



ANEXO
PUBLICACIONES IMPRESAS
VERSIÓN DIGITAL

Un verdadero
nosotras PENSAR
LA DIMENSION
COMUN
MEDIANTE LA
INVESTIGACION
ARTISTICA

ÍNDICE

LEERLE SAFO A UNA PLANTA Y UN ESPEJO, 2020_Versión digital

VÍSTEME DESPACIO QUE TIENEN PRISA CON IRENE, 2020_Versión digital

YO DE TI Y TÚ DE MÍ, 2020_Versión digital

CALLE BILBAO, 2019_Versión digital

CONVERSACIÓN, PRENDAS, OBJETO, PAM!19, 2019_Versión digital

CONVERSACIÓN, PRENDAS, OBJETO, 2020_Versión digital

PARTE A, 2020_Versión digital

LEERLE SAFO A UNA PLANTA Y UN ESPEJO, 2020_Versión digital

Leerle Safo a una planta y un espejo

En cambio, cuando te lee mis poemas,
te parece volver humana, y hasta
quieres que con la sílaba mayor
de la que el habitar de ella vive.
Yo estaba contenta, y me acordaba
de todos esos momentos con
cuerpo (que me enseñaron también
cómo me debían besar después.
(en 140-3)
Safo



VÍSTEME DESPACIO QUE TIENEN PRISA CON IRENE, 2020_Versión digital

VÍSTEME DESPACIO QUE TIENE EMPRESA

CON IRENE LINARES ANTOLINO S













ELENA ROCAMORA SOTOS 2019

YO DE TI Y TÚ DE MÍ, 2020_Versión digital

















yo de ti

He hecho de ti mi ciudad, mi casa, mi manera,

*con cura,
aceptando y reflejando la luz que desprendes,
andando a pasos cortos.*

*De mis padres aprendí que la familia se construye,
con mimo, sin recelo,
que las personas vienen y hay que hacerlas sentir parte,
que las personas se van y hay que hacerles un manto de rosas,
de verdades, de calma, con un poco de dolor pero que se cura*

y contigo lo confirmo, la contruyo

*yo de tí,
he hecho mi ciudad, mi casa, mi manera,
mi lugar al que volver si algún día nos vamos,
la persona con la que hacer familia.*

*Yo de tí aprendo,
a curarme,
a curarnos,
a enfadarme y a equivocarme,
a volver a casa y estar cansada,
a que siempre hay un salvavidas,
quietud ondeante
a ser feliz.*

*¡Ay y tú de mí!,
tú de mí has hecho más*

*de
lo
que
piensas.*

Qué sincero, lo siento como un refugio.

Lo hemos puesto todo junto, con cuidado y mucho mimo. Algo que hemos construido, porque eso es lo que hacemos, con pequeñas cosas hemos crecido.

Cada una a su manera, cuánto he aprendido de ti, yo de ti.

Me has abierto la puerta, y no puedo estar más agradecida, porque sé lo que cuesta, tú a mí.

Lo siento como un refugio porque estoy tranquila, y compartirlo es el mejor regalo. Compartir las penas y las alegrías, curarnos las heridas y hacer de todo ello una toma de conciencia.

tú de mí

Para Elena.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Archivo Edición Ver Ventana Ayuda

Inicio Herramientas Para Elena.pdf x ? Iniciar

1 / 1

Qué sincero, lo siento como un refugio.

Lo hemos puesto todo junto, con cuidado y mucho mimo. Algo que hemos construido, porque eso es lo que hacemos, con pequeñas cosas hemos crecido.

Cada una a su manera, cuánto he aprendido de ti, yo de ti.
Me has abierto la puerta, y no puedo estar más agradecida, porque sé lo que cuesta, tú a mí.

Lo siento como un refugio porque estoy tranquila, y compartirlo es el mejor regalo. Compartir las penas y las alegrías, curarnos las heridas y hacer de todo ello una toma de conciencia.

116 x 207 mm

Para Irene.pdf - Adobe Acrobat Reader DC

Archivo Edición Ver Ventana Ayuda

Inicio Herramientas Para Irene.pdf x ? Iniciar sesión

1 / 1

He hecho de ti mi ciudad, mi casa, mi manera,
con cura,
aceptando y reflejando la luz que desprendes,
andando a pasos cortos.

De mis padres aprendí que la familia se construye,
con mimo, sin recelo,
que las personas vienen y hay que hacerlas sentir parte,
que las personas se van y hay que hacerles un manto de rosas,
de verdades, de calma,
con un poco de dolor pero que se cura

y contigo lo confirmo, contigo la construyo.

yo de ti,
he hecho mi ciudad, mi casa, mi manera,
mi lugar al que volver si algún día nos vamos,
la persona con la que hacer familia.

yo de ti aprendo,
a curarme,
a curarnos,
a enfadarme y a equivocarme,
a volver a casa y estar cansada,
a que siempre hay un salvavidas,
quietud ondeante
a ser feliz.

¡Ay y tú de mí,
tú de mí has hecho más
de
lo
que
piensas.

297 x 420 mm





Yo de ti y tú de mí, 2019
Instalación de Irene Linares Antolinos y Elena Rocamora Sotos
Publicación de Elena Rocamora Sotos
Impreso en Valencia 2020

CALLE BILBAO, 2019_Versión digital

PARA
NÉSTOR NAVARRO
PÉREZ

CICLO DE
INTERVENCIONES
EFÍMERAS

BILBAO

49.

SÁB. 23. 03
VALÈNCIA

















































Entrar, recorrer, habitar.
Mirarme en esta,
que es ahora mi nueva casa,
este salón, nuestro salón,
nuevo escenario.
Hago míos los objetos,
me invento una historia de cada uno, son puntos de anclaje a un pasado imaginario.
Amuletos, esta nueva caja de música me la regaló mi tía Marisol
podría haber sido.

Recorrer todos los espacios generando una memoria de mis movimientos,
de mi presencia.
Cerrar los ojos y
es sábado por la mañana,
y esta noche vienen todas.
Dejar el salón como una patena,
ordenar alfabéticamente los libros, buscar el Banquete de Platón.

Habitar el nuevo escenario,
limpiarlo escuchando a Lola Flores.
vivir un salón en una sola tarde,
y volver a la realidad,
sientes un poco tuyo ese espacio
y volver a hacer la mudanza.
me llevo unas fotos
y las botellas de cristal, que me recuerdan a Irene, como la casa, como el habitar.

ELENA ROCAMORA 23.3 - 29.3 / 2019
SOTOS

CONVERSACIÓN, PRENDAS, OBJETO, PAM!19, 2019_Versión digital

CON-
VERSA-
CIÓN
PRENDAS
OBJETO



A mi me ha sorprendido mucho que Elena había propuesto esto, el tema, como un punto de unión y al final sólo hemos sacado ese tema; y yo he pensado bua, es que vamos a acabar hablando, es que en plan, sobre todo cuando hablábamos de que si él formara parte o no, yo estaba pensado bua, es que a saber de qué hablamos, en plan, dónde nos llevará esto, si acabaremos hablando de qué pensamos de nuestro futuro o yo que sé, y nos hemos ceñido completamente a ese tema. Y no sé si es por las distancias, en plan, de que somos gente que no todos nos conocemos, porque a lo mejor si hubiera estado yo con ellas dos si que hubiera dado pie a hablar de otras cosas, hubiéramos acabado hablando de un amigo en común que tenemos; y me sorprende muchísimo, y no sé si ella realmente se esperaba que esto acabaría así, aunque dice (risas) que no tenía un plan, ¿sabes? pero a mi, personalmente, me ha sorprendido muchísimo que no nos saliéramos de eso, y cómo intentando sacar una conclusión hemos vuelto a hablar de lo que ya estábamos hablando, y a contar historias nuestras.

Conversación













Prendas













Objeto





Irene_Carmen

Elena_Lucía_Laura_Joan_Micaela

Sofía_Elena Roca-
mora

PROCE-
SO DE
LA AC-
CIÓN

Anoté: quizás quiera salirme de esto. Entonces, pedí ayuda por las historias de Instagram. Irene, Carmen, Elena, Lucía, Laura, Joan, Micaela y Sofía podían ayudarme y se prestaron. No se conocían todas entre ellas. Hice un grupo, les di dos premisas y me impuse sólo tres. Ellas tenían que ponerse ropa que les hiciera sentirse cómodas y yo les iba a grabar durante la acción, aunque podían alejarse lo que quisieran y cuando quisieran, sin compromiso. Mi primera premisa era sacar de esto un objeto. Mentiría si digo que no pensé en qué hacer pero la verdad es que la situación me obligó a salirme de esto. Procuré no trabajar la acción hasta llegar el día, y la noche de antes me dormí escribiendo sobre el tema. Anoté: nuevas representaciones desde lo común, nuevas representaciones de lo común. Esa misma mañana hice un bizcocho, té y café. Carmen nos recogió a Irene y a mí en Benimaclet y fuimos hasta la calle Teruel en coche, donde estaba su estudio y habíamos quedado con el resto. Estaba nerviosa, la gente llegó poco a poco, pero la conversación se inició desde el minuto uno. Anoté: El sitio tiene más de lo que pensaba. Cuando estuvieron todas les dije que mi segunda premisa era que concluyeran de alguna forma y que de la conclusión no quería formar parte, aunque de la conversación sí, porque no quería que se sintieran analizadas ni observadas. Todas parecían cómodas, la conversación en total duró aproximadamente cinco horas. La conversación que podríamos llamar central empezó comiendo y bebiendo. Una vez concluyeron les pedí que, si no les importaba, se quitarán la prenda que habían traído. Se las quitaron con cuidado, una a una, como ellas decidieron, y las apilaron en un taburete. Ese amontonamiento se convirtió en mi objeto. Hicimos varias fotos de grupo y yo hice un par de polaroids. Se hacía tarde, nos despedimos todas fuera, había empezado a llover. La conversación no paró en ningún momento, nos quedamos un rato fuera bajo la lluvia. Micaela llevó a Laura y a Joan a Xuquer, y a Irene y a mí a Benimaclet. El resto se fueron a su casa a pie, vivían cerca.

CONVERSACIÓN, PRENDAS, OBJETO, 2020_Versión digital

CONVER

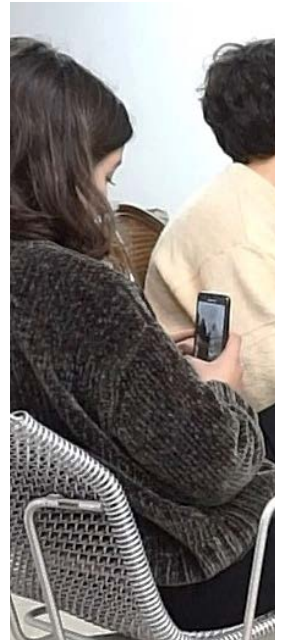
SACCIÓN

PRENDA

S OBJETO

Irene Linares Antolinos_
Carmen Armenteros Pu-
chades_Laura Vázquez
Domenech_Micaela
Maisa Montero_Sofía
Palomar Pérez_Elena
Sanmartín Hernández_
Lucía Marín Forés_Joan_
Casado Ribera_Elena
Rocamora Sotos





Anoté: quizás quiera salirme de esto. Entonces, pedí ayuda por las historias de Instagram. Irene, Carmen, Elena, Lucía, Laura, Joan, Micaela y Sofía podían ayudarme y se prestaron. No se conocían todas entre ellas. Hice un grupo, les di dos premisas y me impuse sólo tres. Ellas tenían que ponerse ropa que les hiciera sentirse cómodas y yo les iba a grabar durante la acción, aunque podían alejarse lo que quisieran y cuando quisieran, sin compromiso. Mi primera premisa era sacar de esto un objeto. Mentiría si digo que no pensé en qué hacer pero la verdad es que la situación me obligó a salirme de esto. Procuré no trabajar la acción hasta llegar el día, y la noche de antes me dormí escribiendo sobre el tema. Anoté: nuevas representaciones desde lo común, nuevas representaciones de lo común. Esa misma mañana hice un bizcocho, té y café. Carmen nos recogió a Irene y a mí en Benimaclet y fuimos hasta la calle Teruel en coche, donde estaba su estudio y habíamos quedado con el resto. Estaba nerviosa, la gente llegó poco a poco, pero la conversación se inició desde el minuto uno. Anoté: El sitio tiene más de lo que pensaba. Cuando estuvieron todas les dije que mi segunda premisa era que concluyeran de alguna forma y que de la conclusión no quería formar parte, aunque de la conversación sí, porque no quería que se sintieran analizadas ni observadas. Todas parecían cómodas, la conversación en total duró aproximadamente cinco horas. Atendí a sus gestos, noté como, de alguna manera, se aproximaban. La conversación que podríamos llamar central empezó comiendo y bebiendo. Una vez concluyeron les pedí que, si no les importaba, se quitarán la prenda que habían traído. Se las quitaron con cuidado, una a una, como ellas decidieron, y las apilaron en un taburete. Ese amontonamiento se convirtió en mi objeto. Hicimos varias fotos de grupo y yo hice un par de instantáneas. Se hacía tarde, nos despedimos todas fuera, había empezado a llover. La conversación no paró en ningún momento, nos quedamos un rato fuera bajo la lluvia y nos fuimos todas.



























CONVER

Acción realizada el 18 de abril de 2019 en el estudio de Carmen en la calle Teruel de Valencia. Acción planteada por Elena Rocamora Sotos y realizada por Irene Linares Antolinos, Carmen Armenteros Puchades, Laura Vázquez Domenech, Micaela Maisa Montero, Sofía Palomar, Elena Sanmartín Hernandez, Lucía Marín Forés y Joan Casado Ribera.

Acción tercera vez materializada mediante este objeto, diseñado por Elena Rocamora Sotos utilizando la documentación gráfica de la acción. Objeto impreso en junio de 2020.

S OBJETO

S A C C I O N

PRENDAS

Acción realizada el 18 de abril de 2019 en el estudio de Carmen en la calle Teruel de Valencia. Acción planteada por Elena Rocamora Sotos y realizada por Irene Linares Antolinos, Carmen Armenteros Puchades, Laura Vázquez Domenech, Micaela Maisa Montero, Sofía Palomar, Elena Sanmartín Hernandez, Lucía Marín Forés y Joan Casado Ribera.

Acción tercera vez materializada mediante este objeto, diseñado por Elena Rocamora Sotos utilizando la documentación gráfica de la acción. Objeto impreso en junio de 2020.

PARTE A, 2020_Versión digital

A

Parte

Pensar sobre algo implica, en cierta manera, pensar desde esa misma cosa. Con este desde me refiero al espacio en el que están pensados y escritos estos textos, tomando el modo como una urdimbre que sustenta el entramado de capas que conforman el qué en su estado final.

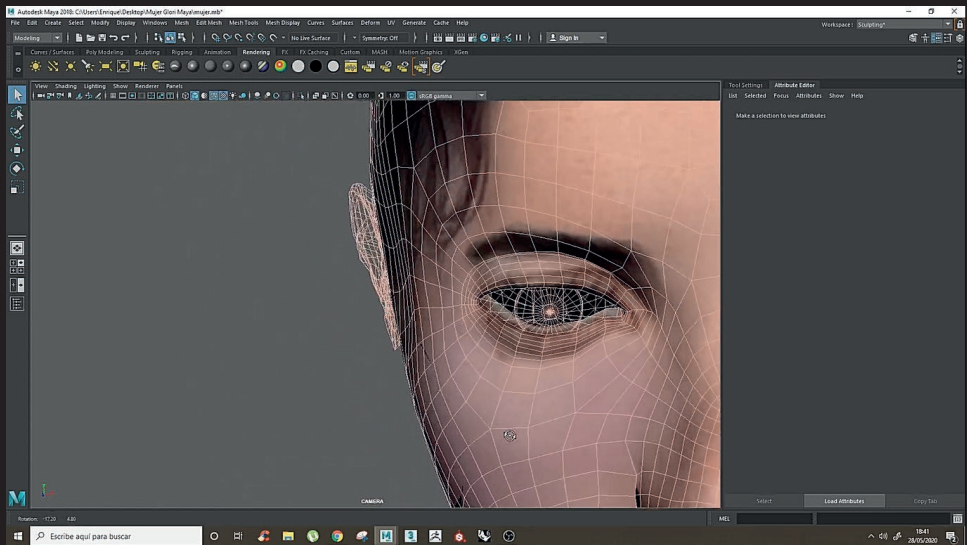
Y en este caso, se localizan concretamente, en el lugar que hay entre la idea de íntimo como individual, que conlleva sólo uno, y la de íntimo como proximidad a otra persona. Nos descubrimos siendo una que está junto a la otra. Una que piensa desde lo uno para con el resto. Hablamos desde un yo que implica siempre uno, dos y todos.

A

Parte

Alicia Salvador-Rabaza Juguera

Gloria Torres













TEATRO OSCURO DE LA IDENTIDAD

Teatro como espacio de mimesis de la realidad tangible e intangible, del presente, futuro y pasado. Teatro como espejo de los miedos, los deseos, las incertidumbres, y los contextos sociales y políticos que solo pueden ser representados a través de la crítica. Lo feo y lo bello, conceptos sólo utilizados como identificaciones de lo atemporal, de lo superior, de aquello que no puede ser contextualizado y persiste como la capacidad crítica o negativa del ser humano. Oscuro es el camino que atraviesa nuestro juego visual, nuestro teatro. Es el camino de lo tabú, la cara opuesta a lo normativo, lo naturalizado o lo asumido. Hay que caminar por la oscuridad para mantener esa negación a la realidad misma.

Identidad es el tema principal en el que se concibe el desarrollo de nuestro juego visual. La identidad es la principal cuestión y en torno a ella convergen el resto de cuestiones que el mismo espectador plantea para sí mismo, para su intimidad, e incluso las cuestiones que planteen puede aplicarlas a su propia vida.

La identidad o eso que llamamos así y que hace referencia directa a la idea de individuo. ¿Qué es la individualidad? ¿desde cuándo existe la individualidad? Si vivimos en la era de la individualidad, ¿cómo es posible que también sea la era de los medios de comunicación de masas y las redes de la hiperconectividad? Tal vez es esta misma conexión sin precedentes, que no había tenido lugar en la historia del ser humano hasta este momento, la que presione a cada uno de nosotros a identificarse (con urgencia y pánico) como único o como parte de un grupo único. No hay ningún objetivo de responder estas cuestiones ni todas las que puedan venir detrás de estas grandes preguntas, pero sí, nuestro juego teatral se concibe a partir de ellas. Haces tu rutina o inicias un nuevo día sin saber lo que vendrá, te propones cumplir tus objetivos diarios o estás dispuesto/a a dar la bienvenida a nuevos obstáculos o improvisaciones sorpresa. Sea lo que sea

lo vas a capturar con tu móvil y lo más probable es que lo hagas con el fin de que los demás lo vean. También es probable que no captures lo que ves, sino cómo reaccionas tú, cómo te sientes tú, cómo te ves tú y todo lo que quieras tú. No te encuentras frente a un ejercicio de terapia colectiva sobre las consecuencias sociales que han traído esta etapa de la hiperconectividad para el nihilista que llevamos todos dentro. No es eso. Pero sí es una reflexión gratuita (porque nadie la ha pedido, pero nosotras la ofrecemos con muchísimo gusto, gracias) sobre nosotros mismos. Aquí tenéis, para vosotros la hemos hecho, mostrando la verdad de las generaciones que la viviremos.

Con este juego no sólo queremos gritar lo evidente. Lo que hasta mi vecino dice que ya está más que dicho y que es absurdo repetirlo. Pero él no puede negarme que su vida gira entorno a crear una identidad pública y todo lo que pueda venir detrás (horas echadas delante de (des)información basura, actos condicionados por las normas sociales (de lo que dirán los demás), ansiedad por no tener suficientes amigos o no salir tanto como crees que salen los demás, compras compulsivas o rutinas efímeras [cada uno tiene su tic-generacional]).

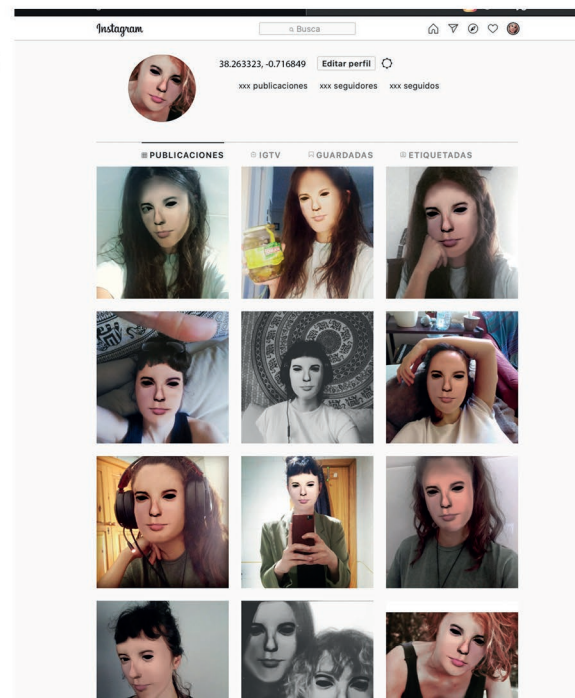
No era mi intención ponerme pesimista y ninguno que se haya atrevido a leer estas líneas tiene la culpa, pero hay otro punto interesante al que nos puede derivar una reflexión más profunda con nuestro juego: ¿estamos hablando de una era social que incumbe a todo el mundo? Podemos llamarla también la era del mercado (neoliberal) del consumo (¡bum!) pero, ¿todos estamos condicionados por este?, ¿todos tenemos estas malas costumbres nihilistas?, ¿todos somos esclavos y productos del mercado de consumo?, o ¿también están los que no son aceptados en éste por no ser agentes productivos? Básica y crudamente, este juego nos pone frente al espejo mientras otros son repudiados por su "improductividad" (lo que no les permite alcanzar los medios hacia el nihilismo de masas) y otros (lo que es probable que ni siquiera te

estés planteando como parte del todo o los coloques al final por la distancia física que te separa de ellos) ni siquiera conocen desde dentro ese mullido colchón de bienestar y la contención de la posible crítica desde abajo (lo que trabaja en mantener el sistema económico neoliberal). ¡Bienvenido! Si aún tienes medios o garantías de poder asegurar tu privacidad y mantienes la capacidad inherente como ser humano de reflexionar críticamente, tal vez, si te concentras en mirar este juego visual puedas vislumbrar las fronteras que dividen el mundo o las fronteras que te dividen a ti.

Hemos creado nosotras nuestra propia identidad, como si pudiéramos ser dueñas de un modo directo y unívoco sobre las decisiones que tomamos en lo público y que repercuten en la configuración de nuestra identidad personal ante los demás. Somos dueñas de una identidad compartida.

¡Mira, mira, mírame, mira lo guapa que soy! ¿Te parezco guapa? Mira qué bien me lo paso y lo ajeteada que es mi vida.

La creación de una identidad falsa es el camino para recomponer la misma realidad virtual en la que reconstruimos nuestra identidad pública, o la identidad pública que nos gustaría tener de forma natural. Esta identidad nos permite crear un espacio ficticio pero que sirve como reflejo de las interacciones más habituales y naturalizadas (asumidas) entre los agentes y las redes sociales.







Alma Seroussi

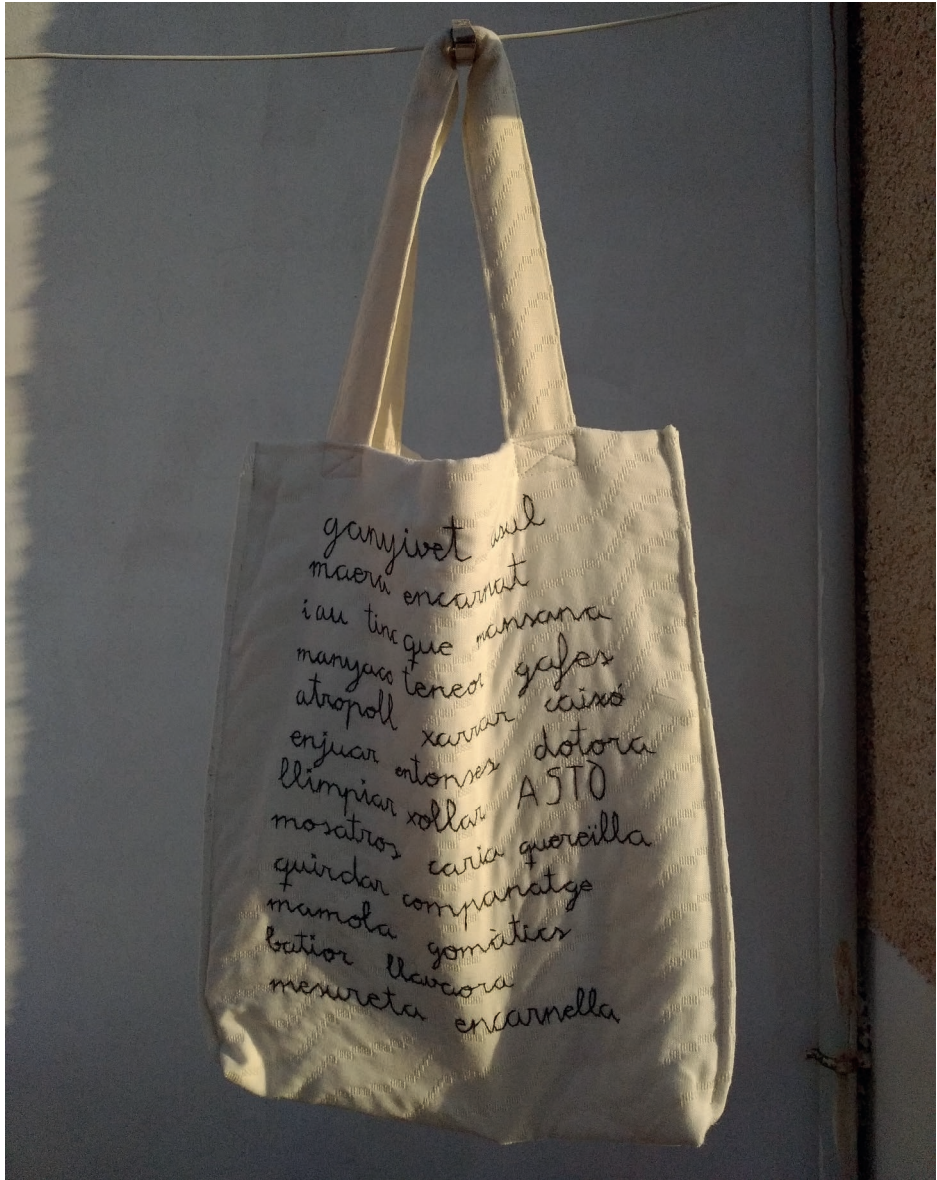


Greta i Pau, óleo sobre lienzo, 38x45 cm, 2019.

I remember sitting in your beautiful blue painted room, watching your embroideries and hearing about the radio programs you've been listening to. And there, in these sad and calm moments, Greta appeared. An almost stranger and so young still, she was guarding you night and day. She knew everything.

Ana Clement

ganyivet asul
maera encarnat
i au tinc que mansana
manyaco tenero gafes
atropoll xarrari caixó
enjuar entonses dotora
llimpiar xollar ASTÒ
mosatros caria querei-
lla
quirdar companatge
mamola gomàtics
batior llavaora
mesureta encarnella



ganyivet iul
maera encarnat
iau tinc que manana
manysa teneo gafes
atropoll xarrar caixes
enjuar ontonses dotora
llimpiaa xollar ASTO
mosatros caria quercilla
quirdar companatge
mamola gomities
batior llavora
mesureta encarnella

Ángel Domínguez Tórtola

¿CON-GÉNERES?

Basta con pensar en quién para que una melodía comience a tintinear el dónde.

¿Desde qué punto de nuestro segmento finito somos yoes plurales

y no entes individuales?

Si la cerilla que prende y explota fuese el ser particular el cigarrillo tendría que ser la multitud.

Enardecemos nuestra existencia con la presencia de otras gentes

y con palabras proferidas por distintas voces

avivamos la avidez de vida

y deambulamos en la noche entre monomanías y tertulias.

El retumbar de las calles nos invita a pisar fuerte en las mentes de carnes muertas;

perseguiamos, en realidad, soliloquios y no conversaciones.

Pero el animal social por naturaleza se esfuerza en no ser un can con fauces rabiosas

por lo que seguimos patrones de conducta establecidos que nos abocan a abismos de desazón.

No queremos hablar y hablamos;

No queremos reír y reímos;

No queremos lágrimas pero lloramos.

¿Qué hacer entonces sino huir a un limbo individual y aislado?

Podríamos atormentar a los dioses con nuestras penurias mas no tenemos valor,

y, por ello, descargamos la podredumbre con los amigos, dándoles cabida en nuestro tártaro personal,

acunándolos en nuestros exánimes brazos,

haciéndolos sentir parte de nosotros.

¿Alguien imagina forma más bonita de fragmentar el yo?

¿de desmenuzarlo y repartirlo entre quienes han sido iniciados en el rito del conocimiento verdadero?

Tu limbo es tu limbo

Y tu tártaro es tu tártaro

pero mil años allí requieren la presencia de sujetos afines a tus conjeturas,

de fieles a tus idas de cabeza.

Un millar de años reclaman un séquito adecuado que logre hacer la estancia soportable

-casi efímera-.

El segmento de la no muerte tiene su meta aquí.

¿Por qué no acomodar a la soledad y conjugarla -o conjurarla- con otros yoes no tan diferentes?

Intentar aproximarse al abismo de la intimidad es arriesgado, pues comporta el riesgo de caer en él y quebrar tu cuerpo en los suficientes pedazos como para formularte la misma pregunta que se hace Charles Bukowski en su poema *Unas palabras para ti*: <<¿qué es esta cosa dividida que denomino “yo mismo”?¹>>. Nos topamos, así, con otro planteamiento: ¿la intimidad es mía, propia, única e indivisible? ¿es un concepto que se rompe con solo pronunciarlo y se esconde en lo más recóndito de nuestro yo? Por no suponer que no deberíamos hablar tanto de nuestro yo como de nuestros yoes. ¿Acaso somos uno y no varios entes constreñidos en un mismo cuerpo?

La obra del escritor “maldito” Charles Bukowski se rebela de lo más apropiada en tanto en cuanto está plagada de intimidad. Una intimidad que se hunde en lo más profundo de su interior pero que también se proyecta hacia el mundo que le rodea. Y si hablamos de intimidad bukowskiana debemos hablar, inexorablemente, de soledad. Bukowski ensalza la soledad y se sumerge en ella con cigarrillos, cerveza y destilados como única compañía. Así, en su libro *La máquina de follar* encontramos declaraciones como esta:

<<Sí, me fastidiaba levantarme de la cama por la mañana. Esto significaba empezar la vida de nuevo y después de estar en la cama toda la noche has creado un tipo de intimidad a la que es muy difícil renunciar. Yo siempre fui un solitario>>²

El escritor se refugia en sí mismo para evadirse del mundo putrefacto que le envuelve y dedicarse única y exclusivamente a la tarea de escribir. No en vano, se le ha ubicado en el contexto del pensamiento decadentista, tomando como punto de partida la definición que Norberto Bobbio proporciona sobre “decadentismo”: <<estado de decepción, desorden y confusión espiritual ante los paradigmas vigentes>>³. Ahora bien, autoras como Fernanda Pivano son más cautas y prefieren no calificar a Charles Bukowski como un decadentista⁴.

Incurriríamos en una falta de perspectiva si hablásemos de la intimidad bukowskiana como actitud de recogimiento interior que rechaza la presencia de otros y empuja al escritor a recluirse en su habitáculo. No hay más que mencionar la cantidad de poemas dedicados a su gran y turbio amor Jane Baker, con la que disfrutó de borracheras y momentos que, si bien muchos fueron amargos, dejaron una huella indeleble en la vida del viejo indecente⁵.

1 BUKOWSKI, Charles. *Escrutaba la locura en busca de la palabra, el verso, la ruta*. Madrid: Visor, 2016, p. 332.

2 BUKOWSKI, Charles. *La máquina de follar*. Barcelona: Anagrama, 2005, p. 114.

3 BOBBIO, Norberto, 1992, en TEJEDA VIANA, Francisco. “Charles Bukowski. Pensador decadentista”, *La Colmena*, 2005, nº 48, p. 80.

4 <<Se podría hablar de la complacencia de Bukowski y de los punk por esta interpretación completamente negativa de la vida; pero sería reducirlo a una dimensión de decadentismo a la que no me gustaría recurrir>>. PIVANO, Fernanda. *Lo que más me gusta es rascarme los sobacos*. Barcelona: Anagrama, 1987, p. 48.

5 La utilización del calificativo “viejo indecente” no es arbitraria, sino que es el propio Bukowski quien se autodenominó de esa forma en la columna que comenzó a escribir en 1967 para el periódico *Open City* bajo el título *Notes of a Dirty Old Man*.

Otra cuestión importante es que, en el momento en que Bukowski comienza a teclear coléricamente sobre su máquina de escribir —<<escribir como escupir>>, que diría Leopoldo María Panero— su intimidad pasa de ser una intimidad individual a una colectiva. Entendemos entonces que Carlos Mármol Mendoza haya querido ver una <<identidad plural disfrazada bajo una forma individual>>, puesto que ese yo íntimo acaba por mostrar su carácter a los demás, convirtiendo su personalidad en el eje que articula la construcción de su identidad al exhibir su intimidad a través de la confesión escrita ante el mundo⁶.

La ingente producción escrita de Bukowski impide que hagamos aquí una revisión exhausta y pormenorizada del tema que nos ocupa: la intimidad. A pesar de que el escritor es más conocido como prosista, su obra rebosa de poesía y, sin duda, es el género al que más tiempo dedicó. Tras su muerte, se exhumaron grandes cantidades de manuscritos que se han publicado póstumamente —a juicio de algunas personas, de manera indecente o adulterada— merced a la labor de su editor John Martin y de la mujer con la que pasó los últimos años de su vida: Linda Lee.

En estas páginas, por tanto, solo rastreamos de forma somera algunas de sus obras en las que, efectivamente, hemos podido detectar que se habla o se reflexiona sobre la intimidad y sobre todo lo que este concepto implica. Como es sabido, la misantropía formaba parte de la idiosincrasia de Charles Bukowski y, por ende, la soledad era una buena aliada para él. En este sentido, nos vemos en la obligación de relacionar los términos “soledad” e “intimidad”, estrechamente ligados en la vida del poeta y cuyas lecturas son, lógicamente, diversas y multívocas.

En no pocas ocasiones él mismo declaró que detestaba a la gente y, por esa razón, se refugiaba en su soledad. Comprendemos, así, que su intimidad singular, la que encontraba estando consigo mismo, le hiciera sentir bien. Era, por decirlo con otras palabras, su soledad la que le proporcionaba intimidad. Escribía sin cesar, aherrojado a su máquina de escribir y casi siempre portando considerables cantidades de alcohol en su cuerpo (<<¿bebo cuando escribo o escribo cuando bebo?>>)⁷.

Para comprender mejor el carácter o temperamento de Charles Bukowski hemos de retrotraernos a su infancia. Solo era un infante cuando comenzó a recibir continuas palizas de su padre —con la tácita aquiescencia de su madre— y, sin lugar a dudas, eso marcó de manera definitiva su carácter⁸. El pequeño Charles acabó odiando a su padre y perdiéndole el respeto a su madre, algo muy sintomático y que puede arrojar algo de luz acerca de la compleja personalidad del escritor. Acaso ese contexto familiar, con un padre autoritario que le golpeaba con asiduidad, fuese el primer motivo para iniciar la búsqueda de su intimidad personal y, en última instancia, la búsqueda de soledad.

6 MÁRMOL MENDOZA, Carlos, La retórica del prosaísmo. Los mundos vulgares de Charles Bukowski, Roberto Arlt y Nicanor Parra. [Tesis doctoral]. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2018, pp. 171-172.

7 PIVANO, Fernanda: Lo que más me gusta..., p. 59.

8 CORONADO, Xabier F. “Bukowski y las bibliotecas: Las fuentes que emborracharon al bebedor”. Educación y biblioteca, 2002, vol. 14, no. 127, p. 6.

UN BONITO SÍMIL ENTRE LA EDAD Y EL SOL

Fustigado por los pensamientos,
carcomido por la sociedad,
mendigo de soledad.

¿Qué es la colectividad sino una amalgama de vísceras
que retumban en los oídos como el repicar de una campana?
¿de qué habla la gente cuando implora armonía y compañía?
Fatigado de recorrer aceras repletas de piernas varicosas
sin destino alguno,
hastiado por descubrir que los ojos y las bocas y los brazos
y los zapatos no definen a un ser humano,
agobiado al pensar en gente
en gente
en gente
que me priva de la tan codiciada soledad.

Solo quiero comprender miradas
y sentirme como aquel viejo indecente que iba al hipódromo
para olvidar que vivía en un mundo de autómatas.

Quiero conocer personas que sean bálsamo
y que tapen con su presencia los manchurriones negros que
otros humanos vomitan y
generan

Necesito escuchar de una boca entusiasmada que lo
ininteligible seguirá siendo así
siempre,
que nadie descubrirá la belleza de lo inexplicable
y que nunca ningún ser podrá esclarecer qué dijo esa voz
trémula antes de expirar.

<<Don't try>>

-rezaba el epitafio de alguien-;

No intentes amar al prójimo,
no intentes dejar la lascivia a un lado,
no intentes no ser pecaminoso.

Si has de intentar algo,
intenta rodearte de soledad y no de gente.

A esta primera causa podemos sumar otras dos, a saber, la aparición de un terrible acné en la pubertad y el consecuente rechazo que recibió en el colegio. Su cara se llenó de forúnculos y eso pareció causar desagrado en los demás. Encontró en el acné un obstáculo capital que le impediría desarrollar cualquier tipo de intimidad colectiva con sus compañeros de clase. Para más inri, los médicos lo trataban como a un monstruo y, de hecho, él mismo cuenta que, aun siendo víctima de dolorosas técnicas que no eran sino ensayos experimentales que no tenían en cuenta sus sentimientos, aguantaba el llanto porque había aprendido a controlarse soportando las palizas de su padre. Así las cosas, Charles Bukowski, en su lucha contra el dolor, desarrolló una suerte de estoicismo ante la adversidad que acabaría siendo otro rasgo esencial de su carácter.

Como vemos, las posibilidades de crear intimidad con sus congéneres eran muy reducidas. Por mor de ese repudio del mundo y de esa imposibilidad de abrir su corazón a amigos o familiares, acabó floreciendo en él una intimidad interior y una situación en la que se erigió en único garante de su dignidad. No en balde, Howard Sounes, en el prólogo que hace al libro Bukowski: una vida en imágenes arguye que Bukowski daba por sentado que casi todo el mundo lo iba a decepcionar y le iba a hacer daño, de modo que no tenía sentido perder la dignidad⁹.

En esta cerrazón en sí mismo, Bukowski conduce su obra por los senderos de su propia vida, realizando una suerte de Canto a mí mismo a la manera de Walt Whitman. De hecho, a juicio de Manuel Mata Piñeiro, Bukowski continúa con el legado de Whitman pero no por compartir su admiración por la humanidad o por ensalzar la belleza de su país sino más bien por desarrollar ese One's-self I sing. La conexión con el lector se debe precisamente a eso, porque al abrazar la soledad y los actos cotidianos como temas fundamentales, si bien la percepción es singular, las situaciones relatadas son comunes a todo individuo. Por consiguiente, Bukowski se convierte en heredero de Whitman en la medida en que logra configurar un discurso donde cualquier persona, en mayor o menor medida, puede reconocerse¹⁰.

Esto anterior entronca con el tema de la intimidad respecto a la escritura y respecto al lector. Nuestro escritor muestra en innumeradas ocasiones rechazo a las visitas o a las cartas de admiradores. No gusta de compartir espacio o intercambiar palabras con ellos. Prefiere la distancia, la comunicación con su obra como intermediaria. En este contexto se ubica su poema Chopin Bukowski, donde dice lo siguiente: <<la gente me necesita. los/colmo. si pasan tiempo / sin verme se desesperan, se ponen / enfermos // pero si los veo muy a menudo / enfermo yo. cuesta alimentar / sin ser alimentado>>¹¹.

Bukowski siente violentada su intimidad en el momento en que, tras reconocerlo, alguien le aborda en la calle, en el supermercado, el bar o en el hipódromo.

9 SOUNES, Howard, 2001, en: TEJEDA VIAÑA, Francisco. "Charles Bukowski, Pensador decadentista". La Colmena, 2017, no. 48, p. 80.

10 MATA PIÑEIRO, Manuel. "Peleando a la contra: Charles Bukowski y la posición del realismo sucio en la contracultura del siglo XX". AusArt, 2017, vol. 5, no 1, pp. 173-174.

11 BUKOWSKI, Charles. El amor es un perro del infierno (poemas 1974-1977). Madrid: Visor, 2016, p. 124.

Se encuentra incómodo y, por ello, se marcha raudo de donde se encuentra. En este punto vuelve a sernos de ayuda la entrevista que Fernanda Pivano realizó al escritor el 24 de agosto de 1980 en su casa de San Pedro (California). En el discurrir de la conversación se dice lo siguiente:

- Bukowski: creo que lo que me hace sentir peor es encontrarme entre una multitud de gente, una multitud con mucha gente, y escuchar su conversación. Me hace sentir absolutamente desgraciado. No solo desgraciado sino que casi me vuelvo loco. Porque allí está toda la humanidad, y yo loqueado en el centro y eso es todo lo que saben decir.

- Pivano: ¿porque la conversación es banal?

- Bukowski: peor que banal. Es insensata, es... los perros hablan mejor y ni si quiera saben hablar. Sí, típicamente banal. No me gusta la multitud cuando no dice nada (...). Más de una vez bajaba todas las persianas, no constaba el timbre, a quien llamaba o a lo que fuere durante una semana seguida. Me limitaba a estar tendido a solas en la cama. No ver a nadie, no hacer nada. Es muy gratificante para mí¹².

Ese <<odio a la gente>>, repetido como un mantra, es una constante a lo largo de su obra. En su libro de relatos ya mentado *La máquina de follar* se lamenta porque <<había demasiada gente y había algo en la gente que me resultaba depresivo>>¹³ y tal es ese sentimiento que se sorprende cuando esta máxima no se cumple: <<me gustaban los dos y a mí no solía gustarme la gente>>¹⁴

Con todo lo antedicho en mente, podemos sostener que la escritura es para Bukowski la manera de canalizar sus fueros internos, esto es, de dar salida a todos esos pensamientos guarecidos en su mente y que no comparte con nadie más que consigo mismo. Ahora bien, la obsesión por escribir es personal; forma parte de sus momentos de intimidad en los que no necesita sino escribir y escribir. Ya hemos comentado ese <<canto a mí mismo o „canto el yo“>> y podemos recordarlo de nuevo cuando Bukowski pronuncia las siguientes palabras: <<cuando escribo, escribo para mí (aspirando de su cigarro), es como esto, el humo es para mí, la ceniza es para el cenicero... eso es publicar>>¹⁵.

Pero, pese a todo ello, en ocasiones, Bukowski experimenta una intimidad que incluye al lector. Se dirige a él en diferentes poemas y lo hace cómplice de su momento íntimo de creación. Mientras escribe, solo, frente a su máquina, piensa en el lector que en un futuro leerá ese poema. De ese modo, lo involucra en su labor creativa y lo abraza en su intimidad: <<estoy atrapado/ con esto // y puesto que tú/ me has acompañado/ hasta/ aquí // también lo estás>>¹⁶.

Digna de resaltar es la intimidad que nuestro escritor consigue desarrollar con los animales y, sobre todo, con los gatos. Si con las personas no se siente a gusto, con los felinos sí logra esa calma espiritual que tan difícil de alcanzar le resulta. Se preocupa por ellos,

12 PIVANO, Fernanda. *Lo que más me gusta...*, p. 68.

13 BUKOWSKI, Charles. *La máquina...*, p. 58.

14 BUKOWSKI, Charles. *La máquina...*, p. 102.

15 TEJEDA VIAÑA, Francisco. "Charles Bukowski"... p. 86.

16 BUKOWSKI, Charles. *Escrutaba la locura...*, p. 411.

LUZ CÁLIDA EN UN CALLEJÓN

Luz cálida en un íntimo callejón
dos cuerpos en dos metros miran en ángulo recto
sendas cuencas vacías.

La belleza es relativa o la belleza es absoluta
¿qué importa eso?

Los perros aúllan, jadean, resollan
no comprenden lo que ocurre,
pues un hálito silencioso y húmedo contagia esa mínima
esfera

y el callejón, lugar con fin pero de paso,
asiste a un baile de miradas entre dos individuos que juegan
a ser uno.

Luz cálida en un íntimo callejón
animales, insectos, plantas, ventanas,
basura y contenedores,
gentes sin nombre
atestiguan lo absoluto de sus cuerpos,
fallan a favor de esa honda unión:
fusión perfecta,
simbiosis eterna.

Un callejón y dos personas,
la profundidad y la finitud.

La luz cálida mengua y el callejón se estrecha.

Un famélico buitres aguarda la ruptura de unas manos que,
como enredaderas,
serpentean hasta fundir sus carnes y convertirse en un todo.
Buitres hambrientos.

Sed de intempestivos engarces humanos.

Líneas rectas.

Luz cálida en un callejón.

conversa con ellos, cuida de ellos. Un libro titulado Gatos y un sinfín de poemas dedicados a ellos dan buena cuenta de esto. A guisa de ejemplo:

<<ya lo sé. ya lo sé./ son limitados, tienen necesidades/ y preocupaciones/distintas.
// pero observándolos aprendo de ellos./ me gusta lo poco que saben/ que es/ mucho.
(...) cuando estoy con el ánimo/ bajo/ no tengo más que/mirar a mis gatos/ para/
recobrar/ el valor.// yo estudio a estas/ criaturas. // son mis maestros.>>¹⁷.

Por último, cabe abordar un tema muy recurrente en su obra y por el que muchas veces ha sido criticado –frecuentemente, por gentes que no han leído ni una sola línea suya–: las mujeres. La postura ante las relaciones íntimas se torna compleja en su obra cuando el amor o el sentimentalismo se abren camino entre sus gélidos muros internos. No obstante, lejos de realizar un prototípico relato romántico de las relaciones íntimas entre dos personas, lleva a cabo un retrato cruel de las mismas, lo que le ha valido tener que cargar con el sambenito de misógino¹⁸. Nada más lejos de la realidad, puesto que si se rastrea con detenimiento la obra de Bukowski y se analiza como es debido, se descubre que tal catalogación no es acertada. Pero para esclarecer esta cuestión tendríamos que escribir una copiosa cantidad de folios y no es nuestro propósito aquí.

En otro orden de cosas, el tono intimista se convierte en el denominador común de aquellos textos en los que la anécdota concreta se difumina para dejar hueco a la transcripción subjetiva de sensaciones y pensamientos –o incluso a visiones delirantes y surrealistas–. Encontramos textos narrativos que evocan recuerdos de familia, de amistad remota, o dedicados a su hija, a su coche o a un perro herido que camina por la acera. También los hay en los que reflexiona sobre la vida, con su singular oscilación entre la sorna y el sentimiento – <<hay una soledad en este mundo tan grande / que puedes verla en el lento movimiento de / las manecillas de un reloj // gente tan cansada/ mutilada/ por amor o por falta de amor>> – o en remanentes de su propio yo donde relata varios de los problemas más acuciantes como el malestar físico, el desamparo,...¹⁹– <<esta noche mi habitación está llena de humo / y estoy solo/ escuchando el silencio./ estoy harto de esperar a la vida./ que tardó tanto en llegar y se fue tan / pronto./ las calles y las ciudades están vacías./ el amor está en la maldita cruz/ y la muerte ríe en la trastienda²⁰–. No extraña así que tittle la segunda parte del libro El amor es un perro del infierno de la siguiente manera: <<yo y esa vieja mujer: la pena>>.²¹

Llegados a este punto, debemos remarcar que la soledad y la intimidad no tienen por qué ir necesariamente de la mano. Podemos sentir que la soledad impregna nuestros huesos estando rodeados de gente –diremos, si se quiere, que es una soledad sin intimidad– pero también podemos hallar paz interior estando a solas con nosotros mismos –encontrando intimidad personal en esa soledad que llamaremos “buscada”–. Importantes y dignas de meditación son las palabras que utiliza Charles Bukowski para titular la cuarta parte de su

17 BUKOWSKI, Charles. Los placeres del condenado, 2011, pp. 565-566.

18 ARBÓS, Ciro, prólogo al libro Los placeres del condenado, pp. 26-27.

19 ARBÓS, Ciro. “El poeta es un perro apaleado”, prólogo a El amor es un perro del infierno, p. 13.

20 BUKOWSKI, Charles. Escrutaba la locura... p. 365.

21 BUKOWSKI, Charles. El amor es..., p. 95.

libro *Escrutaba la locura...*: <<la auténtica/ soledad/ no se/ limita/ necesariamente a/ cuando/ estás/ solo. >>²².

En definitiva, el concepto de intimidad está presente –aunque, a veces, de forma insospechada– en cada rincón de la obra de Charles Bukowski. Una intimidad peculiar, bukowskiana, difícil de catalogar, sí, pero una forma de intimidad en última instancia. No hemos encontrado palabras más acertadas que las de Fernanda Pivano para poner el broche final al escrito y, por esa razón, nos valemos de su pluma:

<<Respecto a Bukowski siguen llegando opiniones. Parece que no hay un camino intermedio: la gente lo ama o lo odia. Los relatos de su vida y de sus hazañas son tan locos y extraños como las historias que escribe. En cierto modo, Bukowski es una leyenda de su tiempo: un loco, un recluso, un amante... Tierno, vicioso... nunca el mismo... son historias excepcionales sacadas de su vida violenta y depravada, horrible y santa... no podemos leerlos y seguir siendo los mismos>>²³.

22 BUKOWSKI, Charles. *Escrutaba la locura...* p. 347.

23 PIVANO, Fernanda. *Lo que más me gusta...*, p. 21.

LA PLENITUD DE LA INMENSIDAD

La plenitud de la inmensidad acecha en los rincones
más oscuros de cada individuo
Solo somos colillas, ceniza
amapolas
solo somos materia orgánica
restos de inmundicia
sobras de nada.

La plenitud de la inmensidad nos observa
observa al cojo, al desvalido,
al solitario, al extrovertido
observa los trazos de surrealismo
que dejamos en cada paso
y sufre cual plañidera en un funeral.

La plenitud de la inmensidad
padece manía persecutoria
cree que todo ser la anhela y la intenta alcanzar
seres inmensos
seres henchidos de plenitud

no

no

pero no

no es así

las personas no desean sino frugalidad
tan solo ansían comer
beber, dormir
cantar en la ducha
follar -tal vez-.

La plenitud de la inmensidad siempre ha impregnado
el ambiente de los mortales
con aires de egocentrismo que no terminan de convencer
Lo inmenso nos rodea en nuestras vidas
pero es lo limitado
lo que da sentido a ellas.

Benja Min Vil Bar



ElenaRoc



como individual, que conlleva sólo uno, y la de íntimo como proximidad a otra persona. Nos descubrimos siendo una que está junto a la otra. Una que piensa desde lo uno para con el resto. Hablamos desde un yo que implica siempre uno, dos y todos.”

21:25

Ahí tienes ✨

21:25

Creo que intentas expresar la importancia de la introspección en cuanto a la otredad. Entendiendo eso como una fórmula para entender mejor sobre ese "algo". Se me ha venido a la cabeza la palabra reflexión, así como su etimología la cual me imagino que tiene que ver con lanzar una mirada sobre algo y que ese algo te la devuelva. Reflexión, reflejo. Así como la mirada que uno mismo lanza sobre sí mismo a través de un espejo, intentando, quizás, entenderse a uno mismo, siempre sin éxito.

21:34 ✓✓

No sé si voy bien... 21:34 ✓✓

Me parece super interesante, no hay un camino correcto peor me parece chulo el enfoque

21:35

El medio puede ser el que quieras

21:35

Si quieres te puedo pasar el correo electrónico por si necesitas enviar algo por ahí

21:35

Ayy me alegro que te pueda servir de utilidad

21:36 ✓✓



Escribe un mensaje



Carmen Gimeno

No tengo intimidación
porque yo sepa quién soy,
sino porque soy aquel
para quien nunca se agota
el sentido de la pregunta
¿Quién soy?

La falta de un espacio íntimo es contraproducente para la convivencia entre los miembros de la familia y para un crecimiento equilibrado de los hijos

El sentimiento cada vez mayor de la intimidad doméstica tuvo tanto de invención humana como cualquier artefacto técnico. De hecho, quizás haya sido más importante, pues no sólo afectó a nuestro entorno material sino también a nuestra conciencia

INTIMIDAD

Cristina Tro Pacheco

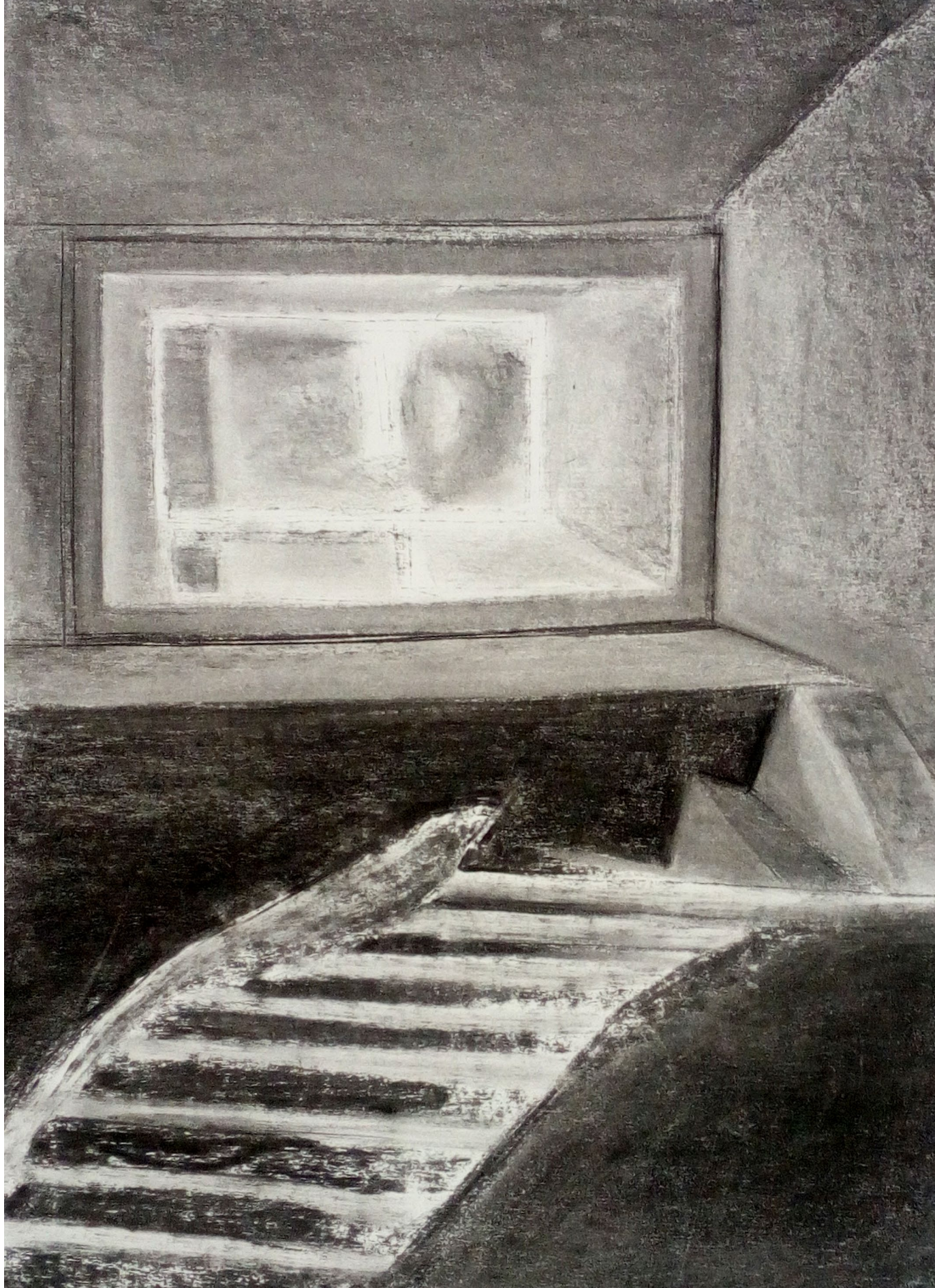
Habitar un espai i un temps determinat,
Habitar-me a mi,
Habitar el meu propi cos,
Habitar-me sent totes les persones que m'envolten,
Totes aquelles que estime, m'estimen i m'aporten.

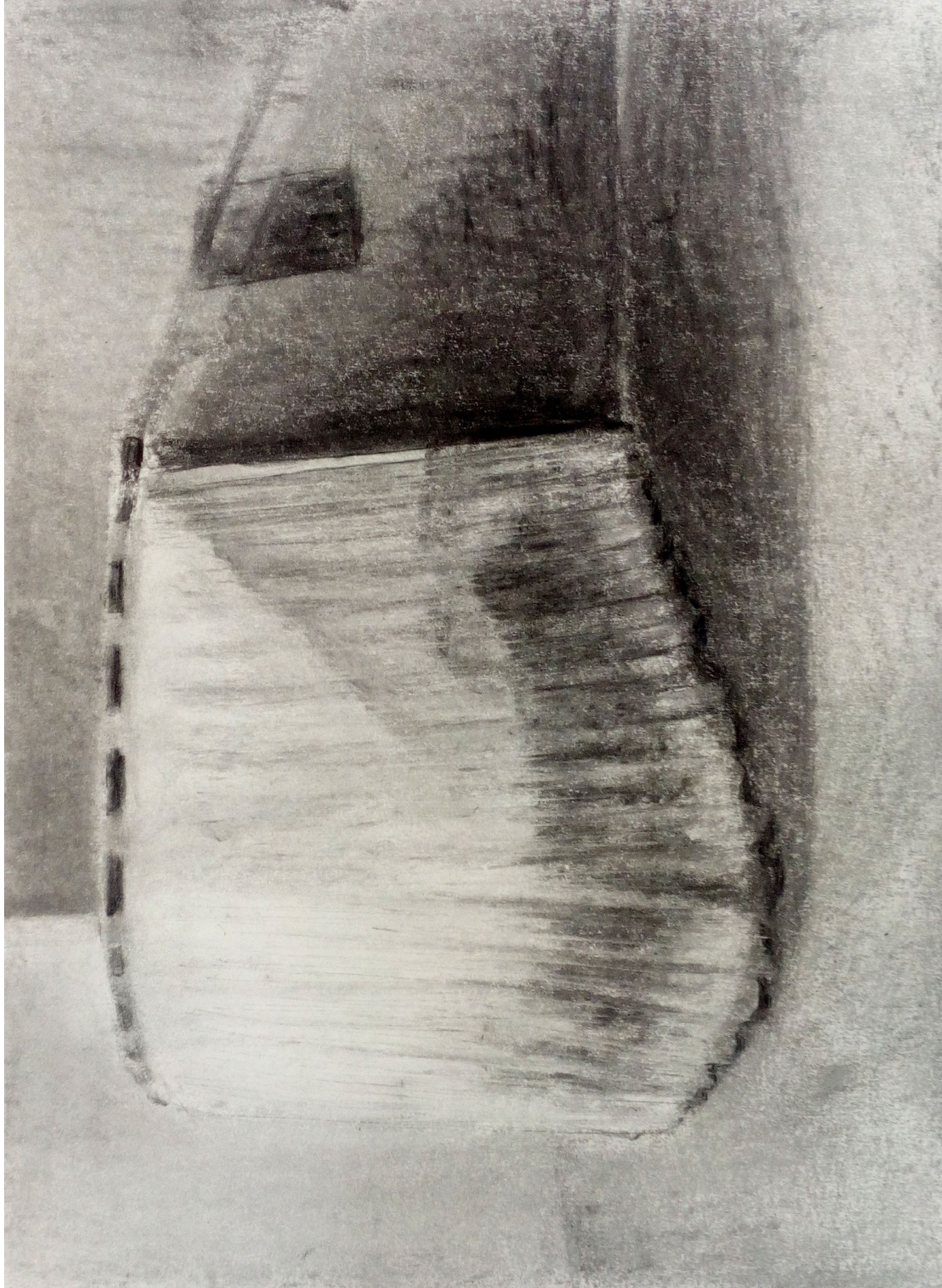
Teixir,
Un art associat a les perifèries i al món infravalorat de les dones artistes.
Reapropriar-nos d'aquesta activitat en el nostre dia a dia,
Construir lligams juntes.
Teixint xarxes de cures i relacions amb responsabilitat afectiva,
Podrem construir un món millor.

Perquè, a la fi, subvertir les bases del sistema capitalista heterocisnormatiu,
Xenòfob, misògin, homòfob, transfòbic, capacitista -i altres llargs etcèteres-
I fer-li front unides mitjançant les pràctiques comunitàries,
És ser conscients de la part que ocupem en aquest món,
De la nostra participació subvertint els llocs que habitem.

Elena Llamas Aliaga









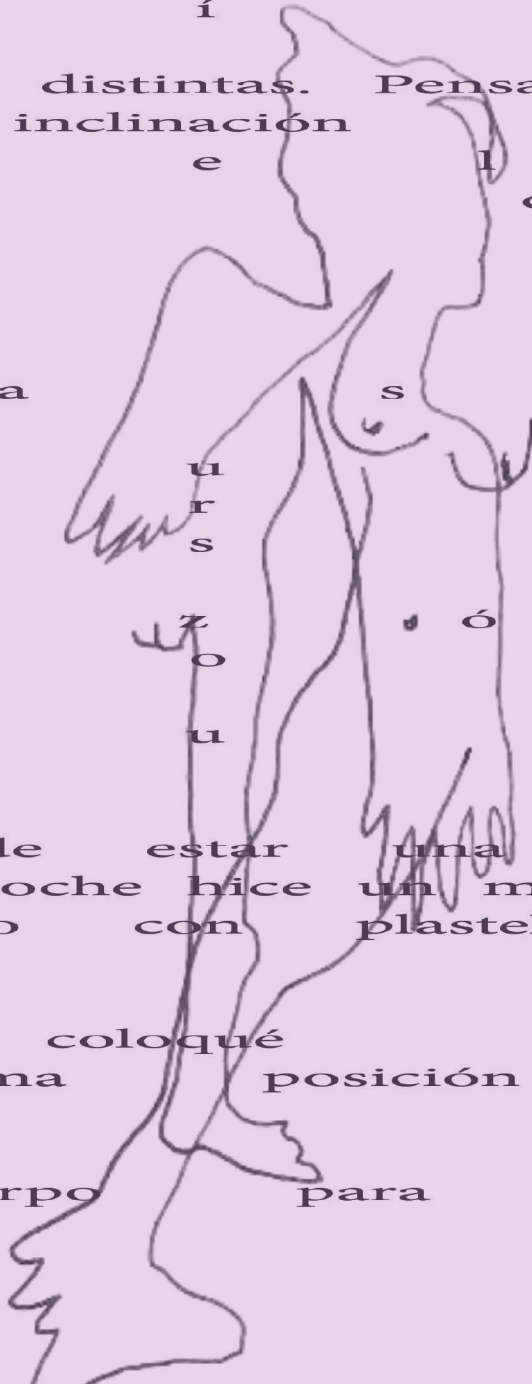


Elena Sanmartín Hernández

C a l l e
C a r t a g e n a ,
3
D u r a n t e a a
l c h e n t e n a e
h e s t i a n d o o
h a c i e n d o o l
e p i n o n a e i
e c a s . e a a
d m a d r e . e a
m a d r e . e a
M o n í a a
P l e s t e r r i l l a a
y s o b r e s s e
m c o b o s s e
e l l e v a b i a ,
c o l o c á n d o m e n
e v e r t i a c a l ,
a p o y a n d o i
m c u n t l o a
c l o n t r a a
P a r n e d . a
S e n t í a a
m o n f i a n z a
c y u n a a
u s a t i s f a c c i ó n y
m r a u n d e e
g d p o d e r



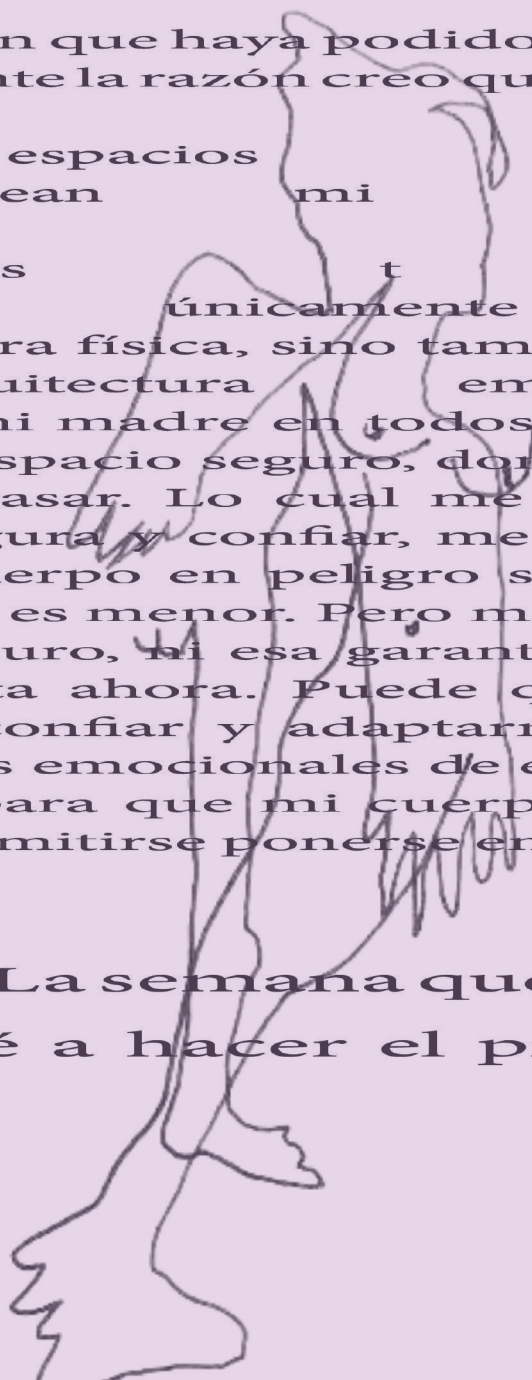
mantenerme en
esa posición.
Cuando me vine
a mi casa lo
intenté hacer
y me resultaba completamente
imposible. Lo intenté más
de una vez y
en paredes distintas. Pensaba que
la inclinación del
suelo era diferente
a la de
mi casa y que
era el primer
plano que
era Después de estar una semana
aquí, anoche hice un molde de
mi cuerpo con plastelina y
lo coloqué en
la misma posición en
que mi cuerpo para hacer
el pino,
lo



he dejado toda
la noche así.
Esta mañana, después de
hacer deporte con Sara,
he intentado de nuevo hacer
e l
p i n o
y, ¡SORPRESA!, he podido hacerlo.
Me gusta pensar que esa figuri-
ta que es ahora mi yo (mi cu-
erpo al cual tengo que cuidar)

ha influido en que haya podido hacerlo,
pero realmente la razón creo que ha sido
el espacio.
Los espacios influyen
y moldean mi cuerpo.
Y
e s t o
no pasa únicamente por
la arquitectura física, sino también por
su arquitectura emocional.
La casa de mi madre en todos los sen-
tidos es un espacio seguro, donde nada
malo va a pasar. Lo cual me permite
sentirme segura y confiar, me permite
poner mi cuerpo en peligro sintiendo
que el riesgo es menor. Pero mi casa no
tiene ese seguro, ni esa garantía. O no
la tenía hasta ahora. Puede que haya
necesitado confiar y adaptarme a las
arquitecturas emocionales de este nue-
vo espacio para que mi cuerpo pueda
confiar y permitirse ponerse en peligro.

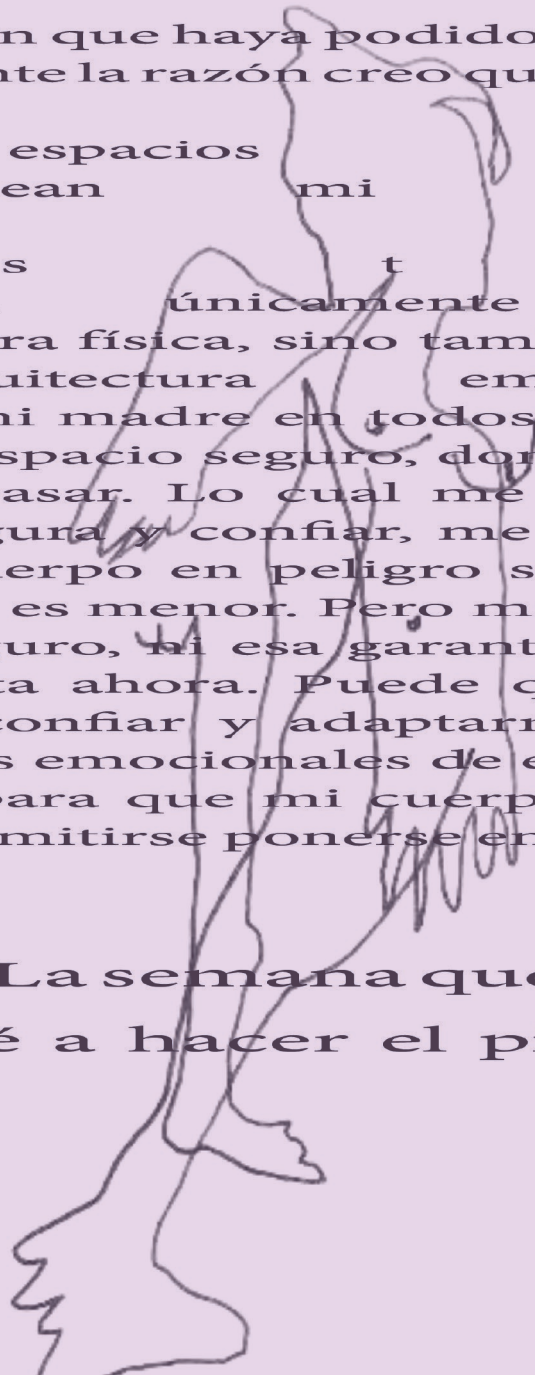
16/05/20 La semana que viene
aprenderé a hacer el pino en
un nuevo



he dejado toda
la noche así.
Esta mañana, después de
hacer deporte con Sara,
he intentado de nuevo hacer
e l
p i n o
y, ¡SORPRESA!, he podido hacerlo.
Me gusta pensar que esa figurita
que es ahora mi yo (mi cuerpo
al cual tengo que cuidar)

ha influido en que haya podido hacerlo,
pero realmente la razón creo que ha sido
el espacio.
Los espacios influyen
y moldean mi cuerpo.
Y
e s t o
no pasa únicamente por
la arquitectura física, sino también por
su arquitectura emocional.
La casa de mi madre en todos los sen-
tidos es un espacio seguro, donde nada
malo va a pasar. Lo cual me permite
sentirme segura y confiar, me permite
poner mi cuerpo en peligro sintiendo
que el riesgo es menor. Pero mi casa no
tiene ese seguro, ni esa garantía. O no
la tenía hasta ahora. Puede que haya
necesitado confiar y adaptarme a las
arquitecturas emocionales de este nue-
vo espacio para que mi cuerpo pueda
confiar y permitirse ponerse en peligro.

16/05/20 La semana que viene
aprenderé a hacer el pino en
un nuevo



Enrique García Parreño

PENSAR LO COMUN DESDE EL BAÑO

Hay un arma de doble filo en la teoría liberal con respecto a la función del dinero. Esta asegura que no hay demanda común porque el dinero atiende a cada una individualmente. Sin embargo, frente a una estructura individualista, el dinero es el cemento que construye comunidades. A pesar de la fabricación masiva de los mismos productos, podemos diferenciarnos por lo que poseemos; no obstante, somos iguales cuando pagamos. Pero, ¿qué es realmente el dinero? ¿No es acaso el equivalente a todas las demandas? Por lo tanto, si a un papel o un metal le colmamos metafóricamente, estos lo son todo y a la vez nada. Metáfora vacía.

Podemos creer que hay en la efectividad del dinero una pista para construir lo común respetando las diferencias. Recordemos: con el dinero se pueden resolver diferentes demandas individuales. Extrapolémoslo a otros sentidos, tan solo hay que cambiar «dinero» por otro concepto, por ejemplo, «baño público». No hace falta que profundicemos en la efectividad de los baños públicos, que satisfacen por igual todas las demandas individuales. Ahora pensemos escatológicamente en cualquier festival de música. Llega un punto en donde la demanda de baños públicos supera a la oferta que ofrece el festival y se generan colas de gente impaciente para ir al baño. Lo común es, entonces, la urgencia de ir al baño, a pesar de los motivos personales para ir a él. El pueblo ya no pide un baño, lo exige. Y esa exigencia es clave para la construcción de una sociedad mejor —¿hacia dónde mejor?—. Cuando las instituciones no satisfacen las necesidades del pueblo, es cuando este —siendo optimistas— se une para cambiar la situación en pro del bien común. Establezcamos otra comparación entre las ganas de ir al baño y el dinero. La ordinariedad de compartir nuestros deseos de ir al aseo o el recelo de no

mostrar el dinero que tenemos en nuestros bolsillos o en nuestras cuentas bancarias, hacen que permanezcan privados. Solo en confianza o por urgencia, ambos los expresamos colectivamente y conectan con lo más íntimo de cada uno. No obstante —en el segundo caso— la urgencia ante una fuerte crisis institucional, es la clave para construir lo común.

Volvamos a la situación del desfase de la oferta/demanda sanitaria en el festival de música. Hemos señalado que casos así pueden ser beneficiosos para mejorar la sociedad. Podríamos provocar una crisis grave si consumiésemos excesivamente basura (re)vomitada para revolucionar el sistema —principal punto del *vaporwave*—. O, en otras palabras, no consumir la mierda en pequeñas dosis, sino acabar hartos de ella. En el primer caso, reforma; en el segundo, revolución.

Irene Linares Antolinos

Aproximadamente 361.000 resultados (0,45 segundos)

Sinónimos de compañero de piso en español

- **compañero de cuarto.**
- **compañero de habitación.**
- **compañero de departamento.**
- **compañero.**
- inquilino.
- coinquilino.
- conviviente.
- amigo.

[Más elementos...](#)[synonyms.reverso.net](#) > sinonimo > compañero+de+piso ▾[compañero de piso | Sinónimos y analogías de compañero de ...](#)[Información sobre los fragmentos destacados](#) [Enviar comentarios](#)[www.interglot.es](#) > diccionario > traducir > compañero ... ▾**"compañero de piso": sinónimos en español - Interglot**

Sinónimos de "compañero de piso" en español. Buscar. Eliminar anuncios. Resumen.

Sinónimos en español: más información... [compañero de piso](#):[www.wordreference.com](#) > translation > spen=compañe... ▾**compañero de piso - Diccionario Inglés-Español ...**Principal Translations. Spanish, English. [compañero de piso](#), [compañera de piso](#) grupo nom, (vivienda compartida) (UK), flatmate nnoun: Refers to person, ...[www.wordreference.com](#) > esfr > compañero de piso ▾**compañero de piso - Diccionario Español-Francés ...**Principales traduccions. Español, Francés. [compañero de piso](#), [compañera de piso](#) grupo nom, (vivienda compartida), colocataire nmfnom masculin et féminin: ...**VIVIR CON**

¿Existe un término para nombrar a la persona con la que vives pero con la que no tienen ningún lazo de sangre o afectivo-sexual que no parezca un mero trámite, un pasaba por aquí? Tampoco hay que darle más importancia de la que se merece, pero también por aquello de que lo que no se nombra no existe, sí que puede servir como inicio para pensar cómo nos estamos planteando nuestra convivencia.

Escribir estas líneas me ha hecho pensar en un artículo que pasó Laura por nuestro grupo de WhatsApp sobre les noies del Carmel, cuatro mujeres que llevan viviendo juntas 40 años, quería releerlo pero no encontraba el enlace en el grupo así que lo busqué en google. En un ejercicio de síntesis escribí en el buscador "mujeres viven juntas". Podrían haberme aparecido entradas sobre Womanhouse, sobre la vida en un convento, experiencias de redes afectivas entre mujeres... Sin embargo, la encontré la entrada en medio de toda una lista únicamente de enlaces a páginas web que explicaban si era cierto que a las mujeres se nos sincroniza la menstruación cuando vivimos juntas. Por supuesto, no pondré el grito en el cielo simplemente por esta búsqueda, existen realidades mucho más crudas, sin embargo puede sumar a este inicio del que hemos

hablado para pensar la convivencia entre nosotras. Aclaración: no, no somos tamagochis.

Nosotras, cuando hemos buscado piso, siempre nos hemos encontrado con la misma situación, se nos presupone en un momento de nuestras vidas en transición hacia un estado en el que ya no será necesario que vivamos juntas, como si ahora mismo se nos diera la oportunidad de pensar algo que no esté en transición. Al parecer estamos permanentemente buscando un piso de estudiantes, otro término que se ha convertido en sinónimo de tránsito. Por esta razón, entre otras que ahora no vienen al caso, desconfío de las residencias de estudiantes entendidas como lugares compartimentados, cíclicos, al igual que los pisos que se ofertan por habitaciones, sólo dan precarias soluciones a los problemas de habitabilidad de las ciudades, se inscriben dentro del campo semántico de las ciudades-colmena. Se nos presupone sin la intención de querer construir algo juntas, de compartir un mismo camino, no ya por el que transitar, si no por el que caminar de la mano.

Fernand Deligny, en *Le croire et le caindre* (1978) nos habla de la importancia de los vínculos mediante la imagen de una balsa, esta es una de las múltiples lecturas que podemos extraer de su metáfora, y es con la que me voy a quedar para referirme a la experiencia de la convivencia. Una balsa es un recurso que surge de la necesidad, no es producto de un gran proyecto de ingeniería y nace allí donde hay posibilidad de vida. Una balsa se mantiene a flote gracias a que los nudos que unen los troncos que la componen permanecen lo suficientemente resistentes y los troncos se mantienen lo suficientemente holgados para dejar pasar el agua entre ellos. Esta es la única condición para no hundirnos, para mantener nuestra convivencia, el vínculo es lo que nos libera. No podemos navegar sin mantener los vínculos de nuestra balsa, tampoco sin dejar pasar el agua entre los troncos.

El neoliberalismo es una nueva forma de dominación que consiste en erosionar los espacios habitables, escribe Concha Fernández Martorell en *El aula desierta*, la autora se refiere al contexto educativo en particular, pero no resulta muy complicado extrapolar este pensamiento al resto de situaciones. Erosiona al desplazar la cuestión al espacio de lo privado, lo individual, cuando bien sabemos que se trata de una dimensión política, colectiva, **no podemos vivir si habitar, no podemos vivir sin convivir, sin vivir con.**

Isaac Ortiz Castillo

BIBLIOGRAFÍA

- ANDERSON, Benedict: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de cultura Económica
- ANDERSON, Michael: *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*, Madrid, Siglo XXI, 1988.
- ANDERSON, Perry: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, Siglo XXI, 1979..
- Los orígenes de la posmodernidad*, Madrid, Akal, 2016.
- ANDRADE, Juan: *El PCE y el PSOE en la transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Madrid, Siglo XXI, 2015.
- ARCHILÉS, Ferran y MARTÍ, Manuel: "Un país tan extraño como cualquier otro: la construcción de la identidad nacional española contemporánea". En ROMEO, M^a. SAZ, I: *El siglo XX. Historiografía e historia*. Valencia: Universitat de València, 2002
- ARIÈS, Philippe: *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona, Acantilado, 2000.
- ARISTÓTELES: *Poética*, Madrid, Alianza Editorial, 2013.
- ARTOLA, Miguel: *Textos fundamentales para la historia*. Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- AYALA, Francisco. "La condición social del hombre". En AYALA, Francisco *Introducción a las Ciencias Sociales*. Madrid, Catedra, 1988.
- BARTLETT, Robert: *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*. Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2003.
- BACHELARD, Gaston: *La formación del espíritu científico [contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo]*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1999.
- BARAÑANO CID, Margarita: Los fundamentos de la teoría social de Thorstein B. Veblen: la "revuelta" contra el homo oeconomicus de la "economía recibida". Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002.
- BAYLY, Chistopher Allan: *El nacimiento del mundo moderno, 1780-1914: conexiones y comparaciones globales*. Madrid, Siglo XXI, 2010.
- BERICAT ALASTUEY, Eduardo: "La sociología de la emoción y la emoción en la sociología", *Papers*, 62 (2000), pp. 146-176.

- BOLUFER PERUGA, Mónica: "Hombres de bien: Modelos de masculinidad y expectativas femeninas, entre la ficción y la realidad", *Cuadernos de Ilustración y Romanticismo*; 15 (2007), pp. 7-31.
- "En torno a la sensibilidad dieciochesca. Discursos, prácticas, paradojas". En CANDAU CHACÓN, M^a Luisa (ed.): *Las mujeres y las emociones en Europa y América: siglos XVII-XIX*, Santander, Universidad de Cantabria, 2016.
- "De violentar las pasiones a educar el sentimiento: el matrimonio y la civilidad dieciochesca", en JIMÉNEZ ESTRELLA, Antonio y LOZANO NAVARRO, Julián (eds.): *Actas XI Reunión Científica de la FEHM*, Granada, Universidad de Granada, vol. II (2012), pp. 349-360.
- BÉJAR, Helena. "La cultura del individualismo". *Reis: Revista de investigaciones sociológicas*, 46, (2018), pp. 56-81.
- BERGER, Peter L. y LUCKMANN, Thomas: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Murguía, 1991,
- BOCK, Gisela: *La mujer en la historia de Europa*. Crítica, Madrid, 2001.
- BOHANNAN, Paul y GLAZER, Mark: "Claude Lévi-Strauss". En BOHANNAN, Paul y GLAZER, Mark: *Antropología. Lecturas*. McGraw-Hill, Madrid, 1997, pp. 427-513.
- BRAUDEL, Fernand: *Historia y ciencias sociales*. Madrid, Alianza, 1970.
- *La dinámica del capitalismo*. Madrid, Alianza, 1985.
- BUENO, Gustavo: *Ensayos materialistas*. Madrid, Taurus, 1972.
- BUJARIN, Nicolai I.: *Teoría del materialismo histórico*. Madrid, Siglo XXI, 1974
- BUNGE, Mario: *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999.
- BURKE, Peter: *Sociology and History*. Madrid, Routledge Library Editions, 2014.
- *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- CARR, Edward Hallet. *¿Qué es la historia?*, Barcelona: Ariel. 1995
- CHICHARRO MERAYO, M. "Sociedad y espectadores: Investigando la televisión desde la ciencia social. El caso español". *Global Media Journal México*, vol. 8, 16 (2011), pp. 1-21.
- CIPOLLA, Carlo M. (ed.). *Historia económica de Europa (I). La Edad Media*. Barcelona, Ariel, 1979.
- "Las leyes fundamentales de la estupidez". En CIPOLLA, Carlo M: *Allegro*

ma non troppo. Barcelona, Critica, 2007.

-COBO, Rosa: "El género en las ciencias sociales". *Cuadernos de Trabajo Social*, (2005), vol. 18, 249-258.

-CONNELL, Raewyn y MESSERSCHMIDT, James W: "Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept" *Gender Society*, (2005), 19, 829-859

-DAHRENDORF, Ralf: "Para una teoría del conflicto". En DAHRENDORF, Ralf: *Sociedad y libertad*. Madrid: Tecnos, 1961.

-DICKINSON, Harry Thomas: *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*. Mathuen, Londres, 1979.

-DUBET, François: "Crisis de la transmisión y declive de la institución". *Política y Sociedad*, (2010), vol. 47, 2, 15-25.

-ELLEY, Geoff: *Un mundo que ganar: Historia de la izquierda en Europa 1850-2000*. Barcelona, Crítica, 2003.

-ESCOHOTADO, Antonio: *Los enemigos del comercio. Una historia moral de la propiedad (vol. I y vol.II)*. Barceona, Espasa, 2014.

-FERENTE, Serena: "Storici ed emozioni", *Storica*, 43-45(2009), pp. 371-392.

-FONTANA, Josep: *Capitalisme i democràcia, 1725-1848: com va començar aquest engany*, Barcelona, Edicions 62, 2019.

-GADAMER, Hans-Georg: "Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica", en GADAMER Georg: *Verdad y método I*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1975.

-GALAIS, Carolina. "Edad, cohortes o período. Desenredando las causas del desinterés político en España". *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 139 (2012), pp. 85-110.

-GIL PUJOL, Xavier. (1991). *Las claves del absolutismo y el parlamentarismo. 1603-1715*. Barcelona: Editorial Planeta, 1991.

-GINZBURG, Carlo: *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Península, 2009.

-GÓMEZ EZPELOSÍN, Francisco: "El Extremo Occidente en la imaginación clásica". En GÓMEZ EZPELOSÍN, Francisco. (et alt.) *La imagen de España en la Antigüedad clásica*. Madrid, Gredos, 1995.

-GONZÁLEZ CALLEJA, E. *Contrarrevolucionarios. Radicalización violenta de las derechas durante la Segunda República, 1931-1936*. Madrid, Alianza, 2011.

-GUIZOT, François: *Historia de la civilización en Europa*. Madrid, Alianza

Editorial, 1968.

-HACKING, Ian: *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001.

-HARVEY, David: "The art of Rent. Globalization, Monopoly and the Commodification of Culture", *Socialist Resister* (2002), pp 93-110.

— *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007.

-HAUPT, Hienz-Gerhard: "El burgués". En FURET, François (et alt.): *El hombre romántico*. Madrid, Alianza Editorial, 1997.

-INGLEHART, Ronald: *Modernización y posmodernización: El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2001.

-JONES, Owen. Chavs. *La demonización de la clase obrera*. Madrid, Capitán Swing, 2016.

-JUDT, Tony. *Algo va mal*. Madrid: Taurus, 2011.

-JULIÀ, Santos: "Anomalía, dolor y fracaso de España". *Claves de Razón Práctica*, 66 (1996) pp. 49-51.

-KAYE, Harvey. *Los historiadores marxistas británicos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989.

-KERTZER, David. I; BARBAGLI, Marzio (comp.): *Historia de la familia europea I. La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, Paidós, 2002.

-KOCKA, Jürgen: *Historia del capitalismo*, Barcelona, Crítica, 2014.

-KOSELLECK, Reinhart: *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2016.

— "Historia de los conceptos y conceptos de historia". *Ayer*, 53, 2004, pp. 27-45.

-KUZNETS, Simon: "Economic Growth and income inequality". *American Economic Review*, (2015), vol. 45, 1, pp. 1-28.

-LACALLE, Daniel. "La participación en la lucha por el socialismo de los trabajadores intelectuales". En FIM: *Los intelectuales y la sociedad actual*. Madrid, Fundación de investigaciones Marxistas, 1981.

-LESSENICH, Stephen: *La sociedad de la externalización*. Barcelona, Herder, 2019.

-LEVINAS, Emmanuel: *El tiempo y el otro*. Barcelona, Paidós, 1993.

-LUKES, Steven. *El individualismo*. Barcelona, Ediciones Península, 1975.

-MADRID CASADO, Carlos.M. "Ciencia y psicoanálisis". *El catoblepas, Revista crítica del presente*, 141, 3, 2013.

-MADRID NAVARRO, Mercedes: *La misoginia en Grecia*. Madrid. Ediciones

Cátedra, Universidad de Valencia, 1999.

-MARX, Karl y ENGELS, Friedrich: *La ideología alemana*. Barcelona, Ediciones Grijalbo, 1974.

-MAUCOURANT, Jerome: *Descubrir a Polanyi*. Barcelona, Bellaterra, 2009.

-MATURANA, Humberto R.: *La Objetividad [un argumento para obligar]*. Santiago, Dolmen Ediciones, 2002.

-MILLS, Charles Wright: *La imaginación sociológica*. Cuba, Edición Revolucionaria, 2003.

-MITTERARUER, Michael and SIEDER, Reinhard. *The European family. Patriarchy and partnership from the Middle Ages to the present*. Oxford, Basic Blackwell, 1982.

-MONEDERO, Juan Carlos: *El gobierno de las palabras*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011.

-MORANT, Isabel y BOLUFER, Mónica: *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*, Madrid, Síntesis, 1998.

-MORENO FELIU, Paz: "La construcción cultural de las categorías", en Paz MORENO FELIU: *De lo lejano a lo próximo. Un viaje por la Antropología y sus encrucijadas*. Editorial Universitaria Ramón Areces. UNED, Madrid.

-MOTOS, Isaac: "La negación de la diferencia como síntoma de una sociedad enferma". En LAPARRA CASADO, Daniel y JIMÉNEZ GONZÁLEZ, Nicolás: *Sastipen aj Rroma. Desigualdad en salud y comunidad gitana*. Sant Vicent del Raspeig, Publicaciones Universidad de Alicante, 2016.

-OAKESHOTT, Michael. "Rationalism in politics". En OAKESHOTT, Michael: *Rationalism in politics and other essays*. Liberty Fund, Indianapolis, 1991.

-OLTRA, Benjamín. GARRIGÓS, José Ignacio. MANTECÓN, Alejandro. OLTRA, Christian. *Sociedad, vida y teoría. La teoría sociológica desde una perspectiva de Sociología narrativa*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004.

-De la PASCUA, M^a José: "Una aproximación a la historia de la familia como espacio de afectos y desafectos: el mundo hispánico del Setecientos", *Chronica Nova*, 27 (2000), 131-166.

— "Tradición y cambios en el lenguaje de los afectos: el discurso literario", *Ayer*, 78, vol. 2 (2010), pp. 47-68.

-PIEDRAS MONROY, Pedro Andrés: *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales*. Madrid, Akal, 2004.

- PROST, Antoine. *Doce lecciones sobre la historia*. Valencia, Universidad de Valencia, 2001
- RALLO, Juan Manuel: *Contra la renta básica. Por qué la redistribución de la renta restringe nuestras libertades y nos empobrece a todos*. Barcelona, Deusto, 2015.
- RITZER, Georg. *Teoría sociológica contemporánea*. Madrid, Mcgraw Hill, 1995.
- ROSENWEIN, Barbara H.: "Problems and methods in the History of emotions", *Passions in context*, I (2010), pp. 1-32.
- SAEZ BAEZA, Antonio: "Max Horkheimer: el intelectual y la "Lebensphilosophie", Tesis Doctoral, Universidad de Alicante, 1999.
- SÁNCHEZ CUENCA, Ignacio. *La desfachatez intelectual: escritores e intelectuales ante la política*. Madrid, Catarata, 2017.
- SANTIAGO, Javier: "La estructura social a la luz de las nuevas sociologías del individuo". Reis. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 149 (2015), pp. 131-150.
- SARTORI, Giovanni: *Cómo hacer ciencia política*. Barcelona, Taurus, 2011.
- SAZ, Ismael: "En los orígenes culturales del nacionalismo fascista español (1898-1931)". En SAZ, Ismael: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid, Marcial Pons, 2003.
- SAVONAROLA, Girolamo: *Tratatto sul governo di Firenze*. Franco Cesati Editore, 2006.
- SCHUMPETER, Joseph Alois. *Capitalismo, socialismo y democracia (Tomo I)*. Barcelona, Folio, 1996.
- Teoría del desenvolvimiento económico una investigación sobre ganancias, capital, crédito, interés y ciclo económico*. México, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- SENNET, Richard: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama, 2005.
- El artesano*. Barcelona, Anagrama, 2009.
- SIBILA, Paula: *La intimidad como espectáculo*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2008.
- J. SCOTT Joan: "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en NASH y AMELANG, James (coord.): *Historia y género: las mujeres en la historia moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.
- STONE, Lawrence: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*,

- México, Fondo de Cultura Económica, 1990.
- “La historia como narrativa”, *Debats*, 4, 1992, pp. 91-105.
- TAJFEL, Henry y TURNER, John C. “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”. En AUSTIN, William G. y WORCHEL, Stephen. (eds.) *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, CA, Brooks-Cole, 1979.
- THOMPSON, Edward Palmer: *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981.
- *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Capitán Swing, 2012.
- TRAVERSO, Enzo. *Els usos del passat. Història, memòria i política*. Valencia: Publicacions Universitat de València, 2006.
- TUCÍDIDES: *Historia de la guerra del Peloponeso*. [volúmenes I y II]. Barcelona, Crítica, 2013.
- VAN HORN MELTON, James: “Introducción: ¿Qué es la esfera pública?”, en VAN HORN MELTON, James: *La aparición del público durante la ilustración europea*, Valencia, Publicacions Universitat de València, 2009.
- VEBLEN, Thorstein. *Teoría de la clase ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1899.
- VILAR, Pierre; FRAENKEL, Boris; POULANTZAS, Nikos (et al.). *Althusser, Método histórico e Historicismo. El método histórico; Sobre el historicismo*. Barcelona, Anagrama, 1972.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (1988). *El capitalismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- WARD PERKINS, Bryan: “The Road to defeat”. En WARD PERKINS, Bryan: *The Fall of Rome and the End of Civilization*. New York: Oxford University Press, 2005.
- WEBER, Max: *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal, 2017.
- *Sociología del poder: los tipos de dominación*. Madrid, Alianza, 2012.
- *El político y el científico*. Madrid, Alianza, 2012.
- ZHOU, Kate-Xiao: *El poder del pueblo*. Barcelona, Bellaterra, 1998

EL ENUNCIADO PRUSIANO

UN REFRITO DE CITAS Y WEBER Y E.P THOMPSON Y LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

A mí me dijeron que esto iba sobre la intimidad y sobre lo común.

*Perdonen por ir y venir en el uso verbal, entre el yo y el plural mayestático.
Siempre da vergüenza aceptar el onanismo.*

Partamos¹ de que la amistad puede ser historizada. La idea de amistad, del codearse, conlleva la idea de refugio. El HOMBRE Lawrence Stone escribió en 1977 un libro titulado *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra 1500-1800*, que abordaba la idea moderna de refugio privado y que constituye la obra magna de la llamada, posteriormente, “aproximación sentimental a la historia de la familia”². Esta corriente historiográfica, matizada y criticada (sobre todo por la parcialidad de su acercamiento), propondría que las causas del cambio cultural en torno a la intimidad moderna tendrían su motor precisamente en la relación entre individuo y comunidad. La repercusión afectiva habría derivado también de esta transformación: “ayudando a crear mayor autonomía personal y familiar con una relajación de la disciplina comunitaria”³. Esto habría significado un afianzamiento de la familia nuclear como unidad autónoma, hogar (separación reflejada incluso en la arquitectura de la casa) y refugio doméstico del exterior, potencialmente competitivo (aquello que sería el capitalismo)⁴. La estructura económica [en este caso del mundo inglés, con la expansión incentivada a partir de la privatización de las tierras comunales, *enclosures*⁵; maneradas ellas del

¹ Reinhart KOSELLECK: *historia/Historia*, Madrid, Mínima Trotta, p. 55.

² Michael ANDERSON: *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*, Madrid, Siglo XXI, 1998.

³ Lawrence STONE: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (1ª edición inglesa en 1977), p. 142.

⁴ Michael ANDERSON: *Aproximaciones a la historia de la familia occidental (1500-1914)*, Madrid, Siglo XXI, 1998, pp. 48-49.

⁵ Jürgen KOCKA: *Historia del capitalismo*, Barcelona, Crítica, 2014, p. 92. Estos *enclosures* han sido representados a menudo como ejemplo paradigmático de ese período, según la historiografía marxista, llamado acumulación originaria o primitiva, proceso acuñado en los famosos capítulos XXIV y XXV del primer tomo de *El Capital*.

virtuosismo que solía acompañar a la independencia económica⁶ respecto al resto de la pirámide social⁷] y las bases del pensamiento liberal/iusnaturalista⁸ habrían parido en el seno de la sociedad la tesis final de esta corriente: el llamado *individualismo afectivo*.

Esta propuesta tiene múltiples objeciones. A mi entender, la principal quizá no sea tanto el determinismo económico, como la idea de forzar un recorrido lineal, limpio y coherente en la concepción moderna de la intimidad. Pero nos sirve de momento para una potencial analogía con nuestro tema. Estoy en disposición de muy pocas cosas, pero aún menos de pretender una concatenación de hechos históricos que abarquen la materia de la intimidad para llegar a mi circunstancia y a mi mundo actual⁹. Volvemos al tema: ¿Cuándo nace el amor? ¿Cuándo nacen las ganas de entendernos a través de otra persona? ¿Cuándo nace la conexión entre ambas preguntas: el refugio? Naturalmente el “cuándo nace” es una pregunta bastante inadecuada porque afrontamos la universalidad del fenómeno. No obstante hace mucho que el quisquilloso tiene que pasar por el rasero del “producto social” incluso los fenómenos más cercanos a la universalidad o

⁶ Harvey KAYE. *Los historiadores marxistas británicos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989, p. 175

⁷ H.T DICKINSON: *Liberty and Property. Political Ideology in Eighteenth-Century Britain*. Mathuen, Londres, 1979, pp. 121-192

⁸ Linda A. POLLOCK: “Las relaciones paterno-filiales”, en David I. KERTZER y Marzio BARBAGLI: *Historia de la familia europea I. La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 300; y Lawrence STONE: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (1ª edición inglesa en 1977), p. 208. Tanto Pollock como Stone proponen que junto al individualismo afectivo conviven otras formas de contemplar la educación dentro del ámbito familiar: la cristiana secular-represiva; la del niño ambiental –esto es, considerarlo como una *tabula rasa* total–; la genética-biológica; y la utópica-rousseauiana. Se observa así la convivencia de diversas formas de entender la propia naturaleza humana y la infancia como período para redirigirla, en el caso de que fuera necesario. La visión rousseauiana del “buen salvaje” acusaba precisamente los vicios que la sociedad provocaba en el idílico estado-naturaleza; la visión “genética-biológica” daba también poco margen de acción a la influencia social, o la veía con mayor indiferencia. Mientras, la visión cristiana-represiva, como hemos visto, que seguía perpetuando la idea del pecado original, reiteraba la importancia de la educación (en este caso, severa y correctiva). Por no hablar del papel que obviamente tenía una adecuada crianza en la visión “ultra-constructivista” del niño ambiental (enarbolada por autores como Locke).

⁹ Están los 5 volúmenes que componen *Historia de la vida privada* coordinados por George DUBY y Philippe Ariès para quien le apetezca leer.

transculturalidad (partiendo de que sí, malditos cansados, alguien vivo y en sociedad tuvo que construir socialmente también estos conceptos)¹⁰.

La paradoja de lo universal aparece cómo no a la hora de exigirlo. Se me ocurren una serie de ejemplos donde los Estados lo utilizan como excusa para la intervención. Como cuando se elaboran una serie de parámetros para determinar y estandarizar la llamada política económica del “bien común”, hija del capitalismo renano de raigambre ordo-liberal (Merkel). O cuando aparecen nuevas adquisiciones en la lista de derechos humanos. El ensimismamiento no me interesa y lo intrínseco, el innatismo extremo, es tan absurdo como el niño tabla rasa¹¹; es por ello que a partir de ahora me referiré a la intimidad en “grado dos”, esto es, con alguien/junto a alguien. Dejarnos de *robinsonadas*, que diría el viejo (por decir algo) Marx¹². Para hablar de sociología e historia, sin la necesidad de hacer ninguna de ambas, por fin ¿verdad? Y como partimos de algo tan ambiguo como el “estar juntos”, qué menos que intentar periodizar lo personal desde lo relacional.

Comunidad e intimidad, insistimos, precisan, como todo, de contexto. En los últimos meses, incluso años, ha salido a la palestra, más que pública, internáutica (sería interesante revisar por qué especialmente en la red, como espacio extraoficial a lo *público*, que aún dictamina la televisión¹³) una suerte

¹⁰ Ian HACKING: *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 338. Esto es, entender el significado del concepto a través de condiciones culturales que lo rearticulan en cada situación y que están, precisamente, lejos de ser universales.

¹¹ Steven PINKER: *La tabla rasa*, Madrid, Paidós, 2003.

¹² Aquello que se explica respecto a los orígenes de la institucionalización en Peter L. BERGER y Thomas LUCKMANN: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Murguía, 1991, pp. 74-75. “En otras palabras aún el hombre solitario tiene por lo menos la compañía de sus procedimientos operativos”... aprendidos anteriormente en sociedad, “un mundo de instituciones sociales anterior a sus soledad”. Por cierto sí, al parecer el primer Robinson Crusoe podría haber sido realmente *español*, un tal Pedro Serrano.

¹³ Jéssica IZQUIERDO CASTILLO: “¿Quién ve la televisión? Revisión del modelo generalista en el espacio mediático convergente”. *Trípodos*, 40, 2017, pp. 31-54; Mar CHICHARRO MERAYO: “Sociedad y espectadores: Investigando la televisión desde la ciencia social. El caso español”. *Global Media Journal México*, vol. 8, 16, pp. 1-21. En estrecha relación con este punto, se ha de recalcar otra problemática en clave metodológica. A la hora de ponerse a leer sobre textos que estudian la propia televisión como objeto sociológico, aparece a lo largo del tiempo (y hablamos en este sentido de décadas, desde la aparición del televisor como objeto indispensable en los hogares occidentales), una constante apelación a una institucionalización, la creación de un apartado sólido y recurrente dentro de la disciplina sociológica moderna, que solo se ocupase de la “televisión”. Desde el principio, ha resultado un ámbito con una importancia tan trascendente que reclamaba una autonomía propia. Pero, según se leen en artículos de distintas épocas, ésta todavía no dispondría de un

de debate en torno a la intromisión, en este sentido, del Estado, en el ámbito de lo personal. Casi sin duda alguna el movimiento feminista ha fomentado en el debate público de varios países –España como una de las regiones punteras– la idea de que lo personal también es político¹⁴. Crear sentido común (*hegemonía*, ya saben) de esta forma permite la regulación por parte del ente estatal de un ámbito, no tan inaccesible como a priori pareciera. Pero más allá de los sollozos del hombre blanco, lo que a mí me interesa realmente de la queja es la reflexión que pueda surgir en torno al por qué. Con qué legitimidad los textos legales pueden entrometerse en mi espacio íntimo. Se ve que le importa el sexo a la democracia. Es aquí, pues, donde, una vez aparece el aspecto relacional, surge el papel de la distinción dentro del propio lazo personal. Entra en juego el elemento de la pertenencia.

La cuestión es que la asociación a un grupo inaugura la argumentación política de la situación. El carácter escogido a la hora de organizar los derechos estatales ha sido el de *identidad*, por ser una propiedad reflexiva y, al parecer, inevitable en los grupos sociales¹⁵. Tradicionalmente, tanto en el amigo, el colega o la nación, lo compacto es positivo / lo disgregado es débil. El problema es que han sido muchos los filósofos, (creo que) sobre todo los denostados filósofos empiristas, como Hume, los que remarcaron que no existe nada más allá de lo accidental (de lo cambiante). Todo ello, como decimos, ha venido desvelando ese vértigo histórico hacia la *no-unidad*. No tendríamos, pues, *ser*, solo cuerpos cambiantes (tendríamos *estar*, y los ingleses no lo sé porque no lo distinguen). Como mucho tendríamos, la mayoría, memoria. Una vez llegados a este punto, a pesar de la irremediable ambigüedad del término (identidad) y del miedo que conlleva, a su vez, el reventarlo, John L. Comaroff ha conseguido mostrar el acuerdo de que “las identidades culturales no son cosas, sino que su interés radica en las cambiantes relaciones sociales que giran en torno a ellas” (...) y que “su contenido se fragua en la particularidad de su construcción histórica”¹⁶.

armamento metodológico para su establecimiento final (salvaguardando algunas teorías). La cuestión, es que, dentro de esta demanda metodológica, aparece desde hace muy pocos años un competidor que desborda desde hace años a una sociología de la pantalla, evidentemente, en creciente efervescencia: Internet.

¹⁴ En última instancia tenemos la distinción germinal del liberalismo que estableciera Benjamin Constant entre la libertad de los antiguos y la de los modernos.

¹⁵ Henry TAJFEL y John C.TURNER. “An Integrative Theory of Intergroup Conflict”. En AUSTIN, William G. y WORCHEL, Stephen. (eds.) *The Social Psychology of Intergroup Relations*. Monterey, CA, Brooks-Cole,1979

¹⁶ Paz MORENO FELIU: “La construcción cultural de las categorías”, en Paz MORENO FELIU: *De lo lejano a lo próximo. Un viaje por la Antropología y sus encrucijadas*. Editorial Universitaria Ramón Areces. UNED: Madrid, 2014: p. 235.

Y con ello también cerramos la cuestión de los estereotipos que se entretejen y que terminan fundamentándolas (a dichas identidades), susceptibles de ser estudiados principalmente por su carácter heurístico, y poco más.

ESTRUCTURA

Estructura es un concepto que encierra distintas problemáticas y que arrastra bastante literatura. No se trata de un concepto tan difuso, al fin y al cabo lo común es que se le defina como el conjunto de relaciones entre los componentes de un determinado sistema social. Más bien lo problemático tiene que ver con su uso extendido como paraguas teórico, cuando no de salva-vidas (sobre todo a la hora de no querer/no poder adentrarse en el estudio de la acción individual del individuo individual¹⁷).

Se me permitirá, con el pretexto del límite espacial, utilizar a un tercero para apuntalar el problema de la estructura social, el gran conector al fin y al cabo de las disciplinas histórica y sociológica¹⁸. Se decía ya en la década de los años 70 que "*Estructura* parece asociarse a una palabra que tiene un significado concreto pero que, de repente se ha convertido en algo de moda, atractivo para una década y durante su período de moda se tiende a aplicar indiscriminadamente, simplemente por las connotaciones agradables que produce su sonido. Por supuesto, se puede pensar que una personalidad típica tiene una estructura. Pero también lo puede una fisiología; cualquier organismo, todas las sociedades y culturas, cristales, máquinas, de hecho todo lo que no es totalmente amorfo tiene una estructura".¹⁹ Poco que achacar a lo anterior. No es cuestión de meternos en los vericuetos por los que ha discurrido la teoría social moderna desde que aparecieran las dos grandes visiones, que representan sobre todo los magníficos tótems de Durkheim y de Weber y del individualismo metodológico. En esencia, y aplicando un reduccionismo formidable, la disputa entre las dos visiones es la que comprende la sociedad conformando al individuo (el primer hombre mencionado), o por el contrario la que comprende a los individuos conformando a la sociedad (el segundo hombre mencionado). En función de la perspectiva, se han ido puliendo las distintas teorías orientándose más hacia una y hacia otra, sin dejar de lado la opción de la tercera vía, la de la

¹⁷ E.P. THOMPSON: *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981, p. 236

¹⁸ Peter BURKE: *Sociology and History*. Routledge Library Editions, Madrid, 2014.

¹⁹ Paul BOHANNAN y Mark GLAZER: "Claude Lévi-Strauss". En Paul BOHANNAN y Mark GLAZER: *Antropología. Lecturas*. McGraw-Hill, Madrid, 1997, pp. 427-513.

integración micro-macro (o *meso*; pico, nano, serían otras posibilidades para extender el abanico). Esta, por cierto, a pesar de la pretendida prudencia (por no decir medias tintas) de Giddens (entre otros), tampoco ha dejado de caer en la necesidad de obviar o dar más importancia a una óptica o a otra. Tras este esquema mínimo, se presenta a continuación estrechamente vinculado el problema del cambio versus la reproducción, del sistema social, la estructura social. De hecho más problemas se han ido adhiriendo a la hora de utilizar esta categoría (*zombie*, de alguna forma) conforme la sociedad moderna ha ido colocando al individuo como el eje “de la estructuración” (más que un abandono del concepto, quizá buscar la reducción de su escala)²⁰. En fin, la estructura.

En todo caso, la *desvelación final* de este concepto nos importa menos que su vigencia para poder abordar la relación del individuo con el funcionamiento de la colectividad –como sistema propuesto por teóricos sociales– en la materia que nos concierne. *Estructura* es al fin y al cabo un concepto fundamental para entender precisamente el cambio social. Esto es básico. La caída, el resurgimiento, lo contrario a las modas, lo reacio en el *inconsciente* colectivo [dejando claro que aquí no tenemos respeto científico al psicoanálisis y no nos importa citar a un *materialista filosófico* para remarcar lo evidente²¹] cuando dibujan un continuo. A eso que sobrevive podemos llamarlo estructura. La historia de la sociología y de la historiografía nos brinda muchísimos ejemplos. El más encantador puede que sea el de *La Ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Max Weber inicia esta célebre obra²² haciendo referencia a la problemática en cuestión desde el estadio que relaciona confesión religiosa y estratificación social. Como la tesis de su libro, ya adelantada aquí,²³ es que una confesión favoreció el florecimiento de la economía capitalista debido a una serie de determinados valores mucho más acomodaticios en comparación, Weber –como R.H Tawney²⁴– expone el fenómeno y su conexión cultural, trasvasando, insistimos, lo episódico o coyuntural del

²⁰ Javier SANTIAGO: “La estructura social a la luz de las nuevas sociologías del individuo”. *Reis. Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 149 (2015), pp. 131-150.

²¹ C.M MADRID CASADO: “Ciencia y psicoanálisis”. *El catoblepas, Revista crítica del presente*, 141, 3, (2013).

²² Utilizaré la siguiente edición para las referencias de este resumen que pretendo hacer: Max WEBER: *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal, 2017.

²³ C.W. MILLS: *La imaginación sociológica*. Cuba, Edición Revolucionaria, 2003, p. 48.

²⁴ Steven LUKES: *El individualismo*. Barcelona, Ediciones Península, 1975, pp. 53-54.

marco de condiciones económicas, y privilegiando el papel de la religión (“la peculiaridad interior duradera”).

Una de las ideas, entendida de distinta forma por cristianos reformistas y por católicos sería la de *progreso* como amor a la comunidad, al prójimo y a la decisión divina. Se trataría de un ensalzamiento de “la obligación del individuo en relación al interés por ampliar su capital”, como fin en sí mismo²⁵. Esta idea del *ethos*, del deber trascendente, es fundamental para comprender muchos de los episodios históricos que, tras y antes de Weber, han querido ser interpretados como punto de origen del capitalismo [desde las avanzadillas comerciales italianas en el Mediterráneo²⁶ (Sombart); la culminación en repúblicas como Venecia (a la sazón católica), junto a sus homólogas holandesas; o los propios focos, fenicios y babilonios²⁷]. Igualmente, Weber aclara en muchas secciones del libro la indispensabilidad del papel de la Reforma respecto al origen del *ethos* o del propio capitalismo, desvinculándose así de un recorrido teleológico.

Este deber es el que a partir de ahora denominaremos como *profesional*. La codicia, como impulso humano y a la vez como punto funcional, por su condición de ahistórica, no puede ser considerada un cimiento admisible para el análisis del *ethos* capitalista. Lo que sí que podría ser un punto vertebrador es esa reformulación de la profesión (contra el carácter hedonista). Por eso el principal enemigo del cosmos capitalista en sus orígenes fue el *tradicionalismo* (p.118)²⁸. Weber nos relata varios ejemplos (estudiados por Sombart para defender, por su parte y contrariamente a

²⁵ Realmente uno piensa si Weber no recurrió al estudio de la religión para explicar un cambio antropológico tan brutal como el que observaron tanto Marx como Polanyi (Capítulo 5 de *La Gran Transformación*): la llegada de un tipo transacción en la que la obtención del dinero no se encuentra dirigida a la obtención de otra mercancía sino a la de más dinero.

²⁶ Robert BARTLETT. *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*. Publicaciones Universidad de Valencia, Valencia, 2003, pp. 246-251.

²⁷ Carlos GONZÁLEZ WAGNER: “Babilionia”, *Historia del Mundo Antiguo Akal*, 3, p. 24.

²⁸ Jeroume MAUCOURANT: *Descubrir a Polanyi*. Bellaterra, Barcelona, 2006. La traducción sustantivista de este carácter *tradicionalista* al ámbito económico sería, para Polanyi, la forma más natural de organizar las comunidades humanas. Mediante las tres gracias de su obra: la reciprocidad, la redistribución y la administración doméstica; la gestión de la sociedad se articularía en unas normas sociales que tendrían prioridad sobre el ente económico.

Weber, el origen en el judaísmo²⁹) de empresas e industrias (“capitalistas”, sí) cuyo espíritu (o ética) a pesar de la organización capitalista que ya existiría en el siglo XVI, no era el de la competitividad³⁰. A los nuevos empresarios y ricos, por cierto, incide Weber, no se les caracterizaría solo por su actitud aventurera sino que señala ciertamente la ocupación sobre todo de un perfil de hombre experimentado con unos fuertes principios de sobriedad y constancia (valores muy trabajados por el puritanismo).

¿El por qué de esta percepción del negocio “como fin” es, pues, fruto de una serie de prerrogativas religiosas? Bajo nuestra óptica, el texto de Weber no defiende dicho “determinismo religioso”. Apela más bien a una adaptación de la estructura económica que, de la mano del protestantismo, ahora sí, generó un proceso de *racionalización*. Y este fenómeno de la racionalización económica es importante compararlo en tanto que, históricamente, no ha venido acompañado de una racionalización en los diversos ámbitos de la realidad católica (jurídicos, políticos o filosóficos)³¹. El concepto de *profesión*, encierra pues un elemento de irracionalidad y eso es lo que se dispone a estudiar Weber leyendo al padre de la Reforma: Lutero.

Lutero habla a menudo de *Beruf*, cuyo significado sería *profesión* pero con una serie de matices en lo referente a la óptica del concepto, frecuentemente alabado. Atacará al proyecto de vida monacal como forma egoísta de desatender los deberes, anteriormente mencionados, con el mundo. Weber reconoce, por su cuenta (p. 143), que este discurso también lo tendría de forma casi coetánea la escolástica tardía. No obstante, a pesar de esta revalorización de la profesión, es también palpable el significado tradicionalista que encierran las proposiciones luteranas. Entre otra serie de cosas podríamos mencionar “la indiferencia escatológica paulina”; esto es,

²⁹ Benjamín OLTRA. José Ignacio GARRIGÓS. Alejandro MANTECÓN. Christian OLTRA. *Sociedad, vida y teoría. La teoría sociológica desde una perspectiva de Sociología narrativa*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004, p. 337.

³⁰ Antonio ESCOHOTADO: *Los enemigos del comercio (vol. I)*. Espasa, Barcelona, 2014. Pero es que, siguiendo al autor, esto ya no solo responde al canon religioso, si no a la propia estructura social medieval de la que bebe donde “no les une una relación utilitaria como los contratos, sino la regla de que el inferior se esforzará *de corazón* por obedecer a su superior, y éste le tratará *cristianamente*”.

³¹ Giovanni SARTORI: “La idea de política”. En Giovanni SARTORI: *Cómo hacer ciencia política*. Barcelona, Taurus, 2011.

una sensación de suficiencia con el “danos hoy nuestro pan de cada día” (y de alguna forma bastaría)³².

Entonces pues, comprendida la aportación luterana al concepto de profesión, donde más se centra Weber para explicar la diferencia en el *ethos* capitalista es en las sectas reformistas. Nuestro autor reseña cuatro de las más importantes, señalando también sus notables diferencias: el calvinismo, el pietismo, el metodismo, y las sectas surgidas del anabaptismo. Las premisas éticas que comparten, eso sí, articulan el célebre *ascetismo intramundano* o cotidiano como condición del individuo para una vida *graciosa*³³. Sin detenernos aquí en las singularidades de cada corriente, es necesario subrayar que la doctrina de la corriente calvinista se encuentra impregnada, además, por una máxima fundamental: la *predestinación*. Esta idea ha sido el principal generador de uno de los debates más importantes de cara a la comparación con otras religiones, pero también de cara a la recepción de la realidad cotidiana de los creyentes. El dilema más claro es el de la posibilidad de la *redención*, clásica del catolicismo. Calvino lo entiende como un desmérito. Con ello, habría llegado a fraguar una concepción totalmente abocada al sino, predispuesto enteramente por la divinidad. La posibilidad de redención sería en este caso interpretada como una verdadera afrenta a la gloria divina. Que un poder mundano pudiera modelar la elección de Dios trascendía a la lógica calvinista y puritana, la cual fue forjando más que un inmovilismo social, un importante *aislamiento interior del individuo*, escribe Weber.

Este fenómeno se fundamenta en una racionalización del mundo y una consecuente repelencia a las ceremonias mágicas (como la de la transubstanciación). Estas pasarían a ser consideradas sacrílegas, partiendo de una emergente desconfianza hacia las personas con las que convivimos en este mundo, ya que dicha confianza sólo la merece Dios. Ello comportará la eliminación de la culpa católica y de la confesión³⁴. Nos

³² Antonio ESCOHOTADO: *Los enemigos del comercio (vol. I)*. Barcelona, Espasa, 2017, p. 139. Hablando del contexto de emergencia de la secta ebionita: “la ecuación propiedad- robo no solo era una idea original un programa político y religioso universalizable, y bastó prescindir de sus rituales fóbicos para que un grupo autoexcluido pudiera convertirse en núcleo ético para el más importante culto de masas de la Antigüedad. La ya quebrantada reputación del comerciante alcanza así su punto más bajo. Al noble le parecía un individuo vil, al campesino una sanguijuela y para la secta en ascenso es la quintaesencia del pecador”.

³³ Miguel ARTOLA: *Textos fundamentales para la historia*. Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 275-277.

³⁴ DE AHÍ LA IDEA DEL RESPETO A LA *INTIMIDAD* COMO CONSTRUCTO PROTESTANTE-BURGUÉS (?¿)

encontraríamos ante el culmen del proceso histórico del *desencantamiento*. Ciertamente, y en definitiva, todo este proceso supuso el rechazo final puritano a toda cultura sensorial. De este aislamiento, de este desprendimiento del mundo material, derivaría en consecuencia una ética, la calvinista, utilitarista sin ningún tipo de complejo. “El amor al prójimo se manifiesta en primera línea en el cumplimiento de las tareas profesionales dadas por la *lex naturae*”. El pretexto que se expone es así pues el servicio a la humanidad, a la comunidad. Este punto abriría la veda y sería el camino libre hacia el enriquecimiento constante, históricamente estigmatizado³⁵.

Por eso el objeto principal del calvinismo es “asegurarse” si el individuo ha sido elegido para salvarse o no. La respuesta a esta duda existencial se nos presenta como obvia: el trabajo profesional incesante. Ese es el medio seguro para obtener la auto-certeza de nuestro estado de gracia. Este punto es trascendental en el estudio de Max Weber, ya que, además de ser una de las principales diferencias respecto a la *gratia amissibilis* luterana (que permitía el arrepentimiento mediante la penitencia), Calvino de alguna forma llega a elaborar la certeza de la salvación mediante los signos divinos que representan nuestras buenas obras, la *fides efficax* (individuo como receptáculo y como instrumento). El calvinista se libra del miedo a ser reprobado mediante el auto-control sistemático³⁶. Da la sensación de que Dios ayuda a quien se ayuda a sí mismo, que uno puede llegar a auto-predestinarse.

Esta confirmación de la fe a través de la vida profesional mundana –lo que a partir de aquí Weber etiqueta como “protestantismo ascético”– contraponía la *ascesis* medieval monacal. La santificación de la vida, la confirmación de esta, ciertamente, era comparable a una forma de negocio. Pero ¿hasta qué punto este ascetismo no forma parte del enmarque que Weber denomina como la *racionalización* del mundo? Para nuestro autor, la sociedad basada en la tradición era aquella que se guiaba por unas creencias y sentimientos que pasan de generación en generación, esto es, que se guiaba por el pasado. La aceptación de unas acciones a lo largo del tiempo es lo que las determinaba como correctas y apropiadas.

³⁵ Antonio ESCOHOTADO: *Los enemigos del comercio (vol. I)*. Espasa, Barceona, 2014, p. 210. Pero es que, siguiendo al filósofo esto ya no solo responde al canon religioso, si no a la propia estructura social medieval de la que bebe donde “no les une una relación utilitaria como los contratos, sino la regla de que el inferior se esforzará *de corazón* por obedecer a su superior, y éste le tratará *cristianamente*”.

³⁶ Miguel ARTOLA: *Textos fundamentales para la historia*. Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 277-278.

El fin de la influencia ancestral aparece con la racionalización de las sociedades industriales. En ellas se parte de “la separación de la hacienda de los sujetos económicos, a la organización –sistemática, racional y pensada para la consecución de los objetivos– como asociación de dominación y a la orientación hacia la obtención de la rentabilidad a largo plazo”³⁷. De hecho, Weber coloca el origen de la racionalización de la realidad en la aparición del propio culto monoteísta judío. Las condiciones históricas responderían a las primeras comunidades políticas y duraderas ligadas a una religión. Este sería a fin de cuentas el principio del recorrido que Weber corona con el protestantismo como religión (la ceremonia mágica, la oración y el perdón son elementos que quedan relegados ante la incontestable gracia, elección, divina; todo ello insertado en un proceso de *desencantamiento* del mundo³⁸, al que también haría referencia una especie de historiador³⁹) y el capitalismo como expresión y esencia final de este proceso de racionalización.

Es en la última parte de esta obra donde más incide en lo que respecta a la percepción del trabajo como “fin en sí mismo” y como eje del origen del capitalismo. El dinero y las prácticas ociosas⁴⁰ que pueden derivarse de él (el “perder el tiempo los domingos”, por ejemplo) choca con el demandado ascetismo intramundano protestante⁴¹. La tesis sería que aquello que media en nuestra salvación es nuestra profesión, la cual, además, ha de tener un carácter sistemático-metódico (un trabajo regular y estable) sin tampoco declinar nuevos trabajos más útiles a pesar de que su elección suponga un sobre-esfuerzo (“un trabajo más agradable a Dios”)⁴². Esta apología anti-quietista me parece bastante ilustrativa: “querer ser pobre (...) va contra el amor al prójimo”. Junto a ello, la racionalidad y sobriedad del negocio

³⁷ Jürgen KOCKA: *Historia del capitalismo*, Barcelona, Crítica, 2014, p.18.

³⁸ Que terminaría en última instancia con aquel período o proceso histórico que hace referencia a la *inmersión subjetivista*, la secularización. Ya no es la gracia divina, sino el mercado (las acciones del individuo-sujeto el que organiza la sociedad).

³⁹ Antonio ESCOHOTADO: *Los enemigos del comercio (vol. I)*. Espasa, Barcelona, 2014, p. 375. Una idea que recorre todo el libro, ciertamente.

⁴⁰ Recordar aquí que de hecho el significado etimológico del término “negocio”, es precisamente la negación (*nec*) del ocio (*otium*).

⁴¹ Para un desarrollo más extenso, cómo no: Daniel BELL. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2004.

⁴² Para Braudel (*La dinámica del capitalismo*), la ventaja del cambio de profesión nace de la naturaleza de los capitalistas, ya que estos no se especializan en oficios o tareas concretas, sino que tienen la suficiente versatilidad para poder cambiar de actividad, cuando los potenciales beneficios cambian de sector, por lo que podemos señalar como lo hace el historiador que el capitalismo es de naturaleza coyuntural.

burgués y la profesión (en comparación por ejemplo con el capitalismo de parias judío) son las formas adecuadas para este manido estilo de vida ideal. En contraposición con el tradicionalismo cristiano anterior, los divertimentos y lujos son censurables, no así el afán de lucro, que supone un motor vital. Aunque de primeras pudiera sonar paradójico, la síntesis tiende a separar el lucro racional del irracional. Aparece, finalmente, el elemento de la *conciencia*: el trabajo es pues un deber, una base para la conducción de esta imprescindible noción de profesión⁴³. De esta forma, en suma, podemos comprender el origen del capitalista de ensueño, que no solo encierra el ideal del trabajo competitivo si no también el de la austeridad y la constante inversión como fin en sí mismo (en este sentido es necesario recordar a Weber como el gran tipologizador⁴⁴). Por eso lo que de primeras parece la contradicción cultural del capitalismo tiene como origen esta idea del ahorro constante y anti-hedonista. La ganancia no se atesora si no que se capitaliza. Y así *en teoría*⁴⁵ hasta la muerte.

A la hora de entender las intenciones de los grandes empresarios, tenemos el motor expuesto al que hacía referencia Weber (el más irracional, a mi parecer, por la probablemente poca vigencia de la religión en el empresariado actual); tenemos el motor de la ambición; de la emulación ostensiva y de lo que todavía puede aprovecharse de Veblen⁴⁶; el de dejárselo a los descendientes; etc. O una conjunción de todos. El mismo liberalismo académica ha valorado la posibilidad de un momento estacionario de la economía capitalista, pero ¿de verdad alguien piensa que llegará ese momento realmente? ¿Son conscientes los dueños de estas entidades y acaso les importa?. La persona que se pregunta por qué quieren más, puede contentarse con la respuesta que más le plazca; otra cosa es

⁴³ E.P. THOMPSON: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Capitán Swing, 2012: "La maldición de Adán", pp. 392-394. La influencia de la obra de Weber puede verse a partir de entonces en multitud de trabajos. En el caso de E.P Thompson, el sentido metodista de comunidad ilustra perfectamente las disputas políticas durante el período de conformación de la clase obrera inglesa (tensión entre democracia/autoritarismo).

⁴⁴ Antoine PROST. *Doce lecciones sobre la historia*. Valencia, Universidad de Valencia, 2001, p.142. Los tipos ideales son, de alguna forma, su herramienta metodológica.

⁴⁵ "Se cuenta con frecuencia la anécdota de aquel alumno que interrumpió a su profesor en medio de una clase de Teoría Económica y le dijo: <<... me sabe mal cortarle así, pero en el mundo real...>>, a lo que el profesor, sin dejarle concluir, respondió herido: <<Señor Waldorf, debe usted recordar que el mundo real constituye un caso particular y, por consiguiente, no necesitamos tenerlo en cuenta>>".

⁴⁶ Thorstein VEBLEN: *Teoría de la clase ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica, 1899, pp.38-40.

que llegue a comprenderlo (el porqué)⁴⁷. Nuestro tema era la intimidad y deberíamos volver a ello. Toda esta mención ahora a la estructura no es gratuita, adelante.

El caso es ponerse a hacer relaciones estructura/forma de relacionarnos. Es algo demasiado sencillo como para ofrecer nada nuevo. Una explicación canonizada sería a la que nos veníamos refiriendo en el primer párrafo: *individualismo afectivo*, originado por la aparición de las distintivas esfera privada/esfera pública, originadas, a su vez, por el auge del capitalismo⁴⁸. Son variados los autores que proponen ampulosas teorías sobre la formación de todos los elementos anteriores en un período tan concreto como es el de la Edad Moderna. Antes que nada, a título de advertencia, hace falta recalcar que si en términos culturales la Edad Moderna atesora todo esto, en términos políticos no es menos sencilla de cerrar. La historia viene demostrando que esta etapa no constituye, tal y como proclamaron cantidad de autores clásicos, una reelaboración del feudalismo como último gran coletazo –que significaría el poder omnímodo en el absolutismo regio⁴⁹– si no que es una constante tensión entre absolutismo y constitucionalismo que se evidenció en todas las grandes potencias de la época. De esta tensión surgiría una forma política poco familiar pero muy sugerente para comprender el período moderno: la constitución mixta⁵⁰ (la única forma política que podía hacer frente a la famosa anaciclosis polibiana⁵¹).

⁴⁷ Lo cierto es que ninguno de estos trabajos me dejó del todo satisfecho a la respuesta de una cuestión, a mi modo de ver trascendental, como es el deseo de acumulación incesante de capital. Este fenómeno consiste verdaderamente en el corazón del funcionamiento del capitalismo, y lo que me es más chocante, del capitalista rico, del empresario millonario, si alguien se quiere alejar de la terminología marxista

⁴⁸ H.G HAAPT: “El burgués”. En FURET, François (et alt.): *El hombre romántico*. Madrid, Alianza Editorial, 1997, p. 64 y SIBILA, Paula: *La intimidad como espectáculo*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2008, p. 304.

⁴⁹ Harvey KAYE. “Maurice Dobb y el debate sobre la transición al capitalismo”. En Harvey KAYE: *Los historiadores marxistas británicos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989, pp.23-64.

⁵⁰ Para un pequeño resumen en castellano: Xavier GIL PUJOL. (1991). *Las claves del absolutismo y el parlamentarismo*. 1603-1715. Barcelona: Editorial Planeta, 1991

⁵¹ Te lo puedo decir yo y te lo puede decir mejor la Wikipedia, pero esta consistiría en ese ciclo de salida y entrada de regímenes políticos que aparecen a modo de salvación pero que terminan degradándose para que intervenga/llegue el siguiente. Al ser un ciclo no está del todo claro el origen (la gallina y el huevo) pero pongamos -al parecer así lo escribiría- que este es el de la *monarquía*. Esta posición de rey responsable terminará degradando en un control despótico del poder y de este modo en un régimen político de *tiranía*. La renovación

Tenemos, por un lado, el estudio de Norbert Elias en torno a la corte del nuevo estado moderno como faro de nuevos códigos sociales⁵². Y tenemos, por el otro, aquello que expuso el mismo Jürgen Habermas sobre el reemplazo del hogar como *locus* de producción familiar. De este modo el nuevo modelo de familia se habría transformado, conformando un espacio de tranquilidad, intimidad y afecto; distinto al anterior, destinado al sustento económico (a la dominación y a la producción e intercambio).⁵³ Este filósofo, sociólogo y estudioso de la comunicación y del consenso, haría mención a la nueva esfera pública, como esfera pública “burguesa”. El exceso estructuralista de Habermas, ha sido revisado por James Van Jorn Melton, que critica principalmente la teórica cohesión social y conciencia de clase que propone el pensador alemán. En su origen, la clase que “disfruta” de esta nueva esfera pública es fundamentalmente acomodada pero no necesariamente burguesa. *Grosso modo*, la forma de resolver esta problemática por parte de Van Jorn Melton es el cambio en la terminología:

viene a partir del derrocamiento del tirano gracias a la acción de la *aristocracia*. Este grupo de los mejores y más aptos (en su época sobre todo determinada por la pureza de la sangre) termina viciándose, corrompiendo y acumulando todo el poder de manera injusta por estos pocos; esto es, deriva en el régimen de la *oligarquía*. Los últimos dos estadios de la anaclosis (así pues, se patentan seis momentos o regímenes políticos) es la rebelión del pueblo, la *democracia*, que termina degradada en el desmadre de la *oclocracia*, la cual será salvada-liberada por un individuo excepcional que tomará las riendas del gobierno, obteniendo así un régimen *monárquico* y comenzando de nuevo el ciclo.

⁵² Lo cual generaría el llamado *proceso de civilización* que da título a la obra referente de Elias. En ella explica cómo se habría producido una suerte de tránsito de la sofisticación del comportamiento, de la conducta, extrapolado a toda la población mediante su idea de “figuración”, en la que los individuos se habrían conformado (de manera interdependiente) su correspondiente autoacción (más o menos paulatina). Visto con perspectiva, y sin desmerecer su proyecto, el problema de la obra Elias es que, a pesar de que se cimentaba sobre una crítica hacia la concepción idealizada de “civilización occidental”, en las mismas premisas de este tránsito que propone subyace cierta idea de “evolución positiva”, un recorrido lineal, limpio y coherente, hacia el apaciguamiento del ser humano. El cambio sería el de una “Europa guerrera a una Europa cortesana”. De este modo la Edad Moderna en general y el siglo XVIII en particular, se entenderían como un *input*, es decir: seguiría la lógica de una progresión hacia la urbanidad burguesa, instalada teórica y definitivamente en el XIX. La crítica a este esquematismo también se adhiere a la idea típica de la madurez de una sociedad bárbara: una Edad Media privada de auto-control, involucionada, que progresa hacia el refinamiento (se podría hacer incluso la analogía con el crecimiento de una persona: niño medieval, pubescente moderno, adulto contemporáneo).

⁵³ James VAN HORN MELTON: “Introducción: ¿Qué es la esfera pública?”, en VAN HORN MELTON, James: *La aparición del público durante la ilustración europea*, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, 2009, p. 21.

de esfera pública “burguesa” a esfera pública “ilustrada”⁵⁴. En seguida esgrimiré algunos casos más que han servido, a mi entender, para superar (o como mínimo cuestionar) este tipo de esquematismos sobre todo en el ámbito del estudio marxista y del auge culturalista de las últimas décadas historiográficas del siglo XX, para que todas las culpas no vayan como siempre al pobre Althusser⁵⁵.

En definitiva, aprovecho para resumir mediante un pasaje de *La intimidad como espectáculo*, donde su autora, Paula Sibila, sintetizaría que: “la esfera de la privacidad sólo ganó consistencia en la Europa de los siglos XVIII y XIX, como una repercusión del desarrollo de las sociedades industriales modernas y su modo de vida urbana. (Sería) precisamente en esa época cuando cierto espacio de *refugio* para el individuo y la familia nuclear se empezó a generar en el seno del mundo burgués, otorgando a estos nuevos sujetos aquello que tanto ansiaban: un territorio a salvo de exigencias y peligros del medio público, que empezaba a ganar un tono cada vez más amenazante”⁵⁶. Lawrence Stone atribuye este cambio a una simple ecuación: la fuerza del Estado habría conseguido una lealtad fraguada en torno al monopolio de la seguridad (esto es, de la violencia, y de la burocracia sobre todo⁵⁷) entre individuos que, como resultado, comenzarían a aislarse de la comunidad y a organizarse en una estructura de familia nuclear.

La vigencia del debate sobre la *revolución sentimental* es, pues, otro conveniente ejemplo de todo esto, a la par que constituye un proceso fundamental para la relación personal “moderna”. El eje del debate se centra sobre todo en la corriente historiográfica que se ha sentido más aludida a la hora de estudiar la materia: la nueva “historia de las emociones”. Más allá de la complejidad de esta –aún se encuentra en una encrucijada

⁵⁴ James VAN HORN MELTON: “Introducción: ¿Qué es la esfera pública?”, en VAN HORN MELTON, James: *La aparición del público durante la ilustración europea*, Valencia, Publicaciones Universidad de Valencia, 2009, pp. 26-27.

⁵⁵ Una crítica menos dura de la que realiza Thompson en *Miseria de la teoría*, es sin duda la que podemos leer en la discusión que recoge el cuaderno Pierre VILAR; Boris FRAENKEL; Nikos POULANTZAS (et alt.). *Althusser, Método histórico e Historicismo. El método histórico; Sobre el historicismo*. Barcelona, Anagrama, 1972, sobre todo en las intervenciones de Pierre Vilar en contraposición a Nikolas Poulantzas y André Aukon.

⁵⁶ Paula SIBILA: *La intimidad como espectáculo*, Fondo de cultura económica, Buenos Aires, 2008, p. 71.

⁵⁷ Lawrence STONE: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800...* p. 82.

tanto metodológica como epistemológica, sin entrar en especificaciones⁵⁸—, muchas de sus grandes proposiciones se han puesto de relieve para reconceptualizar determinados fenómenos históricos a partir de esta “nueva forma de estudio”⁵⁹.

Para explicar sucintamente algunos de los supuestos de esta revolución enmarcada en el siglo XVIII, al parecer (nunca es fácil fechar algo tan vago como una transformación en los códigos sentimentales), hace falta comprender varios frentes. En todos ellos se podría dejar ver la impronta de buena parte del pensamiento ilustrado. Por ejemplo, en la cuestión del matrimonio, es preciso saltar de los efectos de la Reforma de finales del XVI al debate intelectual dieciochesco. Se engendraría, así, un choque entre la concepción tradicional y las nuevas propuestas ilustradas; pero, en este sentido, la disputa entre la elección por interés, por beneficio, tanto económico como de posición social, perviviría a pesar de transmutarse en el nuevo discurso ilustrado⁶⁰. La llegada del nuevo criterio moral en torno al sentimiento entre los reformadores del siglo XVIII, coinciden numerosos autores, modelará finalmente la percepción del matrimonio. Buena parte de las representaciones literarias irán introduciendo un nuevo “tipo” de matrimonio que desempeña un papel decisivo para el “sentir amoroso”. Y todo ello sabiendo a su vez gestionar el “revoloteante” peligro de la pasión.

⁵⁸ Barbara H. ROSENWEIN: “Problems and methods in the History of emotions”, *Passions in context*, I (2010), es uno de los mejores artículos para introducirse en la materia desde dentro (con una visión crítica por parte esta medievalista hacia las propuestas y técnicas de algunos de sus colegas). El libro de María TAUSIET y James S. AMELANG: *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid, Abada, 2009; y el libro de M^a Luisa CANDAU CHACÓN (ed.): *Las mujeres y las emociones en Europa y América: siglos XVII-XIX*, Santander, Universidad de Cantabria, 2016, suponen por el momento el mejor extracto de historia de las emociones (como tal, insistimos) escrito en castellano.

⁵⁹ Serena FERENTE: “Storici ed emozioni”, *Storica*, 43-45(2009), pp. 371-392. Importante es, por cierto, recalcar, según nos señala Serena Ferente entre otros, cómo esta historiografía americana con el precedente de Peter N. Stearns y Carol Stearns se terminó “apoderando”, de alguna manera, de este “origen” de la historia de las emociones. Nombres clásicos de la historia social del siglo XX como Lucien Febvre; Johan Huizinga; la escuela de *Annales* y, sobre todo, Norbert Elias o Maurice Halwachs, no se intitularon como “nueva corriente” a pesar de tratar temas muy similares. También sería importante el papel de la llamada “aproximación sentimental” a la historia de la familia, en la que nos hemos centrado como espacio privilegiado en el que poder analizar este tipo de fenómenos, y entre la que se encuentra Lawrence Stone. Todo ello por no hablar del profundo papel que tuvo la corriente historiográfica del género.

⁶⁰ Isabel MORANT y Mónica BOLUFER. *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Síntesis, Madrid, 1998, pp. 111-112; Lawrence STONE: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800...*pp. 150-151: Donde el autor introduce los principales motivos que enarbolaban el discurso de la complementariedad.

Frente a la alianza (por interés) familiar, surge, con el impulso ilustrado, el matrimonio por *inclinación*⁶¹. Esto es, a grandes rasgos, la constitución del matrimonio a la luz de un régimen de los sentimientos donde estos “se consideran impulsos que no hay que reprimir sino fomentar” siempre y cuando sean debidamente encauzados⁶². El cometido consistirá en saber colocar dicho “amor” dentro del código social correspondiente, aún restrictivo pero más permisivo. Esta guía del amor y la virtud, contra el entendido en su momento como nocivo y trasnochado matrimonio “por interés”, llevó a un inevitable debate entre una óptica conservadora del amor, heredera de las ideas tradicionales de la Iglesia, como carnal e impío, y aquellas nuevas opiniones reformistas que ensalzaban el criterio moral del individuo pero también su (viable) contención⁶³. Es decir, entre aquellos que comenzaban a apelar al amor virtuoso y aquellos que continuaban abogando por el control tradicional.

Con todo, el cambio de modelo afectivo no puede entenderse como un producto directo de la derivación de un nuevo actor económico, como podría ser, por ejemplo, el sujeto burgués. Se trata más bien de una relación de procedimientos (culturales, evidentemente) que reorganizan, esto es, impulsan, nuevas normas de comportamiento. Por ello, la historiografía especializada ha analizado de manera mucho más prudente cualquier tipo de interpretación directamente ligada al cambio económico. Los historiadores han optado por adentrarse con distintas herramientas al estudio del mundo familiar (el mundo social de la familia). Llegan de esta forma a los esquemas del desarrollo de la intimidad a los que nos venimos refiriendo, ahora en clave más sociológica: la *distancia del individuo* a través de su *progresiva racionalización*. Ahora bien, todo ello, por supuesto, sin caer en análisis exentos de contextos (económico, en este caso), de las condiciones externas, como recuerda Peter Burke de la historia cultural clásica (en referencia al *Otoño de la Edad Media* de Huizinga o la obra sobre el Renacimiento como “flor en el desierto” de Burckhardt)⁶⁴.

⁶¹ Mónica BOLUFER PERUGA: “De violentar las pasiones a educar el sentimiento: el matrimonio y la civilidad dieciochesca”. En Antonio JIMÉNEZ ESTRELLA y Julián LOZANO NAVARRO (eds.): *Actas XI Reunión Científica de la FEHM*, Granada, Universidad de Granada, vol. II (2012), p. 355.

⁶² Mónica BOLUFER: “En torno a la sensibilidad dieciochesca. Discursos, prácticas, paradojas”. En M^a Luisa CANDAU CHACÓN (ed.). *Las mujeres y las emociones en Europa y América: siglos XVII-XIX*, Santander, Universidad de Cantabria, 2016, p. 36.

⁶³ Isabel MORANT y Mónica BOLUFER. *Amor, matrimonio y familia. La construcción histórica de la familia moderna*. Síntesis, Madrid, 1998, pp. 112-114.

⁶⁴ Peter BURKE: *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 234.

A lo que sí podríamos, al menos, acercarnos mediante el estudio sociológico es al análisis de todas aquellas presiones (externas e internas) que conforman la “situación social” del individuo en clave comparada (de otro modo, como explicaremos, poca sociología puede hacerse⁶⁵ y nos seguiríamos ciñendo a una historia que utiliza conceptos de la sociología). Como decíamos, dos son los caminos que suelen escogerse de la sociología clásica para interpretar dicha “situación”: la confrontación dialéctica de Weber precisamente con el otro padre, Emile Durkheim. Por un lado, en este último encontraríamos el “esencialismo” y poder de la institución sobre la conformación, de arriba a abajo, de los individuos⁶⁶, y por el otro, en Weber, el voluntarismo; abrirse paso por “el mundo que se da por supuesto”, esto es: los individuos conformando de arriba abajo a la sociedad, a sus instituciones.

Así, ha llegado la hora de hacer una referencia sucinta al concepto de *institución*. Entendemos el término “institución” como el conjunto de papeles, “roles”, expectativas incluso, sociales relacionada/os entre sí, de acuerdo a unas normas o a unas posiciones definidas socialmente⁶⁷. La iglesia, la universidad, la familia, el trabajo, el vestirse. La presencia de las instituciones (de los llamados *hechos sociales*) en Durkheim como el verdadero objeto de estudio de la sociología (es más, sería el único merecedor de dicho estudio)⁶⁸ se entiende mejor a partir de su contrario: la unidad mínima de análisis de Weber, la acción (del individuo particular). En este caso nos centramos en la acción revestida y decantada hacia la *participación*⁶⁹. En el autor alemán tenemos, por ejemplo su teoría del “carisma”, sin ir más lejos. El significado detallado de este último concepto no es tan conveniente para nuestra cuestión (gobiernos normalmente generados en contextos de creación de un nuevo orden político y cuyo eje

⁶⁵ Giovanni SARTORI: “Comparar y comparar mal” En Giovanni SARTORI: *Cómo hacer ciencia política*. Barcelona, Taurus, 2011.

⁶⁶ Antoine PROST. *Doce lecciones sobre la historia*. Valencia, Universidad de Valencia, 2001, p. 206.

⁶⁷ Peter BERGER y Thomas LUCKMAN. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu, Madrid, 1991: pp. 74-91. Peter Berger siempre fue el mejor poniendo ejemplos

⁶⁸ Émile DURKHEIM. *Las reglas del método sociológico*. México, Fondo de cultura económica, 1986, p. 31.

⁶⁹ Precisamente he decidido no enfangarme con relaciones y comparaciones respecto a su idea de la acción social y su arsenal metodológico-sociológico *persé* en el mundo actual (aunque hubiese sido estimulante intentar una relación entre sus distintas ideas: por ejemplo la de “orientación”, en un mundo totalmente globalizado y digitalizado en el que apenas sabemos el origen concreto de casi nada, aún menos por supuesto de nuestras acciones individuales).

es la devoción al individuo ahora líder, el cual, una vez conseguido el poder tendrá que lidiar con distintas tareas de consolidación de dicho poder, lo que, argumenta Weber, deriva en una rutinización del carisma, transfigurando esta época fundacional en leyenda, siempre y cuando un sector importante de la población vea el sentido de ello; si no, se termina el proceso, el fenómeno), como sí lo es la idea que de él subyace: la posibilidad original, la capacidad germinal, de poder cambiar –nuestra cooperación con– la historia.

En el “cambio social” se puede observar perfectamente la postura de Durkheim, donde todo sería una mera cuestión de escalas. El francés desacredita parcialmente la efectividad del cambio que puede generar el individuo y su revolución -sobre todo carismática- en la raigambre de la estructura social, general, defendiendo que, bajo todo este ruido (insistimos, si nos centrásemos en el caso de las *revoluciones*), realmente el cambio no es tan grande: bajo una mirada telescópica, se trata de una variación insustancial y mucho más lenta dentro del devenir histórico (caso evidente es el de la Revolución francesa o la revolución rusa y la subsiguiente restauración, en el primer caso monárquica-imperial de Napoleón, en el segundo la burocratización soviética)⁷⁰. Por ejemplo, siendo *El dieciocho de Brumario de Luis Bonaparte* de Marx una obra políticamente materialista, donde las facciones que perviven representan estructuras históricas centenarias, todavía puede verse o entreverse un descrédito importante si aplicamos este punto de vista. Y es que realmente hasta qué punto la orientación de este texto, la primera obra que puso al pueblo, al *vulgo*, en el centro del fenómeno histórico (más bien en el centro del debate sobre lo *justo*), no nos descentra de las grandes decisiones que al fin y al cabo siguieron siendo las protagonistas y que tomando las grandes personalidades y un selecto grupo de elegidos; los nobles, los políticos y los estadistas (*como siempre...* llegaría a sugerir Vilfredo Pareto y su teoría de la circulación de las élites).

No obstante existen también muchas formas de estudiar la participación de los individuos en el cambio social que denotan, a pesar de su diminuta dimensión, cierta “naturaleza precaria de la estructura social”. Esta

⁷⁰ Pero es que puestos a hacer interpretaciones a través de macro-perspectivas, podemos llegar a replantear casi cualquier período, episodio o fenómeno histórico; como por ejemplo que el capitalismo no es más que la última etapa del feudalismo. Este hecho es mucho menos indefendible de lo que puede llegar a parecer, como expone Schumpeter en su: *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Barcelona, Folio, 1996, p. 191. Respecto a estas revoluciones, no las comprendería de este modo Theda Skocpol en su ya clásico de la sociología histórica *Los Estados y las Revoluciones Sociales*.

desorganización social puede verse en conceptos sociológicos muy técnicos (y que tampoco desarrollaremos aquí) como el de la *redefinición*, el *desdén* o el *sabotaje*. Pero también pueden verse incluso ejemplos de separación de la sociedad, *éxtasis*, a menudo incluso aprovechando sus recursos y aprovechándose de muchos de los elementos de la misma “estructura”, como animosos *timadores* que pueden llegar a ser capaces de crear, con el suficiente número de personas, un espacio de *contrasociedad*. En fin, todos estos conceptos se relacionan también con uno muy importante, acuñado por Erving Goffman, el de *distancia del papel* –la de serie de expectativas a cumplir– sobre todo para aquellos menos rebeldes, integrantes de sociedad, pero que también escapan y se separan a menudo de su rol (y se preparan el personaje inconscientemente y quizá esto sería el resumen de la obra fundamental de Goffman): “La necesidad que tiene el observador de confiar en las representaciones de las cosas crea la posibilidad de tergiversación”⁷¹. Se podría tratar de una tensión entre fraude y rebeldía, muy a menudo dentro de los propios “límites sociales”. Sin darnos cuenta estamos empezando a adentrarnos en las posibilidades de abordar el cambio social (sociología) de la intimidad moderna (historia-sociología) a partir de estas micro-físicas (posibles gérmenes, o no) de resistencia, de creatividad o de subversión ante la estructura.

Una estructura por cierto que para alguna/os condiciona en sobre manera y que para otra/os conforma casi totalmente (como decíamos, en esto nos movemos en el campo de la creencia porque no disponemos de criterios científicos para medir el porcentaje de carga o culpa que tiene el ambiente en que seamos lo que somos) pero ¿lo hace de manera necesariamente represiva?. En el caso de que sí, que es lo que suele defenderse desde amplios movimientos sociales y políticos⁷², ¿podemos conseguir de veras una estructura que no lo sea? ¿que no opere de esta forma?

En última instancia esta reflexión, si se hace en torno a lo íntimo todavía más, es un alegato hacia las condiciones materiales, bandera del determinismo marxista, que sin duda alguna se afilia mucho más a la idea de la sociedad (en nuestro caso capitalista) dominada por unos medios de producción específicos, estructura, como conformadora de una superestructura⁷³. El cuestionamiento final a dicho determinismo, desde el

⁷¹ Erving GOFFMAN: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Amorrortu Murguía, 1987, p. 267.

⁷² El concepto de *multitud* de Negri sigue siendo uno de los más utilizados para aglutinar este tipo de fenómenos, muy actuales por otro lado.

⁷³ Nicolai I. BUJARIN: *Teoría del materialismo histórico*. Madrid, Siglo XXI, 1974, pp. 236-290.

propio marxismo, lo representa sin duda nuestro último *hombre*, el historiador y teórico Edward Palmer Thompson. Su obra total *La formación de la clase obrera en Inglaterra* supone el rechazo frontal al esquema de la (infra)estructura –fuerzas productivas– y superestructura –cultura ideológica y política derivada de–⁷⁴. Pero esto sería aplicable al marxismo en particular y a la historiografía en general (ya el propio Stone propuso una visión multipartimental del estudio historiográfico, alejándose de nuevo del esquema economía como basamento; o, cultura como edificio restante, y por tanto superfluo en comparación con dicha base⁷⁵). Aplica una idea que se opone al sobre-condicionamiento de la estructura (en última instancia, las condiciones objetivas, materiales) que comentábamos: la noción de *experiencia*. Esta, aunque particular e individual y por ello difícil de estudiar, es la que realmente crearía la conciencia de clase del obrero.

La gracia es que, a fin de cuentas, más abstracto y etéreo era el proletario de los estudios mecanicistas que provenían del aparato típicamente analizado por la corriente marxista clásica⁷⁶. La retórica izquierdista de entonces adolecía de una “comprensión tácita” de la historia humana. Esto no sabemos hasta qué punto lo habría permitido ni el joven ni el viejo Marx, como bien se llega a mostrar en su *La Ideología alemana*. El caso es que, el despliegue teoreticista que reinaba en el estructuralismo (marxista y no necesariamente marxista) de la década de 1960 e incluso de 1970 sugería que la conciencia de clase vendría prácticamente dada de manera automática a partir del modelo de producción correspondiente (si no,

⁷⁴ Mejor de lo que él lo explica en el prefacio de la edición escogida de E.P. THOMPSON: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Capitán Swing, 2012 (p.28) es complicado: “Se supone que *ella*, la clase obrera, tiene una existencia real, que se puede definir de una forma casi matemática: tantos hombres que se encuentran en una determinada relación con los medios de producción. Una vez asumido esto, es posible deducir qué conciencia de clase debería tener *ella* –pero raras veces tiene–, si fuese debidamente consciente de su propia posición y de sus intereses reales. Hay una superestructura cultural, a través de la cual este reconocimiento empieza a evolucionar de maneras ineficaces. Estos *atrasos* culturales y esas distorsiones son un fastidio, de modo que es fácil pasar desde ésta a alguna teoría de la sustitución: el partido, la secta o el teórico que desvela la conciencia de clase, no tal y como es, sino como debería ser”.

⁷⁵ Lawrence STONE: “La historia como narrativa”, *Debats*, 4, 1992, pp. 91-105.

⁷⁶ En el prólogo de la edición escogida, Antoni Domènech sintetiza (pp. 12-14) esta corriente *contra* la que se escribió *La formación de la clase obrera* en “la vulgarización deshistorizadora y despolitizadora del marxismo de impronta estalinista”. También advierte el enfrentamiento con otras visiones académicas bastante más alejadas del marxismo como el revisionismo-negacionismo (de la conformación de la clase obrera como entidad durante la Revolución Industrial), “especialmente en la historia económica y en la sociología de impronta funcionalista”. Realmente todo el libro de *Miseria de la teoría* también redundaba en esta idea.

aparecerían conceptos de turno que hace tiempo que yo no sé acotar, como es el de *alienación*⁷⁷). Nuestro historiador no tiene más mérito que el de describir simple y llanamente el proceso de formación de clases “como la intersección de la determinación y la actividad propia”. Para Thompson, en definitiva, las clases se forman a partir de una conciencia de clase cultural, no de una exigencia ortodoxa⁷⁸.

Pero el culturalismo de E.P Thompson tampoco es ensordecedor. Es más, aquello que aún le ata al marxismo es que “la experiencia de clase se halla en gran medida determinada por las relaciones de producción del entorno en que uno nace –o ingresa– en contra de su voluntad”. La racionalidad que se daba por sentada en Weber, se mira más como consecuencia “de”, en este caso el industrialismo capitalista y no a la inversa⁷⁹. Thompson es vital para nuestro ejemplo de cambio social en tanto que reconoce el papel definitivo de la subjetividad, del individuo creador⁸⁰. Por cierto no hemos visto mejor ejemplo para ilustrar el concepto de *agencia*, del individuo excepcional que se desarrolla dentro de un contexto determinado, tan recurrente en sociología, que el intra-mundo del molinero Menocchio, cuya historia se narra en un libro referente de las corrientes historiográficas de la microhistoria y de la historia cultural⁸¹. Este caso ilustraría la situación de una suerte de posestructuralismo historiográfico, que retorna tras la historia de la larga duración, cuasi geológica de los Annales (la corriente que había rebasado la historia benemencial del s. XIX, la historia de los grandes hitos, batallas y reyes), a la historia particular que explica las microfísicas del cambio social (consideradas como potenciales detonadores).

⁷⁷ Que sería algo así como el *extrañamiento* del obrero, producido por la forma de trabajo contemporánea, sintiendo que aquello que *hace* no le caracteriza, aún siendo/estando él, la sensación es que se trata de *otro*; aunque mucha/os lo confundan precisamente con el sujeto-obrero confundido, que ha integrado el acatamiento a las normas que emanan de superestructura ideológica del orden capitalista vigente. Mario BUNGE: *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p. 59.

⁷⁸ En este caso las categorías históricas que ofrecía su análisis del capitalismo, aunque desde luego existen todavía largo debates en torno a la ahistoricidad también de dichas categorías y de su transmutación precisamente en leyes universales con la excusa de descubrir el funcionamiento del capital en particular y de la historia en general (E.P. THOMPSON: *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981, pp. 98-110).

⁷⁹ Harvey KAYE. “E.P Thompson: la formación de la clase trabajadora inglesa”. En *Los historiadores marxistas británicos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989, pp. 153-198.

⁸⁰ E.P. THOMPSON: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Madrid, Capitán Swing, 2012, p. 221.

⁸¹ Carlo GINZBURG: *El queso y los gusanos: el cosmos según un molinero del siglo XVI*. Barcelona, Península, 2009.

Todo esto, volviendo a Thompson, ya casi en lo personal, es lo que más apreciamos de esta apertura de un autor que reconoce una de las grandes naturalezas del ser humano (estatus y comunidad, a mi entender, no tienen por qué suponer siempre la gran contradicción –y el estudio de Steven Lukes defendería más bien lo contrario–⁸²). Realmente a título personal cada vez está más claro que la gran riqueza del marxismo se encuentra en sus matizadores: el punto de partida en el análisis seguirán siendo las fuerzas de producción que determinan la desigualdad social y a menudo ello se presenta como impecable (lo diga Agamenón o su porquero, que se dice o mal-dice). De hecho la unidad subyacente (la clase obrera como totalidad; la clase obrera como auténtica) producto de los proyectos convergentes que estudia Thompson es por lo que el libro aún peca de *ideal*, en el sentido limitante; no es todavía un libro de experiencias⁸³. Pero al menos ya se presenta como un resultado contingente, una relación histórica (es decir, que se dio de una manera, y que pudo darse de otra)⁸⁴.

Si el caso es que no sería tan difícil: si algo defiende Thompson en *Miseria de la teoría* es que debería prevalecer antes la historia que el mero seguidismo marxista⁸⁵; ante cualquier gran teoría o esquema trans-histórico, de poetas e intérpretes de un viejo maestro, se debería imponer la propia historia (siendo Thompson, a mi modo de ver, un gran marxista). De hecho el principal problema del *funcionalismo*, al menos del parsoniano –del estudio sociológico ceñido al orden social y a la reproducción de este– es que nunca pudo explicar el cambio social, como infirió Wright Mills en un famoso texto⁸⁶ y como lo hizo Thompson en otro lugar⁸⁷. De hecho de este mismo problema también adolece la “teoría sociológica de la elección racional”, tan influenciada por la micro-economía de corte neoclásico, solo que en esta ocasión desde el individualismo metodológico y no desde la perspectiva macro (el conjunto de acciones-intereses particulares de los individuos creando una suerte de mercado estático como sistema social). Citaré para terminar un pasaje muy recurrido del principio del libro:

⁸² Steven LUKES: *El individualismo*. Barcelona, Ediciones Península, 1975.

⁸³ Geoff ELLEY: *Un mundo que ganar: Historia de la izquierda en Europa 1850-2000*. Barcelona, Crítica, 2003, pp. 53-58.

⁸⁴ Harvey KAYE. *Los historiadores marxistas británicos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989, pp. 162-163.

⁸⁵ E.P. THOMPSON: *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981, p. 213.

⁸⁶ C.W. MILLS: *La imaginación sociológica*. Cuba, Edición Revolucionaria, 2003, p. 45.

⁸⁷ E.P. THOMPSON: *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981, pp. 126-127.

“Trato de rescatar de la enorme prepotencia de la posteridad⁸⁸ al pobre tejedor de medias, al tundidor ludita, al obsoleto tejedor en telar manual, al artesano utópico e incluso al iluso seguidor de Joanna Southcott. Es posible que (. . .): pero ellos vivieron en aquellos tiempos de agudos trastornos sociales y nosotros no. Sus aspiraciones eran válidas en términos de su propia experiencia y, si fueron víctimas de la historia, siguen siendo víctimas, si se condenan sus propias vidas” (pp. 30-31).

Por cierto, acto y seguido:

“Nuestro único criterio no debería ser si las acciones de un hombre están o no justificadas a la luz de la evolución posterior. Al fin y al cabo, nosotros mismos no estamos al final de la evolución social” (p. 31).

Poco más que añadir. Thompson supone la conexión que andábamos buscando en la comprensión de la intimidación y la tediosa estructura. No obstante, que esta efervescencia de la agencia no escurra el bulto: hemos de afrontar el hecho de no haber superado la dualidad individuo/estructura. Lo bueno aquí es que esto no es filosofía, y no estamos buscando un discernimiento epistemológico o filosófico, categorial, de un determinado autor (en este caso Marx, por ser el autor, pese a quien le pese, del movimiento, el marxismo, en referencia al cual se define políticamente la modernidad), al estilo de Gustavo Bueno o de Mario Bunge, *sorry not sorry*⁸⁹.

También cabe aquí puntualizar que el marxismo historiográfico no tiene por qué seguir unos postulados de acción política, en tanto que puede entender algunos conceptos del marxismo como meras herramientas metodológicas. La historiografía marxista británica, prácticamente como escuela propia, siguiendo la tesis de Kaye, es una interesante propuesta de estudio del individuo en esta línea. De hecho, uno tiende a pensar si estas no son las únicas corrientes de estudio que podrían haber extraído del marxismo algo enriquecedor para la teoría social y la historia. Y eso que lo único que hicieron es ponerla -a la historia- por delante de las abstracciones. También tiene buena culpa de todo ello la melancolía y romanticismo⁹⁰ que envuelve, según Monedero⁹¹, aquello que ha llegado a denominarse en algún

⁸⁸ pfffff

⁸⁹ El primero, al menos hasta donde he podido leer, en defensa de su sistema del materialismo filosófico; el segundo, un *realista crítico*.

⁹⁰ A Thompson también se le llegó a achacar en clave historiográfica estar en ocasiones más cercano a Dickens que a Marx, que creo que recordar decía Juan Pablo Fusi.

⁹¹ Juan Carlos MONEDERO: *El gobierno de las palabras*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 317.

momento el “marxismo occidental”⁹². El marxismo de la Europa mediterránea, como ubica Perry Anderson, acogió otro tipo de interpretación que unía a Marx con nuevas corrientes (y autores como Gramsci, Althusser, etc.), como el psicoanálisis, formando así la llamada teoría crítica de la Escuela de Frankfurt⁹³, y que para muchos inaugura, a la par que confunde, ese supuesto divorcio entre lo estético y lo económico por un lado, y lo político por otro y que guarda en sus entrañas el *pos* (¿lo ensayístico?)⁹⁴. No obstante, la teoría crítica, desarrollada sobre todo tras la Segunda Guerra Mundial, no tendría mucho más de posmarxismo que esta típica asociación. Más bien responde a una pretensión de interdisciplinariedad desde una orientación filosófica y marxista bastante más clásica que las propuestas, ahora sí posmarxistas, que surgieron como contrapeso a la disgregación del período neocon (Thatcher, Reagan) de la década de los años ochenta⁹⁵. El remanente de todo esto llega, de manera formidable, hasta nuestros días con la idea de aglutinar los distintos movimientos, las distintas opresiones que auto-perciban los individuos de nuestra era, para generar un pueblo/un todo ulterior que no se identifique necesariamente con la “unicidad de una tradición”, como es la clase *proletaria-militante-comunista*⁹⁶.

Todo y que también pido al lector que espere y que no piense que somos unos radicales de lo productivo (por favor que estamos descubriendo a estas alturas a Krakauer).

Gracias a todo esto, para bien o para mal, y esta cuestión aquí es ya irrelevante por lo irrefrenable, se nos habría dejado a los individuos construir nuestra propia óptica del mundo y la realidad. Cada individuo ostentaría su propia visión del mundo (una propia lectura de la Biblia, para los que ponen el origen en Lutero), cuando no un propio mundo particular. Si el humano moderno se guiaba a partir de narrativas superiores que le daban sentido a

⁹² Perry ANDERSON: *Consideraciones sobre el marxismo occidental*. Madrid, Siglo XXI, 1979, pp. 110-112.

⁹³ Juan Carlos MONEDERO: *El gobierno de las palabras*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 317.

⁹⁴ Perry ANDERSON: *Los orígenes de la posmodernidad*, Madrid, Akal, 2016, pp. 129-138.

⁹⁵ He de recomendar el libro de David HARVEY *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007 a pesar de que su enfoque no me parece el más acertado, principalmente porque entiende el neoliberalismo como una etapa global, una etapa hegemónica en todo el mundo (aglutinando momentos, espacios, contextos muy diversos). La recomendación estriba más bien en la inexistencia editorial de libros como este, que trazan un mapa y recorrido histórico del neoliberalismo como “período histórico”.

⁹⁶ La decadencia de la clase como concepto aglutinador es la tesis de fondo de Owen JONES. *Chavs. La demonización de la clase obrera*. Madrid, Capitán Swing, 2013.

su vida, el posmoderno dudaría de todas y cada una de ellas (de Dios, de la propia modernidad y de todas las estructuras y reglas)⁹⁷. De este modo también se desechan consecuentemente las narrativas de progreso moral o científico (y de las reglas que emanan de estas)⁹⁸. El problema es que el mundo del individuo posmoderno (su particular cosmovisión, se diría) es propio pero, consecuentemente, muy finito, percedero. He ahí la cuestión y por donde entra la crítica que advierte cómo se estaría desvirtuando la idea de comunidad.

Así, sin adentrarnos en el batiburrillo de la definición de la situación posmoderna, el denigrado y más que denigrado movimiento filosófico-estético (por un lado) y las coordenadas espacio-temporales donde tiende a ubicarse⁹⁹ (por otro) nos ha dejado al menos la idea de que pocas cosas son lo suficientemente importantes. Bastante más controversia existe en torno a que las instituciones estén decayendo (Dubet)¹⁰⁰ y todo sea líquido (Bauman)¹⁰¹, inseguro (Beck)¹⁰² y desarraigado (Sennet)¹⁰³. En las relaciones amorosas, en la vivienda y, cómo no, en el trabajo. Si todo ello significa también la caída en desgracia de las estructuras, como nos habría hecho creer el neoliberalismo combativo que ha reverberado desde la Gran Depresión de 2008, en el fondo en lo que se ahondaba era en el ensueño

⁹⁷ Encontraba el filósofo Gustavo Bueno dos contradicciones importantes a esta idea de libertad de pensamiento del individuo ilustrado. La primera hacía referencia a que la “libertad de pensamiento” *persé* no tiene sentido estricto en tanto que el “pensar”, un pensar verdadero (teorema, leyes, ciencias), no deja espacio para la libertad, solo para la explicación del conocimiento. Los teoremas matemáticos son descriptivos, la libertad a la hora de formularlos sería una contradicción. La segunda es aquella definición de libertad como “autonomía”. En este caso, entendida como reglas/normas (*nomía*) que provienen de uno mismo, que se auto-impone el mismo individuo (emancipado, entendemos, por la razón). La objeción que propone Bueno está precisamente en el *autos*, “el individuo”, que se “da” (se auto-proporciona) sus leyes, el cual ha sido condicionado socialmente, de nuevo: condicionado, conformado u oprimido, como se quiera.

⁹⁸ François GUIZOT: *Historia de la civilización en Europa*. Madrid, Alianza Editorial, 1968.(1ª edición francesa en 1828).

⁹⁹ Perry ANDERSON: *Los orígenes de la posmodernidad*, Madrid, Akal, 2016, pp. 96-97.

¹⁰⁰ François DUBET. “Crisis de la transmisión y declive de la institución”. *Política y Sociedad*, (2010), vol. 47, 2, 15-25.

¹⁰¹ Zygmunt BAUMAN: *Tiempos líquidos*, Barcelona, Tusquets, 2017.

¹⁰² Ulrich BECK: *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós Ibérica, 2019.

¹⁰³ Richard SENNET: *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Barcelona, Anagrama, 2005.

de que habían caído las ideologías. Es decir, había caído cualquier alternativa¹⁰⁴.

Existen muchas lecturas sugerentes respecto a lo que significan las ideologías. Para algunos son un capricho, para otros son, simple y llanamente, una excusa. No quería citarlo pero fue Slavoj Žižek el que la entendió en su momento como una sublimación, la ilusión, de la cual precisa todo el mundo para hacerse partícipe de la realidad social:

“Si nuestro concepto de ideología sigue siendo el clásico, en el que la ilusión se sitúa en el conocimiento, entonces la sociedad actual ha de parecer posideológica: la ideología que prevalece es la del cinismo; la gente ya no cree en la verdad ideológica; no toma las preposiciones ideológicas en serio. El nivel fundamental de la ideología, sin embargo no es el de una ilusión que enmascare el estado real de las cosas sino el de una fantasía (inconsciente) que estructura nuestra propia realidad social. Y en este nivel estamos, claro está, lejos de ser una sociedad posideológica. La distancia cínica es solo un camino –uno de muchos– para cegarnos al poder estructurante de la fantasía ideológica: aún cuando no tomemos las cosas en serio, aún cuando mantengamos una distancia irónica; *aún así lo hacemos*.”¹⁰⁵.

De igual manera, que en algunos espacios una de las respuestas más apreciadas a todo lo anterior es la que proviene de Oviedo y la apología a la razón que están haciendo los difusores del Materialismo Filosófico¹⁰⁶. Es cierto que gracias a su difusión en Internet hemos podido adentrarnos al estudio de un sistema muy útil (para resolver las encrucijadas de final de siglo) pero también muy cerrado (es lo que tienen los sistemas, su virtud y su defecto: su carácter epifánico termina teniendo el problema, casi consustancial, de la intolerancia). Ésta coincide con una futura pero cercana revaloración, a nuestro entender pendiente, de la propia Ilustración. O al menos coincidiría de no ser por el chovinismo de ambas partes, tanto francés como español. Este canto a la racionalidad, junto a la de “verdad objetiva”, se da “tras décadas de denostarla (a la razón), como *corsé* de la verdadera esencia del hombre (hombre bueno, inconsciente o superhombre) en parte del ámbito intelectual y también en aquello que ha cuajado en el

¹⁰⁴ David HARVEY *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007, p. 204.

¹⁰⁵ Slavoj ŽIŽEK: *El sublime objeto de la ideología*. Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 61.

¹⁰⁶ Por cierto para cuando se escribió este texto hay que decir todavía no había tenido lugar el fenómeno histórico que ha supuesto para el grupo de pedantes nacionales de youtube, el video de Ernesto Castro *¿También yo fui buenista?* Siguiendo de cerca la crítica de Jesús Maestro a *Los enemigos del comercio* sobre todo al primer tomo, que supera las 100.000 visitas.

mundo pop: de nuevo lo emocional como positivo, al ser considerado lo (más) *natural*. Una revalorización de la Ilustración que posiblemente cayó en desgracia tras los campos de concentración y lo que en nuestra opinión es el gran drama de la “izquierda histórica”: la gestión masiva de la muerte y caza de la disidencia en los regímenes socialistas. Esta lectura del Socialismo, y no el liberalismo como muchas veces se tiende a explicar, como verdadero estadio heredero de la línea progresiva que comenzó la Ilustración siempre nos ha parecido ciertamente sugerente y poco explotada.

En uno de sus libros más vendidos, *Consecuencias de la modernidad*, Giddens defendería respecto a la distinta la existencia de una etapa que, más que superar a la modernidad, comienza a “querer entenderse a sí misma”, respondiendo a la índole reflexiva que caracteriza al tiempo moderno¹⁰⁷. Lo último que diremos en referencia al estudio, por lo demás ultra-espinoso de modernidad/posmodernidad-fordismo/posfordismo, tiene que ver con la mundialización: “El marco conceptual del distanciamiento espacio-temporal dirige nuestra atención a las complejas relaciones entre *la participación local* (circunstancias de co-presencia) y *la interacción a través de la distancia*. En la era moderna, el nivel de distanciamiento entre tiempo-espacio es muy superior al registrado en cualquier período precedente, y las relaciones entre formas sociales locales o distantes y acontecimientos, se dilatan. La mundialización se refiere principalmente a ese proceso de *alargamiento* en lo concerniente a los métodos de conexión entre diferentes contextos sociales o regiones que se convierten en una red a lo largo de toda la superficie de la tierra”¹⁰⁸. Es decir aunque históricamente se haya podido hablar de occidentalismo y de orientalismo¹⁰⁹ o de tercer mundo¹¹⁰, cuando hablamos de modernidad, por definición, no podemos (no podríamos, según leemos de Giddens) operar en estos términos. De igual forma la crítica al eurocentrismo de Giddens no ha tardado en llegar y lo ha hecho desde la sociología histórica: al igual que el estudio de las variantes del capitalismo (como decíamos, no es lo mismo el alemán que el japonés o

¹⁰⁷ Anthony GIDDENS: *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial, 2002, pp. 53-58

¹⁰⁸ Anthony GIDDENS: *Consecuencias de la modernidad*. Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 67

¹⁰⁹ No podemos dejar de recordar esa célebre obra de Edward Wadie Said con dicho nombre (*Orientalismo*)

¹¹⁰ Recordemos que el concepto de tercer mundo aparece en el contexto de la guerra fría para aquellos países que no se alinearon (en el marco del mundo bipolar) ni al bloque soviético ni al azul/americano/capitalista.

coreano), tenemos el de las “modernidades múltiples”. Sin ir más lejos la idea radical que propone el antropólogo Jack Goody es la total sombra de los préstamos e importaciones culturales (escondidas, quizá intencionadamente) que subyacen en aquello que solemos entender por “occidental”.

Pero ante este resurgimiento de la experiencia que trajeron las últimas décadas del siglo pasado, como decíamos, también re-surgieron una serie de problemas que se estudiaban contemporáneamente. Hay por encima de todas una propuesta de comprensión de la realidad social actual que se ha decantado, en la añeja dualidad que venimos abordando, por el estudio del problema a partir de claves estructurales. Es complicado encontrar en los “movimientos sociales actuales, teóricamente posmarxistas, como decíamos, una visión alternativa a lo macro. Estamos asistiendo al retorno de la “estructura” y a su reconocimiento institucional y mediático. Toquemos ya, así pues, el ejemplo del género.

Pocos científicos sociales no aceptan a estas alturas que se trata, el género, no solo de un nuevo espacio si no de una nueva técnica/metodología de estudio de la propia disciplina. Y además necesariamente diferenciadora. Cuando hablamos de género, sabemos todas las formas que engloba, pero aquí vamos a referirnos a la comprensión canónica del estudio de género en las ciencias sociales, es decir, al estudio de la mujer, simplificando sin excusa varios aspectos que también toca la normatividad femenina (ya del trans y de la trillada *binariedad* hablamos si eso otro día ¿no?). Un esquema muy concreto a la par que original es el que ofreció la socióloga R.W Connell en su ya famoso *Gender and Power* (1987). Se trata de una aportación bastante estimulante frente a conceptos multiusos como el de *empoderamiento*. Lo más interesante que tiene su categorización es precisamente la división que hace entre masculinidades dominantes¹¹¹. Una (donde azuca) y la otra, un poco más compleja de definir totalmente¹¹², masculinidad hegemónica (del rico, poderoso, influyente; a mí no me viene otro famoso más adecuado que el bueno de Bertín Osborne, probablemente).

¹¹¹ Mercedes MADRID: *La misoginia en Grecia*. Madrid. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, 1999.

Tesis: en clave de misoginia, la culpa es más de Hesíodo que de Homero (si este último existió realmente).

¹¹² Raewyn CONNELL y James W. MESSERSCHMIDT: “Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept” *Gender Society*, (2005); 19; 829-859.

Pero claro, cómo explicas esto en un mundo donde la única razón igualadora es la ley. Vender en este punto un epistemicidio no es fácil¹¹³. Y no solo eso, hablemos claramente, ya que igualdad es un término sincategoremático ¿cuando hablamos de *Igualdad* de qué hablamos? Pues de acceso a los estudios. De acceso a los estudios, y poco más. La formación equitativa para todos es tu escenario de desarrollo de cara a merecerte el resto de cosas. Da igual cuáles sean, en muchos casos hasta la salud. Cómo le explicas pues a este fundamento que supone el derecho liberal, al cual también hay que agradecerle tanto, que una vez conseguida la equiparación legal, e incluso salarial, que la *experiencia* de la mujer sigue siendo distinta. Distinta porque cómo podrían expresarla (su experiencia) y desde este punto desenvolverse, si el propio lenguaje, y de ahí al resto de material simbólico, es del y para el hombre. O cómo se postula algo tan complejo de mesurar, de nuevo, como las formas de discurso (el machismo intelectual, en su aspecto más formal, a la par que más cascarrabias, la pura testosterona que emana de los textos de Félix de Azúa y de Javier Marías, como señala Sánchez Cuenca)¹¹⁴. La pretendida redefinición, si tal cosa es posible, requiere, de nuevo, el estudio estructural pero esta vez a la luz de teorías menos reticentes a la idea del cambio social. Es decir, se trata de conjugar la concentración de todas aquellas micro-físicas de resistencia abocadas a subvertir el orden/sistema que a su vez tiende, por su lado, a reproducir y perpetuar –como escribiría Bourdieau– la dominación masculina.

El artículo referente de Joan W. Scott *El género: una categoría útil para la historia* invita definitivamente a la reflexión sobre los condicionantes estructurales pero ahora atribuyendo un mayor papel al apartado cultural, muy de moda, todo hay que decirlo, en las últimas décadas de Internet y de la identidad. Los tres enfoques para estudiar el género revelan la importancia del estudio separado. Por un lado, las teóricas del patriarcado estudian sobre todo la historia de la sexualidad y de los contratos¹¹⁵, en ocasiones de

¹¹³ Rosa COBO: El artículo escogido es más bien escueto pero he decidido citarlo por la reflexión que se hace en las últimas dos páginas (256-257) que me parece el *quid* de las dinámicas de “conciencia de opresión” que se están dando y que podrían darse en nuestras culturas, desde la (lucha de la) mujer: “pues si analizamos la desigualdad de género como inscrita en un sistema de dominación patriarcal, con las mismas herramientas conceptuales podemos contemplar la desigualdad económica como un sistema de dominación económica capitalista”.

¹¹⁴ Ignacio SÁNCHEZ CUENCA. *La desfachatez intelectual: escritores e intelectuales ante la política*. Madrid, Catarata, 2017, p. 52.

¹¹⁵ Ojo cuidado con Leyre Khyal y su peculiar lectura de Lévi- Strauss, que supondría el desmonte de la “cultura de la violación” (el pacto entre el padre que cuida a la hija hasta que pase al cuidado del marido, sería el eje del contrato patriarcal por lo que el patriarcado

forma un tanto ahistórica –toque de atención a la antropología y al problema recurrente de la universalidad del patriarcado en todas las sociedades dadas¹¹⁶–. Del segundo enfoque que señala el artículo, el marxista, se puede señalar el mantra tan vigente de la jerarquización de las luchas y de la diversidad como trampa –neoliberal–. Heidi Hartman insistiría “en la importancia de considerar el patriarcado y el capitalismo como sistemas separados pero que interactúan. Sin embargo, como su razonamiento revela, la causalidad económica tiene prioridad y el patriarcado se desarrolla y cambia siempre en función de las relaciones de producción”.¹¹⁷ La lucha contra el patriarcado sería, secundaria, y, en última instancia superflua. Como llevamos todo el texto saltando y volviendo al determinismo económico, resumamos la recriminación en que las luchas identitarias, como la multiculturalidad, el feminismo o el ecologismo, suponen una atomización de la “verdadera lucha importante” (*la revolución mundial*), la de ricos contra pobres.¹¹⁸ Y el resto de problemas se solucionarían consecuentemente, hasta en materias tan aparte como el reconocimiento de la diversidad sexual. En este punto se ha de señalar la distancia que existe entre teorías/análisis y la lucha o demanda social. Lo que nos interesa subrayar de este enfoque, más allá de recogerlo o repudiarlo, es que lo social vuelve a estar conformado por relaciones económicas de producción. La lectura de una revolución mundial por otra vía que no sea la de la lucha de clases, si no por ejemplo las que veamos del feminismo, ecologismo, etc sería aquello a lo que llaman *posmarxismo*. El tercer y último enfoque arrastra buena parte de la mitología del psicoanálisis, y puede ser útil para a) la sociología del lenguaje y de b) la experiencia real (la escuela de las relaciones-objeto); pero debería ser prudentemente desechable para las historiadoras. Al fin y al cabo son conceptos que solo se entienden en la latencia, exentas al

no podría contener una cultura de la violación ya que esta supondría saltarse, violar, nunca mejor dicho, dicho contrato). La corriente feminista que sí que la distingue, aborda, por otro lado, todo el arsenal de imágenes de la fuerza como expresión del deseo sexual masculino, y en última instancia hasta femenino. Además, esto más bien quiero entenderlo yo por mi parte, suele ampliar el significado de “violación” desvinculándolo del forcejeo sexual a ámbitos mucho más cotidianos e incluso normalizados. Tal vez habría que centrar todo el problema en que solo pueden violar los hombres y eso sí que es irrevocable.

¹¹⁶ Paul BOHANNAN y Mark GLAZER: “Claude Lévi-Strauss”. En Paul BOHANNAN y Mark GLAZER: *Antropología. Lecturas*. McGraw-Hill, Madrid, 1997, p. 465.

¹¹⁷ Joan J. SCOTT: “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en NASH y AMELANG, James (coord.): *Historia y género: las mujeres en la historia moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, p. 32

¹¹⁸ Owen JONES. *Chavs. La demonización de la clase obrera*. Madrid, Capitán Swing, 2016, p. 305.

tiempo: esencialismo puro y duro.¹¹⁹ Un fenómeno bastante curioso es cómo la moda de la izquierda lacaniana¹²⁰ se ha chocado de bruces con el intento de integrar el movimiento feminista cuando la relación femenino/masculino resulta un antagonismo fundamental en su análisis.¹²¹ No sé si han conseguido driblar o no el antiesencialismo, el caso es cómo han podido “articular” [de qué manera han mancillado este verbo, articular, articular] movimientos políticos a través de la básica de la *pulsión de la muerte*, si esto, según dicen leer de Lacan, supone la convivencia –el pacto– con nuestro contrario; con nuestra imposibilidad/trauma original (y todo el asunto del gozar nuestro síntoma y el *plus de goce* de siempre).

Otra de las contraposiciones clásicas a la hora de ubicar al individuo en sociedad [en la simplificación: más íntimo=más racional] es la que se propone entre el propio Durkheim y otro sociólogo como Ferdinand Tönnies. Este último representaría la concepción más tradicional entre los sociólogos de su época en la que la sociedad industrial pervierte la *naturaleza* del individuo, mientras que la visión de Durkheim privilegiará todo lo contrario. En términos *naturalistas*, las sociedades industriales y postindustriales, lejos de la crítica de Tönnies de comunidad/esencia versus sociedad/corrupción y artificialidad, son las verdaderamente (ambos hablarían en estos términos) *orgánicas*. Precisamente el mundo urbano, para Durkheim, ofrece las verdaderas condiciones para el desarrollo de la persona en tanto que permite algo tan fundamental como el *anonimato*. Para este, los pueblos antiguos son aglomeraciones de población tan pequeñas, con un control social tan intenso de unos con otros, que las posibilidades de libertad individual son mínimas. La despersonalización y la intimidad son elementos que las sociedades van buscando y eso sería una muestra de avance¹²². Al

¹¹⁹ Me cuesta francamente desligar la idea de *inconsciente*, de la de *alma*, o *ser*, o de *glándula pineal* ¿Pero no son estos palos de ciego, ya a título personal, lo más atractivo que también tiene el análisis del mundo social? Pues la verdad es que supongo pero entonces no lo llames ciencia. Por otro lado, no tengo ninguna objeción a la expresión de que “no hay nada más práctico que una buena teoría” pero la riqueza de la sociedad demanda también ese constante reacoplamiento. Requiere mezcolanza e imaginación por encima de la teoría utilizada hasta el momento.

¹²⁰ La revitalización de Laclau, y con ella la de Carl Schmitt colateralmente.

¹²¹ Joan J. SCOTT: “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en NASH y AMELANG, James (coord.): *Historia y género: las mujeres en la historia moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, 40.

¹²² Steven LUKES: *El individualismo*. Barcelona, Ediciones Península, 1975.

fin y al cabo la respuesta del francés habría que entenderla en un contexto marcado por el evolucionismo¹²³.

A menudo, no obstante, la falacia naturalista se abre camino incluso en nuestros días. Sin ir más lejos, a la hora de amparar el orden capitalista, son muchos los discursos que incurren en ella a partir de un supuesto “equilibrio general”, fundamentado en la armonía natural (la ecuación natural=armonioso). La intervención del mercado capitalista estaría coartando ya no solo la libertad de los individuos, que también, sino el pleno desarrollo de la naturaleza que se establece en estos¹²⁴, en sus decisiones individuales, de maximización etc etc. Ello presupone, por un lado, que la naturaleza es justa, y por otro, sabia y armoniosa. Lo segundo es comprensible si eres un ser humano guarnecido por la sociedad en tanto que tu realidad es bastante (a menudo) funcional (sobre todo en términos socio-sanitarios); pero lo primero nunca tuvo demasiado sentido. Esto es el desarrollo del capitalismo entendido como algo natural, y sobre todo como naturalmente bueno. Comprender lo natural como armonioso y no como como una biocenosis de destrucción es el primero de los problemas en este punto. Y se le podría considerar un problema porque la idea de domeñar la

¹²³ Los nuevos descubrimientos en la ciencia natural también influirán en los investigadores sociales de su época. Para cuando escribe su obra, la influencia de la obra de Darwin y de la de Spencer han germinado la concepción organicista de la realidad, de la cual se encuentra fuertemente imbuido el sociólogo francés. Desde estas premisas desarrolla sus conceptos de institución y hechos sociales: aquellas entidades más aptas son las que sobreviven en la sociedad. Su inclinación por la *empíria* viene por la fuerte impronta que le dejará el trabajo de otro gran francés como Auguste Comte, por lo que de alguna forma en Durkheim sobreviven ciertas bases y premisas del positivismo (su principal argumento en pos del estudio circunscrito a los *hechos sociales* es, precisamente, su posibilidad de ser estudiadas empíricamente). Aunque ciertamente, entre la sociología de Comte y la de Durkheim hay una diferencia importante. Durkheim “concibió la Sociología como una ciencia en la sociedad que debe proceder no mediante deducciones abstractas, a partir de generalidades, como propone Comte con su *loi de trois états*, sino siguiendo unas reglas metodológicas precisas capaces de captar, por inducción, a través de los datos, las leyes, o relaciones definidas y necesarias que se derivan de la naturaleza de los hechos, como propugnaba Montesquieu, y los grupos sociales” (OLTRA, Benjamín. GARRIGÓS, José Ignacio. MANTECÓN, Alejandro. OLTRA, Christian. *Sociedad, vida y teoría. La teoría sociológica desde una perspectiva de Sociología narrativa*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004, p. 218) .

¹²⁴ Margarita BARAÑANO CID: “Los fundamentos de la teoría social de Thorstein B. Veblen: la “revuelta” contra el homo oeconomicus de la “economía recibida”. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2002, p. 331.

naturaleza no ha tenido, históricamente, muy buena prensa (y esto llega hasta nuestros días, con ejemplos como el de la transgénesis¹²⁵).

Decimos esto precisamente porque a menudo se esgrime a la medicina como contra-argumento, cuando la medicina -la occidental y las otras- no es más que la muestra de esta manipulación de la naturaleza para conseguir el conocimiento necesario de cara a dominarla en virtud de una supervivencia más larga, en términos de longevidad, y de mayor calidad, en términos de poco dolor, a lo largo de esos años. Es la historia la que nos debería mostrar lo fundamental que resulta esta observación y lo conscientes que debemos ser de ello. Hará apenas un siglo que la muerte temprana en el núcleo familiar (con el desarrollo de ciertas prácticas y condiciones sanitarias) no supone un hecho esperable, o como mínimo, normalizado. El historiador Philippe Ariès llegó a sugerir la inexistencia del concepto de “adulto” precisamente porque desde prácticamente finales de la Edad Media no habría existido la idea de “infante”, mucho menos de su cuidado¹²⁶ solamente una búsqueda, lo más pronta posible, de su autonomía (solo hace falta comparar fenómenos¹²⁷). Como bien demuestra dicho autor, la secularización del entorno de la muerte también tiene que ver con la dilatación de esta en las sociedades modernas, las cuales enfocan la muerte de manera lejana respecto a la normalización anterior ocasionada por la asiduidad y la temprana edad de fallecidos. Ariès estudia las distintas formas históricas de encararla¹²⁸.

Así pues ¿cómo de asumible resulta hacer una mínima comparación histórica de la intimidad si no tenemos en cuenta este tipo de elementos? Es imposible intentar buscar cualquier tipo de similitud con el encuadre socio-sanitario actual, por lo que es de suponer que en el encuadre socio-emocional tampoco. Stone llega a referirse a “la falta de capital emocional que era prudente invertir”¹²⁹. Ahora bien, también son muchos los vestigios históricos que sugieren prudencia a la hora de hablar de una “economía

¹²⁵ Para alguna/os, la única forma real de acabar con el hambre en el mundo. La Iglesia aparte.

¹²⁶ Ian HACKING: *¿La construcción social de qué?*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 259.

¹²⁷ Linda A. POLLOCK: “Las relaciones paterno-filiales”, en David I. KERTZER y Marzio BARBAGLI: *Historia de la familia europea I. La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 298: “cerca del 20 % de todos los niños muriera durante el primer año de vida y casi la mitad no llegara a los diez años”.

¹²⁸ Philippe ARIÈS: *Historia de la muerte en Occidente: desde la Edad Media hasta nuestros días*. Barcelona, Acontilado, 2000

¹²⁹ Lawrence STONE: *Familia, sexo y matrimonio en Inglaterra, 1500-1800*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990 (1ª edición inglesa en 1977), pp. 38-42 y p. 329.

emocional” premoderna. En este caso volveríamos a hacer referencia a la corriente historiográfica de las emociones que señalamos anteriormente¹³⁰.

No quiero volver al tema de lo natural y lo conformado. Creo que mi respuesta ya la he mencionado y es, como en todo, el *contexto*, es decir, el hacer historia. Entendemos aquí, la historia (la sucesión de sucesos distintos) como lo único que nos separa del resto de seres sintientes ¹³¹. Nuestro constante obcecamiento con estas dos disciplinas se debe a que “son las únicas ciencias globales capaces de extender su curiosidad a cualquier aspecto de lo social”¹³². Ciudadísimo es el pasaje de E.H Carr en un libro realmente lúcido como es *¿Qué es la historia?*: “cuanto más sociológica se haga la historia y más histórica se haga la sociología tanto mejor para ambas. Déjese ampliamente abierta a un tráfico en doble dirección la frontera que las separa”¹³³.

(...)

Siempre hay problemas cuando se sacan a colación las transiciones. El tiempo analógico es un tiempo cerrado (cíclico y circular), repetitivo. Tenemos el ejemplo de las festividades que se repiten anualmente en nuestro calendario, envueltas de historia más o menos mitológica. Con el auge del capitalismo comienza a ganar partida otro tiempo, el digital. Este, ya abierto, en muchas ocasiones se ha adherido a la idea de progreso (de alguna forma pretendiendo volverlo a cerrar). El progreso ya puede ser de la clase, del individuo, de la razón, del Estado prusiano; el que sea. El tiempo digital rompe con los hitos y las referencias cíclicas que históricamente habían apoyado la vida del hombre antiguo. Comte, Durkheim, Weber y por supuesto Marx hablan a partir de entonces de un tiempo abierto, de estadios en un tiempo lineal, un tiempo episódico. Recordemos aquí que el reloj digital (el actual) lo inventa, cuando no lo impone, la fábrica capitalista y la urbanidad industrializada que viene con ella.

¿Por qué esta referencia al tipo (la tipología) de tiempo? Porque aquello que marca el tiempo social no es más que el momento de equilibrio o de crisis social en una sociedad (Estructura vs Cambio). La modernidad rompió en

¹³⁰ Linda A. POLLOCK: “Las relaciones paterno-filiales”, en David I. KERTZER y Marzio BARBAGLI: *Historia de la familia europea I. La vida familiar a principios de la era moderna (1500-1789)*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 328.

¹³¹ Francisco AYALA. “La condición social del hombre”. En AYALA, Francisco *Introducción a las Ciencias Sociales*. Madrid, Catedra, 1988, pp. 22-23.

¹³² François BRAUDEL: *Historia y ciencias sociales*. Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 116.

¹³³ E.H CARR: *¿Qué es la historia?*, Barcelona, Ariel, 1995, pp. 118-119.

parte las fechas analógicas en pos de un supuesto progreso que no se habría dado hasta entonces, algo irrepetible. El retroceso era y es inconcebible en estos términos, de ahí que se deseche la estructura cíclica y repetible. Sin embargo ante la modernidad desmedida nos encontramos ante cierto reenganche a lo analógico: los momentos esperables cada vez son más los repetibles y no los no-vividos (por ejemplo; las fiestas del pueblo, los símbolos comunitarios, conocidos y tradicionales)

Es en las crisis cuando se entrevé en el horizonte el retorno de un tiempo analógico. La revolución suele despertar cuando todo parece que se está repitiendo, que no avanzamos en ningún sentido (no solo en el material o en la subsistencia). Es precisamente Kosseleck quien incide en que las revoluciones no se producen por falta de pan, si no de expectativas. La cuestión es ¿Está el capitalismo preparando algo para rehuir el tiempo analógico? Junto a ello, cabe reseñar otro retorno que suele acompañar a este tipo de cambios: el de la sustitución de lo cualitativo por lo cuantitativo (“volveremos a ser grandes o ricos y plenos). Más tarde defenderemos la importancia que tiene en este punto la división del trabajo.

Así pues uno de los debates, todavía vigentes, entre la historiografía de tradición marxista siempre ha sido el de la transición feudalismo/capitalismo. El historiador y sociólogo Harvey J. Kaye en su *Los historiadores marxistas británicos* (1989) propone algunas aportaciones sobre la materia como la de Maurice Dobb, Eugene Genovese, André Gunder Frank, Paul Sweezy o el mismo Laclau. Pero aquel que propuso la gran sistematización de la modernidad en cuanto al comercio (sistema-mundo) fue Inmanuel Wallerstein y su punto de origen será el siglo XVI, el siglo del imperio-mundo: España/Monarquía hispánica. Es España la que se abre al mundo (Braudel, se había circunscrito principalmente al Mediterráneo, en su celeberrimo trabajo) y la que inaugurará el nuevo sistema. Kaye expone en esta tónica esta idea de sistema mundo: “La historia moderna (desde el siglo dieciséis) ha sido la historia de un *sistema mundial*, definido como una unidad con una sola división del trabajo y múltiples sistemas culturales (...) históricamente específico (...) cuyo rasgo esencial es la producción para la venta en el mercado en el que se trata de conseguir el máximo beneficio”¹³⁴.

Es aquí donde quiero enfocar mi reflexión en torno a la inexistencia del siglo XVI en el estudio del capitalismo desde la sociología y desde la economía, que empiezan a enfocar la modernidad a lo sumo a partir del siglo XVIII británico y francés. El propio origen del sistema-mundo wallersteiniano será

¹³⁴ Harvey KAYE. *Los historiadores marxistas británicos*. Zaragoza: Universidad de Zaragoza, 1989, p. 50

ubicado en el Amsterdam del siglo XVII y la Gran Bretaña dieciochesca o la Francia ilustrada. Y es que de esta manera ya no es solo que se borre el papel de España en la conformación del sistema-mundo, sino que, de paso, se borra el papel de toda América Latina (flamantemente “descubierta”, entre muchos paréntesis). La modernidad empieza con la apertura al Atlántico, y esto fue lo que habría borrado *la Ilustración francesa* de la historia. Este principio de acumulación (aún a falta de trabajo asalariado) ya es capital – cuando llegue Europa–, es el principio del capitalismo histórico¹³⁵.

Gracias a la teoría de Inglehart podemos sugerir que esta clase de cambios son mucho menos contingentes de lo que parecen y que responden, a grandes rasgos, a unas pautas reproducibles en todos los contextos teóricos que este autor propone. Es más sería interesante que se realizase una comparación entre los hijos clónicos de Gustavo Bueno y la sociología de Inglehart, cuya teoría macro-sistémica (como la de Schwartz, Kluckhohn, Rokeach, o el propio Parsons) se adapta perfectamente a la lectura de la historia en función de unos pocos motores, núcleos culturales, si se me permite, que en algún momento se han vertebrado como imperios (a lo Elvira Roca Barea). En conexión, las propuestas por Inglehart son la católica, la protestante, la ortodoxa, la confuciana y la comunista. Además se trata de

¹³⁵ Así pues, la globalidad actual tiene su inicio en las carabelas europeas. Son sus empresas, en las regiones occidentales del continente, las que inauguran la dinámica del contra-mercado. Resulta irónica que la sociedad de la VOC, primigenia sociedad anónima (Kocka, 2014: 73-74) se parezca tanto a las multinacionales de hoy en día, ya que éstas han dado el giro completo (360 grados) prácticamente hacia el monopolio. Con la salvedad de que al menos la VOC (y su homóloga, la WOC, en las Indias Occidentales) le salía rentable a los Países Bajos. El punto de Expansión y de Acumulación, eran todos estos Estados europeos modernos y de estos emanarían el resto de redes que gravitan y devienen en torno a ellos [con la salvedad de la centralidad asiática, cuya cita es ineludible para la corriente de Annales, como recuerda la corriente histórica adversaria, la *global history*, como bien demuestra la obra estandarte de C.A. Bayly, *El nacimiento del mundo moderno*]. Una interdependencia pues, como en las multinacionales actuales, totalmente jerarquizada a pesar de estar revestida de universalidad/globalidad (Wallerstein, 1988: 76-77) y de superación de las especificidades culturales.

una teoría de la historia, a lo Spengler, Sorokin, Marx¹³⁶ y amigos¹³⁷, ya que propone una misma reacción inevitable, una vez obviamos las variabilidades culturales, a partir de un crecimiento económico, que genera un aumento de la economía de servicios, que genera, de manera concatenada un desarrollo de valores secular-rationales y de la autoexpresión.¹³⁸ Esto se aplicaría a todas las sociedades existentes y por existir. En esencia, una de las teorías más recurrentes de las últimas décadas, como la de este autor, supone otra teoría de la democracia como ley histórica. El triunfo final del libre-mercado es un tanto más complicado y sobre ello intentó teorizar Karl Polanyi en su célebre *La gran transformación*.

Una lectura analógica del tiempo es precisamente la manida idea de imperio; más concretamente de Imperio Romano (heredero estable del proyecto de Alejandro de Macedonia) como Imperio histórico. Todos los imperios posteriores al romano han querido ser la continuación. La monarquía hispánica no fue menos. Desde los imperios alto y bajo-medievales europeos (con sus luchas con el poder religioso) a los tzares rusos: no en balde, *tzar* significaría *césar*. Fue el historiador Alexander Demandt quien propuso en 1984 más de 201 teorías sobre su caída. En todo caso, es aquí, y esto hay que decirlo, donde empiezan los *mater dolorosa* y los *me duele España* o *¿qué es España?* Mucha gente se está atreviendo a criticar las tesis de Roba Barea, cuya obra goza en nuestros días de fuerte resonancia editorial. No nos meteremos en ello, pero nos da que las personas idóneas para criticarla (los historiadores de la Edad Moderna) no lo están haciendo como deberían frente al *bocachanclismo* que siempre nos brindan las redes sociales.

Pero del siglo XVIII viajamos, sin ir más lejos a la España de 1898, pasando por el siglo XIX, los cimbríos y Eduardo Dato. Para no entretenernos en demasía haré simplemente referencia a un texto del recientemente fallecido sociólogo e historiador Santos Julià precisamente estudiando el problema

¹³⁶ Juan Carlos MONEDERO: *El gobierno de las palabras*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011, p. 135. También cabe decir que la última construcción socio-histórica importante posiblemente sea la que hemos tratado en Weber. A nuestro entender la propia teoría de Weber sobre la religión podría llegar a encajar en la de Marx (no al revés). (Schumpeter, 1996: 35).

¹³⁷ John GALTUNG: "Epílogo. Lo que Marx podría aprender de Weber". En Benjamín OLTRA, José Ignacio GARRIGÓS, Alejandro MANTECÓN, Christian OLTRA. *Sociedad, vida y teoría. La teoría sociológica desde una perspectiva de Sociología narrativa*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2004

¹³⁸ Ronald INGLEHART: *Modernización y posmodernización: El cambio cultural, económico y político en 43 sociedades*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2001.

a partir del celeberrimo 1898 en su artículo *Anomalía, dolor y fracaso de España*. En dicho texto, a grandes rasgos, se cuestiona la idea de una España decadente desde el final de su imperio, visión heredera del ambiente *noventayochista*, todo ello culpa, en esta visión histórica, de “la siempre intentada pero nunca lograda instalación del régimen liberal”. En última instancia, al propio siglo XX, coronado por la dictadura franquista, se le explica a partir del lastre de la ineficiencia o directamente la no existencia de una revolución burguesa al uso en el siglo XIX. Este es el principio de muchos de los grandes problemas para concebir la condición nacional (débil nacionalización), política (problema democrático), atrasada (una economía renqueante, metáfora del acordeón). Una parte del texto en cuestión lo sintetiza bastante bien:

“En verdad, el fracaso de la revolución burguesa parece no ser más que un concepto inventado para explicar el fracaso de dos repúblicas (...) El problema de este paradigma de fracaso es, en resumidas cuentas, que sirve para explicarlo todo: que hubo industria pero que no hubo toda la industria debida; que hubo burguesía, pero que fue débil; que vino el liberalismo y hasta la revolución, pero seguidas de reacciones restauradoras y varias dictaduras militares. Con lo cual se da la paradoja de que una debilidad, o sea, un no ser pleno explica nada menos que siglo y medio de historia: muy sugestivo pero inservible. Una sociedad no puede ser tan arcaica como para entregarse en 1923 a un dictador y siete años después tan moderna como para establecer pacíficamente una democracia, sólo para retornar enseguida al más negro arcaísmo y sucumbir ante un golpe militar de tipo español tradicional, como lo definía Azaña. En su más extremada concepción, compactada en un “bloque de poder”, la oligarquía aparece como sujeto único de todo el período, utilizando al ejército como brazo armado o, cuando sus intereses así lo exigen, desprendiéndose del ropaje autoritario para ensayar fórmulas democráticas que, finalmente fracasadas la inducen a llamar de nuevo a los generales en su auxilio. La forma peculiar de llevar a cabo de nuestra revolución burguesa fue lo que nos condujo a la guerra civil y al franquismo. Franco aparece así como la culminación de esa historia fracasada” (Julià, 1996: 20).

Ahora, finalmente, en el contexto del siglo XXI, es España la que está en el trasero del mundo –el Extremo Occidente que ya fue antaño, por cierto¹³⁹– y no en el centro, ya que el eje geopolítico (como se ha denominado tradicionalmente, ahora podríamos referirnos también/consecuentemente al eje económico) se ha desplazado desde el Atlántico a China, en una suerte de *pacificación* (por el océano) del mundo desde finales de la década de los 90¹⁴⁰. Pero esto no tiene nada de específico ni de *Spain is different*. España, como todas las naciones europeas, una vez caído su imperio, queda circunscrita a la península Ibérica conformando una nación que no es más que el resto de un imperio fallido¹⁴¹. No obstante, el caso es que culmina de esta forma la crisis finisecular del siglo XIX que tienen muchas de las naciones europeas homólogas. Bajo esta lectura, el problema español es que los generadores de opinión pública, sus intelectuales, habrían tenido realmente la culpa de esta percepción de una España a medias, rota y decadente. Que en el resto de potencias, la intelectualidad se habría puesto manos a la obra para reconstruir una idea de nación fuerte post-imperial (generando más tarde sus propios monstruos, eso sí). Hablamos de los Picavea, Baroja, Valle-Inclán, Maeztu, Unamuno o el propio Ortega y Gasset¹⁴². Todas, salvo Gran Bretaña, claro, terminaron teniendo su particular crisis a finales del XIX, su propio *noventayochismo*. En definitiva todas han enfocado, de alguna forma, su sino y su legado, a lo largo del siglo XX de una forma distinta a lo que lo ha hecho España.

La han comprendido de forma distinta y es que llegados a este punto ya que estamos vamos a citar la reflexión de Benedict Anderson sobre la forma en la que comprendemos nuestra identidad nacional y la propia nación (que me veo dispuesto a defender que todos tenemos):

“Así pues, con un espíritu antropológico propongo la definición siguiente de la nación: una comunidad política imaginada como inherentemente limitada

¹³⁹ Francisco GÓMEZ EZPELOSÍN: “El Extremo Occidente en la imaginación clásica”. En Francisco GÓMEZ EZPELOSÍN. (et alt.) *La imagen de España en la Antigüedad clásica*. Madrid, Gredos, 1995.

¹⁴⁰ David HARVEY *Breve historia del neoliberalismo*, Madrid, Akal, 2007, pp. 99-102.

¹⁴¹ Ferrán ARCHILÉS y Manuel MARTÍ: “Un país tan extraño como cualquier otro: la construcción de la identidad nacional española contemporánea”. En María ROMEO, M^a. Ismael SAZ: *El siglo XX. Historiografía e historia*. Valencia: Universitat de València, 2002 Al fin y al cabo, Francia es el resto del Imperio Napoleónico; Polonia del Imperio lituano-polaco; Gran Bretaña del Imperio británico; Alemania lo es del Imperio hitleriano/bismarckiano, e incluso Italia lo podría ser del Imperio Romano

¹⁴² Ismael SAZ: “En los orígenes culturales del nacionalismo fascista español (1898-1931)”. En Ismael SAZ: *España contra España. Los nacionalismos franquistas*. Madrid, Marcial Pons, 2003.

y soberana (...). Es *imaginada* porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”¹⁴³.

[No me meto pero una noción básica en la politología es que un Estado grande se hace más fuerte si se rodea de Estados pequeños. Y aquí hago referencia al manido ejemplo del prolijísimo Miguel Anxo Bastos respecto al paraíso liberal que representan históricamente el reino de las taifas en nuestra península. Eso sí, sin duda, como suele incidir el economista Juan Manuel Rallo en sus diversas intervenciones, el liberalismo es el único orden teóricamente viable que podría integrar todos los demás sistemas o propuestas de organización política en su seno, a través de comunas libres que no participasen del mercado¹⁴⁴. La contra-argumentación típica es la comprensión de los recursos materiales, los planetas, como finitos¹⁴⁵.]

En este *mientras tanto* que es la ciencia, ante el sesgo, el propio Weber propondría la sustitución de la objetividad¹⁴⁶ por la honestidad, en este punto. El propio Escotado se jacta de lo mismo cuando insiste en que en su obra apenas “hay adjetivos”.

La diferencia con “la ciencia natural” no es tan abismal como hemos visto e incluso la comprensión de ambas puede corresponderse. Ahora bien tampoco nos engañemos, y aquí sí por una vez en toda nuestra reflexión impongamos la historia frente al idealismo, es mucho más fácil que se tambalee una ley en ciencia social. Sé que esto es indiscutible, pero lo hacemos de cara a no perder el rumbo de lo que estamos hablando (aunque en términos generales hayamos perdido el rumbo ya hace tiempo... lo de la intimidad era esto, en un principio).

¹⁴³ Benedict ANDERSON: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de cultura Económica, México, 1983, p. 23.

¹⁴⁴ Juan M. RALLO: “El liberalismo como utopía integral e integradora”. En Juan Manuel RALLO, Juan: *Contra la renta básica. Por qué la redistribución de la renta restringe nuestras libertades y nos empobrece a todos*. Barcelona, Deusto, 2015.

¹⁴⁵ Por otro lado, no deberíamos confundir el argumento de la productividad, que recordemos es generar más con menos (menos inputs), y discursivamente es una salida viable para la defensa del supuesto crecimiento infinito liberal.

¹⁴⁶ Humberto Maturana: *La Objetividad [un argumento para obligar]*. Santiago, Dolmen Ediciones, 2002. No es que costase poco entender el libro ni que no me perdiese porque es bastante denso (*¿objetivamente denso?*), pero en él se trabajan cuestiones fundamentales sobre el particular.

Es más, nos atreveríamos a señalar al iusnaturalismo como origen del determinismo biologiscista (una vez enmarcada/os en este diálogo de sordos histórico entre ambientalistas y biologicistas). Siglo XVII-siglo XVIII. Ni el ser humano tiene una “naturaleza” (ni rousseaniana ni hobbesiana, ni el contrato social, menos conocido, sobre el que también especularan Cicerón y Santo Tomás) ni “tan oscuro es el engaño del hombre”. En todo caso si hubiésemos de hablar de un origen mediante una metáfora, diríamos que “del fuste torcido de la humanidad no esperes nada recto” (no esperes ni a Hobbes ni a Rousseau, de alguna forma, pero sobre todo a este último).

Además, en el mundo de la reivindicación, entiendo que uno tiene que estar comprometido con los principios y los valores, no con las metáforas que las expresan (banderas, símbolos, etc). Esto es: ¿por qué la izquierda no se ha comprendido como medio en vez de como fin?

“Líbranos de la metáfora”, o algo así dijo un pensador en francés cuyo nombre no recuerdo.

Aunque para metáforas horribles tenemos, tirándonos a la piscina, sin ninguna duda, un pasaje de *La ideología alemana*, en uno de los primeros textos de Marx y Engels. (Hago referencia a este texto porque a diferencia de otros sí que publicó y quiso publicarlo). No leo en alemán, pero a partir de la traducción, Engels cita/critica de Feurbach el siguiente pasaje:

El ser no es un concepto general, desligable de las cosas. Forma una unidad con lo que es ... El ser es la posición de la esencia. Lo que es mi esencia, eso es mi ser. El pez es en el agua, pero de este ser no podemos separar su esencia. Ya el mismo lenguaje identifica esencia y ser. Solamente en la vida humana se desglosa el ser de la esencia, aunque sólo en casos anómalos, desgraciados, sucede que no se tiene el ser donde se tiene la esencia, y precisamente por esta separación no se está verdaderamente, con el alma, donde se está realmente con el cuerpo. Sólo allí donde está tu corazón, estás tú. Pero todas las cosas -exceptuadas los casos antinaturales- están de buen grado allí y son de buen grado lo que son". Es, como se ve, un bello ditirambo a lo existente (1974, 673).

¿Puede haber una comparación más roñosa por parte de Feurbach? El hombre, como trabajador por esencia. Distingue que nuestra esencia no es, ni más ni menos, que el trabajo. Porque es lo que hace, lo que le caracteriza. ¿El ser de una persona se reduce a lo que hace? No solo eso, lo que hace se entiende que es trabajar. Aquello que se espera de él es el trabajo, y además el trabajo a seguir.

Ahora bien ¿propone Marx algo distinto? ¿hay alguna referencia no demasiado forzada de un mundo poscapitalista? ¿alguien se podría esperar a tener algo mejor? Tampoco le culpemos, en el siglo XIX nos encontramos en un contexto en la que la incipiente sociología del momento no entendía al individuo sin el trabajo. Es difícil encontrar un autor que no termine entronizando la institución del trabajo, cuando no articule su basamento teórico de lo societal¹⁴⁷ en él.

No obstante, tanto Lenin como el individuo que vio la verdad en el mito de Platón (que en realidad aquí es Plotino, al parecer) también se dieron cuenta y por eso tienen la obligación moral de iluminar al resto con la verdad (con el dogma, diría la autocomplacencia de un nietzchiano comodón y con dinero, siendo, de esta forma el más coherente de la vida). Ni más ni menos. Pero entonces qué hacemos con un proletariat que no quiere trabajar ¿Está renunciando a su esencia? Me refiero a ello porque tenemos casos históricos y tenemos a la bohemia y tenemos a Kierkegaard (“desde lo ordinario solo es medible lo ordinario”)¹⁴⁸ ¿Qué hacemos, en última instancia con el apartado dionisiaco? ¿Con el desorden (espero que no le ensombrezca mucho a Elena que diga... con el arte)? Para todos esos individuos a los que les ocurre esto pero que no forman parte del grupo de Warren Buffet (por rebasar la caricatura del burgués decimonónico, de bastón y sombrero), Karl Marx se saca un concepto de la manga, en el segundo tomo de *Das Kapital* (me parece, porque formo parte de esa gente que pretende superar el marxismo, con pértiga que diría, sin haber pasado aún del primer tomo y las páginas de la mercancía-dinero-mercancía/dinero-mercancía-dinero, 100 libras esterlinas etc¹⁴⁹): el *lumpen-proletariat*.

La importancia de este concepto ha de ser remarcada. Sobre todo teniendo en cuenta la connotación de parche o de explicación anecdótica del *classic* vagabundo. Y se me perdone aquí si por a causa de mi intensidad estoy utilizando conceptos de estos de “autonomía relativa” en terminología althusseriana (sobre todo me perdone E.P. Thompson). Claro que comprendemos su enfado por el anti-historicismo (y anti-holismo, casi consecuentemente) de Althusser, como de Popper por cierto, que inundó parte del estudio social -sobre todo el marxista- de su época. Thompson

¹⁴⁷ Cómo se interpretan socialmente los símbolos que se dan en la propia sociedad que interpreta

¹⁴⁸ E.P. THOMPSON: *Miseria de la teoría*. Barcelona, Crítica, 1981, pp. 157-159.

¹⁴⁹ Pero bueno los conceptos son por todos conocidos, como el zampódromo abandonado.

insistirá además en la confusión de Althusser entre empirico y entre empirismo¹⁵⁰.

Desde luego, el trabajo configura buena parte de nuestra identidad, pero no nos da la esencia. Y aún así, estamos hablando del problema más clave de todos: el trabajo. Lo digo aquí, son muy pocos los trabajos que llenan y ese sí que es el auténtico problema filosófico de nuestro tiempo. De cualquier tiempo, más bien. Ya no hablamos de las economías de subsistencia, claro. No llegaremos a utilizar el término de drama porque existe la muerte, la miseria, el hambre, la enfermedad y demás dolores (muy físicos estos). Ahora bien, da reparo, pero en términos operativos tampoco estaría demás realizar/se la pregunta de hasta qué punto el cansancio también es dolor.

No estoy exagerando. Es evidente que hay rutinas más soportables que otras. Pero por encima de vocaciones, medias jornadas, confianza y algunas otros regalos/comodidades respecto al ámbito laboral-profesional, son muy pocos los trabajos *escogidos*.

Yo entiendo el odio generacional al joven que no quiere producir, y menos al que no quiere vivir para producir. Pero es que el tema es, después de todo lo dicho y solo teniendo una vida... ¿para qué iba a querer hacerlo?

Y esto, por supuesto, va a ir a peor. Al menos hemos entendido aquello a lo que se refería el gran historiador económico Fernand Braudel respecto a la comprensión del capitalismo no como un mercado sino como un auténtico contra-mercado, en su célebre *La dinámica del capitalismo* (Braudel, 1985). En última instancia, pues, se comprende que la dinámica del capitalismo es competitiva, pero la pretensión es a todas luces monopolística. Y esto lo reconocía el gurú de Joseph Alois Schumpeter cuando escribía con la honestidad que le caracteriza, que en la sinergia extrema también subyace el monopolio¹⁵¹. Una de las tesis que se entre-leen en su trabajo es la que

¹⁵⁰ Pero también creemos que todo el seguidismo y el idealismo que se le achaca a Althusser en *Miseria de la teoría*, a la luz sobre todo de su obra no publicada, es un tanto desmedido. Al parecer el filósofo francés y asesino y con la pipa, se reconocería a sí mismo como un fiel seguidor de la tradición materialista. Dentro de lo costoso de leer a Althusser (la de veces que me habré dejado a mitad *Pour Marx*), en su texto más famoso y didáctico y accesible para los cuadros militantes y por tanto más o menos para cualquiera (para muchos un texto redundante pero ha de recordarse que se escribió en 1969, por aquel entonces no lo sería tanto) *Ideología y aparatos ideológicos del Estado*, puede leerse un apartado: "La ideología interpela a los individuos como sujetos". Hay bastante consenso en torno a ello, además. La ideología, en Althusser, no es falsa conciencia. Atraviesa a los sujetos en tanto que tal.

¹⁵¹ Joseph Alois SCHUMPETER: *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Barcelona, Folio, 1996. Este librito representa, quizá no el mayor esfuerzo de su obra, como el repaso

aboga por el sacrificio de romper con la economía tradicional, estática, basada en el equilibrio de un modelo de competencia perfecta¹⁵², por el de la celeberrima *destrucción creativa* (innovación/cambio tecnológico). Consolidada está ya su idea de que el fin del capitalismo sería fruto de su propio triunfo, de su propia lógica (el peligro que se lleva avisando si las grandes corporaciones terminan adueñándose de toda la *creatividad*, en clave *schumpeteriana*); y aquí no hay *caeteris paribus* que valgan.

Naturalmente, puede que la dinámica de este sistema nos haya llevado a un bienestar inmejorado (que no inmejorable) en las últimas décadas (al menos hasta 2008). Al menos, por supuesto, en Europa. Pero la cuestión, ya manida a estas alturas, y más con el coronavirus, es que “lo que se cae es el porvenir”. Porque esto se derrumba, porque estaremos peor que antes. Al mercado no le importan las necesidades de los individuos y eso no es necesariamente injusto (abogamos por dejar operar en términos morales en este tipo de cuestiones)¹⁵³. Es un ente cuya forma de mañana es incognoscible porque lo formamos todos. Así pues, por azaroso, no por malévolodiabólico¹⁵⁴, es incontrolable. El único principio vertebrador ya sabemos qué ley es: “vender caro, comprar barato”. Por lo demás, si no hay rentabilidad, al capitalismo no le importa el criterio evolutivo ni el progreso en el bienestar de los seres vivos. De hecho el objetivo último del capitalismo, su razón de ser final, es “liquidar” todo lo que salga de la tierra¹⁵⁵.

La respuesta pragmática del keynesianismo no respondió tan solo al miedo a la revolución socialista tras la Segunda Guerra Mundial. Esta recomposición a favor del gasto social, del bienestar social keynesiano,

histórico del *Análisis económico*, pero sí una de las obras donde plasma de mejor manera varias de sus principales y más originales contribuciones. En mi opinión, Schumpeter es un autor tan vanagloriado por el economista de izquierdas además de por su exquisito trabajo y por un respeto notable al pensamiento marxiano, por lo reconfortante que le resulta poder apoyarse en un autor liberal de tanto prestigio que asume, a su vez, la tópica imagen del capitalismo comiéndose la cola: p.190. Aunque cabe aquí recordar que el verdadero miedo de Schumpeter no es la monopolización, sino la financiarización del capitalismo, del mundo: la efervescencia del accionariado (p.192-193).

¹⁵² POR CIERTO, LA CURVA DE LAFFER NUNCA SE DEMOSTRÓ

¹⁵³ Y aquí sí que distinguimos entre el liberalismo político y el mercado. Uno desborda al otro y es bastante curioso que muy pocos se hayan atrevido a diferenciar entre tantos liberalismos y estudiar una suerte de liberalismo de economía centralizada, no digo hoy digo a lo largo de la historia (el siglo XIX español, sobre todo).

¹⁵⁴ Si uno rebasa los 15 años se espera que deje de operar en términos teológicos y deje de ver al diablo en todas partes.

¹⁵⁵ Stephen LESSENICH: *La sociedad de la externalización*. Barcelona, Herder, 2019.

origen del Estado de Bienestar actual (lo que queda de él) -cuyo origen recordemos, lo encontramos en Bismarck de cara a una suerte de contención social, con un fuerte cariz cristiano- no responde, o al menos no responde solamente, al miedo paranoico al comunismo de la URSS como alternativa atractiva al capitalismo (la caricatura de los tentáculos de Stalin en Oriente, Europa del Este o Latinoamérica), si no a un sentimiento general de hastío, una necesidad de respuesta principalmente ante una Europa, devastada, que había puesto mucho del coste humano y material de la guerra y que no iba a dejar pasar ningún coste más del *laissez faire*¹⁵⁶. Naturalmente, en USA se sobre-dimensionó la amenaza soviética para justificar todo ello. La Guerra Fría fue una representación que en sus orígenes fue un cúmulo de improvisación e inseguridad ante el miedo a que la “era de las catástrofes” no hubiese terminado¹⁵⁷.

El principio del fin del orden keynesiano surgió cuando una de las patas del equilibrio triangular [capital, Estado, trabajador] comenzó a tambalearse. Más allá de los “treinta años gloriosos” (más o menos hasta la década de los 70 y acuñado en Francia), tal y como predijeron tantos autores, sobre todo liberales, la fórmula keynesiana simplemente podía jugar el papel de tirta transitoria. Seguramente más que contemplar este embridamiento del capitalismo *ad infinitum*, estarían más bien pensando que “en cien años todos calvos”. Junto a la *estanflación* (el aumento de costes y por tanto el aumento de los controles), por un lado el sistema financiero se restringe (de costos sociales a individuales), y por otro el discurso de aquellos que pontifican la tecnología como el principal elemento liberador se extiende. El concepto que acuñó el futurólogo Arvin Toffler trazó un nuevo figurante: el *prosumidor*, el cual hoy se expresa hasta sus últimas consecuencias: “Mire, usted va a auto-explotarse económicamente en pos de la individualización”.

Respecto a este último elemento de la tecnologización y la relación con la institución del trabajo, como tal, no querría extenderme. Aparece en este momento histórico un sistema productivo, pues, que es capaz de una producción superior a la manera “especializada”: la “descentralizada”. Y eso es lo que permite la tecnología actual: descentralizar, desregular y deslocalizar el producto. La especialización conforme más flexible mejor se adapta. La economía vertical de las factorías y fábricas se transmuta a las de fases especializadas, de manera independiente, generando un producto

¹⁵⁶ Tony JUDT. *Algo va mal*. Madrid, Taurus, 2011, pp. 77-84.

¹⁵⁷ Me refiero a la carrera del siglo XX tras la Segunda Guerra Mundial, por un futuro inevitablemente mejor, respaldado por el proyecto que planteaba la Ilustración y la ciencia, materializada en los sistemas democráticos de libre-mercado

mucho más heterogéneo (por su multiplicidad de combinaciones). Como bien señala el historiador Josep Fontana, se trataría del estadio más bruto de la división del trabajo. Junto a ello, una sociedad regida por un capitalismo globalizado y, quizá esto más discutido, posfordista (neofordista o ultrafordista, depende cómo se vea), nadie puede mirar para otro lado en lo referente a la financiarización del mercado. Schumpeter (otra vez) vaticinaba con auténtico terror la caída de los grandes jefes-fundadores, padres de familia ingeniosos y dedicados a su empresa (lo hemos visto en Weber), en relación con la entrada de accionistas totalmente desentendidos y desarraigados (incluso en el plano emocional) cuyo valor en la empresa es el que fluctúa en la bolsa. El último paso de la incontrolabilidad del mercado y del mañana, de la incognoscibilidad que predicaban los liberales austriacos de cabecera.

[Ah, por cierto, respecto a estos últimos, creo que, simple y llanamente, muchos de estos autores no se han querido topar más de dos veces con una cuestión básica en el estudio del *cambio social*: la distinción entre *riesgo* de que ocurra algo y la *incertidumbre* respecto a lo mismo. La reacción psicológica es distinta para cada una y también hay que tenerla en cuenta. La incertidumbre generaría ansiedad (rabia, violencia,) ¹⁵⁸. El riesgo generaría miedo. Esta disociación es fundamental insisto y suele confundirse.]

Esto engarza, desde luego, con una cultura total por y para el individuo y nada más: El otro gran brazo del desmantelamiento del Estado del Bienestar es una respuesta a la “excesiva presión fiscal”: la privatización latente y constante del mundo. La tendencia a los costes mínimos nos han llevado definitivamente a la cuarta revolución industrial, la del Internet (desde el vapor, siguiendo por la electricidad y luego la informática), la digital. El problema es que, siguiendo a autores como Juan Carlos Monedero, en su trabajo, al menos, menos cursi, el capitalismo nunca contempló un principio ecológico tan vital como el principio de precaución “si no se sabe el efecto de una novedad, lo único inteligente es no usarla” ¹⁵⁹ ¿Cómo vamos a saber integrar la robótica en nuestro sistema, si el capitalismo aún no ha sabido insertar verdaderamente a las propias personas? Por cierto no solo hablamos de la organización socio-económico si no del efecto micro de todo esto. Sin ir más lejos no saben si los estímulos venideros y actuales, tener

¹⁵⁸ Complicado será la normalización de una sociedad vertebrada por tanta incertidumbre si la disposición del ser humano es a atenuarla

¹⁵⁹ Juan Carlos MONEDERO: *El gobierno de las palabras*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2011p. 298

internet en el cuerpo (tener el móvil cerca)¹⁶⁰ nos permitirá leer (libros, textos densos, más allá de titulares constantes¹⁶¹), o, sin ir más lejos, atender a algo que no sea una pantalla durante más de cinco minutos –ni poder ver algo tan objetivamente magnético como *El apartamento* de Wilder–. Tampoco tengo claro que haya un período de la historia en el que leyera mucha más gente. Si existió fue hace algunas pocas décadas y parando.

El contexto con el que nos encontramos desde entonces es el de un sistema productivo que responde a dos visiones: por un lado, tenemos este fenómeno que acabamos de explicar de la individualización/heterogeneización del producto que denota esa idea de democratización de la *distinción*¹⁶²; mientras por el otro, tenemos la teoría de la *macdonalización* de la sociedad del neoweberiano George Ritzer¹⁶³ en la que se pule y actualiza para el contexto de las sociedades actuales (como decíamos antes más que occidentales, mundiales) el concepto de *burocratización* progresiva del mundo moderno. En dicho texto el quid es sacar a la luz las irracionalidades que terminan produciendo sistemas tan racionalizados. Por otro camino pero terminamos volviendo en última instancia a la “irracionalidad colectiva provocada por la racionalidad económica individual”¹⁶⁴.

Pero es ahora cuando hace falta recordar que al Capitalismo tanto en el crack del 29 como en 2008, lo salvó el Estado. No deja de ser interesante, como el caso de la planificación china. Y es interesante en tanto que cada vez se hacen más evidentes las deficiencias de las democracias clásicas. Y ya no solo las democracias de libre-mercado, descontrolado y perverso. Ante una socialdemocracia menguante, aún entendemos que el sistema que más ha respetado la vida humana, sin duda, ha sido el demócrata. Pero a la vez también hay que comprender aquello que viene adherido a la elección, a menudo más emocional que racional, de una determinada propuesta

¹⁶⁰ Aparte de que lo que escribamos, a partir de Internet, debería tener un respaldo académico *intensible*. Da igual el tiempo que tengamos, los datos, los detalles, deben estar perfectamente estipulados. Desde el uso del internet en el móvil DEBERÍAMOS ser más sabios que cualquier sabio de antaño (por el conocimiento almacenado que tenemos)

¹⁶¹ Ignacio SÁNCHEZ CUENCA. *La desfachatez intelectual: escritores e intelectuales ante la política*. Madrid, Catarata, 2017, p. 217.

¹⁶² Tenemos el trabajo de Bourdieu (*La distinción*), continuador a la obra de Veblen.

¹⁶³ Georg RITZER. *La McDonalización de la sociedad. Un análisis de la racionalización en la vida cotidiana*. Barcelona, Ariel, 1996.

¹⁶⁴ Mario BUNGE: *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p. 103.

política, encabezada normalmente por un tipo más o menos carismático que solo trabaja en pos de lograr el máximo de votos posible, con propuestas de este modo que afectan solo a las siguientes elecciones, dejando de lado los problemas estructurales. Hablamos, pues, del problema intrínseco del cortoplacismo como base de las democracias representativas (decía Churchill que la democracia consistía en convencer a un idiota más que tu adversario). Es en este punto cuando irrumpe con fuerza un sistema planificador como el chino, que organiza su porción de mundo de libre-mercado y que ha sacado ni más ni menos que a 100 millones de personas de la pobreza en apenas unas décadas. No deja de ser interesante este crecimiento a partir de un socialismo indiscutiblemente más limitante en cuestión de derechos, sobre todo si lo comparamos con sus homólogos occidentales.

Quizá sea eso. Pienso muy a menudo si realmente no estamos preparados para el capitalismo, es decir, no nos lo merecemos. Las posibilidades que nos oferta, demasiado sublime. Yo sería de los que no lo mereciese, además haciendo general, cuando no consustancial, el miedo y la pereza al conjunto de seres humanos. De igual forma vuelvo a repetir que esta forma de organización nos ha llevado al mejor momento históricamente dado. El capitalismo y la ciencia, dos campos que han caminado a la par. Una pregunta recurrente ¿habría podido caminar de este modo lo segundo sin lo primero?

En este sentido la burguesía produjo una ciencia económica bastante buena, al parecer (Bunge por ejemplo diría que para nada, que es horrenda¹⁶⁵), desde el punto de vista del mercado, pero no entendió cómo funciona el sistema desde el punto de vista del trabajo. Y bueno si lo hizo lo ha encubierto todo este tiempo (algunos pero no muchos dirían que en ello consiste el concepto marxiano de *economía fetichizada* -y no en lo insondable de las repercusiones de nuestros actos en el mercado-). El nuevo recelo que está despertando la figura de Adam Smith entre los liberales (recurriendo ahora a un origen del valor austríaco no menos polémico en la Escuela de Salamanca) y, al parecer cierta revalorización del mismo desde la izquierda, no sabemos hasta qué punto tiene que ver con el hecho, junto a David Ricardo, de *dejarle a huevo* una teoría del valor por lo demás ultra-compleja, a Marx. Dejémoslo en que tanto Karl Marx como Carl Menger

¹⁶⁵ Para Thompson a lo largo de *Miseria de la teoría* el tratamiento del trabajador (principalmente como ente pasivo de la dinámica interna de la estructura económica) desde los principios de la ciencia "burguesa" decimonónica queda rearticulado a través de Althusser haciéndola pasar por avance marxista (p. 227-228). Que los primeros en hacer historia sin sujetos no fueron los marxistas.

buscaron una misma aplicación de la teoría para campos distintos (teoría laboral del valor y teoría del valor subjetivo en el mercado)¹⁶⁶. O tal vez realmente sí supieron diferenciar (el valor de algo en cuanto al trabajo puede, finalmente, medirse en términos objetivos). O tal vez la teoría del valor de Marx es floja. Y es precisamente floja por funcionalista (los códigos del trabajo operan escondidos a espaldas de las acciones de los individuos insertados en la mecánica de la oferta y la demanda).

Ahora bien, le pese a quien le pese Marx fue el primero en ver casi todo (y, por supuesto, no lo digo yo¹⁶⁷).

Posiblemente el problema no estribe en la teoría del valor trabajo tanto como en dejarse llevar por la dialéctica desmedida, casi mágica, lo cual se traduce en términos sociológicos en “saber contar más de dos”¹⁶⁸. Decía de nuevo Schumpeter: “Los marxistas pretenden que sus sistema resuelve todos los grandes problemas en que fracasa la teoría económica no marxista; los resuelve, en efecto, pero sólo mutilándolos (. . .). OJO. (. . .) “El rasgo peculiar del sistema de Marx es que somete estos acontecimientos históricos y estas instituciones sociales al proceso explicativo del análisis económico o, para expresarnos en lenguaje técnico, los trata no como datos, sino como variables”¹⁶⁹ (“enseñar a la Humanidad el sentido oculto de sus luchas”).

Me saltan las veces que he escuchado el objetivo del marxismo es el despliegue total de la personalidad. Pues a ver si es verdad

Aunque también es cierto que la teoría sociológica clásica en general suele incurrir en lo mismo. Los esquemas anteriormente expuestos de Durkheim y Weber, para Mario Bunge, arrastran los dos grandes enfoques erróneos que alberga la sociología actual: uno, la visión holista de la realidad social,

¹⁶⁶ No son pocos los que sugieren que Marx no publicó los dos últimos tomos de *El Capital* (el primero en 1867) precisamente porque leyó el texto de Menger (publicado en 1871).

¹⁶⁷ Joseph Alois SCHUMPETER: *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Barcelona, Folio, 1996.. Salvo por la inmisericordia o la depauperización de la clase obrera; el origen de la acumulación primitiva; el Estado del Bienestar, la socialdemocracia; la globalización (y por supuesto, para Schumpeter la teoría del valor-trabajo que hereda de David Ricardo también) ¡Vaya!... bastantes cosas. No, pero bastante. Al menos siempre nos quedará “la tendencia inherentemente descendente en la tasa de beneficio” del tomo II, aunque cada uno de los autores llegue por caminos más o menos distintos (p. 57-58).

¹⁶⁸ Eso sí, recordemos que solo abarca aquellos sujetos que producen valor (por eso hemos dejado de lado el funcionariado, el lumpen, etc. que ya existía, evidentemente, en su época).

¹⁶⁹ Joseph Alois SCHUMPETER: *Capitalismo, Socialismo y Democracia*. Barcelona, Folio, 1996, p.77.

el otro, la visión individualista (insistimos, más que ellos sus seguidores, pretendidos o inconscientes) “Las explicaciones puramente ascendentes y descendentes, favorecidas por los individualistas y los holistas respectivamente, tienen el encanto de la simplicidad. Pero los primeros soslayan las coacciones sociales sobre la acción, mientras que los segundos subestiman el interés y la iniciativa individuales”¹⁷⁰. Como se ve, no hay muchísimos más problemas que no puedan reducirse a esto dentro de la sociología y la solución a la que se adhiere Bunge para superar dichos problemas es su archi-referenciado y característico “sistemismo”. Por cierto, para el mismo Bunge y para nosotros, el mayor error de la ciencia de la historia¹⁷¹, junto a un mal tratamiento de las fuentes, claro, es el llamado *historicismo*, *finalismo* o teleología¹⁷².

Además, en el mundo/espacio de la reivindicación, entiendo que uno tiene que estar comprometido con los principios y los valores, no con las metáforas que las expresan (banderas, símbolos, etc). Esto es: ¿por qué la izquierda no se ha comprendido como medio en vez de como fin?. . .

Pero si es que en la misma *Ideología alemana* habla contra el iluminador (obras de pedagogía, como todas las que le siguieron, mediocres o potentes = todo adjetivos cero nombres,). Como nos recuerda Thompson, el problema sobre el que se ha construido, el pensamiento de Marx puede que haya sido precisamente por la pretensión de *infallibilidad*. La condena del personalismo, en su libro, se inscribe junto a la liberación del dogma, de la teoría única. Aunque esta idea fue sustituida a lo largo de las distintas reuniones de los Comités soviéticos, me reconforta un poco leer en estas páginas que el socialismo científico como la explicación de un proceso de desarrollo. Más que nada por tener en cuenta que todo esto está menos hueco de lo que se nos ha vendido desde que cayó todo (el muro de una URSS a la cual, por cierto, le debe tanto el propio Marx, por otra parte)¹⁷³. Rebasar la mera doxografía.

¹⁷⁰ Mario BUNGE: *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p. 94.

¹⁷¹ Mario BUNGE: *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p. 281-322.

¹⁷² Recordemos: que todo se explicase en función del punto de llegada, como si las cosas no pudieran haber sucedido de otra manera (teleología) o para reforzar/apoyar una acción emprendida que se descubre, finalmente, beneficiosa (en este punto el finalismo historiográfico se asemeja un tanto al funcionalismo sociológico).

¹⁷³ ¿Quién sabe dónde habría quedado este pensador de no haber sido su filósofo de cabecera? El desván de la historia se lo habría tragado como a tantos pensadores y

(...)

La escuela de *Annales*, una de las corrientes (a menudo han subrayado repetidas veces que ellos no son una “escuela”, sino una actitud metodológica, digamos dentro de la historiografía)¹⁷⁴ más relevantes del panorama historiográfico, hegemónica sobre todo durante a mitad del siglo pasado (la llamada segunda generación, que comandó Fernand Braudel en los años 50-60), mantenía frente a la historiografía clásica del siglo XIX, de los hitos y los grandes nombres -individuales y poderosos-, de historia política al fin y al cabo (la llamada historia evenemencial), una particular orientación hacia los grandes cambios socio-económicos (frente a la historiografía típicamente alemana con nombres y apellidos en el estado, la administración y el derecho) y estructurales [con fuerte predominio intelectual de ese *ismo* en la época]: la llamada historia inmóvil o *longue durée*. La gran incorporación de *Annales* a las ciencias sociales fue la de otorgarle al concepto de "estructura" una dimensión temporal. De aquí nace su influyente *El Mediterráneo en tiempos de Felipe II*, entre otros, en el que se proponen diferentes temporalidades: el tiempo breve de los hechos políticos, el medio de las coyunturas y ciclos económicos y la larga duración de las estructuras socioeconómicas, dominadas por la relación, casi inmóvil, de la población con el medio. No ocurren cosas en el contexto espacial (unidad) del Mediterráneo, sino que al Mediterráneo le pasan algunas cosas a lo largo de mucho tiempo; y todas responden de manera bastante similar (en términos materiales). Esto último demuestra la potencia de lo “estructural” en el libro de Braudel.

Existía pues una pretensión de rebasar los procesos históricos, de alguna forma, casi por procesos estacionarios, geológicos. Es más, precisamente, los principales achaques al enfoque de estos historiadores consistían en que a menudo se olvidaban del papel conformador del individuo (la concepción idealista que había caracterizado a la burguesía culta del XIX¹⁷⁵), visto como

economistas de su cuño. Y eso que para muchos el triunfo de Lenin es la mayor refutación al propio Marx. Quizá finalmente Marx no era tan historicista. O quizá sí y simplemente contemplaba la posibilidad de que absolutamente todas las sociedades no tuviesen que pasar por absolutamente los mismos estadios ya que EXISTÍA Y EXISTE LA COMUNICACIÓN.

¹⁷⁴Un resumen realmente certero es el de Georg IGGERS. *Las ciencias históricas en el siglo XX*. Barcelona, Idea Universitaria, 1998, p. 53-56: “Los representantes de los *Annales* han subrayado repetidas veces que ellos no son una “escuela” (...), sino que más bien tienen en común una actitud, un esprit que invita a buscar nuevos métodos y enfoques de investigación, pero que no es ninguna doctrina.

¹⁷⁵ Cuya herencia directa proviene de los historiadores, más bien tratadistas y diplomáticos, humanistas italianos (como Guicciardini, Bala, Bruno o el injustamente

solitario y concreto, al menos hasta uno de los trabajos que parieron la llamada microhistoria, *Montaillou*, de Le Roy Ladurie. Es de hecho el historiador Reinhart Kosselleck quien en su pequeño libro historia/Historia, explica la importancia que supuso el tránsito desde un mundo pre-moderno, en el momento en que la Historia (nosotros ahondamos en la mayúscula, en alemán es *Geschichte*) se deja de confundir con las historias (*Historie*, biografía) y se entiende más como una unidad. El tiempo unidireccional y episódico de tantos autores del XIX es un resultado, precisamente, de este cambio de percepción.

Tras el predominio de los Annales, el mismo tiempo de los *giros* que hemos comentado se corresponde con un momento de efervescencia de la y cultural. La micro-historia y la historia cultural también ha tendido a entenderse como la respuesta post-estructuralista en la historiografía. En todo caso La historia cultural y social se corresponde con un desvelamiento de la lucha de clases a lo largo de la historia, vuelve a una lectura cerrada (circular-repetitiva) del tiempo, a la par que la benemencial se articularía a partir de una visión lineal, de progreso.

Se le atribuye a Mark Twain la frase de que “la historia no se repite pero rima” Pero también decía aquel otro que realmente, aunque nunca lo haga en su formato original (que nunca vuelve, *como el bienestar*), la historia verdaderamente se repite. Y no lo hace a causa de una suerte de motores espirituales o algo por el estilo sino porque funcionalmente “los mecanismos son siempre los mismos ya que las posibilidades combinatorias de hacer algo (“un repertorio limitado de formas de organización social, política y económica”) son muy limitadas en el género humano”. Este hecho, la búsqueda de regularidades: resultantes de una composición de tendencias, ya dados y por tanto cognoscibles, en esencia sería la historia como ciencia. Y esa, a grandes rasgos, sería la diferencia entre el interés del primer historiador Heródoto por el testimonio y la narración (más o menos objetiva, desde luego no tiene las pretensiones de Ranke y la historia positivista¹⁷⁶) de lo que ha ocurrido de cara a un recuerdo futuro (*no caigan en el olvido*), con respecto a Tucídides que le incorpora un carácter político al estudio de la Historia. La utilidad de su conocimiento, estribaría en la demostración de estas regularidades que representarían que, al fin y al cabo, se repite (*no hay nada demasiado lejano*).

denostado Maquiavelo) que a su vez bebieron de los autores clásicos latinos y griegos (Tácito, Tito Livio, Salustio, Lucano, Polibio, Tucídides, etc)

¹⁷⁶ Los últimos estudios sobre Ranke, partiendo de los más famosos de Iggers cuestionarían este ultra-positivismo que se le suele achacar a Leopold Von Ranke

Esta no es más que la distinción entre ciencia idiográfica y nomotética, bautizada por Wilhem Windelband y Heinrich Rickert; unas, las ciencias nomotéticas, aspiran a establecer leyes a través de la regularidad, las otras, las ideográficas, estudian los hechos particulares e irrepetibles. Así la historia pasó a formar parte de las humanidades una vez quedó descartada como ciencia nomotética, mientras que la sociología pudo engancharse como disciplina buscadora de *nomos*, como ciencia social.

Pero si desestimamos esta distinción (en nuestro caso sociología=nomotética; historia=ideográfica), como acabamos de hacer, he nos aquí a la espera de que alguien nos señale la diferencia entre sociología (histórica aún más) e historia social¹⁷⁷, y sobre todo de economía e historia económica. Ninguna de ninguna.

Parece que se ha demostrado la existencia de un puñado de leyes universales en ciencias sociales¹⁷⁸. Entre 20 y 30 están bastante probadas y consolidadas, aunque dudo que hayan llegado todas al estatuto de ley. Entre ellas tenemos a) la propia ley de la oferta y la demanda (la línea de intercambio no rentable termina por desaparecer); b) las sociedades con economías de subsistencia son más igualitarias; c) el tamaño de la población está limitado por el volumen de la producción económica, que a su turno lo está por los recursos naturales y la tecnología.; d) etc. Una de las más sugerentes es aquella que teorizó el sociólogo Robert Mitchell y que podrían resumirse en: “cualquier organización deriva en oligarquía” ¿Pero dónde se han probado o se probarán estas leyes? Pues en la historia, la única manera posible.

Me refiero a la comprensión de las distintas ciencias sociales como dispensadoras de marcos teóricos sobre los que desarrollar la historia. Si compramos esta visión (que no tenemos por qué hacerlo, y podríamos enfocar la historia como el estudio de lo particularísimo, de lo anecdótico) a todas luces, la historia nos muestra el camino en estas disciplinas pero, ojo, siempre y cuando concretemos de antemano el plano en el que nos movemos. A lo que me refiero es a que la historia puede ser perfectamente concebida como ambas cosas, concerniente a las humanidades o a las ciencias sociales; a mi entender, puede servir en ambos sentidos. Digo esto por la cantidad de veces que se confunde el plano de la legitimación teórica a partir de argumentos históricos (capitalismo vs capitalismo dado).

¹⁷⁷ Como mucho, con Santos Julià, toleramos una división del trabajo.

¹⁷⁸ Mario BUNGE: *Las ciencias sociales en discusión. Una perspectiva filosófica*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1999, p. 43

(Y en fin aquí está la gran ventaja de la historia, a mi entender, respecto a la sociología: no tener la necesidad de buscar regularidades *post hoc* de aquello que estudia, al poder desentenderse o cubrirse como disciplina humanística. *Lo que pasó, pasó* y ahí se queda. No ha de rascar de donde se pueda y ver de donde no hay. Es decir, puede ser (o pretender ser) ciencia social cuando quiera. En fin, inventa menos).

Pero

[[Y AÚN CON TODO, VAMOS A HACER UN DERRAPE FINAL (¿EN FAVOR DEL PLATONISMO?)]]

Pero no confundamos planos. Ante la tendencia de contraponer a Platón y a Tucídides (como hicieron Marx y Nietzsche), como representantes de las dos grandes escuelas o interpretaciones de la realidad, uno el de las pajas mentales y lugares extraños y lejanos y el otro el de “lo implacable de lo material”, hemos también de decir unas cuantas cosas. La historiografía como opción filosófica es una lectura sugerente y no tan desencaminada. La historia, como decíamos, propone el estudio de unas pocas leyes, muy pocas insistimos, y todas tienen que ver con la posibilidad de lo material, que a menudo se traduce en la guerra y la muerte. No tiene mucho sentido hacer teoría de la historia si de antemano no hemos supeditado la teoría, la filosofía, al estudio concienzudo del fenómeno histórico en cuestión. De hecho, una primera básica es que quien tiene más posibilidades de sobrevivir es quien termina imponiendo sus códigos, su filosofía, su verdad y su concepción filosófica. A lo largo de la historia vence la muerte y lo material, no las divagaciones (ni los códigos de honor). Y quien diga lo contrario, quien quiera cambiar el mundo mediante el pensamiento, la meditación, cuando no la introspección, estaría haciendo *Ideología alemana* (volvemos a Marx). Hasta cierto punto esto es naturalmente cierto, lo suscribimos.

No obstante, aun estando de acuerdo, por ejemplo, en que el estudio de lo ocurrido es la mejor guía para la teoría económica, esta tampoco tiene la obligación de desenvolverse en el estrecho cerco de los ejemplos y las condiciones históricas. Por cierto esto le viene tan bien a la teoría económica marxista, como al resto de escuelas, que históricamente han previsto el futuro igual de mal (o igual de bien). Estamos de acuerdo en que la historia es el único marco de sustento de la práctica, pero ello no cierra el campo

teórico, por el componente imaginativo del mismo o por las reglas de la lógica dentro de su campo¹⁷⁹. O no debería hacerlo.

No es cuestión de llegar al “si la realidad no coincide con la teoría, peor para la realidad”; se trata de colocar correctamente a ambas. Hace mucho desde que la corriente *pragmatista* rompiese con este dualismo teoría/práctica, pero no nos referimos a esto; somos conscientes de que, según la interpretación, el conocimiento científico del mundo interviene en el mismo. En este caso, aquello para lo que sirve la historia es para desvelar, de alguna forma, condiciones no previstas, incluso nuevas variables si uno lo desea, que pulan todavía más la explicación teórica¹⁸⁰. No que la hagan inservible porque hay que terminar rindiéndose ante lo material, el barro, donde no quepa el nomos, la norma, y en última instancia la razón.

No hace falta que todo responda a una descripción o desvelamiento total y completo. No hace falta *cerrar* cada tema que uno trate. Hay espacios en los que es imposible (ya hemos puesto el ejemplo de la estructura y hemos hablado suficiente de ello) y la ambigüedad a la par que inoperante también es muy reconfortante en estos casos. Ciertas gentes piensan que han descubierto el Mediterráneo (repitiendo obviedades) diciendo ahora que este tipo de cosas solo pueden hacerse en épocas de paz y de bonanza. A la hora de la verdad, en época de guerra y de valentía a nadie le interesa el sexo de los ángeles. Evidentemente. Reto a buscar a algún/alguna investigador/a de estos temas que piense lo contrario (y si lo piensa, ahí sí, pobre de él, pobre idiota).

Mientras tanto este fomento y esta criba exclusiva hacia lo productivo nos lo encontramos en cientos de campos actualmente. En nuestro ámbito tenemos dos ejemplos recurrentes: a) la manía editorial de incidir en que un libro de historia X es necesario para comprender el presente (*para comprender el presente primero hay que...*), como si el lector a lo mejor no quisiera aprender del pasado por el pasado y ya (aún con todo, toque de atención a la antropología: dejemos claro que la historia explica el presente, no el futuro); b) el C.I.S: los sociólogos no son augures o futurólogos, por lo

¹⁷⁹ “Se cuenta con frecuencia la anécdota de aquel alumno que interrumpió a su profesor en medio de una clase de Teoría Económica y le dijo: <<... me sabe mal cortarle así, pero en el mundo real...>>, a lo que el profesor, sin dejarle concluir, respondió herido: <<Señor Waldorf, debe usted recordar que el mundo real constituye un caso particular y, por consiguiente, no necesitamos tenerlo en cuenta>>”.

¹⁸⁰ Por ejemplo, una lectura que tengo entre medias es la de *Carbon Democracy. Political power in the age of oil*, donde se propone la pregunta de qué habría sido de la economía del siglo XX y la teoría que la sustentó, sin este elemento.

tanto no pueden saber qué ocurrirá, y la función de la encuesta a menudo se tergiversa (se tergiversa es, la tergiversan los medios porque el documento que sustenta el CIS especifica bien claro cuál es su verdadera función y no es la predicción.)¹⁸¹. Tres cuartas partes ocurre con el campo de la filosofía. Incluso a aquellos que no les aburran, como sí pasa conmigo, los límites del lenguaje y la lógica formal (aquellos más analíticos), han podido pensar/reconocer en alguna ocasión la filosofía como adornos poéticos para explicar formas totalmente casuales, darles algún sentido, entiendo que sobre todo la filosofía continental (mi conocimiento sobre esta disputa -analíticos/continentales- en particular y sobre cualquier otra disputa filosófica en general, es mínimo).

A lo que voy es que también es legítimo montarse películas. Siempre que estas no impongan muchos costes a la realidad (a mí me vale con que no falseen la historia¹⁸² y con que los reformadores sociales sí se basen en la ciencia más minuciosa posible) y sobre todo no me digan lo que tengo que hacer, aunque hayan guiado a masas de personas durante tanto tiempo. De hecho, si te vas a poner a pontificar y a decirme cómo tengo que vivir y concebir la realidad, esfuérzate un poco. No me vale que le valga al 99 %. De hecho, precisamente “tomando en cuenta lo implacable que debe ser la verdad”, cualquiera debiera haber antepuesto los hombres y las mujeres “reales” a las abstracciones tan caras del estalinismo.

¿Hemos aquí, curiosamente haciendo un canto al platonismo de manera paradójica tras todo lo dicho sobre el papel fundamental de lo *material*? Insistimos, una cosa no quita la otra. Pero hay ocasiones, lo reconocemos igualmente, en las que una ha de prevalecer sobre la otra. Por qué sino íbamos a sacar tanto a colación a E.P Thompson. Porque su apelación a lo material es tan teórica como también lo es la esclerosis marxista (de impronta althusseriana) que critica. Asumimos simplemente más acierto por su parte al tratarse de una percepción de la realidad más apurada gracias a

¹⁸¹ He de decir que maldito el día en que las ciencias sociales tuvieron que auto-venderse para competir con otras ciencias (en la asociación ciencias exactas=ciencias útiles) y para ello tuvieron que explotar su función “predictora”, y así se disfrazaron de ciencias útiles (sobre todo la economía), y se alejaron de las humanidades.

¹⁸² De hecho, puede llegar a ser comprensible la acusación a los estudiosos de la historiografía como campo estéril en tanto que el objeto básico del historiador sería o debería ser el de ceñirse, ceñirse al estudio exhaustivo de todas fuentes disponibles, producción de ciencia cuanto más aséptica mejor. De alguna forma, los historiadores no deberían ser personas de ideas (en sus trabajos, nos referimos).

la inclusión de la historia dentro de su teoría¹⁸³. Efectivamente *La formación de la clase obrera en Inglaterra* lo primero que nos revela es la cantidad de trabajo que reporta unir todo esto. Hablamos de una tarea necesaria pero muy laboriosa; hacer la historia y hacer teoría de la historia desde la propia acción de los individuos y desde sus universos microscópicas. Por eso nos es tanpreciado, en definitiva. Además la trans-historia ya no está muy de moda (muy a mi pesar, pero de lógica comprensión).

Ahora bien, de la misma forma que decimos esto, y reconocemos lo interesantes que están últimamente las ciencias sociales (mucho menos estáticas que otras disciplinas), también hemos de entender que se les insulte por varios frentes, tachándolas de poco útiles. Lo que se debe hacer es entenderlo, si la crítica es potable dentro de los términos lógicos y materiales, que también suscribirlo, asumirlo y nada, a seguir.

Porque es que si no, van a venir los que ya negaron hace tiempo el carácter social de las poblaciones humanas¹⁸⁴. Me refiero aquí no al peso de la historia en sí, sino el peso de la historia en nuestra acción actual. Si de algo cojea la teoría sociológica de la elección racional y la del “homo economicus”, o el mismo estudio micro, es de contexto¹⁸⁵. Y por ello a menudo deriva en análisis repletos de abstracciones. De hecho, los conceptos de status y rol ponen de relieve la ineptitud del individualismo para caracterizar a los individuos. El refugio del anarco-liberal siempre es el mismo: la micro-economía en contextos ideales (caso omiso a la dialéctica de naciones, por ejemplo) y esto es lo mismo que cualquier otra de las ideologías que venimos tratando: “Si tú abres una tienda y yo otra, y yo oferto, y a ti no te compran, etc”.

Una duda, en orden con el cambio antropológico que quiso estudiar Weber, ¿de verdad el individuo prefiere maximizar antes que satisfacer?

¹⁸³ Claro que comprendemos su enfado por el anti-historicismo (y anti-holismo, casi consecuentemente) de Althusser, como de Popper por cierto, que inundó parte del estudio social -sobre todo el marxista- de su época. Thompson insistirá además en la confusión de Althusser entre empírico y entre empirismo.

¹⁸⁴ No repetiremos aquí la frase de Thatcher

¹⁸⁵ Por supuesto que sabemos que el liberalismo sabe de y reconoce las deficiencias cognitivas que tienen los seres humanos (simplemente asumen, entiendo, que sigue siendo la mejor forma concebible de organización política; no es que sean -o no tienen por qué serlo- atomistas, ni malvados, ni abstrusos, ni idiotas por haberla escogido). Simplemente estamos operando en su plano ideal, como recordábamos anteriormente. Esto ha de dejarse claro

(...)

Tesis: la intimidad y las relaciones de amor (sin distinción en lo sexual, fraternal, tribal, los *pares* y colegas) están muy bien, pero lo primero son las condiciones materiales, que en nuestro mundo se reducen al trabajo y la falta.. Y se estaría muy equivocado si alguien pensase que esto es indisoluble de reconocer al individuo, nada más lejos de la realidad. Seguimos en búsqueda de su máximo despliegue y para ello precisamos de una organización más, no sé, *amable*. Son cientos los abuelos intelectuales que ya han teorizado sobre la existencia de un sistema menos eficiente y productivo pero eso, más amable. ¿Alguien cree que estos abuelos, muchos citados aquí bajo, no estaban encantados de conocerse? ¿Que habrían renunciado a pulir su individualidad? ¿Alguien cree que lo haría yo? Le pese a quien le pese el individuo es el único que puede ser libre, las sociedades solo pueden esclavas. Pero bueno, al fin y al cabo la libertad, para que exista, precisa de interacción. Y algunos quisquillosos hablarían de incluso de la necesidad de coerción.

¿Qué más da estar juntos si no tenemos mucho dinero? Pues esa es la idea, apoyarnos porque no tenemos tanto dinero. *Contra Franco vivíamos mejor*, sentencia la lucha del hombre (de izquierdas)¹⁸⁶.

Por si a estas alturas no ha quedado lo suficientemente nítido, el objeto de este texto no es desvelar ningún proceso socio-histórico ni nada por el estilo. De igual forma que su calidad académica da risa, no buscamos que el escrito encierre la utilidad, la novedad, de unas reflexiones insustanciales, trilladas y repetitivas, que a menudo desembocan en obviedades, reduccionismos y análisis repletos de puntos negros y de pura ignorancia. Que la información es poder es un hecho, pero este texto, por ejemplo, no es poder. Cero poder y mucho remilgo. Prácticamente todas las citas han sido colocadas una vez se han escrito las ideas. El fin era poder escribirlo en unas cuantas semanas de Agosto de 2019. Este aposteriori tampoco es algo tan raro de ver, por cierto. Muchas veces el trabajo consiste en exponer ideas previas a la lectura (más o menos preconcebidas,) para luego amoldar la base académica al relato preestablecido. Esto no lo hago de cara a la reflexión metodológica de la redacción de textos en las ciencias sociales¹⁸⁷. Pero la

¹⁸⁶ Juan ANDRADE: *El PCE y el PSOE en la transición. La evolución ideológica de la izquierda durante el proceso de cambio político*. Madrid, Siglo XXI, 2015

¹⁸⁷ En el prólogo de José Luis Villacañas al libro de Max WEBER: *La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid, Akal, 2017: “Se cuenta que Walter Rathenau dijo de esta obra que tenía más notas que texto” (...) a la par que “se lamentaba de que Weber

intención sí que podría centrar el tema en aquellas ideas “propias” (tácitas, que se dice) y otras bebidas, de libros principalmente (de ahí los libros que no aparecen citados, pero sí en la Bibliografía; visten por dentro, de alguna forma)¹⁸⁸. Nadie exigiría, ni en materia de humanidades o de observación de la sociedad, la ciencia infusa. Precisamente la lectura de clásicos (como algunos de los aquí citados) ayuda a evitar originalidad innecesaria¹⁸⁹. Presupuestos del pasado pueden a menudo ser resignificados para el presente. Por cierto, queda señalar la cantidad de varones citados en comparación con [carga con ello, claro]. También sabemos que todo el texto está lleno de aclaraciones que contribuyen a entorpecer la lectura: [], (), – –

Y la idea de que si rascas casi todo es conectable en este tipo de temas. De verdad que todo ha sido mucho menos gratuito de lo que parece. Todo es poco (estructura económica; vestigios de religiones; tratados históricos; pantallas) para ahondar en los orígenes de la subjetividad moderna (subjetividad moderna que al parecer descubrió San Agustín, y no Descartes).

Evidentemente, todos que hemos participado en este proyecto de escritura nos hemos descubierto como un tanto pretenciosos por creernos que merecemos crear/decir algo.

malgastase la energía de toda una vida para probar cosas que cualquiera que tuviera ojos en la cara podía ver como verdades”.

¹⁸⁸ Esta decisión tiene también que ver con el contexto histórico en el que nos hayamos, si reconocemos que estamos asistiendo a la mayor revolución en cuanto a la capacidad de difusión y adquisición quizá desde Gutenberg. Hace ya bastante tiempo que la cuestión no es ya buscar la información sobre un tema sino saber gestionar la cantidad de información sobre el particular. Por lo tanto también es un tiempo que obliga a seleccionar el *qué* leer, ya que cada vez hay más capacidades de crear, de escribir (llevo un tiempo pensando que en este país hay más escritores que lectores, no consigo visualizar la rentabilidad económica -ya no me meto en la filantropía-, de algunas editoriales). Saber escoger a qué dedicarle tiempo, un tiempo, por cierto cada vez más acelerado y menos apto, precisamente, para largas horas o jornadas de lectura.

¹⁸⁹ Es famosa la recriminación de Gunnar Myrdal a Maynard Keynes, por elaborar una teoría cuya “originalidad innecesariamente anglosajona” podría haberse evitado de haber conocido el ilustre economista los textos (en sueco) de algunos economistas, padres en cierta medida también de la teoría económica para las socialdemocracias escandinavas. Una de las propuestas más emblemáticas son la de los presupuestos compensatorios (básicamente, fondos que se queda el Estado en un contexto de bonanza económica para que puedan ser redistribuidos y palear el problema subsidiario cuando el marco sea menos favorable),

Tampoco quiero extenderme más en las disculpas o explicaciones por el formato escogido para este mi texto, respecto al conjunto restante de textos. De hecho, he aquí la naturaleza de este inciso (esta suerte de cuarta pared); el hecho de que todo esto entra en contradicción con muchas de las cosas que me han dejado pensar mis condiciones de, entiendo que todavía joven, estudiante. Un joven universitario -español- más (de entre los que aquí se encuentran reunidos). Desde el desfase histórico que supone el mero hecho de escribir más de tres frases juntas, a la pedantería que puede ejercerse a la hora de escribir sobre cualquier tema (y más).

No sé si es una crítica, no creo. No es fácil tampoco escribir por escribir, citar por citar, inventar por inventar. Me gustaría que se tuviera en cuenta.

Joan Anierte

I - Nacimiento

Si el espíritu que hospedo es una losa,
un credo,
un murmullo incesante
que accede vagamente a que menudee
en asuntos menores con tal de no inundarme
¿por qué el empeño de negarle?
si cada vez que guardo silencio
acompaña, paciente; aguarda el momento
de monólogo, donde digo (me digo):
vivo aquí,
un "todo" me precede,
un "todo" sucederá después.

II - Aprendizaje

Tiempo hace ya desde que nos encontramos
y para colmo,
como para todo aquello importante
que aparece sin aparentar serlo,
no recuerdo el “dónde”, ni el “cuándo”,
sólo sé que el tiempo siguió transcurriendo
y allí donde parecían abstractos lodazales,
hoy nacen verdes prados, hasta perceptibles
al olfato, dulces nubes de lluvia límpida
que parten hacia lo más ingrato;
qué es el cuerpo que habitamos si no
la presa vital de las incógnitas,
el encogimiento visceral por la torpeza
de no observarnos.

Hoy partimos la misma tierra con diferentes manos
y dictamos con vehemencia qué dijimos,
qué dijeron en antiguos libros,
en libros nuevos
y nos confundimos pensando
qué fuimos
o qué fueron,
qué quisimos
o qué queremos;
ya no distinguimos si un hallazgo
es una trampa propuesta por nosotros mismos, pues
somos un enjambre enfermo que boicotea la flor
por no ser nuestra esa flor que quisimos.

III - Hallazgo

Si nada aprendimos
(si seguimos sin hacerlo)
resultando que cada nuevo día trata
sobre descubrir un mundo extraño
y nada y todo nos sorprende
porque todo nos viene dado resuelto,
como un derecho inherente
en el que, de forma irónica,
nos perpetuamos como esclavos,
es debido a que estamos atados al nombre
con el que se nos hace llamar,
así como nos recogemos, perplejos,
cuando nadie lo hace;
la eterna batalla entre pertenecer y no hacerlo
que al no ser nunca resuelta
nunca y siempre nos satisface.

Naufragamos como un ente homogéneo,
solitarios e incomprensidos,
porque con el don del habla
no somos escuchados, pero sí oídos,
como si el lenguaje fuese una simbólica trama
sin ningún contenido.

IV - Soledumbre

Si hay algo que siento mayúsculo,
no es la fuerza infatigable del tiempo
que brota agnóstica a ella misma
por cada sumidero nuestro, como podría ser,
por ejemplo, la ínfima sección de un
cuerpo,
ni la voluntad frente al destino,
que es tan absurda
como la luz de adolescencia
que flirtea frente al gris vacío
donde el tiempo, mitad recuerdo
de luciérnagas de noches de verano,
mitad conciencia de un vacío próximo,
es fileteado en ráfagas de olvido;
asiendo la inquietud con las inquietudes
que otros conformaron.

La afección de este nuestro tiempo será
la imperiosa necesidad de gregarismo,
bien entendida como desamparo,
que continuamente busca,
anhela y suspira
por una brizna de aliento íntimo,
familiar y amigo,
allende los hogares donde el invierno es menos frío,
donde las mantas aún guarecen a un niño,
donde aquel puchero
con aroma de hogar
sigue sabiendo distinto.

V - Desentendimiento

Es cierto que la verdad es un recipiente obsoleto,
pues se deforma convenientemente
según se quiera atrapar un recuerdo:
hay quien desearía olvidarse del tiempo y
borrar la experiencia, desvanecerse del cuerpo
como una estrella que, apresurada,
raya el fin del universo y
tantas veces habré tratado
de sostener recuerdos con mis manos y
sin embargo, albergo tantos lugares
que siento que ya no he visitado...
¿puede uno desalojarse del propio pasado?
¿puede atentar contra sí mismo
evocando lagunas donde ha habido sucesos?

Qué desolador es el poder del pensamiento
que se abre siempre paso
como el río que se siente preso:
cuántos sucumben ante la fuerza
de lo que han ignorado tan largo tiempo,
cuántos sollozan cuando escuchan su cuerpo
y resuenan tambores de guerra
por enfrentarse a lo siempre evitado,
a lo nunca resuelto.

Si todos creemos haber hablado con Dios,
es porque Dios es cierto, porque está en uno mismo
y es la voz de cada cuerpo, conciencia
intrínseca, inteligencia innata que amedrenta
desde dentro; cree el loco no estarlo,
como cree el ateo que, al negar, niega;
si alguna vez tuvo atisbo de conciencia
sin darse cuenta, feligrés, rezó.

Resulta que el alma no pesa como lo hacen las piedras,
el alma no es más que la voz del "yo";
la voz de uno mismo aplicada sobre uno mismo
es el peor de los síndromes de la naturaleza.

VII - Abandono

Quién erige sobre quién, entonces:
¿el ser sobre el “yo” o el “yo” sobre el ser?

Tiene el ser humano una tendencia
inequívoca a deslizarse entre el olvido,
trampantojo para el tiempo es un cuerpo
que, yendo de un lugar a otro,
misericordioso,
se difumina indeciso como el mar que acude a las costas.

Transfigurándose de nombre a recuerdo,
herido por la enormidad que de forma subyacente le acosa,
sobre la muerte se recogen las sombras:
uno en la noche desfigura su falso rostro,
uno en la muerte no es solamente uno,
sino que vuelve a ser todo.

¿Es la evolución una consecuencia de la soberbia?

La enfermedad de lo cotidiano sobrevino en
pensamientos que echaron ancla en el vacío,
la vanidad de la sangre humana, que tanto
supo por igual de hegemonías que de mendigos,
hoy es valor que pierde valor a medida
que más sangre se sumerge en su sinsentido.

Donde confluyen el cuerpo y el alma
es donde nace la muerte,
hálito que conoce a todos,
surco y conocimiento que a nadie se transfiere.

¿Sueña Dios con el ser humano?

Cada epitafio contiene una falta a la verdad,
una querencia que no quedó satisfecha a tiempo,
¿quién lidera el orden de un ejercicio tan incierto?
¿quién formula las palabras correctas durante un rezo?

Queremos sublevarnos desde un cuerpo obsoleto
ahondando en las directrices de alguien que se
evaporó de la materia,
tal vez no formemos parte de la historia,
que la historia simplemente sea un sueño y
llevemos la herencia aprehendida en difusos conceptos.

Morir, será, lejos del mortal silencio,
trasvasarle la sed a alguien
que desconozca la totalidad de nuestros misterios.

Juan de Dios Morenilla Fernandez



Las Mediocre





Laura García Martínez

Comer helado en verano

El cementerio cierra más tarde en verano. La segunda vez que me dejaron era verano. Estaba sentada en el asiento de atrás de un coche que no he conducido nunca, chocamos, el cinturón me abrasó la piel, el airbag me causó una conmoción y me quedé aturdida en el arcén. Cuando no das bien la dirección los coches no paran, ahora te dan vueltas hasta que chocas o te bajas, y la tarifa sube mucho si no te bajas. La segunda vez que me dejaron fui al cementerio y era verano. No saber irme de los sitios me lleva a pensar que el cementerio es mi lugar, porque una vez allí no te puedes mover. Y yo siento que tengo cemento en los pies. Al principio iba al cementerio para acompañar a mi padre, pero ahora ya forma parte de esas cosas que hago, que empiezan teniendo muchísimo sentido y acaban siendo simplemente algo rutinario. La segunda vez que me dejaron me enfadé conmigo por estar llorando, fui al cementerio y me compré un helado. Leí todas las inscripciones que lindan con las de la gente a la que quiero. Siete a la derecha, siete a la izquierda, y siempre las de arriba y las de abajo. Saludé a las señoras con las que me crucé y lloré todo el rato. Un gato se me quedó mirando y le aguanté la mirada, aunque me dan miedo los gatos. Quise tocarlo, pero no soy tan valiente como para tocar un gato justo el día que me han dejado. No sé si pienso mucho en la muerte o pienso mucho en los finales. Cuando estoy haciendo algo que me gusta me nubla la idea de que no lo volveré a hacer. Cuando te abrazo en tu cama visualizo cómo me voy a sentir después. Si te anticipas todo el tiempo no llegas a ningún lado, probablemente sólo a un día de verano en el cementerio comiendo helado. Memorizar los epitafios sin querer es algo que se me da bien. Y hace ya ocho años me paré delante de una lápida que encontré. Creo que nos encontramos. Me gusta decir que, si hubiéramos coincidido, Francisco y yo podríamos haber sido amigos, pero luego pienso que no nos habríamos llevado. Siento que lo conozco y él me conoce a mí, y siempre que voy al cementerio paso a visitarlo. Repaso las fechas, las letras y la foto que se está borrando, pero sé

que recordaré cuando ya no esté. He escrito una carta al ayuntamiento porque se ha roto la piedra del nicho y ese chico murió en Madrid en el 36. Velar muertos que no son los tuyos es algo que no pensaba hacer con veinticuatro años. La segunda vez que me dejaron Francisco me tuvo delante una hora llorando. En el corredor de su casa no da la sombra y después de una hora casi me desmayo, así que fui a por un helado de menta y chocolate, que no le suele gustar a nadie, pero a Francisco le habría gustado, aunque seguramente no lo probó antes de morir con veintiséis años. Gafas de sol y una chica sentada en el suelo del pasillo central del cementerio comiendo helado. La segunda vez que me dejaron lloré tanto que me dio vergüenza llorar más que las veces que más he llorado. Una mujer me preguntó que si estaba bien y antes de que pudiera contestar ella misma se respondió que no estaba bien. Se quedó a mi lado unos segundos que me parecieron horas, me tocó el hombro y dijo que si quería algo estaría limpiando en la calle de al lado. Francisco no acostumbra a tener tanto público, de todas las veces que he ido a verlo es la primera que alguien se ha parado. Lleva un sombrero de ala corta, traje y corbata, dentro de su foto ovalada en blanco y negro, y te mira con calma. Murió por Dios y por España. Me gusta pensar que estaba en el sitio equivocado, pero esas palabras indican exactamente lo contrario. Francisco, yo te quiero desde el primer día que te vi en la calle Los Ángeles del Cementerio Viejo. Era ingeniero, me podría haber explicado tantas cosas que no habría entendido, que me hace gracia imaginarnos charlando. Me diría, vamos al cine a ver la película de Matthew McConaughey, y yo contestaría que no puedo porque no entiendo los viajes en el tiempo, él pasaría horas intentando explicarme hasta hartarse de mis pocas ganas de entender, pero iríamos al cine al fin y al cabo. Francisco, los dos sabemos que merezco más que volver a pasar por esto después de un año. Y ya sé que tengo que aprender, pero cuando te dejan por segunda vez... Tú sabes que digo dejar porque me quita responsabilidad, pero a quién quiero engañar. Ojalá hubieras nacido más tarde, a veces lo pienso, u ojalá no hubieras muerto. Tendrías ahora ciento diez años, así que supongo que ya habrías muerto otra vez. Morir dos veces y que te dejen dos veces no es tan extraño, ¿no crees? Pero no nos habríamos conocido. No te estaría contando esto sin mover los labios mientras me como un helado en una tarde de domingo en la que me han dejado. Debería estar prohibido dejar a alguien un domingo, Francisco, es el día de descanso. Y ya lo sé, debería haber sido yo, debería haber cortado, pero tú me conoces, sabes que me dejas hacer. Ay Francisco, nos podríamos haber enamorado. Pasearíamos por el barrio de Salamanca y me dejarías tu sombrero en una lluvia tonta de verano. Es que yo sé que tú me habrías cuidado.

Lucía Marín Forés

En ocasiones (y en el último año más a menudo de lo que me gustaría) cuando me estreso, comiendo a imaginar mi existencia en los objetos de mi alrededor, y cuando mi cerebro se paraliza por el cansancio, comienza a divagar preguntándose qué sería de mi si yo fuera un portalápices. De repente me veo a mi misma desde la posición del portalápices y poco a poco comienzo a sentir en mi cabeza el peso de los lápices y rotuladores que llenan el verdadero portalápices de mi habitación. O sin quererlo me yergo y mis hombros forman un cuadrado, imitando los marcos con fotos y posters que tengo en mi cuarto. Es extraño y a la vez me gusta la manera que mi cabeza comienza a disociar de la realidad, haciendo que me vea a mi misma mirándome tanto a la humana como al portalápices.

Me da rabia porque cuando ya no estoy estresada, estos pensamientos desaparecen y pienso que son fantasías y tonterías que me pasan cuando estoy muy cansada y al borde del breakdown. Quiero convertirme más a menudo en objetos y quien sabe, igual la próxima vez os escribo desde el posición de una maceta, un estuche o un jarrón.

Me da rabia porque cuando ya no estoy estresada, estos pensamientos desaparecen y pienso que son fantasías y tonterías que me pasan cuando estoy muy cansada y al borde del breakdown. Quiero convertirme más a menudo en objetos y quien sabe, igual la próxima vez os escribo desde el posición de una maceta, un estuche o un jarrón.

En ocasiones (y en el último año más a menudo de lo que me gustaría) cuando me estreso, comiendo a imaginar mi existencia en los objetos de mi alrededor, y cuando mi cerebro se paraliza por el cansancio, comienza a divagar preguntándose qué sería de mi si yo fuera un portalápices. De repente me veo a mi misma desde la posición del portalápices y poco a poco comienzo a sentir en mi cabeza el peso de los lápices y rotuladores que llenan el verdadero portalápices de mi habitación. O sin quererlo me yergo y mis hombros forman un cuadrado, imitando los marcos con fotos y posters que tengo en mi cuarto. Es extraño y a la vez me gusta la manera que mi cabeza comienza a disociar de la realidad, haciendo que me vea a mi misma mirándome tanto a la humana como al portalápices.

Majo Bonet

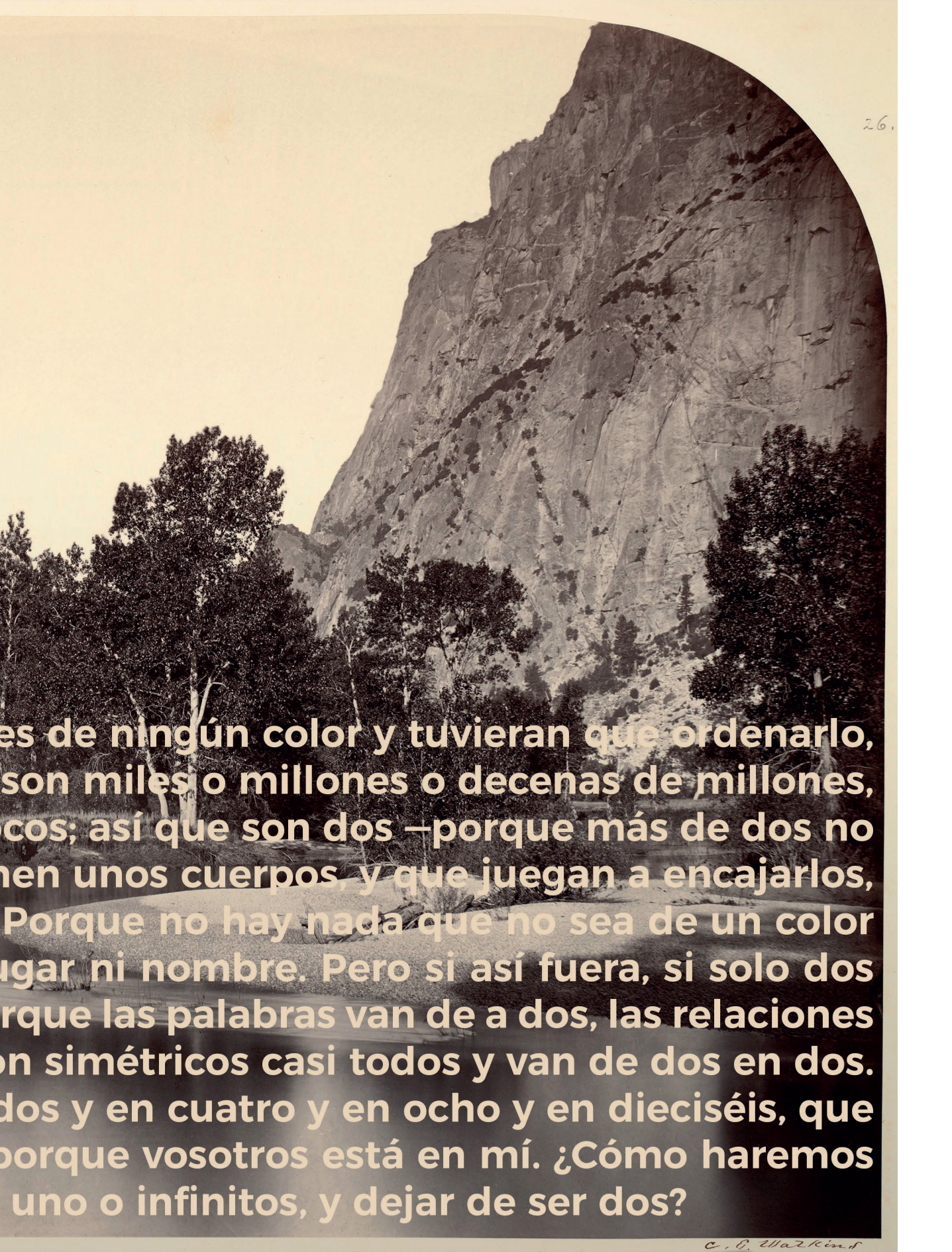
NATURALEZA MUERTA

Hay dos cuerpos: el tuyo y el mío. Son como dos vomitos esparcidos en un colchon. Yacen violentos y violentados en vaivenes de carne nocturna. Igual que un invidente analfabeto palpando braille, tu mano sobre mi pecho y mi mano sobre tu sexo. Nos buscamos sin encontrarnos con la cotidianidad llenando el espacio entre los dedos. No hablaré de ninez perdida, porque hace tiempo que marchó. La palabra exacta no existe. Intento verbalizar sobre tu mar poroso: me ahogo. Hay una inercia, un fluir constante que se escurre y los dos cuerpos languidos flotan a la deriva. Los ojos no ven. Son cuencas vacías pintadas de iris que miran más allá de los pliegues rosados. Desde dentro me veo desde fuera. Ciclopes cabalgando hacia un horizonte prometido que se ha ido desdibujando. Nos hemos arrancado el querer sin quererlo. Queriendo, lo ahorcamos con sogá de helio. Las manos se abren y se eleva hasta perderse por la ventana entreabierta. Nos engulló el tic-tac del padre, de la madre, del despertador, del dinero, del tilín de una comunicación cobarde o yerma, tenida de una urgencia fingida. Al alba y con las ojeras aburridas: todavía espero que me fagocite.

Néstor Navarro Pérez



**Si dos se encontrarán allí donde todo
que ordenarse. Si dos que en realidad
pero que son al final cientos o unos po
se pueden imaginar. Esos dos, que tien
y que bailan, golpean, follan o matan.
y que no haya caído y que no tenga lu
estuvieran allí—solo pueden ser dos po
de a dos, los nombres y huesos, que so
Y ese uno que solo puede ordenar en o
somos otro y yo, nosotros y los otros, p
estos dos, para romper o unir, para ser**



es de ningún color y tuvieran que ordenarlo,
son miles o millones o decenas de millones,
cos; así que son dos —porque más de dos no
men unos cuerpos, y que juegan a encajarlos,
Porque no hay nada que no sea de un color
ugar ni nombre. Pero si así fuera, si solo dos
orque las palabras van de a dos, las relaciones
on simétricos casi todos y van de dos en dos.
dos y en cuatro y en ocho y en dieciséis, que
porque vosotros está en mí. ¿Cómo haremos
uno o infinitos, y dejar de ser dos?

Sara Marhuenda Barberá

La intimidad se dibuja en mi mente como un cuerpo pudoroso, un espacio sombrío y un semblante serio. Existen numerosas maneras de comprender la intimidad, pero quizás aludir al cuerpo desnudo sea lo más primario. Supongo que esto ocurre en la medida en que hemos aceptado como participantes de esta sociedad muchos de los comportamientos ya establecidos cuando nacimos. Esto lo sabemos todas, porque es un tema numerosas veces tratado, pero qué complicado es deshacerse de algunos de estos constructos que nos distancian de nosotras mismas.

Intentando repensar el término “intimidad” desde lo común, como nos ha planteado Elena, creo pertinente puntualizar que somos en la medida en que nos relacionamos. Un principio que aún perfectamente por qué la intimidad puede parecer exclusiva de una misma, y paradójicamente no tendría cabida si no existiera alguien más. Es bien sabido que todo cuanto conocemos lo hemos creado juntos, con la ayuda de nuestras familias, nuestros amigos y los que no nos quieren bien pero también despiertan ciertas inquietudes, aunque desde otro lugar.

Ahora que ya he hablado de “nosotros” desde la “intimidad”, me veo capaz de reflexionar sobre el acto de colaborar. Para empezar, Elena nos ha llamado a la colaboración desde el primer momento pidiendo nuestra ayuda, pero lo interesante es que ella quiera de alguna manera combatir el individualismo como manera de proceder en la vida. Este propósito dice mucho de ella, aunque eso lo tendrá que decir ella misma. Yo he querido formar parte porque sin conocerla he percibido que cuida a sus amigas, que las valora y las quiere. A pesar de que no hemos hablado más que un par de veces en persona y otras en la red, me atrevo a afirmar que de ella emana un deseo de abrazar en grupo, de dar voz a otras creando un espacio donde conversar y poner en valor distintas maneras de ver.

Han sido las redes sociales las que han posibilitado esta conversación. Nuestros perfiles llevan una foto, un nombre y un montón de pequeñas intervenciones visuales con las que acabamos formando parte de un círculo. Un marco de amistades, personas que nos interesan, proyectos que día a día se muestran activos, manifestándose así en el agresivo plano digital que a la vez que nos da las herramientas, nos relega a lo momentáneo, a lo fugaz, a lo fácilmente consumible. Es por eso que observamos como nosotras y otros tantos a los que les gusta crear, reflexionar y plantear, actuamos desde un perfil individualizado.

Así se convierten las inauguraciones, la universidad, los momentos ajenos al dispositivo móvil disfrutando de lo físico y tangible, en las oportunidades para intercambiar sensaciones, hacer bromas todo el rato y acabar creyendo en las personas como individuos capaces de hacer equipo desde la sinceridad de un interés común o desde el enfado que nos produce algo que nos gustaría cambiar. Podríamos hablar de grupos

artísticos, parejas de amigas que prefieren trabajar sobre la riqueza que ofrece ser dos, o proyectos que nacen y van uniendo personalidades afines.

Desgraciadamente, en muchas ocasiones no poder acudir a estas reuniones sociales (las llamaremos así pero me refiero a encuentros espontáneos que surgen de ocupar un mismo territorio o estudiar una misma carrera) nos priva de algo tan esencial como es el entusiasmo por converger. Los trabajos y los horarios fijados, que casi siempre se exceden, limitan las actividades a las que poder asistir. Nos fatigan física y mentalmente y en el peor de los casos, nos deprimen. Nos deprime alejarnos del fascinante lugar que es la facultad, donde eres joven, estás con personas interesantísimas que además son tus amigos y te sientes capaz de muchas cosas. Nos puede deprimir también la monotonía trabajo-casa cada día incluyendo sábados de los que ya no dispones, si no que disponen de ti. Es triste a veces llegar a casa con la única ilusión de hacerte una cena apetecible y ver una serie en tranquilidad, sola. Corremos el riesgo de sumergirnos en nosotras mismas hasta el punto de no tener ganas de “ser” con otros, de colaborar, de asistir, de tejer esa red afectiva tan necesaria y bonita.

No podría haber escrito sobre colaborar sin aludir al incipiente plano laboral que atraviesa nuestras vidas transformándolas en un escenario cuanto menos favorable. Por razones económicas nos lanzamos a nuestros primeros empleos de manera impulsiva, dispuestas a ser capital explotable. Habrá casos de primeros empleos deseados y conseguidos, pero mayoritariamente el primero no tiene demasiado que ver con una misma.

Y así, la vida que entendíamos como aventura, intercambio, enriquecimiento intelectual con nuestros queridos amigos, termina tornándose bastante distinta. Sin embargo, hay que empezar por algún lugar y eso es lo que nos mueve a muchas a buscar trabajo como sea. En principio el día se divide en las horas que trabajas y las que eres dueña de tu tiempo, lo que visto así nos dota de cierta libertad, pero al menos en mi caso muchas de las veces que dispongo de este tiempo propio no me encuentro en la posición proactiva que se ha de tener para construir y crear.

Elena lanza una serie de apuntes que me guían, y así es como advierto que estoy siendo parte. Pasar este rato escuchándome y pensando en todas nuestras realidades y desde donde las enfrentamos, convierte un momento físicamente solitario en un pensamiento desde lo colectivo y para todas nosotras. Por lo que, en el intento por desentrañar algunas claves del inabarcable entorno, mi mundo es mejor porque he recordado a toda la gente que quiero y a la que siempre estaré dispuesta a ayudar.

Sergio Martín

Una huella, tres, e incluso cinco. Aby Warburg denominaba engrama cultural a aquella memoria que quedaba dentro de las imágenes y surgía como un rastro de un presente cargado de pasado. Las imágenes se convierten en manifestaciones del pensamiento de su momento, en la que siempre hay un vestigio que determina la recepción de estas. Vivimos rodeados de imágenes que reflejan distintos modos en el que el pensamiento común se representó en ellas.

Un claro ejemplo es la acción del sincretismo. Según Plutarco, esta palabra podría venir referida a la antigua civilización cretense en la que, a pesar de sus diferencias entre pueblos, se unían cuando venía un enemigo extranjero, dejando de un lado sus diferencias. El sincretismo sería un acto potencialmente dinámico de engramas culturales. A través de este se observa la necesidad entre las personas de unirse bajo las imágenes comunes de dos posturas diferentes, incluso antagónicas. Muchos pueblos en la antigüedad se basaron en modelos anteriores para representar sus propias figuras, como sucede con la diosa Isis madre como modelo para la concepción de la Virgen María como madre de Jesucristo. A su vez, Jesucristo coincide en fecha de nacimiento con la divinidad indoeuropea adoptada por los romanos conocido como Mitra que, en su versión griega, es el equivalente a Dionisio, nacido de una madre virgen. En un momento en el que la Verdad estaba estrechamente ligada a las divinidades, el intento de unir distintas civilizaciones pasaba, en muchos casos, por el sincretismo religioso.

Así lo hizo Ptolomeo I Sóter cuando, al mando de la provincia macedónica de Egipto, declaró a Serapis patrón de la gran capital de Alejandría y, a su vez, dios de Egipto y Grecia. Chocaban dos civilizaciones con fuertes tradiciones ¿Su solución? Esperar que la unión sincrética ayudase a comprender a ambos bandos su nueva situación como coregentes de un nuevo imperio en su minoría de edad. La elección no

fue sencilla: bajo el mando del anterior líder, Alejandro Magno, el Bajo Egipto fue obligado a rendir culto oficial a Amón, un dios vinculado al reino de Kush y a los tebanos, antiguos enemigos del delta egipcio, por lo que no era bien recibido. Así pues, se pensó en una divinidad más local en la que confiaran, que en este caso fue el antiguo patrón de la región conocido como Ptah, el dios artesano. Sin embargo, no fue a través de la figura de Ptah sino de la representación como el buey Apis. A su vez, la familia heliopolitana configurada por Osiris, Isis y Horus era muy popular en toda la zona del Mediterráneo, por lo que unir la figura de Osiris a Apis hacía que las civilizaciones mediterráneas no vieran como una intrusión a un nuevo dios que aunase creencias ya establecidas. Por otro lado, su representación helenística no daría lugar a dudas de la procedencia de la dinastía Ptolemaica macedónica, empleando iconografía vinculada a Zeus y Plutón, cerrando el círculo de una divinidad que aunase en ambas vertientes un control sobre el ciclo de vida y muerte junto al de riqueza y prosperidad. Mediante este gesto sincrético la dinastía Ptolemaica se convertía, en una mirada común, en una monarquía legítima y bendecida mitológicamente.

Serapis se forjó como un símbolo del intento de la unión. La última dinastía egipcia, conocida como la Lágida, tuvo la inconmensurable tarea de unir egipcios con griegos. Esto funcionó un tiempo. Serapis fue una imagen que no agradó a todos, pero en la que se trató de alcanzar el pensamiento común en una convivencia justificada para su contexto histórico. Para un bando la creencia del Otro es peligrosa y lo Común se reduce a lo de uno mismo. Se podría decir que el sincretismo ha tratado, a lo largo de la historia, de aunar doctrinas muy diferentes bajo una sola mirada, alejada de la mera conversión.

¿Es, por tanto, posible alcanzar lo común?, ¿Es probable comprender la diferencia?

A

Alicia Salvador-Rabaza Juguera
Alma Seroussi
Ana Clement
Ángel Domínguez Tórtola
Benja Min Vil Bar
Carmen Gimeno
Cristina Tro Pacheco
Elena Llamas Aliaga
Elena Rocamora Sotos
Elena Sanmartín Hernández
Enrique García Parreño
Gloria Torres
Irene Linares Antolinos
Isaac Ortiz Castillo
Joan Aniorte
Juan de Dios Morenilla Fernandez
Las Mediocre
Laura García Martínez
Lucía Marín Forés
Majo Bonet
Néstor Navarro Pérez
Sara Marhuenda Barberá
Sergio Martín



