

# Socio / Logía

Algunos recorridos por los temas  
de la teoría social

Ana Julia Lacchini, Rocío Casajus  
y Matías Eugenio Manuele (coordinadores)

# **SOCIO / LOGIA**

## **ALGUNOS RECORRIDOS POR LOS TEMAS DE LA TEORÍA SOCIAL**

Ana Julia Lacchini  
Rocío Casajus  
Matías Eugenio Manuele  
(coordinadores)

Liceo "Víctor Mercante"  
Bachillerato de Bellas Artes  
Colegio Nacional "Rafael Hernández"



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA

  
**Edulp**  
EDITORIAL DE LA UNLP

# Agradecimientos

Queremos agradecer a todas y todos los colegas docentes universitarios que colaboraron en esta publicación, aceptando el desafío de pensar la formación secundaria en sociológica desde nuevas perspectivas. Y en ellos, a todos los y todas las profesores/as que en estos años han asumido el compromiso de producir y acompañar la reflexión sobre las ciencias sociales. Y, sin dudas, a los y las estudiantes secundarios de los colegios de la UNLP que han asumido el compromiso de acompañarnos en la producción de conocimiento más allá de los espacios curriculares tradicionales y han acompañado charlas, visitas y trabajos de campo con dedicación y entusiasmo

En síntesis, a quienes se comprometen en la construcción de una universidad y un conocimiento colectivo, público, y volcado a lo social.

*La primera tarea política e intelectual —porque aquí coinciden ambas cosas— del científico social  
consiste hoy en poner en claro los elementos del malestar y la indiferencia contemporáneos*

CHARLES WRIGHT MILLS. La imaginación sociológica

# Índice

<b>Introducción</b>	7
---------------------	---

*Ana Julia Lacchini, Rocío Casajus y Matías Manuele*

## **PRIMERA PARTE**

### **Pensando sociológicamente en los colegios pre-universitarios**

#### **Capítulo 1**

La mirada sociológica	9
-----------------------	---

*Ana Julia Lacchini*

#### **Capítulo 2**

Una ciencia de lo insólito: la sociología de Becker a Groening	18
--	----

*Matías Manuele*

#### **Capítulo 3**

Sociología: la necesidad de comprender la transformación social	28
---	----

*Rocío Casajús*

## **SEGUNDA PARTE**

### **Remontando el origen: la crisis y los clásicos del pensamiento sociológico**

#### **Capítulo 4**

La crisis como problema. Los fundadores franceses de la sociología	33
--	----

*Mauricio Chama*

#### **Capítulo 5**

Marx y la desigualdad en el capitalismo que nos rodea	37
---	----

*Cristian Castillo*

## **Capítulo 6**

Durkheim y los hechos sociales: reflexiones sobre el feminismo \_\_\_\_\_ 46

*Santiago Cueto Rúa*

## **Capítulo 7**

Derechos Humanos: historicidad y política en clave weberiana \_\_\_\_\_ 57

*Cecilia Actis*

## **Capítulo 8**

Georg Simmel y la vida urbana: dinero, anonimato, moda y estigmas \_\_\_\_\_ 69

*Ramiro Segura y Josefina Cingolani*

## **TERCERA PARTE**

### **Economía, política y cultura: dimensiones y problemas**

## **Capítulo 9**

¿Con qué se atan los lazos sociales? Subjetividad y poder \_\_\_\_\_ 77

*Matías Manuele*

## **Capítulo 10**

Entre sociología y economía: pensar el empleo y el mundo del trabajo \_\_\_\_\_ 89

*Julieta Longo y Anabel Beliera*

## **Capítulo 11**

El empleo de los jóvenes en la Argentina de hoy \_\_\_\_\_ 97

*Cecilia Bostal y Mariana Busso*

## **Capítulo 12**

¿Existen los pibes chorros? Preguntas complejas, respuestas apresuradas \_\_\_\_\_ 107

*Esteban Rodríguez Alzueta*

**Los autores** \_\_\_\_\_ 118

# INTRODUCCIÓN

## Pensando sociológicamente en los preuniversitarios

*Ana Julia Lacchini, Rocío Casajus y Matías Manuele*

### Presentación

Este texto se presenta como un material complementario orientado a estudiantes de los colegios preuniversitarios de la Universidad y otras instituciones. Se trata de compartir una experiencia: un intento de producción conjunta, en primer lugar entre docentes de los tres colegios preuniversitarios de la UNLP; en segundo lugar, en la articulación de los pregrados con los docentes de diferentes facultades de la Universidad (Humanidades y Ciencias de la Educación, Ciencias Sociales y Jurídicas, Ciencias Económicas, Trabajo Social, Periodismo, etc.).

El objetivo que nos planteamos fue el de elaborar un material que acompañe el proceso de enseñanza-aprendizaje de la teoría social en general, adecuando los conceptos teóricos para el nivel, incorporando no solo ejemplos, sino trabajos de investigación e intervención concretos, exponiendo la producción de la propia Universidad de La Plata e identificando los problemas del ámbito territorial de las y los estudiantes.

Se trata fundamentalmente de profundizar temas de la teoría social, a través de un recorrido específico por los conceptos sociológicos fundamentales, de manera que puedan al mismo tiempo dar cuenta del complejo mundo de las relaciones sociales y recuperar los orígenes, autores y perspectivas conceptuales del pensamiento sociológico.

Nos proponemos asimismo aproximarnos a esos problemas y categorías no desde una literatura de tipo “manual”, sino abordarlos también desde el lenguaje académico, asumiendo el compromiso de articulación universitaria que promueven los colegios de pre-grado de la UNLP. Para ello los temas son abordados desde trabajos empíricos o reflexiones específicas que incluyen problemas de investigación o intervención y ponen a los estudiantes en contacto con el “hacer sociológico”.

Al mismo tiempo, la idea es que el libro no sea una compilación de “papers científicos”. La invitación a cada profesional, docente y / o investigador fue la de presentar algún problema o temática que despierte y provoque a los estudiantes, que los seduzca en la lectura y los incite a la reflexión. De ahí que cada artículo busque temas que sabemos que los estudiantes suelen preguntarnos. Pero al mismo tiempo, estos temas se acercan a los problemas que cada uno trabaja dentro de la disciplina, queremos mostrar cómo la ciencia social aborda esos problemas

que ellos sienten que los interpelan cotidianamente. Más aún, queremos seducirlos con estos temas para llevarlos al marco conceptual clásico y no tanto, para llevarlos a la disciplina, vinculando “ese acto de mínima monta” (como decía Simmel) con el corpus sociológico. Creemos que así podremos desnaturalizar la imagen del “estudiantes secundario”, construida como una idea del ser apático, desmotivado, desinteresado pues, cuando se los provoca, son críticos, irónicos y toman posición.

En este sentido, la obra está organizada en tres partes. En una primera instancia planteamos los ejes centrales del pensamiento sociológico y del rol de la ciencia en las sociedades. En los Capítulos 1 y 2, Ana Julia Lacchini y Matías Manuele, trabajamos respectivamente con los dos conceptos principales: el sentido común y la desviación. En el Capítulo 3, Rocío Casajús comparte algunas ideas sobre el rol social de la sociología.

En la Segunda Parte intentamos presentar los autores clásicos de la sociología. Primero, en el Capítulo 4, Mauricio Chama introduce el concepto de crisis reflexionando sobre la emergencia del pensamiento sociológico y sus padres fundadores. Luego veremos en el Capítulo 5 una explicación del concepto de plusvalía en Karl Marx desarrollada por Christian Castillo; en el Capítulo 6 Santiago Cueto Rúa reflexiona sobre el feminismo a partir de la mirada de Emile Durkheim; y veremos los aportes de Max Weber a la idea de Derechos Humanos desarrollados por Cecilia Actis en el Capítulo 7. Finalmente, en el Capítulo 8, Ramiro Segura y Josefina Cingolani recuperan a unos de los autores clásicos olvidados, George Simmel.

En la última parte, quisimos abordar algunas dimensiones específicas de lo social. En el Capítulo 9 Matías Manuele presenta algunos autores alrededor de la idea de Poder y Dominación; en relación a la dimensión económica tenemos los aportes de Julieta Longo y Anabel Beliera en el Capítulo 10 pensando una historia del trabajo, concepto que retoman nuevamente Cecilia Bostal y Mariana Busso en el Capítulo 11 pero aquí reflexionando sobre la inserción de los jóvenes en el mercado laboral actual. Finalmente, en el Capítulo 12 Esteban Rodríguez Alzuela lanza algunas reflexiones sobre la constitución identitaria de los Pibes Chorros.

Por último, queremos aclarar que en los diferentes capítulos que componen el presente libro se utilizan distintos formatos lingüísticos de acuerdo a la elección de cada autor/a. En algunos de ellos se utiliza el lenguaje inclusivo, con la intención de incorporar la perspectiva de género, mientras que en otros se utiliza el masculino para la generalización, según normas y tradiciones gramaticales. En ningún caso, valga la aclaración, se pretende incorporar una mirada sexista. Las diferencias de formatos solo obedecen a elecciones personales que realizan los/as autores/as en función del estilo de escritura.

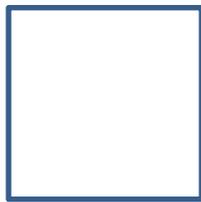
# CAPÍTULO 1

## La mirada sociológica

*Ana Julia Lacchini*

### Introducción sobre cubos y sombreros

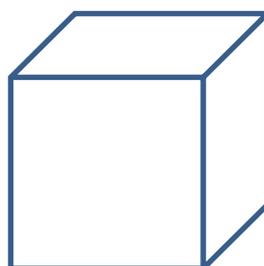
En mis primeros años de estudiante de la carrera de Sociología en la UNLP era un tanto curiosa. Un día decidí anotarme en un *curso de arte precolombino* que se dictaba en el Museo Provincial de Bellas Artes Emilio Peturutti. Esta actividad no tenía nada de sociológica pero la vida universitaria y la gran ciudad a veces nos invitan a transitar lugares extraños. Lo cierto es que el primer encuentro me resultó realmente provocador y aún sigo repitiendo ese ejercicio en mis clases. Procedo a contarles qué nos sucedió. En el pizarrón nos presentaron el siguiente dibujo y preguntaron qué veíamos:



¡Cuadrado! Gritamos todos al unísono. Entonces nos pidieron que lo definiéramos, y ahí comenzó la lista de características:

- figura
- de cuatro lados iguales
- y cuatro ángulos rectos

La docente fue demostrando cómo se cumplían uno a uno todos los puntos mencionados. Luego agregó un par de líneas a ese cuadrado y nos preguntó qué veíamos:



¡Cubo! Gritamos todos nuevamente al unísono. Y ella nos pidió ahora que definiéramos cubo:

- cuerpo
- de seis caras iguales
- con cuatro lados iguales
- cada cara conforma cuatro ángulos rectos

Lo primero que hizo fue desmentir que se tratara de un cuerpo ya que allí no había una tridimensión, el pizarrón era nada más y nada menos que un plano, es decir, una bidimensión. Pero eso a mí no me molestaba porque yo seguía viendo un cubo.

Lo segundo que hizo fue decirnos que ahí no había seis caras iguales pero yo veía con mucha claridad tres lados de ese cubo que es lo que suelo ver en los dados que tengo en una mesa frente a mí.

Lo último que hizo fue empezar a demostrar que los lados no eran iguales, pero a mí eso seguía sin inquietarme hasta que finalmente empezó a trabajar con los ángulos. En las caras laterales no había ángulos rectos o de 90° sino que había dos pares obtusos y dos pares agudos. Ese fue el único momento en que llegué a pensar: ahí no hay un “cubo”.

En fin, nos terminaron enseñando que el dibujo del cubo que todos los presentes podíamos ver, no era más que la *representación de una tridimensión en una bidimensión* y que la forma en la que se resuelve es eminentemente cultural. Entonces comenzaron a mostrarnos gráficos de distintas culturas para explicarnos que las diferentes formas de componer líneas, proporciones, trazos y perspectivas habían sido planteadas de manera muy distinta y diversa a cómo lo hacemos nosotros. Eran parte del desafío que asumían distintos grupos sociales a la hora de configurar esa característica de la realidad que conocemos como volumen.

Como no soy muy experta en el manejo del arte pictórico, se me ocurre que, para pensar esta misma situación puedo invocar una novela relativamente conocida, denominada El Principito. La escena inicial es muy famosa, el pequeño protagonista dibuja una boa que acaba de comer un elefante y cuando pregunta a los adultos qué es lo que ven, todos responden “un sombrero”.

No contento con esa respuesta, lo que hizo el pequeño protagonista fue dibujar lo que había en el interior de la boa. Lo cierto es que ese gráfico se transformó luego en una suerte de “test de adultez”:

Cuando me he encontrado con alguien que me parecía un poco lúcido, lo he sometido a la experiencia de mi dibujo número 1 que he conservado siempre. Quería saber si verdaderamente era un ser comprensivo. E invariablemente me contestaban siempre: “Es un sombrero”. Me abstenia de hablarles de la serpiente boa, de la selva virgen y de las estrellas. Poniéndome a su altura, les hablaba del bridge, del golf, de política y de corbatas. Y mi interlocutor se quedaba muy contento de conocer a un hombre tan razonable (de Saint Exupery, 1943, p. 2).

¿Qué es esto que aquí hemos llamado “test de adultez”? Por lo pronto podemos hacer un ejercicio dicotómico: serpientes boas Vs. sombreros, selva virgen y estrellas Vs. bridge, golf y corbatas. Pero también aparecen dos formas de nombrar sujetos: alguien lúcido Vs. hombre razonable. De un lado parece que encontramos la calidez de las emociones, la naturaleza y la inocencia de un niño y del otro parece que encontramos la frialdad del raciocinio, las convenciones sociales urbanas y la culpa del adulto; bah, digo, lo opuesto a inocente es culpable, ¿verdad?

## **El sentido común o el menos común de los sentidos**

¿Cómo es que llegamos a ver cubos y sombreros? Ello se da a través de lo que conocemos como proceso de socialización que es el fenómeno por el cual aprendemos y aprehendemos las pautas de convivencia de una sociedad. Para el Principito sería algo así como volverse adulto.

Desde que somos pequeños el mundo nos llega “filtrado” por los otros sociales que nos indican los significados de lo que hacemos y de nuestro entorno. Hace casi dos décadas me resultó muy gracioso cuando pasé a buscar a mi sobrino para llevarlo al jardín de infantes y apareció con un cinturón arriba del pintor. Ramón, por qué te pusiste eso, le pregunté, a lo que él me respondió: ¡es que Rodrigo se murió porque no estaba usando cinturón!

Les voy a contextualizar un poco la escena. Rodrigo es también conocido como “El Potro”, un famoso cantante de cuartetos cordobés quien en su punto de mayor esplendor falleció en un accidente automovilístico allá por el año 2000 cuando salía de un recital que había dado por las inmediaciones de La Pata. Es evidente que Ramoncito, con sus apenas cuatro años había prestado atención a las noticias, ya sea por radio o por tv donde habrían explicado el fallecimiento asociado a la falta de cinturón de seguridad del conductor.

¿Qué es lo que hice como tía? Le expliqué a mi sobrino el significado del cinturón al que hacían referencia los periodistas, que era muy distinto del cinturón que estaba utilizando él. En términos del proceso de socialización, tanto los medios masivos como yo hemos actuado como “agentes socializadores”. Aquí es cuando sostengo que “filtramos” el mundo en el sentido de que operamos como el tamiz que ordena los significados que asignamos en determinados contextos, grupos y situaciones sociales. El equívoco nos viene a señalar, en este caso simple, que no hay una relación tan directa (de significación y/o interpretación) entre el “nombre” del objeto y el/los objeto/s nombrado/s.

No es el objetivo de este capítulo ahondar en el proceso de socialización así que de manera muy rápida diremos que suele ser dividido en dos etapas. Una primaria que suele durar hasta los cuatro o cinco años de vida y donde la familia es el agente de socialización por excelencia. Allí el niño pasa por un proceso de identificación muy fuerte con esos otros sociales y solemos decir que le es presentado “el” mundo, así, en singular.

El caso más prototípico de ese proceso de identificación lo podemos ver cuando los pequeños hablan en tercera persona, ellos o ellas son lo que los adultos (cercanos) les dicen que son. Entonces, si mamá dice: Martina es valiente, la niña imita sus palabras y, en tercera persona, habla de sí misma repitiendo “Martina es valiente” cuando debería haber dicho “yo soy valiente”. Este período suele estar atravesado por una carga emocional muy fuerte.

La transición del período de socialización primaria a la siguiente etapa está asociada a la idea de que los pequeños han internalizado la norma social. Ya no se trata de que mamá, el tío o papá me indican lo que está mal. Por ejemplo, no tirar el puré fuera del plato, al principio está muy asociado a esa única comida y a quien me indica que no lo haga: Paula no quiere que tire puré. Ello comienza a pasar por un proceso de abstracción donde se entiende que es incorrecto derramar comida (y bebida) en la mesa porque se trata de una costumbre social donde los otros sociales replican esas prácticas y sancionan las contrarias.

En el proceso de socialización secundaria los agentes socializadores son más diversos y van desde los grupos de pertenencia hasta instituciones como la escuela, el club, el trabajo y los medios, entre otros. Aquí va perdiendo presencia esa idea de “el” mundo y van cobrando más presencia “los” submundos. Entonces empezamos a entender, por ejemplo, que nuestros amigos tienen otros hábitos alimentarios, otras familias, otros gustos.

Esta idea de los submundos no está siempre tan presente, en nuestra vida cotidiana, lo que nos resulta normal o común empieza a ser “naturalizado” (ya volveremos sobre esta palabra). Son situaciones excepcionales como una mudanza, un cambio de escuela, un cambio de trabajo, las que nos ponen en evidencia que nuestras formas de actuar, sentir y/o pensar son parte de un proceso de construcción social.

En concreto, lo que estamos diciendo es que a lo largo de nuestras vidas vamos construyendo un saber que está muy asociado a la experiencia inmediata y es el que nos permite resolver a diario distintas circunstancias. Se trata del sentido común, un conocimiento basado en la praxis “rico pero desorganizado, asistemático y con frecuencia inarticulado e inefable” (Bauman, 1990, p. 14). La sociología como disciplina científica está en permanente contacto (y distanciamiento) con estas formas del saber.

## El conocimiento socioLÓGICO

En este apartado vamos a reflexionar en torno a las características del conocimiento sociológico respetando la etimología de la palabra que se divide en dos: socio –lógico. Comenzaremos por la segunda parte que está muy asociada al saber científico.

Zygmunt Bauman, en su libro -que es ya un manual clásico de nuestra disciplina- *Sociología para qué* distingue el conocimiento sociológico del conocimiento de sentido común en base a cuatro diferencias:

En primer lugar, sostiene que “la sociología (a diferencia del sentido común) hace un esfuerzo para subordinarse a las rigurosas reglas de *discurso responsable*” (Bauman, 1994, p.

17). Este atributo, según él le pertenece al conocimiento científico en general y lo distingue de otras formas del saber, ya sea religioso, jurídico, artístico o de sentido común, por solo nombrar algunas.

El discurso responsable está muy asociado a la noción de “fundamentación”, tanto empírica como teórica. Se refiere a poder sostener ciertas afirmaciones a partir de sistemas coherentes de ideas que a su vez han de encontrarse comprobadas y corroboradas. Ahora bien, el discurso responsable también está asociado al “procedimiento” por el cual se construye el conocimiento científico que debe estar abierto a examen público, ya veremos que lo está.

El conocimiento mágico se caracteriza por ocultar los mecanismos por los cuales se llega al resultado. Si el mago “hace aparecer de la nada” una paloma, para que el efecto mágico sea efectivo –valga la redundancia-, nadie debe haber visto cómo la pequeña voladora se encontraba oculta a la espera de entrar sorpresivamente en escena. Si quiero seducir a alguien y le preparo una exquisita comida, cuando pregunte “cómo lo hiciste”, responderé “es un secreto de la abuela”. El conocimiento científico, por el contrario, no oculta las recetas por las cuales llega a determinados resultados.

Gregorio Klimovsky es un matemático argentino que se dedicó a la filosofía de la ciencia y afirmó que “según algunos epistemólogos, lo que resulta característico del conocimiento científico que brinda la ciencia es el llamado *método científico*, un procedimiento que permite obtenerlo y también, a la vez, justificarlo” (Klimovsky, 2011, p. 22). Aquí aparecen dos caras de una misma moneda, de un lado está el hecho de transparentar los pasos con los que fue construido y del otro está la idea esa suerte de radiografía de la investigación permitirá someter al juicio de la comunidad científica la validez de tales decisiones y selecciones de prueba.

Desde una postura menos aséptico, Pablo Kreimer ha afirmado que “los *papers* no son la ciencia, y mucho menos LA VERDAD, sino que se trata de ejercicios que practican los científicos para convencer a otros de lo importante que son las cosas que hacen” (Kreimer, P; 2005, p. 7). Existe toda una rama conocida como sociología de la ciencia que da cuenta de las relaciones de poder, los intereses y los contextos sociohistóricos que se juegan en la producción del conocimiento científico.

De cualquier manera, más allá de ciertas discusiones en torno a la objetividad del conocimiento o al hecho de dilucidar si pensar a la sociología como ciencia es una cuestión de vanidad, fue Pierre Bourdieu quien sostuvo que la sociología parece tener todas las propiedades que definen una ciencia pues se ajusta a un capital de logros con sistemas coherentes de hipótesis, de conceptos, de métodos de verificación, todo cuanto se adjunta comúnmente a la idea de ciencia (Bourdieu, 2000).

Volviendo a las diferencias entre conocimiento de sentido común y conocimiento científico, la segunda de ellas está referida a lo que Bauman denomina el “tamaño del campo”. En nuestra vida cotidiana la experiencia personal y/o cercana es nuestra fuente de verdad. En ciencia hay que demostrar qué tan pertinentes son los casos elegidos en función del problema de la investigación y, muy vinculado a ello, de la unidad de análisis con la que se está trabajando, así como en función del ámbito espacial y temporal que se ha definido

para dicho estudio. En concreto, el tamaño del campo asume diferencias tanto cuantitativas como cualitativas respecto de los casos personales, aleatorios e inmediatos a los que solemos apelar desde nuestro sentido común.

La tercera diferencia nos habla de la forma en que “explicamos” los fenómenos que nos rodean. “Tenemos una tendencia a percibir todo lo que acontece en el mundo como consecuencia de la acción intencional de alguien” (Bauman, 1994, p. 18). Incluso, cuando no estamos de acuerdo con algún acontecimiento, solemos adjudicar estos sucesos a las malas intenciones de un sujeto en particular o simplemente de unos pocos. Por ello resulta tan común escuchar que ciertos presidentes o ciertos jugadores de fútbol o directores técnicos tienen la culpa de lo que sucede. “La sociología se opone a esa visión personalizada” basada en un modelo explicativo donde hay un único individuo que actúa de manera racional y controlada.

Contrario a ello, en ciencias sociales se suele hablar, por un lado, de multicausalidad explicativa y, por otro lado, de consecuencias no deseadas de la acción social. El mismo sentido común es el que nos ha mostrado que muchas veces hacemos determinadas cosas con un sentido y el efecto que finalmente se produce suele desbordar esa intencionalidad. La sociología suele indagar de manera sistemática estas cuestiones complejas y, las más de las veces, imperceptibles.

Por último, nos queda hablar de lo a-crítico que es el sentido común. En la medida en que nos ayuda a resolver nuestra vida cotidiana, tiende a simplificar algunas explicaciones. La sociología nos permite mirar con ojos no convencionales la realidad que nos rodea, es decir *desnaturalizar* las prácticas, histórica y socialmente establecidas ¿Qué quiere decir que algo se ha naturalizado? Centralmente significa que se ha vuelto del orden de lo familiar, que no sorprende, interpela o extraña, de hecho no nos formulamos más preguntas de por qué ese “algo” se sigue sosteniendo en la cotidianeidad de nuestras vidas. La tarea de desnaturalización consiste en reinstalar la pregunta ¿es posible volver “extranjero” eso que hacemos todos los días y se nos volvió natural?

Bauman utiliza otros términos para expresar esta misma idea, él afirma que la sociología permite “desfamiliarizar lo familiar” y lo común, lo natural, lo obvio o lo normal se puede sintetizar en tres características. La primera sería su atemporalidad, es decir, se trata de aquello que no está atravesado por la historia, la segunda refiere a su universalidad y, por lo tanto, su incapacidad para variar de acuerdo con las distintas culturas o grupos. Por último, pensemos que la expresión “natural” refiere a una cierta “naturaleza” de las cosas, como si se tratara de cierta característica intrínseca o de cierta esencialidad que se opone a la idea de construcción (social e histórica).

A lo largo de nuestras vidas vamos internalizando formas de “ver” el mundo pero en realidad, lo que internalizamos es mucho más complejo ya que se trata de toda una serie de normas, valores, costumbres, en fin, todo un cúmulo de formas de actuar, sentir y pensar propias de la sociedad en que nos movemos. Antonio Gramsci, sostiene que “*sentido común* es un nombre colectivo como *religión*; no existe un sentido común sólo, sino que [...] sentido común es un producto del devenir histórico” (Gramsci, 2004, p. 366). Este libro es una invita-

ción a reiterados ejercicios de extrañamiento en torno a distintas concepciones de sentido(s) común(es) que trascienden con gran lucidez la primera y simple aproximación a las boas y los sombreros.

## **Lo (esencial) es invisible a los ojos. La mirada sociológica**

La pregunta entonces es qué hace la sociología en relación al conocimiento de sentido común y qué le puede aportar a nuestras vidas cotidianas. En la década del noventa, Anthony Giddens sostenía que “un sociólogo es alguien capaz de liberarse de la inmediatez de las circunstancias personales para poner las cosas en un contexto más amplio” (Giddens, A; 1997:39). Ello estaba muy vinculado a la preocupación que tenía allá por los sesenta nuestro colega Wright Mills quien veía que las producciones de la época no lograban renovarse y le aportaban muy poco a lo que llamaba “el hombre común”.

Desde su perspectiva, las personas corrientes construyen su saber en base a las órbitas privadas en que viven, ya sean familia, trabajo, vecinos u otros. En momentos de crisis o de guerras, y por qué no, de cierta estabilidad, pueden sentirse atrapadas en una suerte de aparentes cambios impersonales pertenecientes a una gran estructura que les es ajena. Convencido de que “ni la vida de un individuo ni la historia de una sociedad pueden entenderse sin entender ambas cosas” (Mills, 1986:23), sostuvo que era necesaria una *cualidad mental* que permitiera percibir la interrelación del ser humano y la sociedad, de su biografía con la historia, de su yo con el mundo. Por ello estimuló a sus colegas a desarrollar lo que denominó “imaginación sociológica”, una suerte de invitación a romper con las rutinas, con lo instituído y a comprender la realidad de manera crítica, pero también creativa y comprometida ya que, en esa época, las ciencias sociales tendían a volverse tareas burocráticas ávidas de descubrimientos técnicos, incapaces de reconocer los efectos humanos y vinculares de tales acciones.

[La imaginación sociológica] Es la capacidad de pasar de las transformaciones más impersonales y remotas a las características más íntimas del yo humano, y de ver las, relaciones entre ambas cosas. Detrás de su uso está siempre la necesidad de saber el significado social e histórico del individuo en la sociedad y el periodo en que tiene su cualidad y su ser.

En suma, a esto se debe que los hombres esperen ahora captar, por medio de la imaginación sociológica, lo que está ocurriendo en el mundo y comprender lo que está pasando en ellos mismos como puntos diminutos de las intersecciones de la biografía y de la historia dentro de la sociedad. (Mills, W; 1986, p. 27)

Ahora bien, desarrollar la imaginación sociológica implica una gran responsabilidad. En la medida en que este saber nos abre un nuevo mundo, la revista france-

sa *Recherche* le preguntó de manera muy directa a Pierre Bourdieu: ¿la sociología provoca miedo?, a lo que él respondió:

Sí, porque saca el velo que existe sobre cosas escondidas y a veces reprimidas. Ella revela, por ejemplo, la correlación entre el éxito escolar, que se identifica con la inteligencia, con el origen social o, más aún, con el capital cultural heredado de la familia. Son verdades que los tecnócratas, los epistemócratas (es decir buena cantidad de aquellos que leen la sociología y de los que la financian) no quieren oír. Otro ejemplo: la sociología muestra que el mundo científico es el lugar de una competencia que está orientada por la búsqueda de beneficios específicos (premios Nóbel y otros, prioridad del hallazgo, prestigio, etc.) y conducida en nombre de intereses específicos (es decir irreductibles a los intereses económicos en su forma ordinaria y percibidos por lo mismo como "desinteresados"). Esta descripción cuestiona evidentemente una hagiografía científica en la cual participan a menudo los científicos y de la cual éstos tienen necesidad para creer en lo que hacen. (Bourdieu, 2000, p. 62).

Si la sociología es capaz de develar estas tramas de relaciones de poder, entonces el sociólogo que es un sujeto que ocupa una posición en esas luchas, que detenta cierto capital, debe ser un sujeto comprometido capaz de discernir y controlar, a través de los medios que otorga la ciencia, todos los efectos que su posición social puede tener sobre su actividad productora de conocimiento.

Estos tres sociólogos, junto con el antes mencionado Zygmunt Bauman, nos vienen a proponer el ejercicio de lo que denominamos "mirada desnaturalizadora". Algo muy parecido a lo que planteábamos al inicio con los cubos y los sombreros y quien tal vez, y a modo de cierre completamente esa "mirada" sea Jorge Luis Borges:

He encontrado días pasados una curiosa confirmación de que lo verdaderamente nativo suele y puede prescindir del color local; encontré esta confirmación en la Historia de la declinación y caída del Imperio Romano de Gibbon. Gibbon observa que en el libro árabe por excelencia, en el Alcorán, no hay camellos; yo creo que si hubiera alguna duda sobre la autenticidad del Alcorán, bastaría esta ausencia de camellos para probar que es árabe. Fue escrito por Mahoma, y Mahoma, como árabe, no tenía por qué saber que los camellos eran especialmente árabes; eran para él parte de la realidad, no tenía por qué distinguirlos; en cambio, un falsario, un turista, un nacionalista árabe, lo primero que hubiera hecho es prodigar camellos, caravanas de camellos en cada página; pero Mahoma, como árabe, estaba tranquilo: sabía que podía ser árabe sin camellos. (Borges, 2002, p., 270)

No nombrar a los camellos, es entonces aquello que define al Alcorán como el libro árabe por excelencia. Lo que resulta normal o común a un paisaje comienza, en algún punto, a naturalizarse, a ser invisibilizado. Me gusta la idea de lo local y de lo nativo como lo invisible, lo no

nombrado y la idea del turista como aquel que ejerce la distinción. Probablemente la tarea del sociólogo sea volverse extranjero para comenzar a nombrar a los camellos, primer paso de autoconciencia para construir conocimiento que nos permita decidir y actuar comprometida y responsablemente el mundo en que habitamos.

## Referencias

Bauman, Z. (1990): *Pensando Sociológicamente*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Borges, J (2002): *Discusión* (1932). Obras Completas. Tomo I. Barcelona, Emecé Editores.

Bourdieu, P (2000): "Entrevista con Pierre Bordieu: La sociología ¿es una ciencia?", en *La Recherche* N° 331, Mayo de 2000, disponible en [https://www.antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id\\_articulo=123](https://www.antroposmoderno.com/antro-version-imprimir.php?id_articulo=123)

Giddens, A (1997): *Sociología*. Madrid, Alianza Editorial.

Gramsci, A (2004): *Antonio Gramsci. Antología*. Volumen 2. Buenos Aires, Siglo XXI Editores

Klimovsky, G (2011): *Las desventuras del conocimiento científico. Una introducción a la epistemología*, Buenos Aires, A-Z Editora.

Kreimer, P (2005): "Sobre el nacimiento y la demolición de los papers" en *Demoliendo papers. La trastienda de las investigaciones científicas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

Mills, W (1986): *La imaginación sociológica*. México, Fondo de Cultura Económica

Saint Exupery, A (2003): *El Principito*. Buenos Aires, Emecé Editores.

## CAPÍTULO 2

# Una ciencia de lo insólito: la sociología de Becker a Groening

*Matías Manuele*

### Introducción

En este capítulo vamos a pensar algunos elementos vinculados al concepto de desviación tal y como ha sido definido por el sociólogo norteamericano Howard Becker. “Los outsiders”, cuya traducción es “los del lado de afuera”, fue la figura que utilizó para pensar una sociología de la desviación y retomar un tema sobre el que la sociología siempre se ha preguntado. ¿Por qué determinados sujetos no cumplen las normas? ¿Por qué alguien se enfrenta a lo normal, a lo que se espera de él? ¿Quiénes son esos “otros”? ¿Quiénes son los desviados?

Howard Becker dio una original respuesta a estas preguntas desde una corriente también novedosa, el Interaccionismo Simbólico. Vamos a repasar algo de esta mirada sobre lo social que pone el foco en lo micro, en las formas en que los sujetos interaccionan y en las construcciones simbólicas que construyen para ello.

### La fobia de Homero (¿Homer fobia u homo fobia?)

En el capítulo 15 de la octava temporada, la familia Simpson debe concurrir a un negocio de compra venta de artículos usados debido a una travesura de Bart que inutiliza el lavarropa. Ya en el negocio, “The Cockamamie’s” (cuya traducción es “lo ridículo”), los Simpson encuentran toda una serie de objetos comunes vueltos “de culto” o coleccionables (y por ende, caros). Homero, viendo el valor que esos objetos comunes de pronto tienen para Javier, quien atiende el negocio, lo invita a su casa para mostrarle que está llena de ellos. Así, comienza a crearse un vínculo, Javier conoce a los Simpson, cenan, bailan, y la pasan bien. Muy lentamente la historia va mostrando a Javier como alguien que en sus gestos y modos de expresión no pareciera ser heterosexual. “¡Homero, eres una bala perdida!”, le dice Javier a cuando Homero choca su cadera con la de él mientras bailan.

Al día siguiente Homero se levanta muy animado por la velada pasada, y mientras prepara su desayuno le comenta a Marge lo bien que lo había pasado con su nuevo amigo y propone

volver a invitarlo “con su esposa”. Marge le responde que no cree que Javier esté casado, a lo que Homero retruca “Uy, un soltero picarón, conozco algunas zorrillas para presentarle”. Marge insiste, intentando que Homero se dé cuenta de la homosexualidad de Javier, y le dice “¿Haz notado que Javier disfruta la compañía de los hombres?”. “Claro, todos los hombres disfrutan la compañía de los hombres”, responde Homero. Finalmente Marge le espeta que “Javier es ho-mo-sexual”.

Se desata así la ira de Homero pues le indigna que Javier “no se tomara el trabajo de comportarse de manera afeminada”. A Homero le gusta “la tele fuerte, la cerveza fría y los homosexuales locas, locas, locas”. En ese momento llega Javier a la casa pues habían arreglado salir de paseo con la familia. Homero se niega a verlo insinuando que por andar tanto con él podría “pegarle lo gay”. Al regreso del viaje, Homero increpa a Javier que se aleje de su familia. El temor de Homero a que Bart imite a Javier y se “contagie la homosexualidad” lo acosa. Javier le pregunta qué tiene contra los gays, a lo que Homero le responde que para él la homosexualidad no es “común” y que “si hubiera una ley, seguramente lo prohibiría”.

A partir de allí, Homero comienza una campaña para hacer a Bart “un hombre”. Lo lleva a la autopista y lo deja mirando una publicidad de cigarrillos con mujeres semidesnudas; luego lo acerca a una fábrica metalúrgica donde trabajan “los hombres más rudos del país” pero resulta ser una acería gay. Homero escandalizado les grita a los trabajadores que “están todos enfermos”, y alguien le responde “Y no es de fiebre gordito” mientras el lugar se transforma en una disco. Finalmente, Homero lleva a Bart, junto con Barney y Moe, a cazar un venado, pues matar es una forma de volverse hombre. Bart no está convencido, cree que un montón de hombres solos, de noche, juntos en el bosque, se le “hace como gay”.

## **Sentido común: la construcción de un nosotros**

En síntesis, el capítulo es un compendio de gags que toman la construcción masculina de la identidad como objeto de absurdo. Es uno de los capítulos más rankeados de la serie, ganó el Emmy en 1997 y recibió un premio de la Alianza Gay y Lesbiana en Contra de la Calumnia (GLAAD, en inglés) al mejor episodio individual de televisión.

En el capítulo anterior vimos en qué consiste el sentido común y cómo, a lo largo del proceso de socialización, se van construyendo los significados de lo que es, por ejemplo, ser hombre y ser mujer. Así, a lo largo del episodio, vemos cómo Homero intenta dar forma a la identidad de Bart sometiéndolo a una serie de rituales a través de los cuales, cree él, su hijo logrará “hacerse hombre”. Por ejemplo, ser “hombre” es una idea que va atada a otras ideas como “desear mujeres ligeras de ropa” (aunque finalmente Bart termina deseando un cigarrillo “de los largos”), ser “hombre” se vincula al “culto al músculo” de los hombres más fuertes de América, ser “hombre” implica “poder dar muerte a otro” (aunque ese otro sea un animal que finalmente ataca a los “machos” que deben ser rescatados por Javier). Estos rituales construyen un “nosotros los hombres” (los que miran minas, fuman, toman cerveza en el bar, matan). Este “noso-

tros”, se define además como opuesto a un “otro” las mujeres (que eligen el rosa, bailan, son afeminadas).

Entre “nosotros” y los “otros” se construye así una frontera del sentido común, una serie de normas que no deben ser cruzadas. Y sin embargo, lo son, hay quienes rompen esas normas, cruzan las fronteras. Son “los extranjeros”:

Los “extranjeros” se resisten a aceptar esa división; podríamos decir que lo que no aceptan es la oposición misma: no aceptan divisiones de ningún tipo, límites que los alejen y, por lo tanto, tampoco la claridad del mundo social que resulta de todo ello (Bauman, 1994, p. 57)

Extranjeros: los “otros” que se encuentran “entre nosotros”, los del lado de afuera, outsiders o desviados. ¿Quiénes son los que se atreven a cruzar las fronteras sociales?

## **El interaccionismo simbólico**

¿Quiénes son los que se atreven a cruzar las fronteras sociales? Dentro de la sociología quién intentó pensar esta figura de “los desviados” fue Howard Becker, un sociólogo norteamericano nacido en Chicago en 1928 que aún hoy, a los 91 años, es una de las figuras más provocativas y amenas del pensamiento social. Becker comenzó sus estudios bajo la influencia de Everett Hughes, quien junto con Erving Goffman, y otros científicos sociales formaron la corriente del Interaccionismo Simbólico. Entonces veamos un poco qué propone el Interaccionismo Simbólico.

## **Una sociología de lo insólito**

Hacia mediados del Siglo XX y dentro de lo que se conocía como la Escuela de Chicago aparece el Interaccionismo Simbólico. Su nombre fue puesto por el profesor Herbert Blumer. Dice Herbert Blumer (1900-1987) que en realidad la corriente del Interaccionismo nunca existió como tal y que la denominación fue un “barbarismo que acuñó de carácter informal” (Blumer, 1982, p. 1) en un ensayo de 1937 a fin de agrupar a una serie de científicos que reaccionaron contra un tipo de sociología hegemónica en Estados Unidos. Principalmente, una reacción al conductismo de la Escuela de Chicago (en especial la obra de George Herbert Mead), y a la mirada abstracta del estructural funcionalismo (principalmente la obra de Talcott Parsons).

Digamos brevemente que el Conductismo fue una corriente de pensamiento que intentaba explicar las acciones humanas como reacciones a estímulos externos que condicionaban las respuestas y con el tiempo se internalizaban. Por su lado, el estructural funcionalismo ubicaba al sujeto en la intersección de diversos sistemas de roles que, como en un papel teatral,

organizaban la conducta a partir de un guión que dicta cómo vestir, cómo actuar, qué decir, qué sentir. Tanto una como otra corriente coinciden en que la conducta de las personas puede explicarse a partir de la observación de las condiciones externas: estímulos o roles externos al sujeto.

Frente a estas miradas, Herbert Blumer pensó una "sociología inusual" (Rock, 1979, en Forni, 2003, p. 6) donde lo más importante eran los significados que los sujetos le dan al mundo que los rodea pues es a partir de ellos que actúan. Sostenía que "el ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él" (Blumer, 1982, p. 2). En este sentido, la sociología debe "ver" los objetos como los ven los sujetos reales, dejando de lado sus ideas sobre el mundo social para asumir papeles ajenos, ponerse en la mirada del otro. De esta manera, rescatar el significado era una forma de darle un portazo a toda una sociología que hasta ese momento "basa sus explicaciones en otros factores como la posición social, las exigencias del status, los papeles sociales, preceptos culturales, normas y valores, presiones del medio, etc. (Blumer, 1982, p. 2). Todo esto es importante en tanto los sujetos le dan un significado y orientan sus acciones según el mismo.

Pero además, esos significados no son individuales o personales. En los que enuncia como la segunda y tercera premisa del Interaccionismo, Blumer sostiene que

El significado que una cosa encierra para una persona es el resultado de las distintas formas en que otras personas actúan hacia ella en relación a esa cosa. Los actos de los demás producen el efecto de definirle la cosa a una persona [pero] la utilización del significado por una persona implica un proceso interpretativo (Blumer, 1982, p. 4)

Entonces, los hombres y mujeres orientan sus actos según lo que significan las cosas, y si bien esos significados se construyen en la interacción, también son interpretados y manipulados por los sujetos. La tarea del científico es dejar de lado sus propios significados teóricos y escuchar mejor a la realidad. Había que "abstenerse de seguir teorías, por muy ingeniosas que se consideren, y (...) familiarizarse con lo que realmente sucede en la vida" (Blumer, 1982, p. 29).

### **Howard Becker: el desviado**

"Familiarizarse con lo que realmente sucede" (Blumer, 1982, p. 29) y no con lo que nosotros creemos que sucede solamente porque ya lo sabemos, porque los sociólogos tenemos "la posta" de cómo es el mundo social. El interaccionismo le pide al científico que deje de lado sus preconociones y acuda a las instancias empíricas concretas. Ejemplo de ello es Howard Becker, sociólogo de Chicago que investigará en el libro "Outsiders: hacia una sociología de la desviación" (Becker 2014) a los grupos de fumadores de marihuana y a los músicos de orquestas de baile, pues él mismo además de profesor era pianista profesional y tocaba jazz en esos lugares

donde el jazz no era una música de culto sino la cortina musical de los bailes y levantes, de los alcoholes prohibidos, de la noche. No es raro que este mundo “oscuro” llamara la atención de este científico dispuesto a preguntarse ¿Por qué algunos violan las normas? ¿Por qué algunos son “desviados”?

A principios de la década de 1960, era muy frecuente que los estudios sociológicos sobre el crimen y otras formas de mal comportamiento se preguntaran qué llevaba a la gente a actuar así, violando las normas comúnmente aceptadas y diferenciándose de las vidas “normales” (Becker, 2014, p. 12)

Intentar comprender a quienes rompían las normas era la preocupación de Becker. Pero no le satisfacían las teorías con las que, hasta ese momento, la sociología explicaba la desviación. Algunas explicaciones culpaban a la psiquis de los desobedientes, adjudicando a patologías como la perversión o la deficiente formación intelectual; otros, más sociológicos, culpaban a la situación, al contexto. El delito era causado así por la pobreza y la desocupación o por las “malas juntas”.

Pero a Becker estas explicaciones no le satisfacían. Él quería conocer los significados socialmente construidos alrededor del delito. Pero además, tenía una mirada más amplia. No solo estaba preocupado por el delito criminal, sino también por los comportamientos desviados en general. Quería comprender aquellas conductas que compartían cierta disonancia con las pautas morales comúnmente aceptadas.

## **Tres enfoques sobre desviación**

Veamos entonces cuáles son esas miradas sobre la desviación que preceden a Howard Becker, por qué las cuestiona pero qué rescata de ellas en relación a lo que a él le interesa, y tratemos de pensar cómo esas miradas se permean en las teorías sociológicas y en el sentido común. Para ello, el episodio de Los Simpson que describíamos nos servirá de ejemplo.

### **El enfoque estadístico**

La primer mirada que Becker reseña sobre la desviación la denomina el enfoque estadístico. Este primer enfoque entiende que “lo normal” se relaciona con el promedio o la mayoría, lo que es común en términos numéricos. Dice Becker

La visión más simplista de la desviación es esencialmente estadística, y define como desviado todo aquello que se aparta demasiado del promedio (...) En ese sentido, cualquier cosa que se diferencie de lo que es más común podría describirse como desviada. (Becker, 2014, p. 24)

Obviamente, Becker utiliza la denominación “estadística” como una metáfora. Es que en la estadística existe una medida denominada “desviación estándar” que es un valor que representa cuánto se alejan las puntuaciones de una variable de la media (cuanto mayor sea ese valor, mayor será la variabilidad, cuanto menor sea, más homogénea será a la media). Se puede determinar así si todos los casos de una muestra son parecidos o varían mucho entre ellos.

Esta metáfora se usa para decir entonces que lo que no es común, es desviado. Homero, desde su sentido común, en repetidas veces piensa la realidad de esta manera, como cuando afirma que “solo los homosexuales y los que están de reventón utilizan camisas hawaianas”.

La ciencia positivista tuvo siempre esta tendencia, y uno de los exponentes más fuertes puede encontrarse en la criminología de Cesare Lombroso (1835 – 1909). Este médico psiquiatra italiano pensaba que las causas de la criminalidad están relacionadas con la forma, causas físicas y biológicas. Con esta idea correlacionaba ciertos rasgos físicos o fisonómicos de los delincuentes habituales (asimetrías craneales, determinadas formas de mandíbula, orejas, arcos superciliares, etc.) o datos del contexto como la alimentación o el alcoholismo. Lombroso cruza estadísticas absurdas, por ejemplo comparando la temperatura anual media de las distintas provincias de Italia y el índice de homicidios, llegando a conclusiones como que el calor favorece este tipo de delitos.

Dentro de la sociología, Emile Durkheim, uno de autores clásicos, pensó el objeto de estudio de la sociología justamente desde la estadística. Este pensador francés pensaba que los hechos sociales deben ser tratados como cosas. Como explica Santiago Cueto Rúa en este mismo libro.

¿A qué se refiere Durkheim cuando dice que los hechos sociales deben ser estudiados como si fueran cosas? Una cosa es lo contrario a una idea, es un objeto externo que se puede indagar del mismo modo que se indagan otros objetos de la naturaleza. (Cueto Rúa, capítulo 6)

Fíjense que este punto de vista es todo lo contrario a lo que venimos diciendo del Interaccionismo Simbólico: acá no importan los significados, ni las ideas. Si un hecho social es como una cosa, externa y objetiva, entonces se puede cuantificar. Puedo contar cuántos suicidios, cuántos casamientos, cuántos divorcios. De esta manera, Durkheim puede afirmar que, por ejemplo, el delito es un fenómeno “normal”, pues todas las sociedades tienen alguna tasa de delitos. Y que en todo caso, valores muy altos o muy bajos son los “desviados”.

De todas maneras, a Howard Becker la idea de que los desviados son los raros estadísticamente, no le satisface. Le parece por un lado una idea trivial, pues entonces los pelirrojos serían desviados. El enfoque mezcla a los que han efectivamente quebrantado una norma (que es el objeto del trabajo de Becker) como a quienes no lo han hecho.

## El enfoque médico

El segundo enfoque que recupera Becker lo denomina médico. Nuevamente, la metáfora le permite explicar que para este enfoque, como para la medicina, lo normal es “la salud” y que por lo tanto la desviación se considera la falta de salud. Los desviados lo son por alguna patología, como cuando Homero en la fundidora de acero gay les grita “¡todos están enfermos!”.

Pero, socialmente ¿qué sería estar enfermo?

Cuando el organismo humano funciona bien y no experimenta ningún desarreglo, se dice que es "saludable". Cuando no funciona bien, hay enfermedad. El órgano o miembro afectado es considerado patológico. (Becker, 2014, p. 24).

En este sentido, Becker se posiciona justamente frente a esas corrientes con las que el interaccionismo simbólico discutía, como el estructural funcionalismo. Para esta última, el sistema social se constituye a partir de una trama de roles sociales (padres, madres, hijos, docentes y alumnos, trabajadores y jefes, etc.) Cada rol implica una función asignada socialmente, una serie de deberes, formas de actuar, sentir, pensar. No cumplir esa función esperada implicaría una disfuncionalidad.

Pero a Becker esta mirada tampoco lo satisface, pues la definición de “lo saludable” se hace a partir de signos de mal funcionamiento que no tienen ningún criterio como base. Desde esta mirada:

La agorafobia es una enfermedad porque uno no debería tener miedo a los espacios abiertos. La homosexualidad es una enfermedad porque la norma social es la heterosexualidad. El divorcio es algo enfermo porque señala el fracaso de un matrimonio. El delito, el arte, los líderes políticos indeseables, la participación en actividades sociales o el alejamiento de ellas: todo esto y mucho más ha sido considerado bajo el signo de la enfermedad mental. (Becker, 2014, p. 26).

En el episodio de Los Simpson, Homero le pregunta a Marge cuando regresa del paseo si “no te pegó lo gay ¿no? ¿O sí?”, como si la homosexualidad fuese una enfermedad, o fuese contagiosa. Pero es que esta manera de pensar la desviación existe tanto en pseudo teorías científicas como en nuestro sentido común. ¿Cuántas veces leemos noticias en este sentido, como los debates sobre el Síndrome de Alienación Parental o el Trastorno de Déficit de Atención?

## El enfoque sociológico

Finalmente, Becker recupera la mirada sociológica. También la llama relativista, pues esta mirada sostiene que los desviados están en relación con las normas. Este es el senti-

do clásico en el que se entiende la desviación como el fracaso a la hora de obedecer las normas grupales.

Una vez que las reglas vigentes de un grupo son explicadas a sus miembros, podemos señalar con bastante precisión si una persona las ha violado y es, por lo tanto, desde esa perspectiva, un desviado. (Becker, 2014, p. 27)

Este enfoque es muy claro, y es lógicamente el que prevalece en nuestro sentido común, si hasta Homero entiende cuando Javier le pregunta qué tiene contra los gays “ya sabes, no es común, si hubiera una ley seguro lo prohibiría”.

Ahora bien, notamos acá cierta ambigüedad: si hubiera una ley seguro lo prohibiría, pero no hay una ley y sin embargo eso molesta a Homero. Becker, también nota esto en relación a la mirada relativista, y es que no siempre una persona cuando rompe las normas se transforma en desviado, sino que deben darse ciertas condiciones. Por ejemplo, “una persona puede romper las reglas de un grupo por el simple hecho de atenerse a las reglas de otro” (de ahí lo de “relativista”), o bien puede romper normas y pasar inadvertido, o no ser desviado hasta que su situación no se haga pública en forma de una acusación. Y obviamente, esa acusación muchas veces depende de quién lo comete y de quién se siente perjudicado.

En este sentido, en todo el episodio el absurdo surge justamente cuando los criterios abstrusos de Homero chocan con otros en relación a lo que es “ser hombre”: mientras que para Homero ir de caza es de machos, para Bart “un montón de hombres solos, de noche, juntos en el bosque, se le “hace como gay”; mientras que para Homero le dice a Bart que lo quiere mientras lo abraza su conciencia masculina le dicta que no lo toque mucho y que lo “quiere como padres, como padre normal”.

## **El enfoque de Becker: Desviados son los desviados**

El que la desviación sea entendida como la resistencia a seguir ciertas reglas sociales, como sostiene el enfoque sociológico, le parece a Becker una mirada interesante pues en este enfoque hay una concepción de las normas. Sin embargo, el que no siempre, no a todos, no en cualquier lugar, esto sea así, que la acusación dependa de quién lo comete y de quién se siente perjudicado lo lleva a Becker a pensar que “la desviación es creada por la sociedad”. Esto es que

Los grupos sociales crean la desviación al establecer las normas cuya infracción constituye una desviación y al aplicar esas normas a personas en particular y etiquetarlas como marginales. Desde este punto de vista, la desviación no es una cualidad del acto que la persona comete, sino una consecuencia de la aplicación de reglas y sanciones sobre el “infractor” a manos de terceros. Es desviado quien ha sido exitosamente etiquetado como tal (Becker, 2014, p. 28)

Becker da vuelta la mirada. Retira la atención del desviado, ya no se pregunta qué es o qué hizo, porque se da cuenta que el “que un acto sea desviado o no depende en parte de la naturaleza del acto en sí” sino que depende de la respuesta de los demás. Retomando las premisas del interaccionismo simbólico, la desviación es para Becker una etiqueta que un grupo le pone a otro, un sentido, un significado, que surge “como el producto de una transacción que se produce entre determinado grupo social y alguien que es percibido por ese grupo como un rompe-normas” (Becker, 2014, p. 29).

La escena fundamental en el episodio es el encuentro entre Javier que toma un té con Marge y Homero que, furioso porque ha encontrado a Bart bailando un tema de Cher (icono queer), lo increpa:

- Javier, eres un buen muchacho y todo pero quiero que dejes a mi familia.  
 —Homero, ¿qué tienes contra los gays? —le pregunta Javier.  
 Y luego de decirle que “no es común”, le grita a Marge:  
 —Ellos me avergüenzan, arruinan a nuestros mejores hombres como Monchi, Steven y Pedro, los hombres más rudos que teníamos y ahora son todos... son todos... —Homero titubea y Javier completa la frase.  
 —Locas.  
 —Sí, esa es otra cosa, ustedes no tienen por qué usar esa palabra —se enoja ahora Homero—, esa palabra es nuestra para burlarnos de ustedes. ¡La necesitamos! Voy a recuperar mi palabra y voy a recuperar a mi hijo.

La escena es genial y grafica exactamente la idea de Becker: la desviación es una etiqueta, una palabra que algunos grupos usan para clasificar a otros. No hay esencia que hace que “seamos” desviados, no es algo que “hacemos” (como romper una norma), es simplemente una manera en que determinados grupos sociales pueden “exitosamente etiquetar” a ciertos individuos o grupos. Y actuar consecuentemente con esa clasificación.

Pero ¿cualquiera puede usar una palabra? No, Homero es claro, “esa es *nuestra* palabra” ¿Quién es ese *nosotros*? ¿Quiénes pueden etiquetar “exitosamente”? “¿quién puede, de hecho, obligar a otros a aceptar sus reglas y cuáles serían las razones de su éxito? (Becker, 2014, p. 36)

## A modo de cierre: El mapa de la discriminación

Hagamos un juego, pensemos grupos que son etiquetados y hagamos una lista de esos “otros”. ¿Qué etiquetas se nos ocurren? Algunas salen fácil como los gays que es lo que grita Homero. Luego, las mujeres, los negros, los pobres. Otras tardan pero surgen, los discapacitados, los migrantes, los jóvenes, los viejos.

Ahora, miremos esa lista de “los otros” y preguntémonos “si esos son los otros ¿Quiénes

somos nosotros?”. ¿Quiénes son lo opuesto de las mujeres? Los varones. ¿De los homosexuales? Los heterosexuales, quizás. ¿De los negros? Los blancos. Y si seguimos así, ¿Quién es ese “nosotros”? Hombre, blanco, adulto, heterosexual, rico, saludable.

Los hombres hacen las reglas para las mujeres (aunque en este sentido Estados Unidos está cambiando rápidamente). Los negros están sujetos a normas hechas para ellos por los blancos. Los de origen extranjero y quienes tienen alguna particularidad étnica suelen tener que cumplir reglas establecidas por la minoría protestante anglosajona. La clase media hace las reglas que la clase baja debe obedecer en las escuelas, en las cortes y en todas partes (Becker, 2014, p. 36)

Pero yo no soy así, entonces ¿Quiénes pueden exitosamente etiquetar?

¿Quién puede, de hecho, obligar a otros a aceptar sus reglas y cuáles serían las razones de su éxito? Ésta es, por supuesto, una cuestión de poder político y económico. (Becker, 2014, p. 36)

El poder es la clave para entender las etiquetas que el sentido común utiliza para ordenar el mundo social. Quizás no haya sido la dimensión más desarrollada por el Interaccionismo Simbólico. Pero nos abre una serie de preguntas que podemos rastrear ahora en los capítulos que siguen en este libro.

## Referencias

- Forni, P. (2003). *Las Metodologías de George Herbert Mead y Herbert Blumer. Similitudes y diferencias*. Buenos Aires: IDICSO, Serie Documentos de Trabajo, N° 14, noviembre 2003.
- Bauman, Z. (1994). *Pensando Sociológicamente*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Becker, H. (2014). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Blummer, H. (1982). *El interaccionismo simbólico: perspectiva y método*. Barcelona: Hora S.A.
- Chávez, O. (2018). El episodio con temática gay de Los Simpsons que ganó varios premios, *Revista ElclosetLGTB+*, 18 agosto de 2018,  
Disponible en: <https://elclosetlgbt.com/tv/el-episodio-con-tematica-gay-de-los-simpsons-que-gano-varios-premios/>
- Sánchez Jurado, J. de D. (2017). La homofobia de Homero Simpson, *Revista Cabeza de Gato*, 17 de mayo de 2017, Cartagena, Colombia.  
Disponible en <http://www.cabezadegato.com/opinion/la-homofobia-de-homero-simpson/>
- Simmel, G. (1939). *La sociología*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

# CAPÍTULO 3

## Sociología: la necesidad de comprender la transformación social

*Rocio Casajús*

### Introducción

Solemos decir que el surgimiento de la sociología se produjo con el objetivo de comprender las fuertes transformaciones que vinieron aparejadas como consecuencia de la emergencia de lo que denominamos “Sociedad Moderna”. En este capítulo intentaremos identificar aquellos cambios radicales en la forma de vida que se produjeron luego de lo que denominamos la “doble revolución” y que nuestra disciplina se dispuso a comprender como propósito de origen. Más de dos siglos después, reflexionaremos sobre la vigencia de esas preguntas en la sociedad actual y nuestras vidas cotidianas.

Aquella famosa “Modernidad” debe ser comprendida como un auténtico proyecto cultural (Casalla, 2011) hija de la Revolución Industrial y la Revolución Francesa. Todos los autores coinciden en señalar a este momento histórico como el periodo donde se produjo el cambio más radical que el hombre (y la mujer) y el mundo hayan sufrido hasta nuestros días. Existió entonces un “choque” entre un Viejo y un Nuevo Mundo, que dieron origen a una serie de nuevas preguntas que la sociología como disciplina intentará comprender. Podrá ocuparse de esta tarea la sociología porque, entre los cambios que produjo la emergencia de esta sociedad moderna, se encuentra el lugar que pasará a ocupar la ciencia (en vez de la religión) para comprender tanto el mundo social como el natural.

Ahora bien, ese “Nuevo Mundo” no es el mismo que habitamos en estos días: si la Modernidad puede entenderse como el pasaje de la estabilidad al movimiento, nuestras sociedades actuales podrían caracterizarse por convertir esa movilidad en “liquidez”. Reflexionaremos sobre ello más adelante, concentrémonos ahora en identificar las grandes transformaciones que nos trajo la Modernidad.

La Modernidad no puede considerarse solamente como un periodo cronológico. Si bien ubicamos a la “Sociedad Moderna” en tiempo y espacio, como hija de la Revolución Francesa y la Revolución Industrial en Europa, debemos comprenderla como un fenómeno que revolucionó las formas tradicionales de vida hasta nuestros días.

La misma idea del saber científico y la preponderancia que hoy tiene sobre otras formas de conocimiento es producto de esta nueva sociedad que comienza a gestarse hacia fines del siglo XVIII en Occidente. Estas grandes transformaciones produjeron una revisión en la forma de entender el mundo social. Anthony Giddens (2000) imagina que las preguntas que dieron origen a la disciplina podrían formularse del siguiente modo: “¿cómo surgió este mundo?”; “¿por qué nuestras condiciones de vida son tan diferentes a las de nuestro pasado?”; “¿qué direcciones tomará el cambio en el futuro?”. Queda clara así que la función de la sociología como disciplina es ayudarnos a comprender ese mundo pasado, tan diferente al nuestro, y darnos pistas sobre lo que podría esperarnos en el futuro.

## Un mundo revolucionado

¿Cómo era el mundo antes de la doble Revolución? O mejor dicho, cómo era el mundo europeo antes de la emergencia de la sociedad moderna. Seguiremos aquí los desarrollos de Eric Hobsbawm (2012) para poder construirnos algunas imágenes.

En primer lugar, el mundo “conocido” era mucho más pequeño: en su extensión geográfica y en su población, que se estima en un cuarto de la población actual. Europa aún no se había lanzado a su “planetaria aventura capitalista” y los límites del mundo “conocido” se encontraban en el Viejo Continente. Las comunicaciones eran escasas y costosas: pensemos que el transporte por medio acuático era el más fácil, barato y probablemente el más rápido.

En segundo lugar, el mundo era predominantemente rural. El campesino típico dedicaba la mayor parte de su vida a realizar trabajos forzosos en tierras que no le pertenecían. No existían las ciudades tal como las conocemos hoy. Ni las calles, ni el tendido eléctrico, ni nada parecido a la escena urbana tan cotidiana para nosotros.

En relación a los regímenes políticos, con la excepción de Gran Bretaña, las monarquías absolutas gobernaban en todos los países del continente europeo y las clases medias “educadas” y “progresistas” consideraban ésta la mejor manera de concretar sus intereses. No obstante, el conflicto entre las fuerzas de la vieja sociedad y la nueva sociedad burguesa no podía resolverse dentro de las estructuras de los regímenes políticos existentes. En este sentido, Anthony Giddens (1994) afirma que en la era moderna los hombres ya no aceptarán sin cuestionarse las condiciones de vida en las que ha nacido, sino que intentarán imponer su voluntad sobre la realidad con el fin de construir un futuro que se adapte más a sus deseos: la Revolución Francesa aparece así como el catalizador de este proceso, contraponiendo dramáticamente un orden aristocrático y privilegiado del Antiguo Régimen con la visión de una nueva sociedad que cumplirá con los principios generales de justicia y libertad.

¿Cuáles fueron los principales cambios que introdujo la Revolución Industrial? Los historiadores coinciden en señalar que la invención del ferrocarril y la creación de una fuerte industria pesada en Inglaterra (1780-1840) fue el acontecimiento más importante de la historia del mundo desde la invención de la agricultura y las ciudades.

No obstante, fue el algodón la primera industria revolucionada: para el año 1833 empleaba a un millón y medio de personas directa o indirectamente. Susana Bianchi (2013) señala que la constante ampliación de la demanda (interna y externa) de textiles ingleses fue el impulso que llevó a mecanizar la producción. La industria se vió obligada a mecanizarse, a racionalizarse y a aumentar su producción y sus ventas, sustituyendo por un volumen de pequeños beneficios por unidad la desaparición de los grandes márgenes.

Sus más graves consecuencias fueron sociales: la transición a la nueva economía creó miseria y descontento. La revolución social estalló en la forma de levantamientos espontáneos de los pobres en las zonas urbanas e industriales y dio origen a las revoluciones de 1848 en el continente. El descontento no se limitaba a los trabajadores pobres. Los pequeños negociantes, los pequeños burgueses resultaron también víctimas de la Revolución Industrial y de sus ramificaciones. Los trabajadores reaccionaron ante el sistema destrozando las máquinas que consideraban responsables de sus dificultades. La explotación del trabajo que mantenía las rentas del obrero a un nivel de subsistencia, permitiendo a los ricos acumular los beneficios que financiaban la industrialización y aumentar sus comodidades, suscitaba el antagonismo del proletariado (Hobsbawm, 2012).

La siguiente fase del desarrollo industrial se basó en la construcción de una industria básica de bienes de producción. Aparece la invención que iba a transformar a las principales industrias de mercancías: el ferrocarril. Su gran coste era su principal ventaja: el inmenso apetito de los ferrocarriles, apetito de hierro y acero, de carbón y de maquinaria pesada, de trabajo e inversiones de capital, fue lo más importante en esta etapa. Los avances industriales que por primera vez hicieron posible esta masiva producción de acero prosiguieron naturalmente en las sucesivas décadas. La industria británica estableció un monopolio a causa de la guerra, las revoluciones de otros países y su propio gobierno imperial.

Las clases medias continuaban acumulando riqueza en medio de una población hambrienta, cuya hambre era la contrapartida de aquella acumulación. El factor trabajo fue movilizad, pues una economía industrial significa una violenta y proporcionada disminución en la población agrícola (rural) y un aumento paralelo en la no agrícola (urbana), y también un rápido aumento general de toda la población. Esto implicó un brusco aumento en el suministro de alimentos, principalmente agrarios. Los hombres debieron de verse atraídos hacia las nuevas ocupaciones, o obligadas a aceptarlas.

En las fábricas, en donde el problema de la disciplina laboral era más urgente se consideró a veces más conveniente el empleo de mujeres y niños, más dúctiles y baratos que los hombres, hasta el punto de que en los telares algodoneros de Inglaterra una cuarta parte de los trabajadores eran varones adultos, más de la mitad mujeres y chicas y el resto menores de 18 años.

A nivel global, puede decirse que el comercio se transformó en una empresa mundial. Luego de la consolidación económica de Europa, ésta se volcó a una expansión imperial, desafiando todo límite anteriormente existente. La economía del mundo del siglo XIX se transformó bajo la influencia de la Revolución Industrial Inglesa.

Vemos entonces un mundo “expandido”, tanto en sus fronteras como en su población. Principalmente urbano, con grandes concentraciones de habitantes en urbes industriales. Nuevos conflictos sociales, que emergen de una situación de precariedad y explotación de los trabajadores. A su vez, se produce la emergencia de nuevos actores políticos, la conquista de derechos civiles y la creencia en la ciencia como factor explicativo de la vida natural y social. La “secularización” de la vida corre a la religión y a la institución eclesiástica del rol portagonista que cumplía hasta el momento para favorecer la cohesión social.

Siguiendo a Mario Casalla podemos decir que el hombre moderno se hará ahora dos preguntas fundamentales: en primer lugar, ¿cómo puedo conocer?”. El hombre moderno tiene una “actitud científica” con lo real, y quiere ahora explicar la naturaleza. Hacemos hincapié en la importancia de esta pregunta como condición necesaria para el advenimiento de una disciplina que intenta explicar, de modo riguroso y sistemático, las sociedades modernas.

En segundo lugar, aparece la pregunta por la convivencia: si este mundo que se ha revolucionado es así ahora, “¿cómo vamos a vivir en él?”, “¿cómo vamos a convivir?”, esto ha llevado al hombre a abocarse por su propia naturaleza, individual y colectiva.

## ¿Las mismas preguntas?

Zygmunt Bauman ha denominado “modernidad líquida” a nuestra sociedades contemporáneas, hijas de aquella Nueva Era que, sin embargo, hoy ya han sufrido grandes transformaciones.

Este autor señala que se ha terminado la época de las gigantescas plantas industriales y los cuerpos voluminosos que se nos escenifican cuando imaginamos ese mundo industrial que hemos descrito más arriba. Aquel volumen, aquella solidez que antes daban cuenta del poder de sus dueños; “hoy presagian la derrota en el próximo round de aceleración, de modo que son una marca de impotencia” (2000:137). Cuerpos delgados y con capacidad de movimiento, ropas livianas y zapatillas, teléfonos celulares (inventados para el uso nómada que necesita estar “permanentemente en contacto”), pertenencias portátiles y desechables, son los símbolos principales de la época de la instantaneidad. El peso y el tamaño, y especialmente lo gordo (literal o metafórico), comparten el destino de la durabilidad: a ya no durar.

¿Cuáles son las preguntas sociológicas que trae aparejadas este advenimiento de la “liquidez”, de la “instantaneidad”? ¿Son las mismas que se formularon los grandes pensadores sociales del siglo XIX? ¿Debemos hacernos nuevas preguntas?

## A modo de cierre: un distopía para pensar

Una distopía es un relato ficcional sobre una sociedad futura que parece como “indeseable”. En los últimos tiempos se ha popularizado una serie de televisión británica “Black Mirror” (o

espejo negro) que tiene como eje articulador presentar sociedades imaginarias donde la tecnología media todas las vinculaciones humanas y se constituye en el centro de la vida social.

El primer capítulo de la tercera temporada “Caída en Picada” nos presenta la historia de “Lacie” una joven que vive en una sociedad donde la estructuración social está determinada por el puntaje que cada uno tenga en una red social, donde todas las interacciones humanas son puntuadas. Así, las posibilidades (o no) de acceder a ciertos bienes y servicios está determinada por la reputación en esta red: la protagonista del capítulo no podrá así acceder a alquilar la casa que desea, conseguir un préstamo o tomar un avión a menos que mejore su calificación. Para ello, nuestra protagonista se dispone a aumentar su popularidad asistiendo a una boda, y cómo podrán imaginar, la cosa no termina bien.

Mucho se ha escrito en el último tiempo sobre el papel de la tecnología en las sociedades modernas, y la configuración de una nueva sociedad tecnológica. No es el objetivo de este texto abordar esa discusión, pero sí poder pensar la vigencia o no, de aquellas preguntas que se hizo la sociología en un inicio.

Este ejemplo que presentamos -y generalmente todas las distopías- nos hacen reflexionar sobre la posibilidad de que exista una sociedad de ese tipo. ¿Viviremos en un mundo donde todas nuestras acciones e interacciones estarán condicionadas por un “like”? O, más allá de que la tecnología no asuma el rol que nos propone la serie, ¿qué tipo de lazo social se constituye en la interacción entre las redes tal cual las utilizamos hoy? ¿Es unívoco ese modo de uso? ¿Es necesariamente superfluo el vínculo mediado por la tecnología digital o puede constituir nuevos modos, tal vez robustos, de vinculación?

Deberemos construir esas respuestas, pero ahora sabemos que tenemos en la sociología una herramienta que podemos utilizar. Al fin y al cabo, nos seguimos preguntando por la naturaleza del lazo social y el modo de vivir con los otros en un mundo en constante transformación. Diremos entonces que “¿cómo surgió este mundo?”; “¿por qué nuestras condiciones de vida son tan diferentes a las de nuestro pasado?”; “¿qué direcciones tomará el cambio en el futuro?” son preguntas que siguen teniendo vigencia para comprender nuestra realidad.

## Referencias

- Bauman, Z. (2000). *Modernidad Líquida*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Bianchi, S. (2013). *Historia Social de Mundo Occidental*. Editorial UNQ. Bernal.
- Casalla, M. (2011). *América Latina en Perspectiva. Primer interludio filosófico: ¿Qué es eso que llamamos modernidad?* CICCUS, Buenos Aires.
- Giddens, A. (1994). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor.
- Giddens, A. (2000). *Sociología*. Editorial Alianza. Madrid. 3ra Edición.
- Hobsbawm, E. (2012). *La era de la Revolución*. Crítica. Buenos Aires.

## CAPÍTULO 4

# La crisis como problema. Los fundadores franceses de la sociología

*Mauricio Chama*

### Introducción

Crisis es un término que circula profusamente en la actualidad. Tanto en los debates públicos como en el discurso de las ciencias humanas y sociales la palabra es utilizada para comprender fenómenos de naturaleza disímil, tanto individuales como colectivos, que tienen lugar en la economía, la sociedad, la política o la cultura, a escala nacional o internacional. La palabra, por ejemplo, la encontramos en los diagnósticos de economistas y sociólogos, en los discursos de políticos profesionales, en la retórica de activistas de movimientos sociales, en la prédica de teólogos de todo tipo, en la agenda de los funcionarios estatales; incluso en nuestra vida cotidiana apelamos a ella para reflexionar sobre nuestra propia subjetividad y relaciones más próximas.

Generalmente, el término es utilizado para representar una alteración sustantiva en el modo habitual y corriente en que se desarrollan nuestras interacciones sociales; una interrupción abrupta en el curso normal de nuestra cotidianidad. Su uso constante es revelador de las sensaciones, angustias, miedos e incertezas que nos atraviesan como individuos en la sociedad moderna. En este sentido, podríamos decir que la crisis es un producto típico de la modernidad; una construcción social propia de nuestro tiempo. En el pasado, en sociedades organizadas en función de hábitos y costumbres arraigadas y en cosmovisiones divinas, la crisis no representaba un problema, ni tampoco la intervención humana para su resolución tenía lugar alguno.

El término crisis tiene una larga historia que se remonta a algo más que dos siglos de existencia. Etimológicamente el término deriva del griego *krinein* que significa separar, distinguir, decidir. Su origen se vincula a la práctica de la medicina tradicional para aludir a la fase de una enfermedad en la que se decide si el organismo cura o por el contrario el cuadro se agrava para terminar en la muerte. De esa primera definición resulta importante destacar que ese momento decisorio implica necesariamente la intervención de un actor capaz de enfrentar una situación de riesgo e incertidumbre. Posteriormente, con el advenimiento de la Revolución Francesa (1789), y la “crisis” del *ancien régime*, el término se expande para el análisis de cualquier realidad humana, desde entidades más generales (“crisis de la civilización”, de “la socie-

dad”, etc.) hasta dominios más específicos (“crisis de la identidad individual”). Desde entonces no hay fenómeno, acontecimiento o proceso social que no haya sido puesto en relación con ese concepto.

Justamente este breve artículo intenta colocarse a comienzos del siglo XIX, momento en que la expresión *crisis* ingresa en el discurso de las emergentes ciencias sociales. Para ello tomaremos como referencia central la reflexión de los fundadores franceses de la “sociología científica”: Henry de Saint Simon y Augusto Comte. Antes que rastrear una definición precisa en la obra de ambos autores, nuestra búsqueda apunta a tratar de reponer el tipo de construcción intelectual que pusieron en juego para caracterizar su presente en términos de crisis y qué terapéutica propusieron para su superación. Si bien en más de un sentido muchas de sus formulaciones resultan hoy anacrónicas entendemos, sin embargo, que ambos construyeron una mirada novedosa sobre la crisis, intentado captar las tendencias profundas que subyacen a los conflictos y tensiones sociales. En tal sentido, creemos que ese aspecto de su obra conserva aún vigencia y que sus interrogantes pueden contribuir a iluminar procesos sociales contemporáneos.

## Los padres fundadores de la sociología

Es sabido que la sociología como disciplina autónoma nace para darle sentido a las profundas transformaciones sociales, económicas y culturales que introduce la sociedad moderna. Su creación fue parte de una apuesta intelectual por producir conocimiento “objetivo” de esa nueva realidad social, con base en descubrimientos empíricos, inspirada en el modelo de las ciencias físico-naturales. En abierta confrontación con el saber filosófico (considerado como “metafísico” y “abstracto”), se pretendía *explicar* la realidad social, no ya inventarla o intuirlo. Tanto Saint Simon como Comte fueron protagonistas decisivos de ese movimiento intelectual, posteriormente conocido como *positivismo*, que intentó por primera vez recortar un terreno en algún punto ignorado por los saberes precedentes: el estudio de lo social.

Como parte de ese emprendimiento por construir una nueva “ciencia de lo social”, Saint Simon (1760-1825) fue el primero en producir en las primeras dos décadas del siglo XIX una reflexión original sobre esa nueva realidad social, partiendo del concepto de crisis. Conceptualmente para este autor, la crisis debe comprenderse como lo opuesto al “orden social”, idea que por entonces ya circulaba en el pensamiento conservador de la época, y que posteriormente retomará Comte. Metodológicamente su captación requiere que el observador sea capaz de tomar distancia respecto de esa coyuntura “crítica”, inscribiéndola en una temporalidad histórica más amplia. Eso permitiría entenderla como una fase o un momento histórico particular, de carácter estrictamente transitorio, y no como algo intrínseco a la nueva sociedad, como más adelante postulará el marxismo. La crisis, por lo tanto, es un aspecto central del presente de Saint Simon, que expresa la desagregación de un tipo de organización social y la imposibilidad de conformar otra sobre bases sociales sólidas.

En el pasado, en las sociedades denominadas por Saint Simon (2004) como “feudales”, la crisis no representaba un problema social. Por el contrario, se trataba de sociedades organizadas en función de un principio de equilibrio social. Según Saint Simon, ello era posible por la presencia de dos poderes (el temporal representado por los “militares” y el espiritual por el “clero”) que se complementaban mutuamente para la realización de un fin colectivo, una actividad social: la guerra. Puesto que se trataba de sociedades de “penuria” y “escasez”, la actividad guerrera era indispensable para la reproducción de esas sociedades. Así, la convergencia entre estos dos poderes otorgaba a ese sistema “feudal” un principio de coherencia y organicidad, que posibilitaba su desenvolvimiento como un verdadero “cuerpo social organizado”. Su desarticulación fue resultado de lentos cambios sociales, consecuencia del avance de un nuevo tipo de actividad centrada en el trabajo industrial (que desplazaba a la guerra), así como por la emergencia de una nueva forma de conocimiento basada en el saber positivo (que desplazaba a la teología). No obstante, el curso de estos procesos se vio frustrado por el advenimiento de la Revolución Francesa, que genera la caída en la crisis. Pero más que el acontecimiento en sí, para Saint Simon (2004) la crisis se explica por el lugar preponderante que las “clases intermedias” o los grupos sociales “parasitarios” (como los “metafísicos” o “legistas”) alcanzaron en esa coyuntura, apropiándose del destino de la Revolución, conduciendo a la sociedad a una encrucijada dramática.

Para Saint Simon, la salida de la crisis sólo será posible si se sientan las bases para la construcción de un nuevo tipo de sociedad, que conserve la estabilidad y el equilibrio del viejo sistema feudal, pero asentada sobre otros principios. Una nueva forma de organización societal que haga eje en el trabajo, en la producción, como instancia creativa de interacción entre los hombres y la naturaleza.

Por su parte Comte (1798-1857), quien había compartido una suerte de sociedad intelectual con Saint Simon durante casi seis años, retiene los aspectos centrales del diagnóstico saintsimoniano. La crisis es de naturaleza transicional, producto del pasaje entre un viejo sistema teológico militar que no desaparece y un nuevo sistema industrial y positivo que no termina de aparecer. La relevancia del argumento comtiano quedará expuesta en *El discurso sobre el Espíritu positivo* (Comte, 2017), texto que expresa de manera condensada los rasgos centrales de su propuesta. Tal como procede un médico, en ese texto Comte parte de un diagnóstico sobre la crisis y propone una terapéutica para su superación.

En concordancia con Saint Simon, para Comte la crisis es sinónimo de desorden y siempre se expresa como oposición y enfrentamiento entre grupos sociales. Comte sin embargo entiende que detrás del conflicto hay un trasfondo que es más importante. Lo visible remite a los enfrentamientos entre los dos grupos que dominan la escena política francesa desde 1789: los partidarios del “orden” y los partidarios del “progreso”. “La escuela retrógrada”, conservadora, que reivindica los valores sacros y frente a la crisis propone la restauración del viejo orden social; y la tradición “crítica”, representada por la filosofía de la Ilustración, que exalta el progreso individual y social. Para Comte, orden y progreso son dos ideas que están en disputa; dos banderas detrás de las cuales se nuclea esos sectores políticos en conflicto. Frente a esa disputa

Comte cree que es imposible elegir entre un principio u otro, puesto que si se elige por uno sólo habrá reproducción de la crisis. Por lo tanto, lo necesario para salir de la crisis es la convergencia entre esas dos ideas, su articulación y para eso solo hay un modo: extender el espíritu positivo al conjunto social, único medio para sintetizar ambas tendencias.

Pero más allá de esta dimensión visible de la crisis, Comte pretende comprender su trasfondo. El enfrentamiento político es lo visible pero lo que está por detrás y lo verdaderamente importante son las costumbres, que se encuentran asociadas con las opiniones; es decir, con las ideas. Es justamente en este sistema de ideas, valores y creencias compartidas que articula la vida social. Por lo tanto para Comte la terapéutica que propone frente a la crisis es cambiar el sistema de ideas y creencias, proponiendo un nuevo que responda a las necesidades del presente.

En este sentido, cree que no hay reforma social posible (es decir, orden social) si no es sobre la base de una reforma intelectual. Esa es la condición de necesidad para el cambio social, una reorganización que parte de un cambio en las ideas, luego en las costumbres y por último en las instituciones. La originalidad de Comte, su rasgo distintivo para abordar la crisis social, es pensar el núcleo profundo que alcanza al sistema de ideas y creencias. Su receta para enfrentar la crisis pasa por elaborar un nuevo tipo de saber, un saber positivo, que sea capaz de constituirse en un nuevo punto de referencia central para la reforma social. Sólo la filosofía positiva se presenta como un medio para poner fin a la anarquía intelectual, moral y política, que amenaza a la sociedad con su disolución. Será necesario entonces precisar una doctrina que reemplace la dirección teológico-metafísica por una verdadera doctrina orgánica que pueda poner fin a la crisis. Esta es la finalidad de su filosofía positiva. En este sentido, el aspecto verdaderamente innovador de su propuesta es haber destacado la importancia social del conocimiento, de la ciencia, como herramienta fundamental para hacer frente a la crisis social. El haber advertido que con el advenimiento de la sociedad industrial y los cambios que ella conlleva (una sociedad crecientemente dominada por el cálculo científico, la organización y la especialización), sólo la ciencia constituye una salida efectiva a la crisis.

## Referencias

Saint Simon, H. (2004). *Nuevo cristianismo*. Buenos Aires: Biblos.

Comte, A. (2017). *El discurso sobre el Espíritu positivo*. España: Alianza Editorial.

# CAPÍTULO 5

## Marx y la desigualdad en el capitalismo que nos rodea

*Christian Castillo*

### Introducción

En un sitio web de una ONG dedicada al tema de la desigualdad social, en un artículo titulado “Cinco datos escandalosos sobre la desigualdad extrema global y cómo combatirla” (OXFAM 2019) podía leerse lo siguiente:

El auge de los milmillonarios. Ha pasado una década desde que la crisis financiera sacudiera el mundo, dejando un enorme sufrimiento tras de sí. En ese tiempo, la fortuna de las personas más ricas ha aumentado drásticamente. El número de milmillonarios prácticamente se ha duplicado desde el inicio de la crisis económica (entre los años 2017 y 2018 surgía un nuevo milmillonario cada dos días). La riqueza que poseen en la actualidad no tiene precedentes, mientras que cerca de la mitad de la humanidad se encuentra al borde de la pobreza extrema y vive con menos de 5,50 dólares al día (OXFAM 2019)

Allí también se da cuenta que la riqueza de los milmillonarios se incrementó en 900 000 millones de dólares el año pasado, lo que supone \$2500 millones al día y que “*el año pasado (por el año 2018, NdeR), 26 personas poseían la misma riqueza que los 3800 millones de personas más pobres del mundo*” (OXFAM 2019).

¿Dónde buscar la explicación a la brutal desigualdad que caracteriza al capitalismo sino en la obra de Karl Marx? Hasta él nadie había podido explicar cómo era que esa desigualdad se generaba en este sistema.

En los modos de producción -de esta forma denomina Marx a los grandes sistemas sociales que han existido a lo largo de la historia- anteriores al capitalismo, la manera en que se producía la desigualdad era clara. En el mundo antiguo, donde prevalecía la esclavitud, los esclavos producían no solo lo necesario para su subsistencia sino lo que requerían para vivir sus amos. En Atenas o Esparta, por ejemplo, los esclavos construían en gran medida las casas y templos, forjaban las armas, tejían las ropas y cultivaban los campos. Gracias a esto, los “ciudadanos” podían dedicar gran parte de su vida a la política, la guerra, las artes y la filosofía. En el sistema feudal, que imperó durante la llamada Edad Media en Europa, los campesinos tenían una

relación de servidumbre respecto de los nobles, que eran propietarios de la tierra. Ello obligaba a quienes trabajaban la tierra a entregar parte de su trabajo al señor feudal al cual servían, ya sea dando directamente una parte de lo producido en especie o en “metálico” (monedas de oro, plata, etcétera) o trabajando las tierras del señor por nada a cambio varios días a la semana.

En el capitalismo la relación entre el propietario de los medios de producción (a quien podemos denominar indistintamente como burgués o capitalista) y el trabajador, que le vende su fuerza de trabajo a cambio de un salario, se presenta como un cambio de equivalentes: el obrero trabaja, supongamos, 8 horas en la fábrica y a cambio el capitalista le paga un salario determinado. Sin embargo, esta relación es sólo equivalente en lo aparente. ¿Qué puso en evidencia Marx (2018b) cuándo clarificó que el trabajador vende su “fuerza de trabajo” y no su “trabajo” al capitalista a cambio de un salario? Que en realidad el trabajador crea durante la jornada laboral más valores que aquellos que están contemplados en lo que cobra. Por ejemplo, si trabaja 8 horas crea el equivalente a su salario en 5 ó 6 horas. El resto es trabajo gratuito que realiza para su patrón. Esa diferencia entre los valores que el trabajador genera y su salario Marx (2018a) la denominó plusvalía, y es la fuente de la ganancia capitalista. Por ello, podemos definir a la plusvalía como trabajo no retribuido o la parte no paga del trabajo del obrero. Expliquemos algunas cuestiones para comprender más profundamente esta definición.

## **El origen histórico de la desigualdad social**

Primero, señalemos que para Marx la desigualdad social no es un fenómeno propio de toda sociedad humana sino que tiene un origen histórico. La mayor parte de su existencia la humanidad vivió bajo un tipo de sociedad que Marx y Engels denominaron “comunismo primitivo”, donde no existían ni la propiedad privada ni el Estado. Eran sociedades “cazadoras y recolectoras”, predominantemente nómades, que todavía no conocían las técnicas agrícolas y donde todos los miembros del grupo tenían que realizar algún tipo de actividad para alimentarse y sobrevivir. Que unos vivan de apropiarse del trabajo ajeno sencillamente no era posible. Las fuerzas productivas (que abarcan tanto a los medios de producción como a la fuerza de trabajo) con las que se contaban eran muy limitadas. Para que un grupo de personas pudiera subsistir en base a los recursos generados por otros, fue necesario un salto en la capacidad productiva de la humanidad, un desarrollo de las fuerzas productivas en términos de Marx (2014). Esto ocurrió hace aproximadamente 5000 años, a partir de un salto en la agricultura y en el dominio de ciertas especies animales. Estos cambios abrieron la condición de posibilidad para que la nueva riqueza generada permitiera a una parte de la comunidad vivir sin necesidad de trabajar, dando lugar al comienzo de la división en clases sociales. En algunos casos esto se dio por conquista de unos pueblos por otros. Los derrotados pasaban a ser esclavos de los vencedores. También hubo situaciones donde se fueron dando diferenciaciones internas dentro de una misma comunidad, frecuentemente por deudas, y la esclavitud también fue el destino de los deudores. A partir de entonces lo generado por los productores se dividió entre trabajo y

producto necesario (lo destinado a su manutención) y trabajo y producto excedente (lo destinado a ser apropiado por las clases dominantes). De esto hablamos cuando decimos que estas sociedades (igual que el capitalismo en el que vivimos aunque bajo otras formas), se caracterizan por la explotación de una clase social sobre otra.

Grecia y Roma fueron el arquetipo de las sociedades esclavistas de lo que en la tradición occidental llamamos el “mundo antiguo”. Estas sociedades tenían una gran divisoria de aguas entre quienes eran “hombres libres” y quienes estaban sometidos a la esclavitud. A su vez, había divisiones sociales marcadas entre los primeros. En Roma, por ejemplo, había una clara distinción entre los “patricios”, la aristocracia dueña de las principales tierras y de los esclavos, y los “plebeyos”, el pueblo pobre, que apenas tenía recursos para subsistir. El trabajo manual era despreciado por los aristócratas, al punto que el término actual “trabajo” deriva del latino “tripalium”. De esta forma se designaba a una herramienta parecida a un cepo con tres puntas o pies que se usaba inicialmente para sujetar caballos o bueyes y así poder herrarlos, tarea que era propia de esclavos. El tripalium se utilizaba también como instrumento de tortura para castigar esclavos o presos. De ahí que tripaliare significa en latín “tortura”, “atormentar”, “causar dolor”.

Ya en la Biblia el trabajo era considerado como un castigo divino. Por ejemplo en el Génesis se menciona que Yahveh Dios le dijo al hombre:

Por haber escuchado la voz de tu mujer y comido del árbol del que yo te había prohibido comer, maldito sea el suelo por tu causa: con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida. Espinas y abrojos te producirá, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás (Génesis, Cap. 3)

Por su parte en el feudalismo, una sociedad donde la mayoría de la población vivía en el campo, como ya mencionamos, la división social más relevante era entre la nobleza aristocrática, propietaria de las tierras, y los campesinos en relación de servidumbre respecto de esta nobleza. ¿De qué vivía la nobleza si no trabajaba? De apropiarse del trabajo excedente de sus súbditos. Por eso el incremento de la riqueza de un noble estaba vinculado a obtener nuevas tierras con súbditos, ya sea por la guerra o ya sea mediante arreglos políticos o matrimoniales propios o de su descendencia. A su vez, las ciudades medievales eran centro de la producción artesanal y ámbitos de comercio. En ellas fue desarrollándose progresivamente una clase social que lideraría la lucha contra el orden feudal: la burguesía.

También en los territorios no europeos existieron otras formas de sociedades basadas en la apropiación del trabajo excedente de los esclavos y de los sectores de la población que no pertenecían a los grupos aristocráticos, aunque en varios de ellos esto no se expresaba en una forma de propiedad privada de la tierra jurídicamente expresada. Algo así es lo que vimos en las civilizaciones más avanzadas de los pueblos originarios de lo que hoy llamamos América antes de la colonización española, como los Imperios Inca, Maya o de los Mexica (Azteca).

Entonces, es muy importante señalar que para Marx la desigualdad social no es un fenómeno natural, que existió y existirá siempre, sino que tienen un origen histórico. Y, por tanto, si hubo condiciones que la originaron, también pueden darse, en cierto momento histórico, aquellas necesarias para su superación. Estas condiciones, justamente, son las que generó el monumental desarrollo de las fuerzas productivas que trajo consigo el capitalismo. Como señalaba el Manifiesto Comunista, publicado originalmente en 1848:

La burguesía, a lo largo de su dominio de clase, que cuenta apenas con un siglo de existencia, ha creado fuerzas productivas más abundantes y más grandiosas que todas las generaciones pasadas juntas. El sometimiento de las fuerzas de la naturaleza, el empleo de las máquinas, la aplicación de la química a la industria y a la agricultura, la navegación de vapor, el ferrocarril, el telégrafo eléctrico, la asimilación para el cultivo de continentes enteros, la apertura de los ríos a la navegación, poblaciones enteras surgiendo por encanto, como si salieran de la tierra. ¿Cuál de los siglos pasados pudo sospechar siquiera que semejantes fuerzas productivas dormitasen en el seno del trabajo social? (Marx, 2014, p. 37)

Es decir, que el capitalismo se plantea en línea de continuidad con los anteriores modos de producción basados en la explotación de clase:

La moderna sociedad burguesa, que ha salido de entre las ruinas de la sociedad feudal, no ha abolido las contradicciones de clase. Únicamente ha sustituido las viejas clases, las viejas condiciones de opresión, las viejas formas de lucha por otras nuevas. (Marx, 2014, p. 31)

Pero, como decíamos antes, estos aspectos de continuidad en lo que hace a ser un modo de producción basado en la explotación de clases se dan junto con especificidades propias del capitalismo que hicieron necesario un trabajo teórico de enorme envergadura para dar cuenta de sus características, lógicas de desarrollo y tendencias históricas, algo que Marx expresó más acabadamente en su monumental e inconclusa gran obra “El Capital” (Marx 2009).

## **Las especificidades del modo de producción capitalista**

Por lo tanto, en segundo lugar, veamos estas particularidades del capitalismo. Comencemos por uno de sus rasgos característicos, el de ser un sistema de producción generalizado de mercancías. ¿Qué es una mercancía? Un bien destinado al intercambio. Por ejemplo, si produzco tomates en el jardín de mi casa para el consumo familiar esos tomates no son mercancías. Pero si los produzco, supongamos, en alguna de las fincas del cordón fruti hortícola del Gran La Plata para venderlos a los comercios mayoristas y minoristas de distintas zonas del Gran Buenos Aires, esos tomates sí serán mercancías. Si bien en los sistemas anteriores al capitalismo hubo producción mercantil, esta siempre ocupó un lugar restringido respecto

de la producción total. Lo que los esclavos producían para su propio consumo y el de sus amos no eran mercancías. Tampoco lo que generaban los campesinos en relación de servidumbre para reproducirse, así como no lo era la porción de su trabajo excedente que se apropiaban sus señores.

Por el contrario, la casi totalidad de los bienes que se producen y se consumen en el capitalismo son mercancías. Las cosas que utilizamos a diario las compramos en algún lado: los alimentos en un supermercado o un almacén; la ropa en una tienda; la computadora, un teléfono celular o el lavarropas en un local de electrodomésticos; una motocicleta o un automóvil en una concesionaria o a un particular; y así podríamos seguir hasta el infinito. Alcanza con que nos preguntemos de dónde han salido las cosas que hemos utilizado durante un día para que al respondernos tomemos dimensión de la omnipresencia que en este sistema las mercancías tienen en nuestras vidas.

Toda mercancía “cuesta” una determinada cantidad de dinero, es decir, tiene un valor determinado. Pero, ¿cómo se determina tal valor? Veamos. Por un lado toda mercancía tiene una utilidad social, sirve para algo. La guitarra para tocar música. Los anteojos para ver mejor. Las frutas y verduras para alimentarnos. Un diario para leer las noticias. Un colchón para dormir sobre él, etcétera, etcétera, etcétera. Este es su valor de uso, su cualidad distintiva.

Sin embargo, esta característica no es una medida objetiva para permitir intercambiar una mercancía por otra, ya que es precisamente lo que las constituye como diferentes a unas de otras. Si las mercancías tuvieran solo valor de uso, el intercambio sería pura arbitrariedad. Lo cierto es que Marx, continuando lo planteado por los fundadores de la economía política, como Adam Smith y David Ricardo, señaló que junto al valor de uso toda mercancía tenía otra propiedad devenida de aquello que tienen en común: ser producto del trabajo humano. Cualquier mercancía requiere para existir un determinado gasto de tiempo de trabajo humano para ser generada. Este tiempo de trabajo humano incorporado es la sustancia común de toda mercancía que permite una medida objetiva para el intercambio. Es lo que determina el valor de toda mercancía, cuya expresión dineraria va a ser el valor de cambio. El dinero, ya sea expresado en monedas, billetes de papel moneda o alguna otra forma como las monedas virtuales, es fundamentalmente un medio para la realización del intercambio. Cuando decimos, por ejemplo, que una mesa vale \$ 3000 al igual que cuatro sillas, lo que estamos diciendo es que la mesa, por un lado, y las sillas, por otro, requieren para ser producidas el gasto de la misma cantidad de tiempo de trabajo. Marx aclara que se refiere no al tiempo de trabajo de cada individuo que produce un bien determinado, sino al promedio social que demanda su producción en un cierto momento histórico, al tiempo socialmente necesario. Por ejemplo, si hay tres productores de un mismo tipo de zapatos, y la producción de diez pares demanda 10, 15 y 20 minutos respectivamente, el valor de los zapatos estará determinado por el equivalente dinerario a 15 minutos de trabajo.

Esto no significa que tal valor implique necesariamente el precio de venta de una mercancía, ya que hay muchos fenómenos que intervienen en la formación de este último: relación entre oferta y demanda, subsidios estatales a determinada producción, lugar monopólico de

ciertas empresas capitalistas, etcétera. Pero sí es cierto que precios se mueven, oscilan, en torno al valor.

Dicho esto podemos entender cómo es posible que un capital inicial se incremente, justamente el problema a resolver antes que Marx lo explicara. Porque si cualquiera de nosotros encuentra una bolsa con varios millones de dólares, 100 millones supongamos, y la guarda en un armario por un año, va a encontrar la misma cantidad luego de transcurrido ese lapso. Podrá tener menos si gastó una porción o alguien le robó una parte, pero nunca más. Entonces, ¿cómo es que si en lugar de guardarlos en un armario invierto ese dinero tengo la expectativa de que se incremente, de tener una ganancia? Por ejemplo, si quisiera poner una fábrica de zapatillas con tal dinero, voy a tener que destinar una parte a la compra de materia prima (los insumos necesarios para producir, por ejemplo, cuero o lona en este caso), otra a la compra de maquinaria y otra destinada a pagar salarios de los trabajadores.

Arbitrariamente establezcamos que, pensando en una producción anual, de los 100 millones 75 van para maquinaria y materia prima y 25 para pagar los sueldos obreros. Los 75 millones que invierto en maquinaria y compra de insumos se mantendrán inalterables al final del proceso. Por eso denominamos a esta porción del capital como “capital constante”. Para reiniciar el proceso productivo al año siguiente necesito que, al menos, se reproduzca tal cual. Pero la porción que destino a la compra de fuerza de trabajo es la que se verá incrementada durante el proceso de producción capitalista, ya que los trabajadores crearán durante la jornada laboral más valores que aquellos contemplados en sus salarios. Por ejemplo, aunque lo que les destinó el capitalista fueron 25 millones, generaron valores por un equivalente a 40 millones. Por esto, la porción del capital destinado al pago de salarios se denomina “capital variable”. Al cabo de un año, el capital inicial de 100 millones se habrá transformado en 115 millones, siempre que el capitalista haya podido vender las zapatillas producidas, ya que la plusvalía además de ser producida tiene que ser “realizada”, vendiendo el capitalista las mercancías generadas.

Esa diferencia obtenida entre el capital inicial y lo conseguido luego de todo el proceso ha surgido de la explotación de los asalariados, que dejaron parte de su trabajo en manos del capitalista sin ninguna retribución a cambio. Ese es el secreto de la ganancia capitalista: ser el producto de la apropiación por parte del empresario del trabajo gratuito del trabajador asalariado. De ahí que la utilización del término “explotador” para caracterizar al burgués o empresario capitalista no sea un adjetivo despectivo o una crítica moral sino que da cuenta del lugar real que tiene en esta relación social de producción, en la cual es quien se apropia del trabajo excedente generado por otros. Así el burgués hace lo mismo que en el pasado hacían el propietario de esclavos o el señor feudal, solo que bajo otras formas. En este caso, la compra de la mercancía fuerza de trabajo es la forma de quedarse con horas de trabajo gratuito de los asalariados, con su trabajo y producto excedente. Visto de este ángulo, la plusvalía es la forma que estos asumen en el modo de producción capitalista.

Ahora bien, la plusvalía antes de transformarse en ganancia capitalista tiene que realizarse. Es decir, el capitalista tiene que poder vender las mercancías producidas. Y en este proceso entra en competencia con otros capitalistas por el control de los diferentes mercados. Esta

disputa explica porqué en el modo capitalista de producción vemos una compulsión a disminuir el tiempo de trabajo destinado a la producción de las diferentes mercancías. Cuando un capitalista emplea en la producción de una mercancía menos tiempo que el “socialmente necesario” (o sea, la produce por debajo de su valor) consigue una ventaja de mercado frente a sus oponentes, que le permite venderla a un precio menor o aumentar sus niveles de ganancias. Desde ya, hay otras formas de lograr esta ventaja, como disminuir los salarios de los trabajadores, recibir subsidios estatales o conseguir los insumos más baratos que los competidores. Pero no entenderíamos el porqué de la tendencia permanente del capitalismo a “revolucionar” los medios de producción sin esta presión que ejerce la disputa por el mercado con otros capitalistas.

Volviendo al punto anterior, vemos entonces algo muy distinto de lo que el sentido común construido por la clase capitalista presenta como explicación de la desigualdad social existente y de cómo se genera su ganancia. La desigualdad no es producto de que unos se esfuerzan y otros no, o de que unos son naturalmente talentosos y otros no, sino de que unos pocos al ser propietarios de los medios de producción y de cambio (las fábricas, las tierras y los bancos) tienen en este sistema la posibilidad de apropiarse de la plusvalía (el trabajo no pago) de millones de asalariados. De hecho un propietario capitalista puede obtener millones sin hacer nada que tenga que ver con su negocio e igual quedarse con la ganancia que este genera. Su ganancia deriva de su capacidad de apropiarse de la plusvalía de los trabajadores, no de que esta sea una retribución a su contribución a la riqueza social.

En toda sociedad capitalista, además de la burguesía (propietarios de medios de producción que viven de la explotación del trabajo asalariado) y de lo que Marx denominaba el proletariado (en general, quienes para subsistir están obligados a vender su fuerza de trabajo a cambio de un salario) sectores que ocupan un lugar intermedio: campesinos que trabajan la tierra con sus familias, profesionales que actúan por cuenta propia, comerciantes que atienden su negocio con sus familias, artesanos, talleristas familiares, etcétera. Son distintas expresiones de ese heterogéneo mosaico que Marx denominaba “pequeña burguesía” y más coloquialmente llamamos “clase media”, que no viven de la explotación del trabajo asalariado, como los capitalistas, ni tampoco son directamente explotados por estos, como los obreros.

Basándonos en un trabajo de hace algunos años (Palomino y Dalle 2012)<sup>1</sup> podemos dar una visión aproximada de cómo se compone la estructura de clases en la población Argentina urbana. Para el año 2011, los empresarios grandes y medianos, con más de 40 empleados, abarcaban solo al 0,3% de la población. Las clases medias superiores, las de mayores ingresos, a un 10,3%. Las clases medias inferiores no asalariadas a un 12,9%. Mientras que el amplio universo de la clase trabajadora abarca a alrededor de un 76% de la población, incluyendo desde técnicos, docentes, trabajadores de la salud y empleados administrativos de rutina hasta quienes viven a cambio de un plan social, pasando por todo tipo de trabajadores calificados y no calificados.

---

<sup>1</sup> Hemos utilizado la desagregación realizada de cada sector para modificar los agrupamientos generales realizados por los autores. Básicamente hemos pasado a los asalariados incluidos por ellos en la “clase media inferior” a la “clase trabajadora”, y hemos planteado esta definición en lugar de la de “clases populares”.

La burguesía, como vemos, constituye una muy pequeña minoría de la población, pero se queda con el grueso de la riqueza que se genera en la sociedad. De acuerdo al ranking que establece anualmente la revista Forbes (2019) de las 50 fortunas más importantes del país, las 10 primeras de ellas llegan a 34.100 millones de dólares, distribuidas según el siguiente detalle: Paolo Rocca y familia US\$ 8.000 millones; Alejandro Pedro Bulgheroni y familia US\$ 6.200 millones; Gregorio Pérez Compagnon y familia US\$ 3.000 millones; Alberto Roemmers US\$ 2.800 millones; Jorge Pérez US\$ 2.600 millones; Marcos Galperín US\$ 2.500 millones; Hugo Sigman y Silvia Gold US\$ 2.400 millones; Edith Rodríguez US\$ 2.000 millones; Familia Wertheim US\$ 2.000 millones; Eduardo Eurnekian US\$ 1.500 millones; Luis Alejandro Pagani y familia US\$ 1.100 millones (Forbes, 2019). Del otro lado, el salario mínimo vital y móvil vigente en nuestro país al 1 de octubre de 2019 es de apenas \$ 16.875 por mes por 48 horas de trabajo semanal, equivalente aproximadamente a 285 dólares.

Pero uno se podría preguntar, ¿cómo si está conformada por una pequeña minoría la clase capitalista logra sostener sus privilegios? Porque, como ha ocurrido con todas las sociedades divididas en clases sociales, cuenta con la fuerza del estado como medio de dominación política, cuestión cuya explicación va más allá de los objetivos de este trabajo.

## **Socialismo o barbarie**

A diferencia de lo planteado por algunos críticos que tergiversaron sus ideas, Marx nunca sostuvo que el comunismo reemplazaría inevitablemente al capitalismo. Esto dependería de los resultados de la lucha de clases entre el capital y el trabajo, que surge de las condiciones de explotación de uno sobre el otro. Lo que sí sostuvo Marx junto a Engels es que el capitalismo era incapaz de superar una serie de contradicciones fundamentales que lo caracterizan, como la que se da entre el carácter crecientemente socializado de la producción social y su apropiación privada por parte de un puñado de capitalistas o la que tiene lugar entre la producción planificada y organizada al nivel de la fábrica o empresa y la anarquía de la producción a nivel de toda la sociedad.

El antagonismo entre la burguesía y la clase trabajadora y el estallido violento de las crisis son expresión de estas contradicciones que para Marx sólo pueden tener una resolución progresiva con la victoria de la revolución socialista a escala internacional, transformando en colectiva la propiedad de los medios de producción y planificando en forma democrática el conjunto de la producción social en función de las necesidades sociales y no de la ganancia capitalista, permitiendo a la humanidad toda liberarse progresivamente de la esclavitud del trabajo asalariado, pasando del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”. De esta manera las irracionalidades que genera el actual sistema serían cosa del pasado. En este sistema hay hambre no porque falta capacidad de producir alimentos sino porque una parte de la población no tiene los recursos para comprarlos. Muchos viven en la calle y varios millones en condiciones completamente precarias (en villas, asentamientos e inquilinatos) mientras hay multitud de

inmuebles vacíos (2 millones en nuestro país, por ejemplo, frente a unas 3 millones de familias en emergencia habitacional). Millones caen en la miseria por no tener trabajo mientras otros realizan jornadas laborales que superan las 10 horas diarias, en lugar de reducir la jornada laboral y repartir el trabajo entre toda la población disponible.

La gran revolucionaria polaca Rosa Luxemburgo sintetizaba en “socialismo o barbarie” la disyuntiva a la que se enfrentaba la humanidad. Qué decir hoy cuando el capitalismo no solo incrementa la desigualdad social sino que amenaza incluso con la destrucción del planeta, por su utilización irracional del medio ambiente. Ya en los tiempos de Marx, las fuerzas productivas existentes en el capitalismo, incluyendo los desarrollos científicos y tecnológicos, permitieron avizorar la posibilidad de superar las divisiones de clases en el seno de las sociedades humanas. Pero esto no podrá lograrse si no se logra terminar con el capitalismo mismo, mediante la lucha de la clase trabajadora. Como señalaba el propio Marx: “la emancipación de los trabajadores, será obra de los trabajadores mismos”.

## Referencias

- Engels, F. (2017). *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*. España: Akal
- Forbes (2019). Ranking: los 50 más ricos de Argentina, *Revista Forbes Argentina*, 14-06-2019. Disponible en <http://www.forbesargentina.com/ranking-los-50-mas-ricos-de-argentina/>
- Génesis 3:1-24. Disponible en: <https://www.jw.org/es/biblioteca/biblia/nwt/libros/G%C3%A9nesis/3/>
- Marx, K. (2009): *El Capital*. México: Siglo XXI Editores
- Marx, K. (2014). *Manifiesto Comunista*. Argentina: Ediciones IPS
- Marx, K. (2018a). *Salario, precio y ganancia*. Argentina: Ediciones IPS,
- Marx, K. (2018b). *Trabajo asalariado y capital*. Argentina: Ediciones IPS,
- Palomino Héctor y Pablo Dalle (2012). El impacto de los cambios ocupacionales en la estructura social de la Argentina: 2003-2011, en *Revista de Trabajo*, año 8, número 10, julio/ diciembre 2012, pág. 205-223
- OXFAM (2019): Cinco datos escandalosos sobre la desigualdad extrema global y cómo combatirla, Disponible en: <https://www.oxfam.org/es/iguales/cinco-datos-escandalosos-sobre-la-desigualdad-extrema-global-y-como-combatirla>

## CAPÍTULO 6

# Durkheim y los hechos sociales: reflexiones sobre el feminismo

*Santiago Cueto Rúa*

### Con ustedes: Émile Durkheim

Émile Durkheim fue un sociólogo francés que vivió entre la segunda mitad del Siglo XIX y las primeras décadas del Siglo XX. Suele ser considerado, junto a Karl Marx y Max Weber, como uno de los clásicos de la sociología. ¿Qué significa que un pensador es un clásico? Significa que su obra, aún cuando fue escrita hace más de un siglo, sigue siendo relevante para pensar algunos problemas de la actualidad. La vigencia de la obra de un autor se advierte a partir del uso que los/as actuales sociólogos/as hacen de sus categorías y/o de algunas de sus preguntas e inquietudes. Algo similar sucede con otras disciplinas como la literatura, la música o las artes plásticas. Se suele decir que a pesar de haber realizado su obra hace muchísimos años, no dejan de ser referencias ineludibles para quienes se dedican a esas disciplinas autores como Miguel de Cervantes, Beethoven o The Beatles, o Diego Velázquez.

El hecho de que la sociología tenga autores clásicos no quiere decir que esas obras deban ser leídas al pie de la letra para intentar explicar los problemas sociales de la actualidad. Por ejemplo, en el caso de Marx, podemos no pensar que una revolución socialista será la salida a los problemas del capitalismo, pero mantenemos latente una de sus preguntas más inquietantes: ¿cómo es posible que vivamos en una sociedad basada en una relación social que implica la explotación del hombre por el hombre (y las mujeres, claro)? Los clásicos, entonces, son autores cuya obra es tan valiosa que nos ilumina el presente. El uso que hacemos de sus textos debe ser fiel al sentido de sus categorías, pero a la vez flexible y creativo para aprovechar mejor su potencia. En este texto presentaremos algunas ideas principales de la obra de Durkheim y sobre el final pensaremos si sus conceptos y/o sus preguntas son válidos para abordar algunos de los problemas ligados a la desigualdad de género.

## Un sociólogo en busca de la sociología

A diferencia de lo que sucede con cualquiera que lea este texto (incluido su autor), cuando Durkheim comenzó a escribir su obra la sociología no era una disciplina académica ya establecida, ni una carrera universitaria. Anteriormente había habido algunos intentos algo asistemáticos de crear una ciencia que estudiara lo social. Henry de Saint-Simón (1760-1825) llamó a ese intento “fisiología social”; Augusto Comte (1798-1958) creó el término: sociología, pero no logró darle a su proyecto el status científico que Durkheim pretendía para esa nascente disciplina. Como señala Tyriakian: “antes de él la sociología era sólo una idea atractiva” (Tyriakian, 1978, p. 218). Marx, por su parte, estaba interesado en construir la concepción materialista de la historia (y, a partir de ella, transformar la sociedad) no tanto en hacer sociología académica. Fue la academia, luego, la que valoró su obra y lo ubicó entre los clásicos de la sociología.

Para construir una ciencia que pudiera explicar lo social Durkheim creía que era necesario distinguirla tanto de la filosofía como de la psicología. La distinción respecto de la filosofía se fundaba en su afán por elaborar una mirada rigurosa y sistemática que no partiera de la propia idea del pensador, sino más bien de la observación científica y sistemática del objeto a indagar. Por esa razón, Durkheim sostenía que los hechos sociales, el objeto específico de la sociología, no debían ser estudiados y explicados a partir de las preconcepciones (los prejuicios) que tuvieran de ellos los pensadores (se estaba diferenciando del pensamiento de los filósofos), sino que debían ser tratados “como si fueran cosas”, esto implicaba atenerse a su naturaleza (Durkheim, 1967, p. 42).

¿A qué se refiere Durkheim cuando dice que los hechos sociales deben ser estudiados como si fueran cosas? Una cosa es lo contrario a una idea, es un objeto externo que se puede indagar del mismo modo que se indagan otros objetos de la naturaleza. Durkheim, en su afán por darle prestigio académico a esta incipiente disciplina, señalaba que no había grandes diferencias entre los métodos que aplicaban los científicos de las ciencias naturales (respetados en los ambientes académicos) y los que debían aplicar los sociólogos (y las sociólogas, agregó yo actualizando su obra, porque él mucho no pensaba en ellas): esto implicaba dejar de lado los prejuicios provenientes del sentido común, fundados en un conocimiento provisorio y vulgar, e indagar los hechos con la objetividad propia de las ciencias científicas.

Durkheim fue uno de los primeros en señalar una idea que aún sigue siendo sostenida por todos/as nosotros/as: el conocimiento sociológico es diferente del sentido común; es riguroso, metódico, preciso y objetivo. Esto último es de lo más discutido de la propuesta de Durkheim, porque sostener que es posible el conocimiento objetivo suele ser asociado a la neutralidad, como si los/as sociólogos/as pudieran conocer sus objetos sin que interfirieran sus intereses, sus valores, su género, su ideología política, en fin, todas cuestiones que están presentes a la hora de conocer la sociedad. Sabemos que es muy difícil, sino imposible, poner en suspenso

todas nuestras prenociones para indagar nuestros objetos<sup>2</sup>. No obstante (hora de defender a don Emilio) su propuesta de una ciencia objetiva puede ser sostenida si se comprende con quién dialogaba Durkheim: con los que abordaban lo social sin ningún tipo de método más que la introspección.

Como decía, la sociología debía distanciarse de otra disciplina cuya expansión Durkheim alcanzó a observar: la psicología. La distinción aquí no era tanto por el método, sino más bien por el objeto: la sociología tiene y debe tener un objeto diferente de la psicología. Lo individual es lo individual y lo social es lo social. Dicho con lenguaje durkheimiano: el todo (lo social) es diferente y superior a la suma de las partes (las individualidades). El objeto de la sociología debía ser entonces el todo social, la sociedad. Podemos ablandar un poco esa idea y sostener que no se refería a toda la sociedad sino a objetos en donde primara lo colectivo, lo social, en el sentido de lo que trasciende a la mera individualidad. Esto puede incluir clases sociales, grupos humanos de diversa índole, comunidades educativas, grupos de amigos, equipos de fútbol, agrupaciones políticas, redes sociales y por qué no, hasta grupos de whatsapp; es decir, cualquier instancia donde se exprese lo colectivo y adquiera formas propias, distinguibles de la individualidad.

## Desde afuera y metiendo presión

Su apuesta por estudiar esa dimensión colectiva se funda en un punto de partida que podríamos denominar de orden ontológico (es decir, relativo al ser): para Durkheim la sociedad preexiste al individuo. Cuando un individuo nace la sociedad ya está ahí. Las normas, el lenguaje, los modos en que nos vestimos, la manera en la que gesticulamos, son de orden social, son externos a nosotros y nos condicionan. Justamente estas últimas dos características son las que definen a *el* objeto de la sociología: el hecho social. Se trata de “maneras de obrar, de pensar y de sentir, exteriores al individuo, y que están dotadas de un poder coactivo, por el cual se imponen” (Durkheim, 1967, p.26).

Un ejemplo clásico de hecho social es el lenguaje, es decir, las distintas lenguas que se hablan en las diferentes sociedades, o incluso los diferentes grupos sociales dentro de una misma sociedad. Por ejemplo, los grupos de jóvenes hablan de un modo diferente a los adultos. Ese lenguaje juvenil tiene una especie de existencia propia, no depende de un/a joven en particular para existir, en el sentido de que existe a pesar de que no todos los jóvenes lo empleen. Al mismo tiempo condiciona a los jóvenes a hablar de ese modo. Imaginemos un joven que llega a su curso en la escuela y saluda diciendo: “estimados y estimadas, es un gusto para mi compartir una nueva jornada con vosotros”. Probablemente provocaría la risa de sus compañeros/as, pero lo que es bien seguro es que llamaría la atención porque estaría infringiendo una

---

<sup>2</sup> Atención: esos mismos problemas con la objetividad tienen los científicos naturales, porque aunque estén menos implicados con sus objetos, porque no son parte de ellos, como nos pasa a los/as sociólogos/as también tienen sus prejuicios y sobre todo sus intereses.

norma, en este caso, el modo de hablar de los/as jóvenes. ¿Este joven tiene la libertad de hablar como quiera o está obligado a hablar como hablan sus pares? Siguiendo el ejemplo, podemos decir que el joven puede hablar como quiera, pero eso no implica que la norma no exista y no lo condicione. Durkheim señala que cuando uno cree que no está siendo condicionado por una regla debe probar actuar en sentido contrario a esa norma y sentirá el rigor del colectivo que le expresará su desacuerdo por sus acciones. En el ejemplo presentado la prueba de la existencia de la norma sería la risa de los compañeros por la solemnidad del saludo. Reitero, estas normas o códigos del ejemplo, como el resto de los hechos sociales, son externos a los individuos y los constriñen a actuar.

El foco de interés de Durkheim estaba en esos hechos sociales. Como decía, pretendía que se estudiaran de manera científica, metódica, rigurosa y objetiva. En su afán por mostrar que la sociología era una ciencia específica, se dedicó a sostener la idea de que esta nueva ciencia tenía un objeto específico. Para mostrar que estos hechos tenían entidad propia y capacidad de influir sobre las conductas individuales, Durkheim tomó una decisión: indagar en el hecho más individual de todos, aquél en el que hombres y mujeres están definitivamente solos/as con su alma: el suicidio<sup>3</sup>. Si lograba revelar que hasta en el hecho más individual de todos está la sociedad, habría mostrado que en toda práctica individual el hombre y la mujer no están solos/as, con ellos/as está la sociedad. Fue así que se dedicó a estudiar estadísticas para indagar no en suicidios específicos sino en la tasa de suicidios, es decir, cuántos suicidios había cada determinada cantidad de habitantes. La conclusión que obtuvo de ese estudio es que los suicidios aumentan en sociedades y condiciones sociales de desintegración. Por ejemplo, a medida que una persona tiene más hijos baja la cantidad de suicidios; lo mismo sucede en las sociedades donde hay conflictos bélicos (lo que estimula el sentimiento colectivo en su interior), o en aquellas donde prima la religión católica, en comparación con la protestante: la primera de estas es más vertical y su autoridad se impone al fiel en mayor medida que en la segunda, en la que prima el individualismo propio del libre examen, es decir, los individuos tienen mayores libertades para decidir qué hacer y qué no hacer con su vida (y, evidentemente, con su muerte)<sup>4</sup>. En palabras de Durkheim:

Es la constitución moral de la sociedad la que fija en cada instante el contingente de muertes voluntarias. Existe, por tanto, para cada pueblo una fuerza colectiva, de determinada energía, que impulsa a los hombres a matarse. Los movimientos que el paciente ejecuta y que, en el primer momento parecen expresar tan sólo su temperamento personal, son, en realidad, la continuación y

<sup>3</sup> No era sólo un interés metodológico el que movía a Durkheim, claro; también le interesaba mostrar que el aumento en la tasa de suicidio era un problema social sumamente relevante y que mostraba los desacoples que transitaba la sociedad moderna y en especial la relación entre el individuo y la sociedad. Para ver en profundidad su estudio recomendamos ver su libro *El suicidio* (1971).

<sup>4</sup> Hay casos en los que la extrema integración también puede llevar al suicidio. Un ejemplo son los casos de militantes políticos o religiosos que mueren en atentados perpetrados por ellos mismos cumpliendo de ese modo con un mandato férreo del colectivo al que pertenecen. Durkheim llama a eso suicidio altruista. Sin embargo, los suicidios más comunes en las sociedades modernas son el egoísta, aquél en el que “el yo individual se afirma con exceso frente al yo social y expensas de este último” (1971, p. 223); y el anómico, que se produce allí donde no hay ajustes entre las actividades económicas y las reglamentaciones morales que deberían regularlas (a-nómico es carente de normas), de allí que aumenten los suicidios en tiempos de depresión económica.

la prolongación de un estado social que manifiestan exteriormente (Durkheim, 1971, p. 241)

De todos modos, como señala Giddens, esto no significa que no haya que atender a los causantes psicológicos de una decisión como esa, pero eso es terreno de psicología no tanto de la sociología, cuyo rol es observar el fenómeno en tanto hecho social (1994: p. 157)

## Y la conciencia colectiva: qu'est-ce que c'est?

Otro de los conceptos acuñados por Durkheim es el de conciencia colectiva: se trata del “conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad” (1995, p. 94). Para Durkheim los individuos pasan y la conciencia colectiva permanece, aunque no de manera inmutable, claro. “Se trata, pues, de una cosa muy diferente a las conciencias particulares, aún cuando no se produzca más que en los individuos” (1995, p. 94). Durkheim cree que la conciencia colectiva no es simplemente la suma de conciencias individuales sino algo con una entidad propia, diferenciada de la individualidad. Su idea es que las múltiples interacciones entre las partes de un todo provocan que esas partes desprendan propiedades nuevas, lo que le otorga a ese todo una naturaleza diferente a las partes y a la suma de las partes. Para explicar cómo es ese fenómeno Durkheim da el ejemplo del bronce, que se produce con la fusión del cobre y el estaño. Ni el estaño, ni el cobre tienen de manera aislada la fuerza que tiene el bronce, es a partir de su interacción que desprenden propiedades nuevas y eso es lo que explica la fuerza del bronce. Lo que hace esa conciencia colectiva, como todo hecho social, es constreñir a los individuos a actuar de acuerdo con su propia naturaleza. Habitualmente se piensa la conciencia colectiva como una suerte de sinónimo de sentido común o incluso de opinión pública.

Durkheim presenta esa categoría en su libro *De la división del trabajo social* (Durkheim, 1995), su tesis de doctorado y el primero de sus libros importantes (la tesis fue en filosofía, porque como les dije, la sociología no era una disciplina académica por entonces, por lo tanto no podía haber carreras de posgrado en sociología).<sup>5</sup> En este libro Durkheim indaga cómo fue el proceso a través del cual la sociedad premoderna se transformó en la sociedad moderna (que en alguna medida es la sociedad en la que vivimos). De acuerdo con su mirada, en el pasado las sociedades poseían una conciencia colectiva tan fuerte y precisa en sus mandatos que prácticamente no existía la individualidad. Es decir, si la sociedad a través de la conciencia colectiva obliga a todos sus individuos a actuar prácticamente del mismo modo, por ejemplo, cumpliendo con los mandatos propios de la religión, esos individuos van a ser todos muy parecidos entre ellos. El complemento de esto es que se trata de individuos que realizan tareas muy parecidas entre sí, lo que Durkheim llama una escasa o casi nula división del trabajo. A su vez,

<sup>5</sup> Los cuatro libros más importantes de Durkheim son *De la división del trabajo social* (1893), *Las reglas del método sociológico* (1895), *El suicidio* (1897) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Además de estos, publicó otros libros y decenas de artículos en revistas académicas.

los delitos cometidos en esas sociedades tan cerradas tenían castigos muy severos porque al infringir la norma se estaba hiriendo los sentimientos colectivos que le daban sentido a esa norma. Un hecho, dice Durkheim, no hiere la conciencia colectiva porque es un delito, sino que es un delito porque hiere la conciencia colectiva (Durkheim, 1995, p. 96). Es decir, es un delito aquello que la sociedad considera un delito (y esto cambia, obviamente, en las diferentes sociedades, hay sociedades en las que el adulterio femenino se castiga con la muerte y hay sociedades en las que eso directamente no es un delito).

Con el surgimiento de la sociedad moderna lo que se observa es un crecimiento de la división del trabajo que implica una ampliación en la diversidad de biografías y trayectos personales; es decir, los hombres y las mujeres son cada vez más diferentes entre sí. El correlato necesario de esto es el crecimiento de la conciencia individual y la flexibilización de la conciencia colectiva, puesto que si se mantuviera férrea y precisa con sus mandatos, tal como era anteriormente, no habría posibilidad de que emergiera la diversidad. La idea de Durkheim es que la conciencia individual y la conciencia colectiva ocupan un mismo espacio, para que una crezca es necesario que la otra retroceda. Ahora bien: ¿esto implica que en la sociedad moderna la conciencia colectiva desaparece y que lo único que se observa es una multiplicidad de conciencias individuales? No, en absoluto, respondería Durkheim si leyera esta pregunta. Nada más alejado de su obra creer en la posibilidad de que la sociedad, o más precisamente la conciencia colectiva en la cual se encarna, deje de existir. (Dicho sea de paso, ese sueño hiperindividualista es bien propio del liberalismo, de allí la frase expresada por Margaret Thatcher, Primera Ministra británica entre 1979 y 1990: “No hay tal cosa como sociedad. Hay hombres y mujeres individuales, y hay familias”. Estas miradas andan dando vuelta hoy en día bajo el nombre de “ideas libertarias”).

Entonces ¿qué es lo que sucede con la conciencia colectiva en la sociedad moderna? Porque es evidente que ya no es aquella conciencia religiosa, omnipresente y punitiva que garantizaba un lazo social basado en las semejanzas entre las partes, como en el pasado. Lo que señala Durkheim es que la conciencia colectiva cambia de forma, se vuelve más flexible, más imprecisa, se va perdiendo su contenido religioso y también la idea de que romper las normas supone un castigo físico. Frente al delito lo que la sociedad le exige al delincuente es que restituya la situación a la que existía con anterioridad al delito. Si alguien roba no se le corta un brazo sino que se le exige que devuelva lo robado (y cumpla una condena, claro). Entonces, frente a esta conciencia colectiva flexible es inevitable que emerja la individualidad, porque si el mandato social no les dice a los individuos todo lo que tienen que hacer, los individuos deben elegir (sí, en alguna medida están obligados a ser libres, parece paradójico y lo es).

Un ejemplo que puede ser válido para entender esta especie de mutación que sufre la conciencia colectiva es pensar cómo se encarnaba antes en los mandatos paternos y cómo se encarna ahora. Antes un padre le decía a un hijo “tenés que ser zapatero, como yo, como lo fue tu abuelo, tu bisabuelo y tu tatarabuelo” (de eso se trata la falta de división del trabajo, hijos trabajando de lo mismo que sus padres y que varias generaciones). O también una madre señalándole a una hija que debía dedicarse a las tareas domésticas y a ser madre, como ella, su

abuela, y así. Pues bien, diría Durkheim, en la sociedad moderna ese mandato se vuelve más impreciso, pero *no deja de existir*. Actualmente, los padres podrían decirle a su hijo/a “hacé algo con tu vida, trabajá o estudiá, lo que quieras, pero hacé algo”. De este modo, el hijo o la hija reciben el mandato pero lo completan con su propia individualidad, si quiere trabajar trabaja y si quiere estudiar estudia. ¿Elige él/ella? De algún modo sí, de algún modo no, porque cumple un mandato (y, además, elige en el marco de los condicionamientos sociales en los que vive; si vive en un barrio típico de los sectores populares, por más que quiera, no podrá ir a las escuelas en las que estudian los/as jóvenes de las elites).

## La sociedad es un fenómeno moral

La idea de que los individuos, aún en la sociedad moderna, cumplimos (o deberíamos cumplir) con las normas está asociada a una tesis fuerte del pensamiento durkheimiano: la sociedad es un fenómeno eminentemente moral. Tan importante es la moral para Durkheim que por momentos parece que se tratara de una suerte de sinónimo de sociedad. No hay sociedad sin moral, no hay moral sin sociedad. Durkheim no piensa la moral al estilo de los filósofos, es decir, la moral no es aquello que se corresponde con lo correcto, de acuerdo a la mirada del observador. No indaga la moral de manera subjetiva, para evaluar si un acto cumple o no con sus propios preceptos, sino que piensa la moral como un hecho social, que como sabemos debe observarse de manera objetiva, metódica y precisa; esto es, recordemos, algo que puede y debe ser estudiado como si fuera una cosa. Entonces, la moral es aquello que cumple la función de cohesionar a las diferentes partes de un todo. Durkheim pasó buena parte de su vida tratando de pensar qué tipo de moral podía ser la adecuada para un mundo que había dejado atrás esa conciencia colectiva religiosa y férrea que se traducía en lazos sociales basados en las semejanzas. Qué tipo de moral se corresponde con una sociedad secularizada en la que prima la división del trabajo creciente, lo que implica que las partes de ese todo son cada vez más diferentes entre sí y por lo tanto basan su relación en esa diferencia, es decir, en su complementariedad.

La pregunta que inquietaba a Durkheim y a sus contemporáneos era la siguiente: si los individuos son cada vez más diferentes entre sí, ¿cómo se logra que se mantengan unidos? Algunos creían que la salida a este dilema era volver el tiempo atrás, es decir, restaurar el poder cohesionador que tenía la Iglesia Católica. Son posiciones claramente conservadoras. Durkheim, en cambio, era un pensador laico que creía que en la nueva sociedad el lazo social iba a estar garantizado por la dependencia mutua que supone la división del trabajo - es decir, lo que él llama la solidaridad orgánica - y que esto debía estar acompañado por una moral acorde con este nuevo mundo secularizado, en el que la religión católica ya no cumple ni debe cumplir el rol que cumplía en el pasado. Había que construir una moral que se ajustara a este proceso de individualización y especialización creciente.

## Criticando a Durkheim

A pesar de que sus posiciones políticas eran progresistas, muchas veces Durkheim es leído como si fuera un pensador conservador. Es probable que este calificativo provenga de una comparación con otro de los clásicos de la sociología, Karl Marx. Para Marx, el modo de resolver los problemas de la sociedad moderna es a través de una revolución que permita construir una sociedad sin clases sociales: el comunismo. Durkheim, en cambio, no cree que los problemas de la sociedad moderna se hallen allí, sus respuestas a la crisis son, como sus causas, de orden moral. Cree en la capacidad de la propia sociedad y del Estado de construir un sistema de normas que permita resolver uno de los problemas centrales de la sociedad moderna: la debilidad del lazo social.

Otra de las críticas que suele recibir Durkheim es a la centralidad que ocupa en su obra el tema de la moral y la importancia de las normas. Ligado a la crítica anterior, se asocia el cumplimiento de una norma a miradas conservadoras desde el punto de vista político o social. Aunque si afinamos la mirada, el rechazo de la importancia de la norma *per se*, es decir, en tanto norma, no puede venir sino desde miradas absolutamente individualistas, que creen que cualquier dimensión de lo colectivo suponen un cercenamiento a la libertad individual. Durkheim considera que cuando el individuo cumple con las normas lo que está haciendo es entregándose a la sociedad. La fuerza imperativa de la vida colectiva y el respeto que el individuo siente por ella lo llevan a alejarse de sus propias pulsiones y ceder para poder vivir en sociedad. La idea más general es que para poder vivir en sociedad debemos poder controlar nuestros impulsos más egoístas.

Algunos de estos cuestionamientos a las ideas de Durkheim provienen del rechazo a reconocer la influencia de lo colectivo sobre lo individual. La idea de que como individuos pensamos de modo similar a los miembros de los colectivos a los que pertenecemos es rechazada por miradas ultraindividualistas que hacen justamente de la conciencia individual la única raíz de nuestra existencia. Frente a la pregunta de por qué pensamos como pensamos Durkheim ofrece un tipo de respuesta algo inquietante: pensamos de tal y cual modo porque pertenecemos a colectivos en los que se piensa de tal y cual manera. Quien rechaza esta idea, pienso, debe advertir que en la mayoría de los temas cada uno de nosotros piensa más o menos parecido a como piensan los integrantes de los grupos a los que pertenecemos. Esto puede ser pensado en término de grupo de pares, o puede ser pensado en términos de nación. ¿Por qué escuchamos la misma música con mis amigos/as? ¿Por qué nos vestimos de modo parecido? ¿Por qué queremos o rechazamos más o menos las mismas cosas? ¿Hay algo en nuestra naturaleza que nos lleve a esos gustos o es simplemente el entorno en el que nacimos/vivimos lo que lo explica? La idea de que la conciencia colectiva y su influencia sobre las conciencias individuales puede ser una herida narcisista frente a nuestra voluntad de ser absolutamente dueños de nuestros pensamientos, ideas, y por qué no las emociones.

## ¿Y qué tiene que ver todo esto con el feminismo?

Ahora nos vamos a concentrar en el aporte que Durkheim puede hacer a la comprensión de algunos temas ligados a la cuestión del género. Buena parte de la lucha de lo que se ha dado en llamar la cuarta ola feminista está asociada a desmontar las prácticas patriarcales. El feminismo ha mostrado que muchas de las cosas que suceden en nuestra vida cotidiana provienen de allí, de ese sistema patriarcal. El patriarcado puede ser leído entonces como una conciencia colectiva que se encarna y reproduce en los hombres (y las mujeres). Como señala Rita Segato la violación es un mandato, un mandato propio del patriarcado. Pero no es esa la única forma, extrema, en la que el patriarcado se nos presenta. Hay prácticas menos graves pero igualmente patriarcales presentes en nuestra cotidianeidad. ¿Por qué si una pareja tiene hijos e hijas y una casa para llevar adelante juntos, es la mujer la que se encarga de las tareas domésticas si tanto ella como su marido trabajan fuera de la casa? ¿Por qué cuando en una familia hay hijos e hijas las que ayudan con las tareas domésticas a la madre son las mujeres? ¿Por qué si un varón ve a una mujer que le resulta atractiva por la calle puede manifestarle su opinión acerca de su cuerpo y de lo que a él le provoca su presencia? ¿Por qué si se da a la inversa, es decir, si la que se siente atraída es una mujer, el comentario no sucede? ¿Por qué un profesor de la facultad puede hacer chistes sobre sus gustos sexuales y el tipo de mujer que le gusta, y sus alumnas deben aceptar eso a pesar de que les disgusta? ¿Por qué en los espacios públicos hay lugares para cambiar los pañales de los bebés sólo en los baños de mujeres, como si los padres no tuvieran nada que ver con esa tarea? ¿Por qué si una mujer que tiene relaciones sexuales con muchos hombres debe guardar secreto para no ser impugnada moralmente por ello y si un hombre lo hace suele visibilizar sus prácticas con la certeza de que será percibido como un ganador? ¿Por qué usamos el masculino para hablar de colectivos que incluyen a varones y mujeres? Sabemos que son innumerables los ejemplos que podemos ofrecer para mostrar que nuestras prácticas cotidianas están influidas por la lógica patriarcal. ¿Implica esto que no se puede romper esa lógica? No, esa lógica se está rompiendo en muchos sectores de nuestra sociedad. Pero el costo que supone esa ruptura no hace más que mostrar la lógica imperativa del patriarcado. Cada acto de rechazo al patriarcado recibe la resistencia por parte de quienes reproducen, consciente e inconscientemente, esas lógicas. Más aún, si no recibiera esa resistencia sería un indicador de que el patriarcado no existe, que está sólo en las ideas de las feministas. La respuesta patriarcal a la militancia feminista es una prueba de la existencia de estas lógicas. Como lo es la risa de los/las compañeros frente al saludo solemne del ejemplo presentado anteriormente.

La desnaturalización del patriarcado que suponen las preguntas planteadas fue pensada por el feminismo, entendido, en un sentido muy amplio e incluyendo sus múltiples expresiones, como un movimiento político, social y cultural que muestra y rechaza el poder que supone el patriarcado. Es decir, muchas de las ideas que nuestra sociedad tienen acerca de los roles de los mujeres y los varones, y muchas de las prácticas que están estrechamente ligadas a esas ideas provienen de la pertenencia a un sistema de dominación patriarcal que supone la concre-

ción material y simbólica de la desigualdad entre el varón y la mujer. Podemos decir, para retomar la senda de Durkheim, que el patriarcado es una conciencia colectiva que explica y reproduce este tipo de prácticas, tanto en los varones para beneficiarse de estas jerarquías como de las mujeres para padecerlas y eventualmente justificarlas. Si seguimos este razonamiento los varones (y también las mujeres claro) encarnan una conciencia colectiva anti igualitaria que reproduce esas desigualdades y favorece la construcción de un sistema social en el que las mujeres sufren desigualdades simplemente por ser mujeres, y los varones reciben beneficios simplemente por ser varones.

La lucha del feminismo entendido como un fenómeno emancipador que desnaturaliza las desigualdades del patriarcado, que señala a las mujeres la potencialidad que tiene reconocer el carácter cultural y no natural de esas diferencias y que le muestra a los varones los privilegios injustos de los que gozan, puede pensarse entonces como una práctica que pretende sacarse de encima esa conciencia colectiva patriarcal. Aquí el camino puede bifurcarse. Una senda nos lleva a pensar que el feminismo es un fenómeno liberador que cuestiona todo tipo de mandatos, de modo tal que las mujeres deben ser completamente libres<sup>6</sup>. En esta senda se rechaza el patriarcado y a la vez se impugna la existencia de todo tipo de mandatos sociales, es decir, de la existencia misma de la conciencia colectiva. La otra senda nos puede llevar a pensar que el feminismo es una nueva conciencia colectiva que se disputa con el patriarcado su capacidad de influir en las conciencias individuales. Entender el feminismo de este modo es aproximarse un poco más a la perspectiva de Durkheim, para quien no hay vida social sin moral, sin mandatos.

Sigamos, entonces, por la segunda de las sendas posibles. Exagerando un poco los términos podríamos decir que las mujeres que participan de los encuentros nacionales de mujeres cada año conforman allí una suerte de usina de conciencia colectiva feminista. Esa conciencia colectiva es impensable sin las mujeres que asisten a esos encuentros pero a la vez tienen cierta independencia de ellas. Una mujer que asista por primera vez a ese encuentro sentirá el poder de ese colectivo (o colectiva como la nombran algunas de ellas); advertirá, como señala Durkheim (2016) en *Las formas elementales de la vida religiosa*, la efervescencia que emerge de ese tipo de encuentros. Y muchas de ellas vuelven luego a sus espacios habituales de sociabilidad transformada y con afán transformador. No aceptarán una división de tareas dentro de sus hogares que suponga desigualdad de género, llamarán acoso a aquello a lo que los hombres que lo hacen llaman piropo, no aceptarán seguir padeciendo las consecuencias del patriarcado, ni que los hombres sigan gozando de sus privilegios. El ejercicio militante de las mujeres feministas, independientemente de si la usina es o no el Encuentro Nacional, es la transformación de la conciencia colectiva y la construcción de una conciencia colectiva feminista.

De este modo, los varones que gozan de los privilegios del patriarcado deben transformar sus prácticas si quieren sumarse a esa lucha feminista. La transformación de las prácticas

---

<sup>6</sup> Y los varones, porque el patriarcado también nos impone mandatos a nosotros, no sólo nos ofrece privilegios; pero profundizar en este punto nos puede desviar de nuestra argumentación.

puede estar fundada en un cambio de su conciencia, o dicho de otro modo en la influencia novedosa de una conciencia colectiva feminista. El varón que se cruza por la calle con una mujer a la que desea y reprime su deseo de decirle algo está cercenando su libertad individual al mismo tiempo que está respetando a la mujer en su derecho de no sentirse acosada. Así opera la conciencia colectiva feminista. La mujer que se enfrenta a los mandatos del patriarcado quizás no esté abogando por la ausencia de todo tipo de mandatos sino por la presencia de una conciencia colectiva que la habilite a dejar de sufrir las desigualdades del pasado.

## Referencia

- Durkheim, É. (1995). *De la división del trabajo social*. Madrid: Akal.
- Durkheim, É. (1967). *Las reglas del método sociológico*. Bs. As.: Pleyade
- Durkheim, É. (1971). *El suicidio*. Bs. As.: Schapire.
- Durkheim, É. (2016). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Bs. As.: Gorla
- Giddens, A. (1994). *El capitalismo y la moderna teoría social*. Barcelona: Labor.
- Tiryakian, E. (1969). *Sociologismo y existencialismo: dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*. Bs. As.: Amorrortu
- Tiryakian, E. (1988). Émile Durkheim. En Bottomore, T. y Nisbet, R. *Historia del análisis sociológico*. Bs. As.: Amorrortu

# CAPÍTULO 7

## Derechos Humanos: historicidad y política en clave weberiana

*Cecilia ACTIS*

### Introducción

En el marco del llamado proceso de desencantamiento del mundo se abre paso una nueva concepción antropológica sustentada -entre otras cuestiones- en la idea de que los hombres (lamento recordar que tendrán que pasar unos cuantos años de lucha para que a nosotras, las mujeres, nos reconozcan como sujetas plenas) portan derechos inalienables. Aquel camino abierto en los albores de la modernidad con los instrumentos teóricos y jurídicos fundantes del edificio hoy conocido como Derechos Humanos se engarza a mitad del siglo XX con la necesidad histórica de reactualizarlos y llenarlos de vigencia. En este breve artículo se reivindica la politicidad e historicidad de los DDHH y se hace especial referencia a la creación de la jurisdicción internacional en materia de protección de derechos, a la luz de conceptos weberianos.

### El origen de los derechos humanos

Cualquier debate sobre Derechos Humanos (en adelante DDHH) llega antes o después a un intento de reactualización –y tal vez de cuestionamiento- de las promesas de igualdad y libertad que se han heredado de los momentos e instrumentos fundacionales de la modernidad.

La tradición inaugurada en 1789<sup>7</sup> irrumpe jurídicamente (en su dimensión teórica ya había sido desarrollada por el iluminismo) con una nueva concepción antropológica que retoma el pensamiento preclásico de que *el hombre es la medida de todas las cosas*<sup>8</sup>. Así, se propaga la idea de una naturaleza común a todo el género humano por la cual los Hombres<sup>9</sup> se igualaban; entre los rasgos *naturales* de humanidad cabe mencionar la capacidad de razonar y actuar en

---

<sup>7</sup> Y cuyo antecedente puede situarse en 1776 con la Declaración de Derechos en Virginia

<sup>8</sup> Idea de Protágoras de Abdera (aprox. 484-414 a.C.). Para ampliar información relativa a dicho concepto se recomiendan la crítica de Aristóteles en el libro 11-VI de su *Metafísica* y los aportes de Julio Ostalé disponibles en [http://www.academia.edu/6789806/El\\_hombre\\_es\\_la\\_medida\\_de\\_todas\\_las\\_cosas\\_Prot%C3%A1goras](http://www.academia.edu/6789806/El_hombre_es_la_medida_de_todas_las_cosas_Prot%C3%A1goras)

<sup>9</sup> *Hombre* en el contexto del último tramo del Siglo XVIII es un concepto que sólo incluye a los varones blancos, quedando excluidas las mujeres y las personas de color.

consecuencia, la libertad y la igualdad<sup>10</sup>. La concreción jurídica de estas ideas se ofrece en los derechos enunciados en la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano en Francia (1789), derechos de los que son poseedores los Hombres por su condición de tales. Allí se manifiestan con carácter performativo y universal el derecho a la libertad, a la seguridad, a la propiedad, a la resistencia a la opresión, a la libertad de expresión, a formar parte en los asuntos del gobierno y a elegir a sus representantes, a ser tratados como iguales, a ciertas garantías judiciales, a la libertad de culto y a pedir cuentas al poder público para poder evaluar su gestión<sup>11</sup>. La razón moderna fue el aspecto central del argumento usado para demostrar que dichos derechos estaban presentes en la naturaleza humana [de los Hombres], de la cual la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano era expresión y confirmación.

Este enorme y avasallador proceso de secularización<sup>12</sup>, al que Max Weber da el poético nombre de *desencantamiento del mundo* está atravesado precisamente por la idea de racionalidad. Dicha idea que cruza toda la obra weberiana nos viene a explicar cómo la razón moderna reemplaza (no sólo en la esfera del poder político) a todo lo religioso, mítico, acaso *encantado*, del mundo premoderno (Weber, 2004; Weber, 1985). En este contexto el Estado se constituirá en la autoridad racional (toda vez que se someta a la legalidad) de un territorio definido en el que tendrá otorgada la legitimidad para hacer uso exclusivo de la fuerza en aras de mantener un orden (Weber, 1992, p. 43). En vínculo con esta idea de Estado, es necesario precisar el concepto weberiano de *orden de derecho*, ya que lo decisivo del derecho es para Weber “la existencia de un cuadro coactivo” (1992, p. 28.), es decir un cuadro de personas capaz de imponer su cumplimiento. Retomaremos esta idea más adelante cuando nos enfrentemos al problema del derecho en la jurisdicción internacional.

Resta decir que es en el marco del concepto de Estado donde toma forma y se concreta jurídicamente el concepto de DDHH: aquél encuentra en éstos su límite y en ese sentido se definen instituyéndose como una de las fuentes de legitimidad. Los derechos –que se suponen naturales (presociales)- serán el principio moral ante el cual se rindan las autoridades. La nueva antropología<sup>13</sup> se institucionaliza así en el concepto de DDHH.

## Weber y los derechos humanos

Son pocas las referencias a los DDHH (“del hombre” para ser literales) en la obra weberiana. Encontramos algunas menciones en *Economía y Sociedad*, en *Capitalismo y sociedad rural en Alemania* y en dos obras sobre la situación en Rusia: *Sobre la situación de la*

<sup>10</sup> Esta concepción antropológica proviene a su vez del pensamiento ilustrado presente en autores como Hobbes, Locke, Rousseau

<sup>11</sup> La Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano está conformada por diecisiete artículos y un preámbulo

<sup>12</sup> Se habla de proceso de secularización para dar cuenta del cambio de época operado en el pasaje de la premodernidad a la modernidad. Si bien secularización proviene de *seculare* que significa *siglo*, también se usa el término para referir a lo mundano por oposición a lo espiritual o sacro propio del antiguo régimen.

<sup>13</sup> En este trabajo *Antropología* remite a su sentido filosófico, como concepción de ser humano; alude por tanto a la construcción teórica, jurídica y política de un concepto y sus implicancias.

*democracia burguesa en Rusia y La transición de Rusia a la pseudodemocracia*<sup>14</sup>. Todos estos escritos se comprenden en el marco de los debates ideológico-políticos que tenían lugar en una Alemania que por un lado intentaba encaminarse al capitalismo y que por otro polemizaba con el rumbo que en materia de derechos habían abierto Estados Unidos en 1776 y Francia en 1789 (Joas, 2004).

Lo que sí podríamos decir a modo introductorio es que Weber guarda en varias de sus referencias cierto escepticismo respecto de la posibilidad de que los DD echen el ancla en las sociedades modernas (Joas: 2004; Inda y Duek; 2010:117):

Las antiguas y básicas ideas individualistas de los «inalienables derechos del hombre» que para nosotros, europeos occidentales, se han vuelto tan banales como el pan negro para quien tiene demasiada comida” (citado por Inda y Duek, 2010, p. 118).

Completando esta idea, en las primeras páginas de *Economía y Sociedad* (1992) Weber refiere a aquellos fines que orientan la acción [de ciertos individuos] desde “*los fanatismos de racionalismo extremado («derechos del hombre») para quien aborrece de ellos*” (Weber, 1992, p. 7).

Por otro lado, en particular para referirse a uno de esos derechos, el autor encarará el asunto en relación al origen del capitalismo:

La creciente sujeción de todas las personas (...) a un instituto que, al menos actualmente, descansa en principio sobre una «igualdad jurídica» de carácter formal, obedece a dos grandes fuerzas de racionalización: el ensanchamiento del mercado, por una parte, y la burocratización de la actividad orgánica de las comunidades consensuales, por la otra (Weber, 1992, p. 559)

Es decir que el autor engarza el proceso de construcción de los DD en el proceso de racionalización propio de la sociedad moderna pero aún más importante: es el principio de igualdad jurídica, igualdad formal y no real (y Weber entiende esta diferencia pues sobre ella ironiza<sup>15</sup>) lo que permite a los súbditos de un Estado, obedecer a su autoridad. Aquí hay un punto de importancia: el verdadero espíritu democrático, fundado en los derechos, es posible en tanto “exista la decidida voluntad de una nación de no dejarse gobernar como un rebaño de ovejas” (Citado en Inda y Duek, 2010, p. 118).

---

<sup>14</sup> La primera de 1906 y esta última de abril de 1917, a pocos meses de que se produzca la revolución de octubre.

<sup>15</sup> “empieza para los felices el reino de la *igualdad y la fraternidad*” (Weber; 1992:293)

## Los Derechos Naturales

No fue Weber el primero en dudar de las posibilidades de irrupción histórica (concreta) del concepto de DDHH. El carácter performativo<sup>16</sup> y genérico de los DD proclamados en la Revolución Francesa será objeto de la crítica conservadora de Edmund Burke quien a un año de la Declaración de 1789 elaborará la idea de la imposibilidad de fundar comunidades políticas en principios que carecen de asidero en la realidad y que por tanto nos impiden ampararnos en ellos<sup>17</sup> (los derechos). Según este autor el fundamento de la política y del derecho deben ser las costumbres y la tradición ya que el declarar derechos para un Hombre genérico y universal puede incluso poner en peligro los derechos ya adquiridos.

Burke, que es interpretado como un conformista del orden establecido, sin embargo incluye en su argumento una herramienta para la crítica: poniendo la mirada en la Gloriosa Revolución inglesa de 1688<sup>18</sup>, reivindica la posibilidad de que el pueblo exija (aunque al precio de la revolución) un buen gobierno; según este autor ha sido en virtud de los derechos adquiridos y transmitidos por los ingleses a lo largo de generaciones (y no de derechos abstractos), que la autoridad pudo ser cuestionada.

La réplica de Thomas Paine (a Burke) en su libro *Los derechos del hombre* –editado por primera vez en 1791- es una explicación del derecho a la revolución, y del derecho de cada generación de gobernarse a sí misma. Para Paine los hombres nacen como dios los creó: iguales y libres, “Burke, que teme a dios mira con reverencia a los reyes” (Brailsford, 1944, p. 10). Los derechos naturales son inherentes al *Hombre* por el solo hecho de su existencia, mientras que los civiles se fundan en los naturales con el fin de garantizarlos. Para Paine los verdaderos gobiernos sólo se basan firmemente en el pacto social cuando las naciones establecen una constitución basada en los derechos del hombre.

En el argumento interpretativo de Burke se critica la idea de razón abstracta y se reivindica la historicidad como ámbito de realización de la política. Por su parte, Paine es referente teórico y político del modo como Francia construye esa nueva conciencia que consideraría al ser humano como libre de sujeciones predeterminadas y con la capacidad de encarnar una lucha en defensa de esos espacios de libertad formalmente conquistados; espacios en los que los DD jugarían el papel a la vez de medios y fines.

---

<sup>16</sup> Performativo implica que un acto de habla o un enunciado que se expresa, tiene una consecuencia en la realidad. La teoría performativa tiene origen en la tradición judeo cristiana en la que La Palabra es creadora de mundo (ver el Génesis de la Biblia de Jerusalén y de la Torá –ambos textos, Capítulo 1). Luego, para el cristianismo, con la llegada de Jesús, la palabra acontece (“Y el verbo se hizo carne y habitó entre nosotros” Biblia de Jerusalén, Juan 1:14)

<sup>17</sup> Su libro *Reflexiones sobre la revolución en Francia* se edita por primera vez a fines de 1790.

<sup>18</sup> Ese es el nombre que los ingleses dan a los acontecimientos que conllevaron la destitución de Jacobo II terminando así con el absolutismo monárquico e instaurando una monarquía parlamentaria.

## Los derechos humanos como categoría política

En este breve artículo se intentará sostener que el carácter natural conferido a los derechos a finales del siglo XVIII, encubre su verdadero origen político, es decir, su existencia mediada a través de la comunidad política en la que se inscriben: hacerse cargo de esa politicidad hubiese significado, en última instancia, el reconocimiento de la más honda y perdurable tradición inaugurada por la modernidad.

Según Hannah Arendt (1988) la revolución de Francia tuvo que enfrentar el problema de la legitimidad y de la fuente del Derecho, para lo cual (en tanto no podía buscar ayuda en las costumbres, a las que se oponía) apeló al carácter performativo de la Declaración revistiendo a los derechos del imperativo metafísico del cristianismo de que “el verbo se hizo carne (...) esto es sobre un absoluto que había hecho su aparición en los tiempos históricos como una realidad mundana” (Arendt: 1988;163). Según este argumento, inspirado en la citada obra de Burke, el principio de que *los hombres son libres e iguales* no tiene por objetivo la emancipación humana, sino el de llevar al extremo la idea de que la realidad sea racional. Desde este punto de vista, el concepto de derechos humanos se revistió de metafísica, lo que tuvo como principal consecuencia la imposibilidad de ser invocado como garantía de protección políticamente viable por hombres y mujeres reales en situaciones históricas concretas.

Fueron los acontecimientos de la Segunda Guerra Mundial los que actualizaron aquellas viejas discusiones y trajeron nuevas críticas al carácter natural y universal abstracto de los DDHH.

Una de las primeras medidas del nazismo fue la desnacionalización -arma poderosa de la política totalitaria- que impedía la reivindicación y garantía concreta de los derechos. Las Naciones-Estados eran incapaces de garantizar los *Derechos Humanos* a aquellos que habían perdido sus derechos garantizados nacionalmente<sup>19</sup> (Arendt: 1987 Tomo Totalitarismo). Para Arendt es preciso reconocer que la idea de derecho natural carece de autor, es decir que es concebida como una ley de la naturaleza sancionada de manera impersonal y sobrehumana. Desde la postura arendtiana los DDHH son políticos, no naturales como fueron declamados e impuestos en 1789. Los apátridas y las minorías étnicas expulsadas de sus territorios durante el nazismo no tenían un lugar en el mundo donde hacer respetar sus “derechos humanos inalienables”, se les quitó, políticamente, su “derecho a tener derechos”.

Pero volvamos a 1789. La base social de la Revolución Francesa, estaba compuesta por dos filas que casi inmediatamente tomaron caminos diferentes: por un lado la “burguesía revolucionaria” constituida principalmente por clases medias y del otro el “pueblo llano” compuesto por los desposeídos del campo y la ciudad. Ambos actores sociales, asociados en el llamado “tercer estado”<sup>20</sup> dieron –por la vía revolucionaria- comienzo al nuevo orden social que demolía el antiguo régimen: los estamentos, el dios absoluto y su poderoso clero, la organización feudal,

<sup>19</sup> Basta recordar los acontecimientos del Buque de Saint-Louis, que zarpó de Alemania unos meses antes de la guerra con un caudaloso contingente de refugiados judíos (algunos de ellos apátridas) intentando en diferentes puertos encontrar un asilo para ellos. Algunos pasajeros fueron aceptados pero la mayoría regresó en el mismo buque a países de Europa que pronto se encontrarían bajo el poder nazi.

<sup>20</sup> El primero era la nobleza y el segundo el clero. El nombre de “tercer estado” fue acuñado por el abate de Sieyès en “¿Qué es el tercer estado?”, una obra de finales de 1788.

en fin, todo aquello a lo que la modernidad vino a oponerse y oposición a partir de la cual se definió a sí misma.

Sin embargo, si bien ambos (pueblo llano y burguesía) tenían ciertos objetivos políticos comunes (ambos perseguían una sociedad de personas libres, la erradicación de las diferencias de capacidad jurídica de las personas libres, la disolución de los contratos que ataban a las personas a los estamentos), esos objetivos no interesaban a ambos por igual, y esas diferencias de intereses -que luego desde el marxismo se consignarán como “intereses antagónicos”- se pusieron de manifiesto ya en 1789: “La escisión del tercer estado se hizo palpable desde el primer momento, cuando en 1789 la Asamblea Nacional aprobó (...) la división entre ciudadanos ‘activos’ (ricos, con derecho a sufragio) y ciudadanos ‘pasivos’ (los pobres, privados de sufragio)”. (Doménech, 2004, p. 78).

Para la burguesía la promesa revolucionaria tenía una vinculación directa con los derechos de propiedad y con la libertad de iniciativa económica. Al mismo tiempo, y como factor decisivo para conseguir aquellos derechos y libertad, la revolución francesa prometía una gran masa de mano de obra libre para ser incorporada al nuevo sistema industrial capitalista. En cambio, para los nuevos pobres libres -pobres del campo y la ciudad- la revolución significaba emanciparse de las ataduras que los obligaban a vivir -y a nacer- de un modo preestablecido. Que este actor social se emancipe significa que las poblaciones trabajadoras del antiguo régimen sean parte de esta nueva vida civil; significa no depender de otro para poder sobrevivir. Implica por lo tanto existir sin pedir permiso y a la vez tener derecho de existencia<sup>21</sup>. Por cierto, este contenido involucraba -además de a los campesinos y pobres urbanos- a las mujeres.

Pero la Revolución Francesa fue una Revolución Burguesa. En el Artículo II de la Declaración queda claro cuál fue la gran conquista hegemónica de la burguesía: “El objeto de toda sociedad política es la conservación de los derechos naturales e imprescriptibles del hombre, a saber: la libertad, la seguridad, la propiedad y la resistencia a la opresión”<sup>22</sup>. Dicho de este modo, el derecho “natural” a la propiedad separaba irremediabilmente al pueblo desposeído de la burguesía propietaria. Y esto traía consecuencias irreparables a la hora de reivindicar libertades e igualdades. En primer lugar, porque sin socavar los cimientos de la propiedad, quedaba el sistema de propiedad del antiguo régimen prácticamente intocable; en segundo lugar, y este problema lo tenían específicamente los pobres, porque les impedía moverse en la nueva sociedad como personas iguales:

Gentes sin propiedad alguna (...), y gentes diversas (...) que aun poseyéndola, no les bastaba para asegurar una existencia social autónoma, seguían dependiendo crucialmente del arbitrio, más o menos patriarcal para poder vivir. Para todos ellos, el problema de la propiedad se presentaba a menudo

<sup>21</sup> Sobre los desarrollos recientes de este concepto pueden consultarse los artículos de <http://www.redrentabasica.org/rb/> especialmente “El derecho de existencia y la Renta Básica de ciudadanía: una justificación republicana” de Bertomeu y Raventós disponible en <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/el-derecho-de-existencia-y-renta-basica-de-ciudadania-una-justificacion-republicana-maria-bertomeu-y-daniel-reventos.pdf>

<sup>22</sup> El mencionado artículo II puede leerse de la mano del artículo XII: “Siendo la propiedad un derecho inviolable y sagrado, no puede privarse de él a nadie, (...)”

en su forma más cruda, como un elemental problema de subsistencia” (Doménech, 2004, p. 80).

Para la burguesía revolucionaria y para los nuevos pobres libres, la promesa de la revolución tenía contenidos diferentes.

Como comentario marginal, diremos que la noción de DDHH que hallamos en las primeras declaraciones y constituciones también es problematizada por Marx (1936). En *La cuestión judía* este autor intenta dar cuenta de lo que considera la “ficción de hombre abstracto de la sociedad burguesa”. Los *derechos humanos* son para Marx, elemento de disociación de individuo-y-sociedad, y de sociedad-y-comunidad política; son el producto de la propiedad privada, que en lugar de otorgar mayores instancias de libertad, la limitan, encontrando como límite visible a los otros hombres<sup>23</sup>. Según Marx la emancipación política burguesa hizo del Estado un instrumento de dominación [burguesa] encubriendo esa relación de dominación con el velo de una falsa libertad.

## La ampliación de derechos

Luego de la Segunda Guerra Mundial la Asamblea General de Naciones Unidas adopta la Declaración Universal de Derechos Humanos (10 de diciembre de 1948) en la que se proclama un conjunto de derechos considerados básicos, inalienables e imprescriptibles y cuyo sujeto es todo ser humano sin distinción alguna. El articulado incorpora nuevos sujetos de derechos (como las mujeres y los niños que –como vimos- antes estaban excluidos) y también nuevos derechos que tomarán forma al calor de las redefiniciones del Estado que tuvieron lugar luego de la crisis del ‘29-30. En tal sentido se incorporan a los derechos civiles y políticos, los derechos económicos, sociales y culturales (DESC)<sup>24</sup>.

1948 inaugura un contexto en el que se abre paso la jurisdicción internacional: un ámbito en el que se prevé la aplicación de normas más allá de las fronteras de los Estados Nacionales y ante las cuales se inclinan los ordenamientos internos. En materia de DDHH existen una jurisdicción universal (que convoca a todos los países) y ámbitos jurisdiccionales regionales (que incluyen países de una misma región). Argentina, por ejemplo pertenece al sistema universal de DDHH y al Sistema Interamericano. Tanto la organización universal como las regionales tienen instrumentos jurídicos propios y órganos de aplicación específicos. Esta jurisdicción internacional servirá como elemento de restricción de la soberanía ilimitada e irrestricta de los Estados

<sup>23</sup> “El derecho de libertad no reposa en la unión el hombre con el hombre, sino más bien en la separación entre el hombre y el hombre. Es el derecho de esta separación (...). La aplicación práctica del derecho de libertad, es el derecho de la propiedad privada” (Marx: 1936;84)

<sup>24</sup> Los DESC (también llamados por parte de la literatura como “derechos de segunda generación”), entre otros rasgos que los hacen propios, necesitan para efectivizarse, de la presencia de un Estado activo que despliegue política pública y gestione recursos económicos para su satisfacción. Es por eso que su desarrollo se produce al calor de los Estados de Bienestar que tienen lugar luego de la crisis del ‘29-30. Los derechos civiles y políticos conforman el programa liberal burgués del comienzo de la modernidad (razón por la cual se los conoce como derechos de primera generación); a diferencia de los DESC, los derechos civiles y políticos podrían –aunque esto es motivo de debate- desarrollarse al calor de un Estado mínimo.

Nacionales. El *plafón ético universal* consagrado en la Declaración Universal (cuyas cláusulas jurídicas necesitan la rúbrica de Estados soberanos y legitimados por la comunidad internacional) no podrá ser alterado por decisiones unilaterales de Estados particulares.

El proceso abierto en 1948 comienza a construir un orden supranacional de Derechos Humanos de carácter progresivo en el que se han ido incorporando nuevos instrumentos que incluyen entre otras, cuestiones relativas a:

- a) el reconocimiento jurídico de nuevos sujetos y sujetas de derechos. Si bien el Art. 2 de la Declaración Universal<sup>25</sup> incluía a todos los individuos humanos sin distinciones de ningún tipo, fue necesario –una vez más, a la luz de ciertos acontecimientos concretos y, poniendo en evidencia que la pretensión performativa de un instrumento de derechos no es suficiente para irrumpir en la historia- ir configurando nuevos instrumentos que incluyeran a cada uno de esos sujetos de derechos en particular. Se irán estableciendo así, entre otros, convenciones para proteger los derechos de las mujeres<sup>26</sup>, de los niños<sup>27</sup>, de los refugiados<sup>28</sup>, de las personas con discapacidad<sup>29</sup>, derechos de los trabajadores migrantes<sup>30</sup>, por citar sólo algunos de los desarrollos.
- b) la incorporación de nuevos derechos. Aquí se pueden mencionar a modo de ejemplo la prohibición de la desaparición forzada de personas<sup>31</sup>, los derechos relativos al medio ambiente<sup>32</sup>, el derecho a la verdad<sup>33</sup>.
- c) la ampliación de las formas de participación de las víctimas y sus representantes en los procesos de reivindicación de derechos y denuncias por violaciones “las cuáles se dirigen hacia una mayor legitimación jurídica y jurisdiccional del individuo” (Salvioli: 1997a; 4<sup>34</sup>). Como ejemplos del protagonismo creciente de las víctimas en el derecho internacional se

<sup>25</sup> “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición. Además, no se hará distinción alguna fundada en la condición política, jurídica o internacional del país o territorio de cuya jurisdicción dependa una persona, tanto si se trata de un país independiente, como de un territorio bajo administración fiduciaria, no autónomo o sometido a cualquier otra limitación de soberanía”

<sup>26</sup> Convención contra todas las formas de discriminación contra la mujer (ONU 1979) y su Protocolo Facultativo (1999), la Convención Interamericana para prevenir, erradicar y sancionar la violencia contra la mujer (OEA 1994), Protocolo sobre los derechos de la mujer en África (UA 2003)

<sup>27</sup> Convención sobre los derechos del niño (ONU 1989)

<sup>28</sup> Convención sobre el estatuto de los refugiados (ONU 1951) y su Protocolo (1967),

<sup>29</sup> Convención sobre los derechos de las personas con discapacidad (ONU 2006), Convención Interamericana para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las personas con discapacidad (OEA 1999)

<sup>30</sup> Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores migratorios y de sus familiares (ONU 1990)

<sup>31</sup> Convención Internacional para la protección de todas las personas contra las desapariciones forzadas (ONU 2006) y la Convención Interamericana sobre desaparición forzada de personas (OEA 1994)

<sup>32</sup> Convención Marco de las Naciones Unidas sobre cambio climático (ONU 1992) y su Protocolo (1997)

<sup>33</sup> Si bien el derecho a la verdad no se encuentra en instrumentos específicos, hay todo un desarrollo que puede rastrearse en la jurisprudencia de la Corte Interamericana de DDHH, así como en resoluciones de la Asamblea General de la OEA (por ejemplo la Res. Resolución AG/RES. 2175 (XXXVI-O/06)

<sup>34</sup> Si bien en este artículo Salvioli refiere al desarrollo de la temática en el Sistema Interamericano, lo mencionado puede hacerse extensible también al sistema universal. Más adelante el autor explicita que “el individuo ha experimentado una gran evolución dentro del Derecho Internacional Público, a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial. Dicho avance se ha ido produciendo lentamente, pero llevando a la persona humana desde una situación marginal y precaria (objeto de regulación dentro del limitado marco de la protección diplomática), hacia una presencia y participación más sostenida, colocándole, sobre todo en el campo de los derechos humanos, como un verdadero sujeto, dotado de cierta legitimación internacional para la defensa de los mismos” (Salvioli: 1997; 7)

pueden mencionar el Protocolo a la CEDAW, y la posibilidad de presentar denuncias individuales en el marco del Pacto de San José de Costa Rica<sup>35</sup>.

- d) al establecimiento de una jurisdicción internacional que, además de referir a la responsabilidad de los Estados por violaciones de derechos, incluye el establecimiento de normas penales internacionales y de ámbitos para su aplicación.

Este último punto es particularmente relevante si tenemos en cuenta el concepto de derecho en Weber, ya que para el sociólogo “al derecho internacional se le ha disputado renovadamente su calidad de ‘derecho’ por carecer de un poder coactivo supraestatal” (Weber, 1992, 28). Hecha esta aclaración, queda pendiente resolver, desde Weber, el problema de la legitimidad de dicho orden internacional dado que éste podría encontrar un límite en la soberanía de los Estados nacionales, lo que de hecho, sucedió inmediatamente después de 1948.

Si se presta atención a las fechas de los instrumentos de DDHH surgidos en el período inmediatamente posterior al final de la segunda Guerra Mundial, se puede observar que luego de 1948 en que se proclaman la Declaración Universal y la Convención contra el Genocidio, hay un freno a la producción de nuevos instrumentos<sup>36</sup>.

Todo el ímpetu que parecía haber irrumpido en 1948 se desvigoriza debido al contexto geopolítico de la época y al temor de los Estados por la pérdida de soberanía que la jurisdicción internacional podría acarrear. Así, la Declaración Universal tendrá sus instrumentos vinculantes<sup>37</sup> recién en 1966 en que se adoptan dos pactos separados: uno referido a los derechos civiles y políticos y otro relativo a los derechos económicos, sociales y culturales<sup>38</sup>. A esto se agrega que dichos pactos entrarían en vigor a mediados de la década siguiente, en 1976<sup>39</sup>. Este retroceso -puesto de manifiesto en la imposibilidad de adoptar un único pacto que contuviera todos los derechos- pone una vez más en evidencia su carácter político e histórico. “A los Estados les era casi imposible mantenerse al margen de [la] contienda que enfrentó a los Estados Unidos con la Unión Soviética. Particularmente, las organizaciones internacionales estuvieron impregnadas en sus debates de la gran confrontación” (Salvioli, 1997b, p- 3). Los bloques no pudieron acordar la importancia de la indivisibilidad de los DDHH y por esa razón, los DESC fueron impulsados por el bloque soviético en tanto los civiles y políticos lo fueron por el bloque encabezado por Estados Unidos. Además, para Salvioli (1997b) este período se caracteriza por la violación sistemática de los derechos y libertades, por la lentitud del progreso normativo, por un apego extremado al principio de soberanía estatal (que impedía el accionar de la jurisdicción internacional), por la persecución a opositores políticos en ambos bloques y por una “discusión

<sup>35</sup> Convención Americana de Derechos Humanos Art. 44

<sup>36</sup> Con la excepción de los instrumentos que forman parte del Derecho Internacional Humanitario: los cuatro Convenios de Ginebra (1949) y la Convención para la protección de bienes culturales en caso de conflicto armado (1953).

<sup>37</sup> “vinculante” significa de cumplimiento obligatorio: es el caso de los pactos, tratados, convenios y convenciones, que además de incluir derechos, establecen órganos de protección encargados de supervisar su cumplimiento. Las declaraciones suelen ser la antesala de los instrumentos vinculantes.

<sup>38</sup> Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

<sup>39</sup> En relación a este marchitamiento en la producción de instrumentos de DDHH se observa que lo mismo sucedió con la Convención Americana sobre Derechos Humanos adoptada en 1969, veintiún años después de la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre suscripta en 1948. Asimismo, la entrada en vigor de la Convención Americana o Pacto de San José de Costa Rica es en 1978, nueve años después de ser adoptada.

ideológica este-oeste que entorpeció las acciones de los órganos internacionales de protección en favor de las víctimas” (Salvioli, 1997b, p. 6).

Si bien el fin de la guerra fría no trajo consigo el fin de las violaciones sistemáticas a los DDHH ni arrojó un verdadero proceso de paz, sí al menos significó un paso adelante en la puesta en práctica de la defensa de los DDHH a nivel internacional saldándose paulatina pero cada vez más aceleradamente, la deuda iniciada en 1948.

## Reflexiones finales

La idea expresada en las declaraciones de derechos de la segunda posguerra es muy similar a la que se encuentra presente en las teorías de los pensadores iluministas sobre las que se asientan los fundamentos filosóficos y jurídicos de los derechos consagrados en los albores de la modernidad. Al derecho internacional moderno de los DDHH subyace una concepción del ser humano en tanto portador natural de derechos individuales inalienables<sup>40</sup>. Así el derecho internacional actualiza a escala mundial las primeras declaraciones de DDHH.

Si comparamos los preámbulos de las Declaraciones de 1789 y de 1948, encontramos frases que se repiten casi textualmente: dice la Declaración de Francia:

considerando que la ignorancia, el olvido o el menosprecio de los derechos del hombre son las únicas causas de los males públicos y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una DECLARACIÓN solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre (...) (Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, 1789)

Y dice la Declaración Universal:

Considerando que el desconocimiento y el menosprecio de los derechos humanos han originado actos de barbarie ultrajantes para la conciencia de la humanidad (...) la Asamblea General proclama LA PRESENTE DECLARACIÓN UNIVERSAL DE DERECHOS HUMANOS (...) (Declaración Universal de los Derechos Humanos, 1948)<sup>41</sup>.

La diferencia, no menor ciertamente, radica en el uso del lenguaje que –en esta última– refiere deliberadamente a los seres humanos (y no, censitariamente, a los varones blancos).

<sup>40</sup> Por ejemplo en el segundo párrafo de su Carta, las UN se comprometen “a reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad y el valor de la persona humana, en la igualdad de derechos de hombres y mujeres y de las naciones grandes y pequeñas”.

<sup>41</sup> Lo mismo puede decirse de los Artículos 1 de la Declaración de Francia “Los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos (...)” y de la Declaración Universal “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos (...)”

Es preciso observar que todos los elementos que conforman el *ethos*<sup>42</sup> de la modernidad tienen un carácter de indeterminación, de renovación constante, carácter de negación y revolución de lo estatuido, y que tal negatividad es precisamente lo que la opone a otros *ethos* caracterizados por la existencia de una Verdad incuestionable y *sólida* (por usar una moderna expresión del Manifiesto Comunista). Este fenómeno habilita una incesante búsqueda de certidumbre, aunque se conozca de antemano la imposibilidad de encontrarla. Así, la ausencia de fundamentación última a través de algún criterio de verdad, constituye en sí misma una de las experiencias éticas más enérgicas de la modernidad.

Desde mediados del siglo XX, los DDHH comenzaron a expandir sus canales de aparición de la mano de organismos internacionales; hoy, el proceso de globalización e integración ha dado paso a la creación de espacios jurídicos y sociales específicos en materia de derechos humanos abriendo la posibilidad de tutela de esos derechos fuera de las fronteras nacionales. Dicha tutela ha sido efectivamente posible, como lo demuestran las acciones de los organismos internacionales de protección de derechos y la jurisprudencia de las cortes internacionales. La gran protagonista de estos procesos ha sido sin duda la sociedad civil que montada en luchas concretas ha conquistado nuevos derechos, incorporado nuevas sujetas y sujetos portadores de derechos y defendido derechos adquiridos.

Entre los numerosos puntos de ruptura que podemos encontrar entre la actualidad y el origen de la modernidad, los DDHH constituyen un elemento de continuidad: antaño operaron como el fundamento de la concepción racional de la sociedad y el derecho, y en la actualidad son el fundamento ético de la democracia así como el horizonte de la acción política. A riesgo de poner en boca de Weber lo que éste no ha dicho, sí nos atreveremos a conjeturar que en virtud de su paradigma historicista, es preciso resignificar los debates por él abiertos acerca de las fuentes de legitimidad del orden político. Los DDHH entendidos al calor del tronar de la historia (y no como verdad osificada en una norma sin vigencia) nos permiten descubrir la actualidad con que se reviste la Revolución Francesa en nuestros días. Es en el espacio de los DDHH –y asumiendo toda su politicidad- que todavía tenemos un legado que administrar. La promesa jurídica y social de mujeres y hombres libres e iguales supone la actualización de los derechos en la práctica cotidiana y el debate constante sobre sus fundamentos. Los DDHH se han convertido en el modo en que la democracia elabora sus respuestas a la demanda de certidumbre y en el contenido moral a partir del cual se conforma la democracia en el capitalismo tardío. El gran temor weberiano a que la burocracia lo abrace todo y confine las libertades individuales encuentra en el derecho una posible aunque no acabada solución (Joas: 2004; 54). La jurisdicción internacional en materia de DDHH amplía esta posibilidad aunque podría darse la cabeza con sus propios límites (burocráticos). Reivindicando la historicidad weberiana, estaríamos en condiciones de afirmar que aquel *ethos* democrático exigido por el autor para que los derechos puedan tener lugar, se encuentra hoy suficientemente extendido en la sociedad civil. Aquella construcción política (en alguna ocasión nominada por Weber como *ficcional*) que

---

<sup>42</sup> *Ethos* alude a los rasgos identitarios de una comunidad, a su forma de ser social. El *ethos* es el espíritu de una época.

legamos de 1789 es (al menos por ahora) el último reducto de libertad con que cuenta la ciudadanía. Los DDHH son la herramienta principal contra el totalitarismo. He ahí la vigencia normativa y política de la modernidad en el Siglo XXI.

## Referencias

- Arendt, H. (1988). *Sobre la revolución*. Madrid: Alianza
- Arendt, H. (1987). *Los orígenes del totalitarismo*. Totalitarismo. Bs.As.: Alianza Universidad
- Brailsford, H. (1944): Thomas Paine (prólogo). En Paine, T. (1944): *Los Derechos del hombre*; FCEM; México
- Burke, E. (1980). *Reflexiones sobre la revolución en Francia*. Bs.As.: Dictio
- Crespi, F. (1993). Modernidad, la ética de una edad sin certezas. En Casullo, N. (comp.) (1993): *El debate modernidad postmodernidad*. Bs. As.: El cielo por asalto.
- Domènech, A. (2004). *El eclipse de la fraternidad. Una revisión republicana de la tradición socialista*. Barcelona: Ed. Crítica.
- Joas, H. (2004). Max Weber y el origen de los derechos humanos: un estudio acerca de la innovación cultural, *Revista Colombiana de Sociología* N° 22, p. 41-60.
- Inda, G. y Duek, C. (2010): La concepción del Estado moderno del joven Weber (1890-1910): nacionalismo y crítica del absolutismo burocrático, *Estudios Avanzados* N° 13; Universidad de Santiago de Chile; Chile
- Marx, K. (1936). *La cuestión judía*. Bs. As.: Talleres Gráficos Argentinos
- Nino, C. (1997). *Juicio al mal absoluto*. Bs. As.: Emecé.
- Salvioli, F. (1997a). Derechos, acceso y rol de las víctimas. En *El futuro del sistema interamericano de protección de los derechos humanos*, pp. 293 – 342; ed. Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José de Costa Rica Disponible en <http://www.oda-alc.org/documentos/1374531407.pdf> (tomado de la web en junio de 2016)
- Salvioli, F. (1997b). Algunas tendencias sobre derechos humanos en las relaciones internacionales y el derecho internacional de la posguerra fría, *Anuario en Relaciones Internacionales* 1995/96; ed. Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba; pp. 21 – 80.; Córdoba, Argentina. Disponible en <http://www.derechoshumanos.unlp.edu.ar/assets/files/documentos/algunas-tendencias-sobre-los-derechos-humanos-en-las-relaciones-internacionales-de-la-postguerra-.pdf>
- Weber, M. (2004). *La ética protestante*. Bs. As.: Gradifco
- Weber, M. (1992). *Economía y Sociedad*. Bs. As.: FCE
- Weber, M. (1985). Ciencia y política, en Weber, M. *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona: Planeta – Agostini

## CAPÍTULO 8

# Georg Simmel y la vida urbana: dinero, anonimato, moda y estigmas

*Ramiro Segura y Josefina Cingolani*

### Introducción. Vivir en la ciudad

Damián vive en la ciudad de La Plata, en un barrio acomodado, ubicado hacia el norte. Tiene veinticinco años y estudia en la Facultad de Ciencias Exactas de la Universidad Nacional de La Plata. Vive con su padre y su madre, ambos profesionales universitarios, y con algunos de sus hermanos. Sus días se organizan en torno al estudio, pero los fines de semana juega al fútbol durante el día y sale a la noche con sus amigos a tomar algo en algún bar céntrico. Generalmente, su desplazamiento por la ciudad lo realiza en alguno de los autos de la familia - tienen dos coches y una camioneta- y, en algunas ocasiones, en transporte público.

Me tomo muy poco el micro –dice Damián-. Durante el viaje me siento y miro a la ventana. Capaz que miro también a la gente. A ver quién se me sienta al lado. Soy desconfiado y miro quién se me sienta al lado, ¿viste? Más por lo que te dicen, ¿viste?, que si viajas tenés que agarrar la mochila...Voy fichando a ver qué onda. [Las personas del micro] son gente que no tiene mucha plata, por lo general ves gente más pobre (Entrevista realizada a Damián, en octubre de 2015)<sup>43</sup>

Damián transita la ciudad libremente. Cuando no dispone del auto familiar, viaja en transporte público. Para esto cuenta con su tarjeta SUBE cargada, mediante la cual paga electrónicamente su boleto –previa indicación del destino al chofer - y accede al colectivo. Durante el viaje mira, como en un ensueño, la cambiante textura del paisaje urbano. Sin embargo, compartir el transporte público con otras personas cercanas y diferentes le genera cierta desconfianza e incomodidad. Lo podemos imaginar durante esos itinerarios en los que el ensueño de mirar lugares por la ventana se interrumpe ante circunstancias que se tornan incómodas para él: no sabemos si el cuello rota, la mirada se vuelca de reojo, o los ojos aparecen en la nuca; pero la

---

<sup>43</sup> Las entrevistas fueron realizadas en el marco del proyecto “La experiencia metropolitana del corredor sur de la RMBA: dominios urbanos, espacialidad y temporalidad en actores sociales con posiciones desiguales” financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y ejecutado por el Laboratorio de Estudios en Cultura y Sociedad de la Facultad de Trabajo Social de la UNLP.

atención se dirige ahora a la persona que se sienta a su lado y, simultáneamente, a asegurarse que las pertenencias que lleva consigo (la mochila, la billetera) estén en su sitio.

A unos pocos kilómetros de donde vive y se mueve Damián, en un asentamiento popular de Florencio Varela, vive Marina, quién se presenta afirmando “tengo 30 años, soy ama de casa, trabajo por mi cuenta, voy a las escuelas y los jardines a vender ropa. Tengo cuatro chicos y vivo en el fondo de la casa de mi mamá”. En sus itinerarios cotidianos más allá del asentamiento en el que vive, experimenta situaciones que podemos imaginar como el reverso de la descrita por Damián en el transporte público:

He ido a lugares a vender ropa y hay lugares donde te cierran [la puerta], es gente que no da lugar digamos. Muchas veces he ido a lugares lindos a vender ropa donde marcan la diferencia en la clase social. Cómo te puedo explicar. He ido a lugares y a colegios donde un directivo no te permite entrar porque es como que está un escaloncito más arriba que yo (Entrevista realizada a Marina, en diciembre de 2015).

Esta situación no ocurre exclusivamente cuando Marina sale a vender ropa, sino que también le suele suceder en diversas instituciones públicas como en la sede de ANSES<sup>44</sup>, donde concurre para cobrar la Asignación Universal por Hijo. Su testimonio nos remite a la experiencia del destrato y el rechazo por parte de los demás, que muchas veces se sintetiza en la expresión “te miran mal”.

No sabemos si las vidas cotidianas de Marina y Damián se han cruzado ni si lo harán en el futuro, pero los relatos de sus experiencias en la ciudad hablan –desde particulares y opuestos puntos de vista- sobre el carácter interactivo y recíproco de la vida urbana, así como del lugar de la distancia, la diferencia y la mirada en estas interacciones. Del mismo modo que Damián puede interactuar a través de la SUBE sin problemas con el chófer del colectivo y, simultáneamente, estar preocupado por quién se sienta a su lado en ese mismo colectivo, podemos imaginar que Marina –a diferencia de lo que le ocurre cuando quiere vender de puerta en puerta ropa- no tendría inconvenientes para llevar a esas mismas casas e instituciones bienes adquiridos a través de plataformas virtuales como *Glovo*, *Rapi* o *PedidosYa*. ¿Por qué, entonces, aquellas personas que “miran mal” a Marina, podrían mirar de otra forma a un repartidor que les alcanza un pedido? ¿Por qué Damián transita los viajes en colectivo desconfiado y pensando que pueden robarle sus pertenencias, pero no vivencia de ese mismo modo otras interacciones?

La perspectiva sociológica de Georg Simmel, producto ella misma de una reflexión profunda sobre la ciudad moderna, nos brinda algunas de las claves fundamentales para pensar estas interacciones así como sus efectos en las personas y en la vida social.

---

<sup>44</sup> Administración Nacional de la Seguridad Social.

## Georg Simmel y la sociología

Georg Simmel (1858-1918) fue filósofo, psicólogo, esteta y uno de los principales pensadores que contribuyó a la consolidación de la sociología como disciplina científica en Alemania hacia el 1900. Entre sus obras principales se encuentran *Sobre la diferenciación social* (2017 [1890]), *Problemas de la filosofía de la historia* (1950 [1892]), *Filosofía del dinero* (1977 [1900]), *Sociología* (2014 [1908]) e *Intuición de la vida. Cuatro capítulos metafísicos* (2001 [1918]). La multiplicidad de campos y problemas que abordó en su obra llevó a que fuera definido como un “eterno viajero entre las cosas”, pensador original que “simmelifica todo lo que toca” y que sentía aversión por cualquier clase de sistema teórico, por lo que tuvo en el ensayo su forma predilecta y en el análisis del presente su terreno más fructífero (Frisby, 1993).

Simmel colocó en el centro de su proyecto sociológico a las interacciones sociales. Según su opinión, la derrota de las perspectivas individualistas de abordaje de la vida social no debería conducir a su opuesto: un concepto global, sustantivo y cosificado de sociedad. Se trata, en cambio, de reconocer que “la sociedad existe allí donde varios individuos entran en acción recíproca” para desarrollar determinados intereses y fines. Que una acción sea recíproca implica que las personas ejercen influencia y son influenciadas por otras personas conformando de esta manera una unidad, una “sociedad”, es decir, “una acción recíproca de elementos” que puede tener diversos grados de cohesión, duración y escala, yendo “desde la unión efímera para dar un paseo, hasta la familia; desde las relaciones a plazo, hasta la pertenencia a un Estado; desde la convivencia fugitiva en un hotel, hasta la unión estrecha que significaban los gremios medievales” (Simmel, 2014, pp. 102-103).

Ahora bien, para desplegar la perspectiva sociológica Simmel distinguió entre el contenido y la forma de la socialización. El “contenido” refiere a lo que existe en los individuos (instintos, intereses, fines, inclinaciones, psiquis, etc.) capaz de originar la acción sobre otros o la recepción de sus influencias. Estos contenidos con los que se llena la vida social no son en sí mismo algo social. La socialización sólo se presenta cuando la coexistencia aislada de los individuos adopta “formas” determinadas de cooperación y colaboración englobadas bajo la noción general de acción recíproca. Así, para Simmel existen diversos modos de acción recíproca, diversas formas de socialización, que constituyen el objeto de conocimiento de la sociología. No se trata de estudiar todo lo que ocurre *en la sociedad*, sino lo que sucede *mediante la sociedad* (Frisby, 1993), es decir, a través de las formas de socialización como la cooperación, la lucha, la subordinación, entre otras, que realizan la vida social.

Perspicaz y sutil analista del presente, Simmel encontró en la ciudad un terreno propicio para abordar las interacciones sociales y las formas de socialización en la modernidad. Por supuesto, existía una vasta reflexión previa sobre la ciudad. Sin embargo, durante el período posterior a la “doble revolución” (Nisbet, 1969), las ciudades europeas atravesaron un vertiginoso proceso de crecimiento y transformación, pasando de ser una “aspiración” (un futuro ideal deseado) a convertirse en un “problema” (un conflictivo presente en términos sociales, políticos

y ambientales) que las tornó en un temprano objeto de indagación y reflexión relevante por parte de la naciente sociología.

## Ciudad moderna, socialización y subjetividad

La reflexión de Simmel sobre la vida en las grandes metrópolis se vincula con la propia experiencia personal e histórica: el proceso de modernización y metropolización de Berlín, que rápidamente se convirtió en una de las ciudades más grandes del mundo en el pasaje del siglo XIX al XX. La casa natal de Simmel se ubicaba en la intersección de la calle Friedrichstrasse con la Leipzigerstrasse, localización que en el devenir de su propia vida simbolizaría el centro del Berlín metropolitano, donde interactuaban multiplicidad de personas y se entrelazaban diversas corrientes intelectuales, estéticas y morales. Como el propio Simmel reconoció: “la evolución de Berlín de ciudad a metrópoli en los años anteriores y posteriores al comienzo del siglo coincide con mi desarrollo más amplio e intenso” (citado en Frisby, 1993, p. 53).

Simmel reflexionó sobre la ciudad moderna en distintos pasajes y textos, entre los que se destaca el ensayo *La metrópoli y la vida mental* (2002 [1903]). Distanciándose de las habituales posiciones dicotómicas que acompañaban (y acompañan) la evaluación de la vida urbana (la ciudad como lugar de la civilización y el progreso; o, por el contrario, la ciudad como lugar de la alienación y la ambición) en este ensayo Simmel se propone “comprender” -no “acusar” o “perdonar”- el fenómeno metropolitano. Le inquieta, en efecto, comprender el modo en que la modernidad metropolitana transformó las relaciones sociales y su impacto en la subjetividad. Simmel considera que los problemas más profundos de esta forma de vida se derivan de la demanda que antepone el individuo, con el fin de preservar la autonomía e individualidad de su existencia, frente a las avasalladoras fuerzas sociales y técnicas desarrolladas en la modernidad.

La pregunta que organiza su trabajo es, entonces, cómo la personalidad se acomoda a las exigencias de la vida social urbana marcada por una tendencia inevitable hacia una creciente división social del trabajo y consecuente interdependencia social así como también hacia el tendencial incremento de la racionalización, la abstracción y la homogeneización propias del capitalismo moderno. De esta manera, en el mismo momento en que asiste a la profunda transformación del entorno urbano y social circundante, Simmel busca delinear un tipo de personalidad urbana cuyas bases sociológicas encuentra en la *intensificación del estímulo nervioso* que la vida urbana produce en los individuos. A diferencia de la vida rural basada en relaciones emocionales profundas, Simmel sostiene que la vida urbana moderna exige una conciencia diferente, la cual estaría marcada por un progresivo *carácter intelectualista de la vida psíquica*, en tanto forma de preservar la vida subjetiva en un entorno abrumador, multitudinario y cambiante como es la vida urbana.

Identificamos así el movimiento principal de la experiencia urbana para Simmel: por un lado, la intensificación del estímulo nervioso que la vida urbana produce en los individuos por la proli-

feración de estímulos: iluminación, tráfico, ruidos, heterogeneidad de personas y estilos de vida; por el otro, carácter intelectualista de la vida psíquica, en tanto forma de preservar la vida subjetiva ante tal intensificación del estímulo. Nos falta, pues, el elemento mediador entre ambos polos que hace posible que la respuesta al incremento de estímulos sea el carácter intelectualista y no la sobreexcitación. Este elemento mediador es *la economía monetaria* -el lugar del dinero en las interacciones sociales en la ciudad- la cual es resultado y a la vez condición de posibilidad de la vida urbana moderna. Por un lado, el dinero –en tanto equivalente universal- refiere a lo que es común a todo, reduciendo la diversidad de cualidades del mundo a una simple pregunta cuantitativa: “¿cuánto cuesta?” Pensemos, por ejemplo, en los modos en que opera el dinero (por no hablar de la tarjeta de crédito o las compras *on line* que no existían en los tiempos de Simmel) en nuestra vida cotidiana: se trata, por lo general, de interacciones despersonalizadas y superficiales, como las que tiene Damián para abonar su pasaje en el colectivo o la que establecemos al comprar con el cajero de cualquier comercio. Por el otro, existe cierta reciprocidad entre dinero y mentalidad que impacta en la vida práctica de la metrópoli, atravesada por preocupaciones ligadas al cálculo, a las cantidades, a la puntualidad y a la exactitud, de la cual magistralmente Simmel encuentra un indicio en la generalización del reloj pulsera en la ciudad hacia el 1900 (y de nuevo, podríamos pensar aquí en la generalización de los teléfonos celulares en las última décadas, sus efectos en las formas de socialización y la experiencia de espacio-tiempo que están ayudando a modelar, con la imposibilidad de esperar y los deseos de ubicuidad). La creciente racionalización es, entonces, el resultado necesario de la integración de un agregado muy grande de personas con intereses diferenciados en un organismo complejo: en la metrópoli toda actividad se integra en un horario estable e impersonal, equivalente a lo que sucede con el dinero y el intercambio que permite poner en relación multiplicidad de objetos y servicios diversos, comparables en término de cantidades (¿cuánto cuesta?).

De esta manera, la tríada “incremento del estímulo nervioso–economía monetaria– intelectualismo de la vida psíquica” configura un nuevo tipo de personalidad en la metrópoli moderna que se expresa tanto en relación con las cosas como en relación con las personas. Por un lado, ante la proliferación de los estímulos nerviosos cambiantes, múltiples y contrastantes de la vida urbana moderna, los individuos experimentan cierta insensibilidad ante la diferencia de las cosas que Simmel denominó *actitud blaseé* (indolencia, indiferencia). No es que no sean percibidas las diferencias, sino que se ignoran. Un tono gris e indiferenciado se propaga sobre las cosas, reflejo de la economía monetaria internalizada que expresa todas las diferencias cualitativas en términos cuantitativos, vaciando de individualidad y mercantilizando las cosas. De esta manera, la excitación se transforma en su opuesto: el *blaseé*.

Por el otro, se despliega un tipo de comportamiento social típicamente urbano: *la reserva*. En la ciudad “las distancias espaciales tienden a disminuir y los cruces entre individuos a intensificarse” (Vernik, 2016, p. 21), pero tanto por motivos psíquicos (presiones) como por razones sociales (desconfianza ante extraños) no se responde positivamente a todas las personas. El transporte público, nuevamente, es un buen ejemplo: personas leyendo,

escuchando música o mirando el celular que son más o menos indiferentes a lo que ocurre a su alrededor, sin llegar necesariamente a la desconfianza (que manifiesta Damián) o al rechazo (que experimenta Marina).

La reserva es, en consecuencia, el comportamiento que nos permite estar próximos físicamente de personas socialmente distantes. Una de las más recordadas digresiones del libro *Sociología: estudios sobre las formas de socialización* (2014) fue dedicada por Simmel a los sentidos (la mirada, el oído, el tacto) en relación a las formas de socialización. En la ciudad, espacio en el que estamos espacialmente próximos de personas que nos son socialmente distantes o desconocidas, para Simmel prevalece la mirada por sobre el oído y el tacto y, en consecuencia, desplegamos la habilidad socialmente aprendida de hacer inferencias sobre los demás: los modos de hacer, la vestimenta, la apariencia y el estilo “hablan” de lo que las personas son (o creemos que son). Cuando viaja en transporte público Damián mira a las personas y las clasifica en conocidos/desconocidos, en dignas de confianza o focos de desconfianza. En algunas de sus negociaciones para poder vender ropa Marina siente la mirada de los otros, que le transmiten rechazo y superioridad.

A la vez, no todo es indiferencia y reserva en la vida urbana. Simmel señala que la organización de una vida comunicativa tan extensa como la urbana descansa en una jerarquía que va de la simpatía, pasando por la indiferencia y llegando a la aversión. La vida urbana estaría compuesta por distintos círculos sociales, desde pequeños círculos donde somos conocidos y reconocidos como personas, hasta el espacio público donde predomina la reserva y la economía monetaria.

## La paradoja nos persigue

No acusar ni perdonar, sino comprender la vida urbana. Ese el propósito de Simmel. Y el resultado es colocarnos ante un escenario paradójico: el incremento del estímulo nervioso mediado por el dinero conduce a la indolencia; la creciente interdependencia producto de la división social del trabajo lleva a la búsqueda de proteger la propia individualidad; la proximidad espacial coexiste –a través de la reserva- con la distancia social; el espacio anónimo de la ciudad le concede al individuo un tipo de libertad personal sin parangón, cuyo reverso es la soledad y la alienación.

Ante este escenario paradójico Simmel se planteó la pregunta por el individuo y la libertad. Simmel propuso una noción de libertad que tiene una doble dimensión: “es un concepto relativo puesto que no hay empíricamente libertad absoluta; se trata siempre de grados de libertad y de falta de libertad. Y es relacional, puesto que se trata de una forma de libertad entre seres humanos, referida a la pérdida de vinculaciones o ataduras” (Vernik, 2016, p. 22). De esta manera, en comparación con formas de vida comunitarias previas, la ciudad se ofrece como un espacio liberador, en tanto la creciente despersonalización y racionalización de las interacciones producto de la división del trabajo, la economía monetaria y la reserva permiten a los individuos

ser anónimos, desconocidos. Pero también esa misma libertad posee una contracara, en tanto las distancias que permiten experimentar el anonimato y el despliegue de la propia individualidad, a diferencia de lo que sucede en las pequeñas comunidades, también es fuente de sentimientos como la soledad y la alienación. Precisamente en este entrelazamiento entre anonimato, libertad y alienación Simmel postula la conexión entre vida urbana y moda. Una vida que, en comparación con formas pasadas, es más sencilla y a la vez más impersonal, lleva a que los individuos exageren el elemento personal. La ciudad en tanto sede de la división del trabajo (y, por lo tanto, de las consecuentes especialización, interdependencia y competencia), promueve la diferenciación, el refinamiento y el enriquecimiento de las necesidades del público. En este proceso Simmel observa, nuevamente, un movimiento paradójico: la dificultad que tienen los individuos para reafirmar la propia personalidad los lleva a estar tentados a adoptar las peculiaridades más tendenciosas, las extravagancias y las últimas novedades. Ciudad, heterogeneidad, anonimato e individualización son las condiciones para el surgimiento y proliferación de la moda como un fenómeno típicamente moderno.

Para Simmel, entonces, situaciones propias de la modernidad, como la ausencia de vinculaciones, incrementan la libertad (Vernik, 2016). Sin embargo, esta libertad tiene un carácter paradójico: si por un lado el tránsito a la gran ciudad implica una ganancia, por el otro las grandes urbes son nicho de la división social del trabajo y los hombres sufren así los efectos enajenantes del modo de vida capitalista (Vernik, 2016). Sobre este aspecto la posición de Simmel – quien, como decíamos, quiere comprender y no juzgar- es ambivalente: la metrópoli despersionaliza y, por lo mismo, fuerza a la exageración de la personalidad; la metrópoli empequeñece al individuo y, a la vez, otorga mayores grados de libertad que formas de vida tradicionales; y esta libertad metropolitana, a su vez, se experimenta muchas veces como soledad y desubicación en la multitud.

## **Cierre. Al urbanita le gustan los *Glovers***

Hay indicios o fragmentos que nos permiten entrever las líneas de fuerza que organizan nuestro presente. De modo análogo a los indicios como la generalización del reloj pulsera entre los habitantes de la Berlín del 1900 a partir de los cuales Simmel reflexionó sobre la relación entre ciudad, modernidad y dinero, podríamos preguntarnos sobre tendencias contemporáneas como la multiplicación de los *smartphones* y el creciente uso articulado a estos dispositivos tanto de las plataformas de pedidos y compras de bienes y servicios (*PedidosYa, Mercado Libre, Uber, Glovo, Rappi*) como de las redes sociales virtuales (*Facebook, Instagram, Twitter*), que a simple vista parecen una profundización y radicalización de tendencias ya presentes en el análisis simmeliano de la vida urbana moderna. Las plataformas de pedidos y de compras nos prometen velocidad, inmediatez, ubicuidad, facilidad, economización. Y a la vez, como ya estaba presente en la economía monetaria, despersionalizan aún más los vínculos. Compras-ventas inmediatas que no generan ataduras. La plataforma, la tarjeta de crédito y el uniforme

que identifica a los distintos tipos de *glovers* tienden a garantizar transacciones sencillas, veloces e impersonales que contrastan con la creciente dificultad y malestar para coexistir y convivir en situaciones urbanas signadas por la diferencia y la desigualdad (como testimonian las experiencias de Damián y Marina). Y estas dificultades y malestares también contrastan con la capacidad para hacer “amigos” en redes sociales virtuales en expansión.

No tenemos la respuesta a estas preguntas, Simmel tampoco las puede tener. No se trata, entonces, de creer que ideas formuladas hace más de un siglo por Simmel describan con precisión las metrópolis actuales (muy diferentes, por cierto, a las de inicios de siglo XX en forma, función y escala) y las formas de socialización del presente, sino que sus maravillosas preguntas animan y alimentan la reflexión contemporánea sobre nuestras ciudades y sobre las formas en que se dan las interacciones recíprocas en el mundo contemporáneo: ¿Cómo experimentan las personas la ciudad que habitan? ¿Cuál es la relación entre igualdad, proximidad y libertad en las experiencias de habitar la ciudad? ¿Cómo modelan las interacciones recíprocas, nuestros sentidos y usos del tiempo y el espacio, y nuestra propia subjetividad los dispositivos digitales? ¿Cómo se experimenta la proximidad espacial entre personas socialmente distantes y desconocidas en tiempo de redes sociales, creciente sentimientos de inseguridad y estigmatización de la diferencia? Para formular y reflexionar sobre estas preguntas la obra Simmel sigue indudablemente vigente.

## Referencias

- Frisby, D. (1993). *Georg Simmel*. México: FCE.
- Nisbet, R. (1969). *La formación del pensamiento sociológico 1*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Simmel, G. (2017) [1890]. *Sobre la diferenciación social*. Barcelona: Gedisa
- Simmel, G. (1950) [1892]. *Problemas de filosofía de la historia*. Buenos Aires: Nova.
- Simmel, G. (1977) [1900]. *Filosofía del dinero*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G. (2002) [1903]. *La metrópoli y la vida mental*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Simmel, G. (2014) [1908]. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*. México: FCE.
- Simmel, G. (2001) [1918]. *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica*. Buenos Aires: Altamira.
- Vernik, E.; Borisonik, H. (2016). *Georg Simmel, un siglo después: actualidad y perspectiva*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani.

## CAPÍTULO 9

### ¿Con qué se atan los lazos sociales?

#### Subjetividad y poder

*Matías Manuele*

*We don't need no education*

*We don't need no thought control*

PINK FLOYD. Another Brick in the Wall

### Introducción

Son las siete y media de la mañana y el profesor entra al Colegio mientras el timbre suena por primera vez (¿será la primera vez? El profesor duda, si es la primera vez es el aviso de entrada a la escuela, pero si es el segundo timbre entonces ya debería ir para el aula). El profesor decide preguntarle a portero y entonces, sabiendo que es el timbre que anuncia que empiezan las clases, se dirige al aula.

El aula es como cualquier otra aula, treinta y cinco bancos con pupitres individuales ocupan el espacio. Detrás de ellos dos ventanales dejan entrar el sol de la mañana. Frente a la puerta, un escritorio donde se encuentra el libro de firmas, la lista de los alumnos, y la preceptora esperando. El pizarrón verde con recortes de tizas y un borrador detrás de ella todavía tiene escrito restos de una clase del día anterior.

El profesor camina hasta el escritorio y mira a los y las estudiantes que, hasta ese momento, dialogaban entre ellos, sentados o parados en el fondo, salvo Juan que con sus auriculares tienen la mirada perdida en la pared y María que, con varios papeles distribuidos en el pupitre, escribe algo concentrado. Cuando el profesor alza la mirada, todos callan, Juan se retira los auriculares y María apila las hojas levantado la mirada hacia el frente. Entonces, se para y copia en el pizarrón las consignas de la tarea, mientras en voz alta les va dictando a los y las estudiantes

Así comienza un día cualquiera, sin embargo, todo lo que pasa hasta aquí y lo que está por pasar no es inocente. Una serie de mecanismo de poder se han puesto, discretamente, en funcionamiento.

Uno de los elementos que ha caracterizado la reflexión sociológica y constituye uno de sus principales tópicos es la cuestión del poder. Como vimos en el Capítulo 3, la cuestión del poder es central pues se vincula directamente con el Sentido Común, objeto preferencial de la Sociología. El sentido común es útil, pues nos ayuda a interpretar y ordenar el mundo en el que vivimos, y así poder actuar en consecuencia. Pero veíamos antes que es útil en la medida que reproduce relaciones de poder. El sentido común se hace de ideas y sentidos que en determinados momentos históricos y sociales se enlazan unos con otros (veíamos en el capítulo de Los Simpsons cómo la idea de “hombre” se enlaza en el sentido común homeriano con la fuerza, el sexo, el trabajo rudo, y a su vez la de “gay” con las camisas hawaianas, el hablar afeminado, el rosa). Pero esas ideas enlazadas se corresponden con las relaciones de poder de ese momento. Por ejemplo, como veíamos en el Capítulo 3, Homero utiliza etiquetas que le explican el mundo al mismo tiempo que se le impone a otros determinando lo “normal” y castigando “la desviación”.

Esa capacidad de “etiquetar exitosamente” (Becker, 2014, p. 28) nos lleva directamente a la cuestión del poder.

¿Quién puede, de hecho, obligar a otros a aceptar sus reglas y cuáles serían las razones de su éxito? Ésta es, por supuesto, una cuestión de poder político y económico. (Becker, 2014, p. 36)

Decíamos que Becker deja ahí la cuestión, al menos en *Outsiders* (2014). Retomemos entonces estas reflexiones para pensar ¿qué es el poder? ¿En que se funda la autoridad? ¿Cómo se ejerce? ¿Qué podemos hacer los alumnos frente a él?

## **Sociología y poder**

En síntesis, todos los sociólogos y las sociólogas han tenido que, de una u otra manera, preguntarse por el poder como un elemento intrínseco de las acciones y las relaciones sociales. El poder es la capacidad que tenemos de influir en la voluntad de otros, y en este sentido es el cemento social. Pero diferentes autores han pensado el origen del poder desde fuentes distintas. También le ha otorgado diversas funciones. El objetivo de este capítulo es pensar la situación anterior del aula a través de esta categoría. Para ello vamos a rescatar tres autores y la definición de poder que hace cada uno de ellos, e intentaremos pensar qué aporta cada enfoque a la reflexión sobre la situación.

## El poder como creencia: Max Weber

*Si nadie obedece*

*No tienen poder*

NORMA2TONOS: Poder

Vamos a empezar con Max Weber, uno de los autores clásicos que ya describió Cecilia Actis en esta obra. Weber tenía una gran preocupación por el poder como categoría sociológica, y al mismo tiempo va a dar un giro de 180° en la forma de pensarlo. Digamos primero que al alemán estas preguntas le venían por su particular forma de pensar la sociología.

### El sentido de la acción

Weber desarrolla estos conceptos en un libro gordo que se llama *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva* (1933). Y cuando dice “comprensiva” no significa “que es capaz de comprender los actos o sentimientos de los demás y de ser tolerante con ellos”, como dice el diccionario. “Comprensión” es un concepto fundamental porque Weber pensaba que la sociología tenía que interpretar los “sentidos” que los actores sociales le otorgaban a sus acciones.

Debe entenderse por sociología (...): una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para, de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos. Por "acción" debe entenderse una conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La "acción social", por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de otros, orientándose por ésta en su desarrollo (Weber, 1933, p. 5)

Comprender es interpretar el sentido subjetivo de una acción. Pero claro, cada uno hace lo que hace por “sentidos” diferentes, casi individuales: María estudia porque quiere aprobar, Ana porque le apasiona el tema, Santiago porque lo obligan, Juan porque quiere recibirse, etc. ¿Cómo es posible hacer una ciencia de la infinitud de motivos particular? Pues acá Weber nos aporta una herramienta metodológica: el tipo ideal.

Allí donde en la realidad se comprueba o se supone que en algún grado operan de hecho conexiones del tipo abstractamente representados en aquella construcción, podemos ilustrar y volver comprensible pragmáticamente la especificación de tal conexión en un tipo ideal. (Weber, 1989, p. 183)

O sea, el tipo ideal es una abstracción teórica, un concepto que sobredimensiona (exagera) algún sentido de la realidad (la acción, por ejemplo) como si fuese el único. De esta manera, el tipo ideal no se corresponde ni representa la realidad, pero sirve para comparar (como si fuese una hipótesis). En esa comparación encontraremos todo lo que la realidad es y no aparece en el tipo ideal, identificando así la riqueza y diversidad del fenómeno.

Así, por ejemplo, cuando Weber quiere comprender el sentido de las acciones sociales, elige sobredimensionar la racionalidad (en términos instrumentales, la racionalidad implica elegir los medios más eficientes para alcanzar un fin). Construye así un tipo ideal de acción social que denominará “acción racional con arreglo a fines”. Este tipo ideal supone que todas las acciones sociales están motivadas por un objetivo, y que los actores sociales sopesan los medios o condiciones para el “el logro de fines propios” (Weber, 1993, p. 20).

Si Juan quiere aprobar la materia, aprobar es el fin y Juan “racionalmente” cree que la mejor forma para aprobar es pedirle al profesor que lo apruebe, rogarle un poco implica menor esfuerzo que estudiar. María que es su amiga, no le parece bien esto, le dice a Juan que debería estudiar, que no debería “buscar el camino fácil”, que el fin no justifica los medios.

Weber tomaría su tipo ideal de acción racional con arreglo a fines y la compararía con lo que hacen Juan y María. Y diría, Si comparo lo que Juan con mis tipos ideales de acción, “rogarle al profesor” se parece bastante a una acción racional con arreglo a fines. Juan privilegia un fin y elige, entre todos los medios, el que le parece más eficiente. Pero si Weber observara a María, entonces lo que hace ella es diferente, ya no “encaja” en el tipo ideal pues ella no se permite elegir cualquier medio. Hay algunos medios que en su consideración quedan afuera porque “no se debe buscar el camino fácil”. María antes de tomar la decisión considera sus valores. ¿Es que María no actúa racionalmente? No es eso, Weber propone que cuando el caso considerado se aleja del tipo ideal lo que debemos hacer es identificar esa diferencia justamente como la riqueza de lo real y pensar un nuevo tipo ideal. Así, por ejemplo, Weber construye un tipo ideal nuevo que denominará acción racional con arreglo a valores: “determinada por la creencia consciente en el valor” (Weber, 1993, p. 20). De esta manera, Weber definirá otros tipos ideales, como la acción afectiva: “determinada por afectos y estados sentimentales” (Weber, 1993, p. 20) y la acción tradicional: “determinada por una conducta arraigada” (Weber, 1993, p. 20).

De esta manera Weber logra acercarse sociológicamente a los sentidos subjetivos en los que se funda una acción. ¿Qué acciones que suceden en el aula pueden aproximarse a estos otros tipos ideales?

### **El sentido del poder**

Pero ¿y el poder? Weber construirá una definición típico ideal de lo que él considera que es el poder (en realidad Weber construye tipos ideales de todo). Entiende así que poder es la “probabilidad una acción comunitaria, incluso contra la oposición de los demás miembros” (Weber, 1993, p.682).

Pero esta definición no le satisface. Si el poder es una “probabilidad” entonces no sabemos si esa voluntad se impuso o no se impuso aún. Y en tanto no se realice, no hay relación social, no hay una interacción real, y por lo tanto, no hay objeto de interés para la sociología. Textualmente dice que el poder es un concepto “amorfo” (no tiene forma, forma de relación) para la sociología. Entonces, lo que interesa sociológicamente es la relación de dominación, entendiendo por dominación “la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos” (Weber, 1993, p. 170).

Este pequeño giro en realidad es fundamental. Toda la teoría política clásica pensaba el poder a partir de la pregunta ¿quién manda? Así, por ejemplo, Maquiavelo escribía sobre cómo El Príncipe acumula y conserva el poder; los contractualistas sobre cómo el pueblo le “cede” el poder a un Estado. Weber da vuelta la tortilla, o mejor, la pregunta. Ya no dice ¿por qué mandan los que mandan? Sino ¿Por qué obedecen los que obedecen?

Esa obediencia será pensada por Weber con el concepto de legitimidad. Legítima es la dominación en la que no se obedece por la fuerza o la amenaza de violencia sino porque quienes obedecen lo hacen “como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y esto únicamente, en méritos de la relación formal de obediencia” (Weber, 1993: 172). Esto significa que los que obedecen creen en que el mandato es bueno o verdadero y ellos mismos se convencen de ello.

Weber (1993) reconoce tres tipos puros de relación de dominación que se diferencian porque cada uno se sostiene en creencias, tipos ideales de creencias, diferentes. La dominación tradicional que “descansa en la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad” (173); la dominación carismática “que descansa en la entrega extra cotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y a las ordenaciones por ella creadas o reveladas” (173) y por último la dominación racional que descansa en la creencia en la legalidad de las ordenaciones que tiene un hombre o una agrupación de hombres, de imponer su propia voluntad en “Estatuidas y de los derechos de mando de los llamados por esas ordenaciones a ejercer la autoridad” (173).

### **Weber en el aula**

El profesor, desde su escritorio, se para y copia en el pizarrón las consignas de la tarea, mientras en voz alta les va dictando a los y las estudiantes. No ha dicho nada, simplemente escribe con la tiza. Y sin embargo los y las estudiantes copian en sus cuadernos.

¿Por qué están copiando lo que escribe? ¿En qué sentido el profesor ejerce un poder legítimo? ¿En qué medida ese poder tiene bases tradicionales? ¿En qué medida ese poder tiene bases carismáticas? ¿En qué medida ese poder tiene bases racionales? Les proponemos pensar entre todos y todas estas preguntas

## El poder como sistema: Talcott Parsons

*Y no habléis de meritocracia, me da gracia, no me jodas  
Que sin oportunidades esta mierda no funciona.*

Wos. Canguro

### El sistema social

Talcott Parsons es, quizás, uno de los sociólogos más disputados a pesar de no ser ampliamente difundido. Pero es, además de los clásicos, uno de los últimos en haber construido una Teoría General de la sociedad (por teoría general queremos decir una teoría que intenta explicar cómo funciona la sociedad, toda ella, y no solo una parte). Nació en Estados Unidos en 1902 y murió en Alemania en 1979. A Parsons debemos las principales traducciones de la obra de Max Weber, que realizó en la Universidad de Heidelberg de Alemania junto a la esposa de Max, Marianne Weber (Marianne fue una gran socióloga y militante feminista, y sin embargo la historia patriarcal de la ciencia la ha invisibilizado, como a tantas otras). Denominó a su teoría el Estructural Funcionalismo, y lo desarrolló principalmente en dos textos: *La estructura de la acción social* de 1937 y *El sistema social* de 1951. Señalo esto porque todos estos nombres (“estructura”, “acción social” y “sistema”) son conceptos fundamentales.

Parsons intentó reunir dos enfoques o miradas que siempre se presentan como el River – Boca de la sociología (aunque nunca se hallan enfrentado): por un lado, las que hacen foco en la estructura social y que creen que todo lo que hacemos está determinado por el lugar social que ocupamos (como explican Christian Castillo y Santiago Cueto Rúa en este libro acerca de Marx o Durkheim respectivamente); por otro lado, las miradas que hacen foco en el sujeto, la acción, y la capacidad de los individuos de hacer y deshacer (como Simmel o el Interaccionismo Simbólico que antes explicaban Ramiro Segura, Josefina Cingolani y yo mismo en el capítulo sobre desviación). Ante este dilema entre estructura y acción (sociedad o individuo, determinación o libertad) Talcott Parsons reunirá en una teoría ambas miradas (de ahí que por un lado escriba sobre la acción y por otro lado del sistema).

Para ello va a pensar la sociedad como un sistema. ¿Qué es un sistema? Bueno, en parte es como el “cuerpo”: una unidad que contiene distintas partes u órganos, cada uno de los cuales realizan una función (procesos de respiración, procesos digestivos, procesos nerviosos), y esos procesos colaboran en la supervivencia del “todo”. Un sistema es entonces:

[Una] pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a «obtener un óptimo de gratificación» y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo a los demás actores– están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos (Parsons, 1959, p. 25)

La sociedad como sistema de actores o roles que realizan una serie de interacciones (cumplen una función) en busca de una gratificación (alcanzar un fin que sea un aporte al todo). Las interacciones necesitan la mediación de un sistema de símbolos (el lenguaje por ejemplo) que mantiene el sistema unido, estableciendo organización y jerarquías a partir de la distribución del status (privilegios).

Así el sistema social es un sistema de roles institucionalizados, estos roles ordenan las pautas de orientación (las pautas son las expectativas de lo que la sociedad espera que hagan los que ocupan esos roles). A su vez el Sistema Social se ordena alrededor de diferentes subsistemas, cada uno de los cuales cumple una función específica dentro del todo. En este sentido, el subsistema económico tiene como fin la adaptación del sistema a su entorno, la relación del sistema con el medio para la satisfacción de necesidades, y de los grupos sociales entre sí para participar de esos bienes que satisfacen necesidades; el subsistema cultural tiene como función principal el mantenimiento de las pautas, los valores sociales, que legitiman el sistema evitando la disgregación; el subsistema social, que Parsons llama de comunidad societal, tiene como fin la integración de lo social, por ejemplo mediante el lenguaje o el sistema de prestigio, se sostiene la influencia de la sociedad sobre sus miembros.

## **El sistema de poder**

Por último, Parsons establece un subsistema político, que implica la capacidad para alcanzar metas colectivas. Este subsistema establece las reglas a través de las cuales se resuelven los problemas cuando distintos actores buscan alcanzar metas entrando en conflicto entre sí. El poder político, es la forma generalizada de lograr que las metas propias adquieran prioridad. La fuerza física es el modo extremo, sin embargo existen otros mecanismos que canalizan la toma de decisiones colectivas: el voto, la expresión de la opinión pública, la protesta social.

Como vemos, Parsons piensa lo social a partir de las funciones que determinan una estructura (estructural funcionalismo), y donde el problema principal es el equilibrio del sistema.

## **La clase como sistema social**

En 1959, Talcott Parsons escribirá en la Revista Educativa de Harvard un artículo donde propone pensar la clase escolar como un sistema social. En este sentido, la clase es un sistema que organiza los roles (profesores y estudiantes) con un fin: la socialización. Para Parsons, la clase escolar es un órgano de socialización “que educa técnica y anímicamente a los sujetos individuos para el desempeño de sus responsabilidades en la vida adulta” (64). En la clase se aprenden los valores básicos de la sociedad y el desempeño de una función. De esta manera, cuanto más se avance en la educación más capacidad de acceder al mercado de trabajo.

El sociólogo va a considerar que esta socialización que se realiza a través de la escuela permite igualar las diferencias sociales y que a lo largo de los años va a permitir una selección

entre los que tienen capacidades solo terminarán la *high school* y quienes pasaran al *college*. Esto se da porque la escuela iguala en edad y antecedentes familiares, “ya que el vecindario suele ser mucho más homogéneo que la sociedad” (Parsons, 1976, 68); iguala a partir de tareas comunes para todos y todas; iguala pues opone por igual a todos y todas los estudiantes con el profesor, que “representa un el mundo de los adultos a los ojos infantiles” (Parsons, 1976, 68); y finalmente mediante una “sistema relativamente sistemático de evaluación del rendimiento de los alumnos. Desde el punto de vista del alumno, esta evaluación, sobre todo cuando se hace en base de calificaciones periódicas, constituye un sistema de premios y castigos en función del rendimiento” (Parsons, 1976, 68).

¿Cómo actúan estos procesos de selección en sus escuelas? ¿Es realmente igualadora? ¿Qué idea de la igualdad supone el estructural funcionalismo? En este sentido, consideren la relación de la escuela con el vecindario, las tareas escolares, el rol del profesor o profesora y el rol de los y las estudiantes, y los sistemas de evaluación.

## **El poder como dispositivo: Michel Foucault**

*El ojo blindado que me haz regalado  
Me mira mal, me mira mal.*

SUMO. El ojo blindado

### **La sociedad disciplinaria**

Finalmente, quién mejor ha pensado el problema del poder en el Siglo XX, ha sido el filósofo, psicólogo y teórico social Michel Foucault (1926 – 1984). Toda la obra de Foucault está atravesada por la pregunta por el poder, principalmente porque el francés está viviendo justamente el gran cambio de época. Foucault es testigo, durante las décadas del 60 y 70, del activismo estudiantil y obrero (los levantamientos de mayo del 68, la revolución Iraní, los procesos de descolonización).

La mirada de Foucault está puesta principalmente en el pasaje en los siglos XVII y XVIII de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, y enfoca ese pasaje en los cambios en los modos de organización del poder. En *Vigilar y castigar* (2002), libro donde investiga la historia de las formas del castigo, Foucault encuentra unas medallas conmemorativas de la antigua Roma una imagen de la forma en que los romanos organizaban los campamentos militares. Roma fue una de las primeras civilizaciones en organizar el ejército, de ahí que fueran el primer Imperio occidental. El campamento romano se organizaba en forma de una cuadrícula con dos grandes calles centrales, en cuya intersección se ubicaba la tienda del comandante. De esta manera el comandante podía ver a los cuatro lados qué pasaba en todos los lugares del castro, y todos podían ver la tienda del general estén donde están.

El campamento es el diagrama de un poder que actúa por el efecto de una visibilidad general. Durante mucho tiempo se encontrará en el urbanismo, en la construcción de las ciudades obreras, de los hospitales, de los asilos, de las prisiones, de las casas de educación este modelo del campamento o al menos el principio subyacente: el encaje espacial de las vigilancias jerarquizadas. Principio del "empotramiento". (Foucault, 2002, p. 159).

Observando esta distribución, Foucault llega a la conclusión que el poder se ejerce como una tecnología de la luz, que organiza a través de la mirada, de los que se ve y de lo que no se ve. Así, en las sociedades tradicionales, el poder necesita mostrarse. El rey se llena de oropeles, brillos y construye sus palacios, que todos sepan que él manda. Aunque Foucault es más crudo, y para explicar esta forma tradicional recupera las crónicas periodísticas en las que se describe el castigo a Robert-François Damiens, que había intentado matar al Rey en 1757. Azotes, quemaduras, desangramiento, desmembramiento, incluso, después de muerto, incinerado y sus cenizas arrojadas al viento (Foucault, 2002, p. 6). ¿Por qué seguir castigando si ya ha muerto? Pues porque no se trata de un castigo, se trata de un modo en que el poder se muestra. El poder expone su fuerza marcando en el cuerpo su lección: miren lo que les pasa a los que no obedecen.

Pero en la sociedad moderna, el poder cambia, pues su capacidad ejemplificadora se pierde con el crecimiento demográfico y urbano. Así, el poder pasa a la oscuridad. Y cuando hace este pasaje, es cuando Foucault encuentra la verdadera naturaleza del poder.

### **El poder como relación**

Foucault puso en el centro de sus ideas una concepción del poder que radicalizó todas las miradas. Para él, como en Weber, la pregunta por el poder no era porqué mandan los que mandan; pero al mismo tiempo tampoco será, como en Weber, porqué obedecen los que obedecen. Foucault pondrá el poder en el centro de las relaciones sociales, como algo que se hace y se deshace todo el tiempo. De ahí que se deba pensar en una microfísica del poder como "una trama de poder político microscópico, capilar" (Foucault, 1996, p.130).

La idea central de Foucault es que el poder no es una cosa, no está un lugar, no se lo puede poseer. En primer lugar, si el poder no es una cosa no puede poseerse, solo se tiene poder cuando se lo ejerce. En este sentido, el poder es hacer, el poder es activo. En segundo lugar, si el poder se ejerce necesita siempre de otro, por lo tanto, el poder es una relación que se hace y deshace permanentemente. No hay algunos con poder y otros sin poder, donde hay poder del otro lado habrá resistencia. En tercer lugar, si el poder es una relación, entonces no está en un lugar, no es posible "tomar" el poder, sino que el poder hay que construirlo ejerciéndolo.

Finalmente, si el poder se construye, entonces el poder no es negativo. Foucault propone que no nos dejemos atrapar por la idea del poder como Prohibición, como Ley que sanciona. Si el poder se construye porque el poder es principalmente positivo, en el sentido que construye formas de pensar, sentir y actuar.

Para ejemplificar esto, Foucault compara aquel suplicio al que era sometido Damiens, con el reglamento que organizaba el castigo en “la Casa de jóvenes delincuentes de París”, que data de tres cuartos de siglo más tarde.

Art. 18. Comienzo de la jornada. Al primer redoble de tambor, los presos deben levantarse y vestirse en silencio, mientras el vigilante abre las puertas de las celdas. Al segundo redoble, deben estar en pie y hacer su cama. Al tercero, se colocan en fila para ir a la capilla, donde se reza la oración de la mañana. Entre redoble y redoble hay un intervalo de cinco minutos.

Art. 19. La oración la hace el capellán y va seguida de una lectura moral o religiosa. Este ejercicio no debe durar más de media hora.

Art. 20. Trabajo. A las seis menos cuarto en verano, y a las siete menos cuarto en invierno, bajan los presos al patio, donde deben lavarse las manos y la cara y recibir la primera distribución de pan. Inmediatamente después, se forman por talleres y marchan al trabajo, que debe comenzar a las seis en verano y a las siete en invierno.

Art. 21. Comida. A las diez, abandonan los presos el trabajo para pasar al refectorio; van a lavarse las manos en los patios, y a formarse por divisiones. Después del almuerzo, recreo hasta las once menos veinte.

Art. 22. Escuela. A las once menos veinte, al redoble del tambor, se forman las filas y se entra en la escuela por divisiones. La clase dura dos horas, empleadas alternativamente en la lectura, la escritura, el dibujo lineal y el cálculo.

Art. 23. A la una menos veinte, abandonan los presos la escuela, por divisiones, y marchan a los patios para el recreo. A la una menos cinco, al redoble del tambor, vuelven a formarse por talleres.

Art. 24. A la una, los presos deben marchar a los talleres: el trabajo dura hasta las cuatro.

Art. 25. A las cuatro se abandonan los talleres para marchar a los patios, donde los presos se lavan las manos y se forman por divisiones para el refectorio.

Art. 26. La comida y el recreo que la sigue duran hasta las cinco; en este momento los presos vuelven a los talleres. (Foucault, 2002, p. 9).

Ahora, el castigo ya no se ejerce a través del suplicio, sino a través del disciplinamiento. El poder busca reformar a los sujetos, organizar la vida cotidiana minuto por minuto, dictando que hacer, que decir, que pensar. Estos reglamentos son verdaderas tecnologías del saber sobre los cuerpos que se complementan con tecnologías de la luz. Pues frente a aquel poder que

atraía las miradas para dar su lección violenta, este poder ha pasado a la sombra para iluminar desde allí el cuerpo de los dominados.

El poder se va a organizar ahora en un dispositivo que toma aquella idea del campamento romano, se repite en la forma arquitectónica de las cárceles, en el aula, en el hospital, en el psiquiátrico, etc. Este dispositivo lo denominará el Panóptico, cuyo principio es:

Un edificio circular; en el centro una torre; ésta aparece atravesada por amplias ventanas que se abren sobre la cara interior del círculo. El edificio periférico está dividido en celdas, cada una de las cuales ocupa todo el espesor del edificio. Estas celdas tienen dos ventanas: una abierta hacia el interior que se corresponde con las ventanas de la torre; y otra hacia el exterior que deja pasar la luz de un lado al otro de la celda. Basta pues situar un vigilante en la torre central y encerrar en cada celda un loco, un enfermo, un condenado, un obrero o un alumno. Mediante el efecto de contra-luz se pueden captar desde la torre las siluetas prisioneras en las celdas de la periferia proyectadas y recortadas en la luz. En suma, se invierte el principio de la mazmorra (Foucault, 1980, p. 2)

Este panóptico es el modo en que el poder como disciplina se ejerce sobre nosotros. Ya no mediante el miedo a que nos pase lo que a Damians, sino a través de una serie de reglamentos que ordenan la vida minuto a minuto y una visibilidad permanente que nos expone al examen continuo. Todo el tiempo estamos siendo observados, porque no podemos dejar de hacer lo que se espera de nosotros.

### **El panóptico escolar**

El aula es para Foucault, un dispositivo panóptico más en la serie hospital, fábrica, cárcel. La forma del espacio escolar se ha vuelto desde 1762 homogénea. El "sistema tradicional (un alumno que trabaja unos minutos con el maestro, mientras el grupo confuso de los que esperan permanece ocioso y sin vigilancia)" (Foucault, 2002, p. 135) es reemplazado por el aula como una máquina de aprender, pero también de vigilar, de jerarquizar, de recompensar.

La sala de clase formaría un gran cuadro único, de entradas múltiples, bajo la mirada cuidadosamente "clasificadora" del maestro: "Habrá en todas las clases lugares asignados para todos los escolares de todas las lecciones, de suerte que todos los de la misma lección estén colocados en un mismo lugar y siempre fijo. (...) Al organizar las "celdas", los "lugares" y los "rangos", fabrican las disciplinas espacios complejos: arquitectónicos, funcionales y jerárquicos a la vez. Son unos espacios que establecen la fijación y permiten la circulación; recortan segmentos individuales e instauran relaciones operatorias; marcan lugares e indican valores; garantizan la obediencia de los individuos pero también una mejor economía del tiempo y de los gestos (Foucault, 2002, p. 135)

Foucault ve el aula como un panóptico escolar, pero ¿son hoy las aulas como las que pensaba Foucault? ¿Cómo es el aula donde están ustedes? ¿Quién ejerce el poder de la mirada?

¿Cómo es el disciplinamiento de los tiempos y movimientos? ¿Qué tipo de resistencias despliegan los alumnos y alumnas como su propia forma de ejercer el poder?

## Referencias

- Becker, H. (2014). *Outsiders: hacia una sociología de la desviación*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores
- Escudero, C. (2018). Elementos para la interpretación de Max Weber: cómo leer la cuestión social. En Sarmiento, J. (coord.). *Teoría Social y Trabajo Social. Aportes de los clásicos al estudio de la cuestión social*. La Plata: EDULP.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (2002). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores
- Foucault, M. (1980). El ojo del poder. Entrevista con Michel Foucault, en Bentham, J.: *El Pan-óptico*. Barcelona: Ed. La Piqueta
- Parsons, T. (1959). *El sistema social*. Madrid: Revista de Occidente.
- Parsons, T. (1976). La clase escolar como sistema social: algunas de sus funciones en la sociedad americana. *Revista de educación*, N°. 242 (ene-feb), págs. 64-86
- Weber, M. (1993). *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica
- Weber, M. (1989). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu

## CAPÍTULO 10

# Entre sociología y economía: pensar el empleo y el mundo del trabajo

*Julieta Longo y Anabel Beliera*

### Introducción

En un texto de 1982, el sociólogo Vincent Marqués nos propone que nos imaginemos el día cotidiano de un trabajador común y corriente: el señor Timoneda. Se imagina que Timoneda se levantó temprano, tomó su auto para ir a trabajar a una fábrica, y en el horario del almuerzo vuelve a su casa a comer un arroz cocinado por su esposa. Al terminar su jornada, vuelve de nuevo a casa, después de una pequeña pelea con otro conductor por haberse distraído pensando que ya le deberían haber aumentado el sueldo. Cuando llega pregunta a sus hijos, bostezando, por la escuela, ve una serie y generalmente se queda dormido.

Parece un día bastante “normal”, como el que tienen muchas personas actualmente en Argentina. Pero obviamente, no todos. Podemos hacer el ejercicio de pensar otros días cotidianos.

Pensemos, por ejemplo, en el día de María. Ella tuvo un hijo hace poquito y se ocupa de cuidarlo: durante la noche se levanta cada tres horas a darle teta, hasta que el bebé se despierta definitivamente a las 7 de la mañana. Entonces se levantan con su pareja, desayunan y él se va a trabajar a un comercio. María aprovecha mientras el bebé duerme para barrer la casa, poner un lavarropas, alimentar a las mascotas y hacer el almuerzo. Muchas actividades se ven interrumpidas porque el bebé come, necesita que le cambien el pañal, lo hagan dormir o jueguen un rato con él. María almuerza y a la tarde sale a dar un paseo con el bebé en el cochecito y hace las compras en la verdulería. A la tarde, cuando su pareja vuelve, bañan al bebé y lo hacen dormir.

Javier, a diferencia de María, está casi todo el día afuera de su casa, más precisamente en la calle arriba de su bici. Lo que hace es muy sencillo, pero impensado hace algunos años: en su teléfono recibe los pedidos que distintos clientes hacen a restaurants y casas de comida. Sin jefes, sin horarios, disponiendo de su tiempo: eso fue lo que pensó cuando se enteró de que podía ganar plata así. Pero ahora se la pasa todo el día yendo de un lado a otro, porque si no acepta los pedidos, dejan de “caerle” a su celular otros nuevos. En los momentos en los que no recibe pedidos se sienta en una esquina, cerca de los comercios, donde hay muchxs más jóvenes que tienen uniformes, bicicletas y días muy parecidos a los suyos.

Si Javier está todo el día en la calle, Ana tiene que recordar que cada tanto le hace bien pararse y salir a dar una vuelta. Ella se levanta todos los días a la hora que tiene ganas, que es lo que siempre soñó. Cuando se levanta lo primero que hace es prender la computadora y mirar sus mails, sabe que no es lo mejor, dicen que a la mañana hay que hacer lo más creativo, que la cabeza está “más despierta”. Pero le gusta así. La semana pasada se hizo un cronograma para organizarse, si el lunes y martes hace los bocetos, el martes a última hora puede hacer la primera entrega y tiene tiempo de hacer las correcciones y entregar el final, ya maquetado, el viernes. El miércoles es un día con el que no cuenta, da los talleres, ocho horas de clase que disfruta, pero la dejan agotada.

Estas cuatro personas tienen días, responsabilidades y cronogramas muy distintos, sin embargo, ¿hay algo en común en estas cuatro historias?

## **Hubo un momento en el que la idea del trabajo no existía**

Muy probablemente en las primeras cuatro historias encontramos que las actividades que realizan las personas son distintas pero que hay algo similar en ellas o, al menos, que la forma de estructurar su vida tiene algo en común. Todas ellas, hacen cosas para otros, y esas actividades son productivas: suponemos que Timoneda va a la fábrica donde producirán algún tipo de bienes, que María cría a su bebé, que Javier permite que las personas reciban en su hogar las cosas que necesitan, que Ana hace algo en su computadora que luego se transformará en un afiche, libro o folleto.

Pero si hoy eso nos parece obvio, hubo un momento donde a nadie se le hubiera ocurrido que había algo en común entre ir a una fábrica, cuidar bebés, subirse a una bicicleta para repartir pedidos y diseñar en la computadora. Simplemente eran actividades distintas. Tan distintas como responder las preguntas de un examen y bucear en las profundidades del mar. No tenían nada en común.

Sí, tienen razón, en ese momento tampoco existían las fábricas, ni las computadoras y las bicicletas recién estaban por ser inventadas. Pero en ese momento a nadie se le ocurría tampoco que cuidar bebés tenía algo parecido a cosechar trigo en el campo, y tampoco se diferenciaban las actividades productivas del tiempo libre.

Dominique Medá (2007), se dedicó a estudiar desde cuándo empezamos a pensar que un montón de actividades muy heterogéneas, podían llamarse “trabajo”. Y se dio cuenta de que en realidad el trabajo, de la manera en que entendemos esta palabra en la actualidad, es muy nuevo.

Ella nos cuenta que antes del siglo XVIII algunas sociedades tenían una concepción muy extensiva del trabajo, mientras que otras designaban con esta palabra solamente a las actividades no productivas (es decir, la palabra trabajo sólo se usaba para nombrar a las actividades en las que no se producía nada). En ese momento, la mayoría de las personas que hacían actividades parecidas a las que hoy pensamos cuando decimos *trabajo* eran quienes no tenían

más remedio que sobrevivir a una vida llena de penas y sufrimientos: como por ejemplo los esclavos o los siervos.

Las actividades productivas y manuales no sólo eran consideradas degradantes, sino que en algunas sociedades (por ejemplo, en Grecia) quienes las realizaban no podían tener acceso a los derechos políticos que tenían los ciudadanos. Simplemente porque esas actividades no les dejaban tiempo para hacer las que eran consideradas propiamente humanas: pensar y discutir, actividades que o estaban vinculadas al trabajo (según los Griegos) sino al ocio (Hopenhayn, 2002).

La idea de trabajo que tenemos hoy, se inventó casi junto con la bicicleta, en el siglo XVIII. Hasta ese momento si uno nacía en una clase social, sabía que iba a morir en ese mismo lugar. Los campesinos serían siempre campesinos y los nobles, nobles. Así de fácil. En todo caso, para los pobres, la vida mejoraría después de la muerte en el reino de los cielos.

Pero hubo algo que surgió en el siglo XVIII que cambió todo. Sí, el capitalismo. Y con este nuevo sistema económico se revolucionó la idea del trabajo: no era más Dios el que decidía nuestros destinos, sino los hombres los que podían crearlo<sup>45</sup> ¿Cómo? A través del trabajo.

El trabajo dejó de ser lo peor que podíamos hacer y pasó a ser la actividad a través de la cual podíamos hacernos más ricos y también la actividad que nos permitiría cambiar el mundo. Fue Max Weber (2003) quién descubrió que esta idea positiva del trabajo viene en realidad, y aunque no lo crean, de la religión. Los protestantes decían que Dios no hablaba directamente con las personas pero que nos daba señales: la única manera de saber si después de la muerte iríamos al reino de los cielos era si trabajábamos incansablemente y nos iba muy bien. O sea que el éxito era sinónimo de salvación.

Y esta idea cambió tanto la forma de pensar de las personas que una de las críticas más fuertes de los burgueses hacia los nobles, fue decirles que eran una “clase inútil” porque no trabajaban.

## **Cuando el trabajo se convirtió en el “Dios sol”**

Sin embargo, si bien con el capitalismo surgió una concepción del trabajo positiva, esta idea no se correspondía mucho con la realidad, al menos en las primeras décadas después de la revolución industrial.

Durante el siglo XIX las familias de trabajadores vivían en la miseria, trabajaban de sol a sol, no tenían ningún derecho y aunque la burguesía decía que con esfuerzo los pobres podrían transformarse en ricos, la verdad es que, al igual que en otras sociedades, lxs trabajadores morían trabajadores y pobres, y los ricos morían ricos. Lxs trabajadores no votaban, no podían organizarse colectivamente, ganaban lo mínimo para sobrevivir, y como el salario no alcanzaba trabajaban los varones, las mujeres y también sus hijas e hijos.

---

<sup>45</sup> Ponemos “hombres” porque en ese momento las mujeres aún no eran consideradas personas que podía decidir sobre sus destinos.

Fue en ese momento que Karl Marx vino a decirles que el capitalismo era un sistema que no funcionaba y agudizaba la desigualdad. Quienes realmente trabajaban, la clase obrera, debían revolucionar el capitalismo y generar un sistema nuevo, sin clases y sin desigualdad, donde el trabajo se distribuya entre todas las personas y no exista más una clase que trabaje para la otra

Pero a principios del siglo XX, después de muchas huelgas y luchas de lxs trabajadores, las cosas empezaron a cambiar. Entre 1900 y 1960 los trabajadores lograron muchísimos derechos que hoy nos parecen obvios y creemos que son los que deberían tener todxs en el trabajo: vacaciones pagas, licencia por si nos enfermamos o si somos madres o padres, jornadas reguladas (8 horas), seguro por si nos accidentamos trabajando, jubilación, obra social, herramientas adecuadas para trabajar (Castel, 1995). También los salarios aumentaron: dejaron de ser sólo suficientes para subsistir y con el salario obrero comenzó a ser posible acceder a electrodomésticos, autos e incluso a casas.

En este momento en Argentina, por ejemplo, se hizo conocida la frase “el trabajo dignifica”, porque se consideraba que quienes trabajaban aportaban lo que debían con su esfuerzo a la sociedad. Así el trabajo dejó de ser algo asociado al sufrimiento y se lo pensó como un esfuerzo que daba dignidad y del cual quienes trabajaban debían sentirse orgullosos. En esta época también fue cuando los hijos e hijas de los trabajadores empezaron a ingresar a los institutos terciarios y a la universidad para estudiar y así lograr mejores trabajos que sus padres y sus madres.

La forma que adquirió el trabajo en esta época dio lugar a la diferenciación entre el *empleo* y el *trabajo*. Si bien, en la vida cotidiana las dos palabras se usan muchas veces como sinónimos, en realidad lxs sociologuxs las usamos con sentidos distintos y muy específicos: todas las personas que transforman de alguna manera la naturaleza “trabajan”, pero sólo quienes tienen una remuneración por esa actividad, y también derechos tienen un “empleo”. Por ende, si bien todos los empleos son trabajos, no todos los trabajos son empleos. Sí, parece un trabalenguas, pero con un ejemplo fácil se va a aclarar. Pensemos en el ejemplo de María que habíamos citado al comienzo: ella se dedica a criar a su bebé y hacer diversas actividades en su hogar. Con lo que dijimos hasta ahora, podríamos afirmar que sus actividades son un trabajo, aunque no un empleo porque no recibe un salario a cambio de estas actividades. Y fue en la época que abordamos en este apartado que los empleos se generalizaron más y más, tanto, que algunos autores llaman a este momento la “sociedad salarial”, porque la mayoría de las personas tenía acceso a un empleo asalariado, que le garantizaba estabilidad y derechos.

Pero, la realidad es que muchxs trabajadores (sobre todo los jóvenes y las mujeres) tenían empleos precarios, sin derechos y con salarios bajos. E incluso en las familias más pobres los niños y las niñas seguían trabajando.

Pero, si bien no habían cambiado las condiciones de trabajo para todxs, se consideraba que estas situaciones debían ser solucionadas. Desde el Estado se señalaba que el trabajo protegido era el que todxs *deberían* tener y, además, el trabajo también se transformó en un espacio

central donde lxs trabajadores se vincularon con otrxs, formaron agrupaciones y discutieron de política con el objetivo de mejorar sus condiciones laborales.

## ¿Y si las máquinas reemplazan a los humanos?



Mafalda, Quino

Quizás ahora estén pensando: sí, muy linda esta idea de “buen trabajo”, pero no se parece tanto al trabajo de mucha de la gente que conocemos. Las cosas fueron cambiando, y las sociedades de hoy incluyen nuevas formas de trabajo que no se ajustan al ideal que podía implicar el trabajo formal, con derechos, en una fábrica industrial del siglo XX.

Los cambios en el capitalismo a nivel global de los últimos años llevaron a que muchos se pregunten sobre cómo sería el trabajo en el futuro. ¿Llegará el momento en que las máquinas reemplacen a los trabajadores? ¿Habrá una sociedad sin trabajo?

¡Imaginensé! Si nosotrxs, que somos personas comunes y corrientes, hoy mismo podemos resolver muchísimas cosas por internet, no es tan loco imaginarse que eso va ir en aumento. Antes teníamos que ir si o si al supermercado a hacer las compras, al quiosco a buscar un chocolate, a comprar un CD para escuchar música, a usar el correo para mandar una carta. Todas esas cosas podemos resolverlas en un segundo usando nuestros celulares con internet. Podemos pensar entonces que en el futuro -capaz no tan lejano- todo o casi todo lo vamos a poder resolver usando la tecnología. Pero ¿y lxs trabajadores?, ¿qué va a pasar, por ejemplo, con lxs trabajadores del supermercado, del quiosco, del correo?, ¿Pueden ser completamente reemplazados?, ¿van a perder su empleo?, ¿hasta dónde puede llegar la robótica, la automatización y la inteligencia artificial?, ¿llegará el día que no necesitemos trabajar para sobrevivir y todxs nos podamos dedicar a descansar y tener hobbies?

Lamentamos decepcionarlos, pero la verdad es que no es muy probable que algún día lleguemos a un mundo sin trabajo o sin trabajadores. Primero, porque si bien es evidente que toda nueva tecnología tiende a eliminar las tareas existentes y, por ende, a reducir el número de puestos de trabajo, también crea nuevas tareas y nuevos empleos (Figuroa, 2019). Por

esto, algunos expertos sostienen que la relación entre la automatización y la pérdida de empleos no es lineal.

Segundo, solemos pensar que la automatización sustituye, sin más, el trabajo humano, pero eso no es así. Desde la década de 1960, hemos visto un aumento de la automatización en el trabajo, pero parece claro que los mejores resultados se obtienen cuando las máquinas ayudan a fortalecer el trabajo humano y no cuando lo reemplazan por completo (Figueroa, 2019).

Tercero, y no menos importante, porque, aunque desde los países “dominantes” puede ser que a alguno se le ocurra que pueda llegar un futuro tecnológico sin trabajadores, la verdad es que esa fantasía se vuelve más difícil si nos paramos desde nuestros países de América Latina. Ricardo Antunes (1999), un sociólogo brasileño que pensó mucho estos temas, dice que las transformaciones del capitalismo a nivel global implican un proceso contradictorio: es verdad que por un lado se reduce el sector de trabajadores industriales y fabriles, pero por otro lado aumenta el trabajo precario, los asalariados del sector de servicios, se incorpora al sector femenino con peores condiciones laborales, y se excluye a los más jóvenes y a los más viejos.

En los países dependientes, muchas empresas transnacionales se instalaron durante los años 90', teniendo en cuenta las ventajas que ofrecían los distintos gobiernos neoliberales locales. Como dice Osvaldo Battistini (2008), estas empresas no requerirían grandes inversiones tecnológicas porque los insumos principales podían importarse, los sindicatos estaban debilitados y sus dirigentes sufrían un fuerte desprestigio, la desocupación y la pobreza habían hecho estragos en los sectores populares. Todo esto permitía contar con mano de obra eficiente a bajo costos. La mano de obra se ofrecía generosa y disciplinadamente ante la posibilidad de encontrar un empleo. La polarización y fragmentación fue moldeando los contornos de sociedades cada vez más excluyentes, estructuradas sobre la base de la cristalización de las desigualdades tanto económicas como sociales y culturales -como describe Svampa (2005) que pasó en nuestro país-.

A decir verdad, también en los países “dominantes” es posible ver este fenómeno, visible en la diferencia entre las grandes empresas transnacionales y las pequeñas y medianas empresas, donde trabaja la mayor parte de la gente y usan escasos avances tecnológicos (Víctor Figueroa, 2019).

O sea que reducir el trabajo industrial fabril no implica necesariamente que vayamos hacia un mundo tecnológico donde los trabajadores vayan a ser reemplazados por las máquinas. La realidad nos muestra que lo que se da es un proceso de *mayor heterogeneización, fragmentación y complejización de la clase trabajadora*.

Si miramos las cuatro historias del comienzo podemos ver que, aunque todos trabajen, los trabajos cada vez son más distintos, y también es cada vez más difícil saber para quiénes trabajamos, quiénes son y dónde están nuestrosxs compañerxs de trabajo y también quién debería hacerse cargo de nuestros derechos. La inestabilidad y los problemas relacionados con la ausencia de protección que preocupaban a lxs trabajadores en el siglo XIX vuelven a aparecer, pero ahora formuladas en un mundo con mucho menos hollín y con tecnología inimaginable para quienes vivían en esa época.

Por ende, hay cosas que se fueron transformando: por un lado, no es muy probable que en el futuro vaya a existir una sociedad sin trabajo; pero, por otro lado, el tipo de trabajos fue cambiando y es cada vez más difícil pensar que todos vayamos a tener un "buen trabajo", como podían fantasear nuestros padres y madres o abuelos. El mundo del trabajo se ha vuelto cada vez más heterogéneo y también más precario.

## El trabajo como estructurante de la vida humana

Pero ¿por qué fantaseamos con un futuro en que no necesitemos trabajar para sobrevivir y todos nos podamos dedicar a descansar y tener hobbies? ¿Es el trabajo un aspecto de la vida humana indeseable? ¿O lo indeseable es la forma particular que adquirió el trabajo en la sociedad en la que vivimos?

Carlos Marx pensaba que el trabajo era una de las dimensiones humanas más importantes. Imaginense lo importante que era para Marx el trabajo, que consideraba que era lo que había diferenciado a la humanidad de los animales. A diferencia de otros filósofos, que decían que lo propio de los seres humanos era el pensamiento, Marx decía que lo que nos caracterizaba era poder actuar y pensar, y más precisamente hacer las dos cosas al mismo tiempo al trabajar. Lo propio de los humanos es que no sólo pueden imaginar el mundo en el que podemos vivir, sino que también lo podemos construir. Marx decía que:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se haya condicionado por su organización corpórea. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material (Marx y Engels, 2015, p.19)

Para Marx, el trabajo es una dimensión de la vida humana que articula todas esas cosas: las personas no solo consumen cosas de la naturaleza (como hacen los animales) sino que fabrican sus propias herramientas para modificar la naturaleza, se juntan con otras personas para garantizarse de manera colectiva la supervivencia, prevén cuáles van a ser sus necesidades futuras y se organizan para poder satisfacerlas (por ejemplo, juntan comida para pasar el invierno). Y en todo este proceso, no solo modifican la naturaleza, sino que también se modifican a sí mismos: aprenden cosas nuevas, buscan maneras creativas de solucionar problemas, crean comunidades y sociedades, se crean conocimientos colectivos, se asignan roles (unos hacen esto, los otros otra cosa).

Enrique de la Garza (2005), un sociólogo mexicano, dice que el trabajo no es una actividad aislada, sino que implica cierta interacción con otros, y en esa interacción la humanidad misma se transforma a sí misma. Además, el trabajo implica cierto nivel de conciencia, de las metas, en cuanto a los resultados y la manera de lograrlos.

Por ende, el trabajo no es sólo un aspecto económico en la vida de las personas, sino que influye en diversos aspectos. Puede ser un proceso creativo, de encuentro con los otros, que genera conocimientos propios.

Todavía vivimos en sociedades en las que el trabajo continúa teniendo centralidad en la estructuración de proyectos de vida y en la forma en que pensamos nuestra identidad. Y no solo en términos personales, sino también sociales. En ese sentido, es súper importante poder entender la diferencia entre el *trabajo* (como aspecto de la vida humana), de las formas concretas que fue adquiriendo esa dimensión en cada momento de la historia de la humanidad. Si bien el trabajo siempre es una dimensión importantísima de la vida humana, como vimos en este capítulo no es lo mismo cómo se trabajaba en la Edad Media que ahora, por ejemplo. Cómo nos vinculamos con el trabajo no nos habla solamente de nosotrxs individualmente, sino también de nuestra sociedad y los tiempos en que vivimos.

Entonces, si el trabajo cambia a lo largo del tiempo, no sólo es importante saber cómo fue transformándose para conocer a nuestras sociedades, sino que también podemos imaginar otras maneras en que nos gustaría trabajar. ¿Cómo se imaginan como trabajadores?, ¿qué trabajo les gustaría hacer y cómo les gustaría hacerlo?, ¿qué dificultades piensan que encontrarán al trabajar?, ¿qué cosas imaginan que van a disfrutar?, ¿piensan que lo propio de los seres humanos sigue siendo trabajar?, ¿por qué?

## Referencias

- Antunes, R. (1999). *¿Adiós al trabajo?: ensayo sobre las metamorfosis y el rol central del mundo del trabajo*. Buenos Aires: Editorial Antídoto.
- Battistini, O. (2008). Lo precario como condición de-forma, ponencia presentada en el *First ISA Forum of Sociology*. Barcelona: Taurus.
- Castel, R. (1995). *La metamorfosis de la cuestión social*. España: Paidós Estado y Sociedad.
- De la Garza Toledo, E. (2005). Introducción: Del concepto ampliado de trabajo al del sujeto laboral ampliado. En *Colección Grupos de Trabajo. Sindicatos y nuevos movimientos sociales en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.
- Hopenhayn, M. (2002) *Repensar el trabajo. Historia, profusión y perspectivas de un concepto*. Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Marx, K., & Engels, F. (2015). *La ideología alemana*. España: Ediciones AKAL.
- Méda, D. (2007). ¿Qué sabemos sobre el trabajo? *Revista de trabajo*, 3(4), 17–32.
- Svampa, M. (2005). *La sociedad excluyente: la Argentina bajo el signo del neoliberalismo*. Buenos Aires: Taurus.
- Weber, M. (2003): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.

# CAPÍTULO 11

## El empleo de los jóvenes en la Argentina de hoy

*Cecilia Bostal y Mariana Busso*

### Introducción: “Yo a tu edad...”

Es común escuchar esta frase en boca de algunas personas mayores que posiblemente encuentran diferencias entre sus formas de ser joven y la nuestra (bah, la de ustedes). Y claro que en esto tienen razón. La juventud es una categoría socio histórica, esto es, la forma de vivir esta etapa de la vida depende de cada contexto histórico y social. Por eso el bisabuelo a los 14 ya trabajaba, había dejado la escuela y eso era de lo más común, y también por eso nos llama la atención que se casaban a los 15 o 16, o que aún en la actualidad se arreglen matrimonios entre jóvenes de esa edad en la India. En Argentina casarse a esa edad hoy en día es excepcional. Hace un siglo era “normal”. Hoy parece ser más habitual tener tíos/as, primos/as, conudos/as que a los 30 y hasta a los 40 ¡siguen solteros/as y sin hijos/as! Algo extremadamente raro hace varias décadas.

La juventud ha cambiado, eso es cierto, y a la vez no hay una única manera de ser joven, por eso es más atinado hablar de juventudes, en plural, contemplando las diversas formas de vivir esa etapa de la vida. Como diría un reconocido sociólogo francés, Pierre Bourdieu, “la juventud no es más que una palabra” (Bourdieu, 2002).

Pero más allá de la existencia de diversas juventudes, todas tienen algo en común. Denominamos juventud a una etapa de la vida que donde habitualmente se producen dos transiciones centrales de la vida social: el ingreso al mundo laboral y la independencia del grupo familiar de origen (Casal y otros, 2006). En ese sentido se entiende que existen “umbrales tradicionales de transición a la vida adulta”: abandono de la familia de origen, unión conyugal, obtención de empleo.

Así como han cambiado las juventudes también ha cambiado la forma de atravesar esos umbrales. Hace ya varias décadas, en la época de nuestros bisabuelos, e incluso nuestros abuelos, el paso por estos era lineal. Se pensaba que lo “normal” para un “joven de clase media” era estudiar, conseguir un buen empleo, luego casarse y formar su propia familia. Y lo deseable era obtener un empleo “para toda la vida” (sí, aunque parezca extraño, se esperaba – y era posible- que una persona trabajara toda su vida en un mismo lugar)<sup>46</sup>. La vida, por tanto,

---

<sup>46</sup> Richard Sennet es un sociólogo español que escribió un libro titulado “La corrosión del carácter” (1998) donde, a modo de ensayo, narra que en las sociedades capitalistas avanzadas nos encontramos frente al fin del trabajo esta-

era concebida como un continuum de etapas cronológicas y predeterminadas. Pero esta linealidad tradicional fue dando paso a nuevas formas de transición que algunos autores señalan como menos predecibles o uniformes (Dávila León y otros, 2008).

¿Cómo son en la actualidad esas primeras experiencias? ¿Qué características tiene el mercado de trabajo de jóvenes? ¿Todes les jóvenes acceden a los mismos trabajos? ¿Qué lugar tienen factores como la educación, el género o el origen social en esas primeras inserciones?

## “Se busca joven...”

Más allá de la existencia de diversas juventudes, la bibliografía especializada acuerda que es en esta etapa donde mayoritariamente se dan las primeras inserciones en el mundo laboral. El incorporarse al mercado de trabajo hoy en día, es vivido como un período fluctuante e imprevisible (Longo, 2008; Jacinto, 2010). En este proceso algunas personas experimentan, probando distintos tipos de trabajos o empleos, entrando y saliendo del mercado laboral, pasando del empleo a la inactividad y viceversa, muchas veces sin pasar por momentos de desocupación (Pérez, 2008). Claro que los márgenes de elección y experimentación no son los mismos para todos y todas. Muchas veces no son les jóvenes quienes deciden dejar un empleo, o empezar a trabajar. “Pasan cosas”. Sin duda el estrato social de pertenencia tiene mucho que ver en todo eso. En ese sentido señalamos que es cierto que existe una ruptura de la linealidad, pero la imprevisibilidad y fluctuación de las inserciones laborales de les jóvenes no es voluntaria ni para todes por igual. El origen socioeconómico de cada joven marca rumbos, delinea recorridos y es por eso que, más que nunca, hablamos de juventudes. Y es por eso, y más que nunca, que entendemos que el concepto de inserción laboral debe concebirse como sociohistóricamente situado (Vultur y Verdier, 2018).

Hay empleos para jóvenes, o mejor dicho, donde ser joven es una condición. Esfuerzo físico y disponibilidad horaria son las dos principales características que se asocian a este tipo de trabajos, que se caracterizan por su alto nivel de precariedad.

Cuando decimos empleos precarios hacemos referencia a su inestabilidad, es decir, a situaciones laborales donde, para el trabajador, su empleo es incierto y no puede prever su futuro profesional. Esto es, empleos de corta duración o inestables. Generalmente se mide teniendo en cuenta el porcentaje de personas ocupadas que no realizan (o no les realizan) aportes al Sistema de Seguridad Social y/o sin continuidad laboral y es lo que se denomina “tasa de empleo precario o tasa de precariedad laboral”.

El mercado de trabajo argentino se caracteriza por tener alrededor de 32% de trabajadores precarizados. Pero si nos concentramos en analizar únicamente a les trabajadores jóvenes el

---

ble. Sí, no solo pasa en países periféricos, sino también en los que se encuentran en el centro del mundo. Pero lo más importante es que resalta las consecuencias que ha tenido esa situación sobre la identidad de las personas.

porcentaje llega alrededor del 50%, y ese porcentaje aumenta entre las mujeres y mucho más entre las jóvenes mujeres pobres, donde 7 de cada 10 desempeñan empleos precarios<sup>47</sup>.

Ser joven, ser mujer y ser pobre te va dejando en los puestos de menor calificación, peor remunerados, más inestables y con menos posibilidades de contar con derechos laborales. ¿Es un camino sin salida o se puede hacer algo para zafar de los trabajos precarios?

## “A mí nadie me regaló nada...”

Muchas veces escuchamos esta frase, generalmente en boca de alguien que asegura “estar donde está” únicamente debido a su esfuerzo individual. Este tipo de expresiones está en sintonía con un discurso que se ha instalado con fuerza en los últimos años: la meritocracia. Esta idea sostiene que cada cual recibe, alcanza o posee “lo que merece” en función de su esfuerzo o virtud individual. En esta línea, la clave para acceder a empleos mejores que los destinados usualmente para jóvenes estaría en esforzarse más, para así “demostrar” que merecemos mejores trabajos.

Hace pocos años una publicidad de autos decía:

Imagínate vivir en una meritocracia. Un mundo donde cada persona tiene lo que merece. (...) Donde el que llegó, llegó por su cuenta, sin que nadie le regale nada. Un verdadero meritócrata (...) que sabe que cuanto más trabaja, más suerte tiene. (...) El meritócrata sabe que pertenece a una minoría que no para de avanzar y que nunca fue reconocida, hasta ahora (Commonwealth//McCann 2016)

¿Qué nos quiere vender esta publicidad? Además de un auto, claro está, busca vendernos una realidad en la que el lugar que cada uno/a ocupa en la estructura social sería el resultado únicamente del esfuerzo y la voluntad individual, e instalar la idea de que “quien no llega es porque no quiere” ya que de esforzarnos todos podríamos conseguir lo mismo. “Es solo una cuestión de actitud”, diría Fito. ¿Es solo una cuestión de actitud?, ¿todos tenemos las mismas chances en el mundo del trabajo?, ¿a mismo “esfuerzo” igual “recompensa”?

El mérito, basado en la igualdad de oportunidades (formales) para todas las personas, reaparece en los últimos años de la mano del discurso neoliberal (ojo, no solo en nuestro país o en otros países periféricos, sino también en grandes potencias a nivel mundial). Se presenta como un principio legítimo para la asignación de posiciones sociales y económicas, un clasificador social considerado justo, ya que se basa principalmente en el esfuerzo individual (o la falta de él). Este resurgir del discurso meritocrático en distintos países del mundo, fue cuestionado desde las ciencias sociales (Dubet, 2017), defendiendo el ideal de la igualdad de posicio-

<sup>47</sup> Elaboración propia a partir de base de microdatos EPH 2017, muestra ampliada anual (4 trimestres).

nes (y no a la igualdad de oportunidades) como una alternativa a ser priorizada por los responsables de la acción política. Para entenderlo mejor, sería algo así:

**Figura 1: Igualdad de Oportunidades vs. de posiciones**



Fuente: Azcona, 2016

Por más esfuerzo que ponga el más peque, su punto de partida es radicalmente distinto, y el esfuerzo y voluntad que requiere uno y otro claramente son diferentes, siendo los resultados a la clara desiguales. Salvo que, siendo conscientes de la situación, se provean alternativas diferenciadas para cada uno teniendo en cuenta su punto de partida. Y esto es lo que denominamos igualdad de posiciones.

La situación representada en la imagen también podemos encontrarla en el mercado laboral. Ser joven, mujer y pobre implica un punto de partida completamente distinto que el de un varón nacido en cuna de oro a la hora de acceder a un puesto de trabajo. Por esto que es más probable que desde ese punto de partida ella llegue a/termine en un trabajo no registrado, menos calificado, mal remunerado y más inestable, a que lo haga él/ a que esto le suceda a él.

## **¡Estudiá para que te vaya mejor en la vida!**

Muchas veces nos aconsejan estudiar para mejorar nuestra vida, nuestro nivel de vida, para conseguir mejores trabajos; y algo de eso hay. ¿Es entonces únicamente una cuestión de esfuerzo y capacidades individuales? Analicemos en qué consisten estos “méritos” y a qué otros factores sociales se asocian.

Las credenciales educativas suelen ser tomadas como comprobantes del / esfuerzo realizado por quién las porta y son consideradas por los empleadores a la hora de contratar, aunque hace tiempo que se sostiene que estamos frente a una “devaluación de títulos”.

Cada vez más personas acceden a la educación media -en sus orígenes pensada para unos pocos - y eso fue un gran avance en términos de educar al conjunto de la población. Sin embargo, conllevó a que tener el título secundario ya no es suficiente para acceder a muchos empleos y se exigen más “méritos”, es decir, mejores credenciales. No es casual que la publicidad que mencionamos antes hable de una “minoría”. Si muchos tenemos el secundario hay que buscar otras credenciales que hagan la distinción porque evidentemente no hay lugar para *todes*. Hoy se pide secundario completo para actividades en las que no se ponen en juego saberes de ese nivel educativo. Sin embargo sabemos que se utiliza como indicador de disciplina, actitud, responsabilidad (es decir, terminar el secundario supone haber cumplido con horarios, rutinas, consignas).

Ya a principios de este siglo, antes de la ley que hizo obligatorio el nivel, algunos investigadores afirmaban que la escuela media era cada vez más necesaria y cada vez más insuficiente (Filmus y otros, 2001). Tener el título hace la diferencia a la hora de buscar trabajo, más aun en el caso de los jóvenes que al poseer poca o ninguna experiencia en el mundo laboral la única referencia que tienen para mostrar a un posible empleador es el diploma, pero este no necesariamente garantiza en la actualidad empleos de calidad.

La idea de que mayores niveles de educación suponen mejores condiciones de vida y de trabajo está muy presente también en el sentido común y de hecho los y las jóvenes que poseen mayor nivel educativo generalmente tienen mejores condiciones en el mercado laboral: mayores tasas de actividad y empleo, y menores tasas de desempleo. Sin embargo, esta relación no es tan simple ni tan lineal sino que se encuentra mediada por múltiples factores, además de tener una interacción histórica, cambiante en el tiempo y en el espacio (De Ibarrola, 1994).

## **Que sepa coser, que sepa bordar...**

Analicemos, por ejemplo, la relación entre nivel educativo y mercado laboral sumando la variable género. ¿Es igual para un varón joven que terminó la escuela secundaria conseguir trabajo que para una mujer con la misma credencial educativa? Spoiler: No, las mujeres jóvenes se enfrentan a más dificultades para insertarse en el mundo laboral.

Esta relación positiva entre educación y trabajo de la que hablamos antes, no es igual para ellos que para ellas: una mujer con título secundario o universitario tiene menos chances de conseguir un empleo que un varón con la misma credencial. Veamos algunos números:

**Cuadro 1: Condición de actividad de jóvenes (19 a 29 años que ya no asisten al sistema educativo) por género, según nivel educativo alcanzado. Año 2017**

Condición actividad Nivel educativo	Actividad	Empleo	Desocupación
<b>Varones</b> Hasta secundaria incompleta	<b>88,1%</b>	75,6%	14,2%
Secundaria completa	<b>89,8%</b>	77,5%	13,8%
Alcanzó estudios terciarios/univ.	<b>91,9%</b>	84,8%	7,7%
<b>Total Varones</b>	<b>89,3%</b>	<b>77,6%</b>	<b>13,1%</b>
(3) / (1)	<b>1,04</b>	<b>1,12</b>	<b>0,55</b>
<b>Mujeres</b> Hasta secundaria incompleta	<b>43,6%</b>	33,0%	24,4%
Secundaria completa	<b>61,9%</b>	50,7%	18,0%
Alcanzó estudios terciarios/univ.	<b>85,4%</b>	77,3%	9,4%
<b>Total Mujeres</b>	<b>60,7%</b>	<b>50,4%</b>	<b>17,0%</b>
(3) / (1)	<b>1,96</b>	<b>2,34</b>	<b>0,39</b>

Fuente: Elaboración a partir de la base de datos EPH-INDEC (Busso, M. y Perez, P., 2019)

En principio, las jóvenes suelen presentar menores tasas de actividad que los varones, esto significa que son menos las que trabajan o buscan trabajo en relación a lo que pasa con ellos. Mientras que 9 de cada 10 jóvenes varones son parte de la población económicamente activa, independientemente de su nivel educativo (89,3%), solo 6 de cada 10 mujeres trabajan o buscan trabajo (60,7%).

Sabemos que actualmente aún acarreamos mandatos sociales asociados al ser varón o ser mujer. Muchos de estos preceptos (“varón proveedor”, “mujeres responsable del cuidado y de las tareas domésticas”) se encuentran puestos en cuestión. Pero aún estamos muy lejos de la igualdad de género. ¿Pensaron cuántas horas le dedican a las tareas domésticas los varones, y cuántas las mujeres? A su vez, no trabajar ni buscar hacerlo está peor visto para ellos, siendo socialmente aceptable la inactividad para ellas.

Volviendo al tema de los “méritos”, vemos en el cuadro que a mayor nivel educativo, los indicadores del mercado laboral presentan mejores *performances*. Es decir, a personas del mismo género, acceder a mejores credenciales educativas da más chances de insertarse mejor en el mercado laboral. Sin embargo, esos “esfuerzos individuales” no son recompensados de la misma manera para ellos y ellas: las jóvenes que terminaron la escuela secundaria tienen una tasa de desocupación mayor que sus pares varones que tienen el mismo título (18% contra 13,8%). Para los varones tener un título universitario supone un leve mejoramiento de las posibilidades a la hora de conseguir un empleo, pero en el caso de las mujeres el título parece valer mucho más. Para ellas tener un título universitario hace aún más la diferencia: las oportuni-

des de ingreso al mercado laboral mejoran considerablemente para ellas a medida que incrementan las credenciales educativas.

Más allá del vínculo educación-trabajo, es importante mencionar también que las mujeres jóvenes encuentran más dificultades para obtener un empleo muchas veces debido a la “contratación discriminatoria” por parte de las empresas. Como en esta etapa de la vida suelen llevarse adelante proyectos familiares y profesionales, y las mujeres suelen encargarse mayoritariamente de las tareas domésticas, las empresas suelen preferir varones por su mayor disponibilidad para el empleo en relación con la jornada laboral y disposición a la movilidad geográfica. Asimismo a la hora de contratar las empresas usan una “doble vara” para “medir” a varones y mujeres: para ellos tener familia puede resultar un aspecto positivo ya que es considerado un signo de estabilidad, en cambio a la hora de contratar mujeres priorizan solteras y sin hijos.

Por último, al obtener un trabajo las mujeres se enfrentan a otras dificultades en sus carreras laborales, entre ellas las llamadas “piso pegajoso” y “techo de cristal”. La primera refiere a la tendencia a quedar atrapadas en trabajos menos calificados, con bajos salarios, informales, part time, muchas veces debido a que estos les permiten conciliar su actividad laboral y necesidad de ingresos con las tareas domésticas. El techo de cristal refiere a la imposibilidad de acceder a puestos jerárquicos, de ahí el nombre “techo”. ¿Por qué de cristal? Porque esa imposibilidad no está establecida en ningún reglamento sino que está construida por barreras informales, difíciles de detectar, que no son fácilmente visibles. Entre esas barreras puede estar la distribución desigual de las tareas del hogar (si, una vez más) como también los estereotipos de género que consideran a los varones mejores para las tareas de dirección.

Hasta acá, la “meritocracia” que nos quisieron vender junto con el auto brilla por su ausencia: a “igual mérito” mujeres y varones no reciben la misma recompensa, e incluso los esfuerzos a realizar para “llegar” son distintos.

## **Dime de dónde vienes...**

¿Qué pasa si pensamos el vínculo entre educación y trabajo en relación a las distintas posiciones en la estructura social?

En primer lugar, a medida que aumentan los ingresos familiares también aumentan las posibilidades de acceder a estudios terciarios y universitarios. La situación económica de los hogares obliga en muchos casos a adelantar la entrada de ciertos jóvenes, generalmente varones, al mercado de trabajo aun antes de terminar la escuela. El origen social condiciona el acceso y la permanencia en el sistema educativo. Para ir a la escuela tienen que estar dadas ciertas condiciones: tener útiles y zapatillas para poder ir a clase, contar con una alimentación adecuada, vivir en una casa donde se pueda estudiar, donde haya una mesa, luz, un espacio que permita concentrarse, poder descansar correctamente (algo difícil en caso de que haya que trabajar para colaborar en el hogar), entre otras. Todos estos factores pueden dificultar la permanencia del joven o la joven en la escuela.

Sumado a esto, tener el título secundario no asegura iguales posibilidades de acceso al mercado de trabajo para todos los jóvenes. Las diferencias vinculadas al origen social hacen que el título “no valga” lo mismo en todos los casos. Veamos algunos datos:

**Cuadro 2: Condición de actividad según estrato de ingresos Varones y mujeres de 19 a 29 años con secundaria completa y que ya no asisten al sistema educativo. Año 2017**

Condición actividad Ingresos familiares	Actividad	Empleo	Desocupación
Estrato bajos ingresos (1)	66,7%	51,6%	22,7%
Estrato ingresos medios (2)	87,0%	78,9%	9,3%
Estrato altos ingresos (3)	95,8%	89,8%	6,2%
<b>Total de Jóvenes</b>	<b>76,0%</b>	<b>64,0%</b>	<b>15,8%</b>
(3) / (1)	<b>1,44</b>	<b>1,74</b>	<b>0,28</b>
Estrato bajos ingresos (1)	85,7%	68,9%	19,6%
Estrato ingresos medios (2)	94,1%	86,6%	8,0%
Estrato altos ingresos (3)	98,4%	91,5%	7,0%
<b>Total Varones</b>	<b>90,2%</b>	<b>77,9%</b>	<b>13,6%</b>
(3) / (1)	<b>1,15</b>	<b>1,33</b>	<b>0,35</b>
Estrato bajos ingresos (1)	51,2%	37,4%	26,8%
Estrato ingresos medios (2)	78,0%	69,3%	11,2%
Estrato altos ingresos (3)	91,7%	87,1%	5,0%
<b>Total Mujeres</b>	<b>61,7%</b>	<b>50,1%</b>	<b>18,9%</b>
(3) / (1)	<b>1,79</b>	<b>2,33</b>	<b>0,19</b>

Fuente: Elaboración a partir de la base de datos EPH-INDEC (Busso, M. y Perez, P., 2019)

Al observar jóvenes de distintos estratos sociales con la misma credencial educativa, vemos que el título no hace magia. Quienes pertenecen al estrato de bajos ingresos tienen niveles de empleo mucho más bajos que aquellas personas de estratos altos, y mayores niveles de desempleo. Esto es, con el mismo título son muchas más las de bajos ingresos que buscan trabajo y no encuentran.

¿Qué factores pueden explicar estas diferencias? Podrían ser importantes el lugar de residencia, la discriminación por parte de los empleadores, la experiencia (no es lo mismo la experiencia de una persona de 19 años que recién termina la secundaria que la de una 5 años mayor, más integrada al mercado laboral) y las relaciones sociales (amistades, parientes, vecinos,

contactos en general) de los jóvenes y las de su familia, las cuales les permitirían “valorizar” la educación que han adquirido<sup>48</sup>.

Y si volvemos a poner la lupa en la diferencia entre varones y mujeres vemos que el grupo que tiene mayor nivel de inactividad son las mujeres pobres. ¿Cómo? ¿No quieren trabajar? Sin duda quienes no trabajan ni estudian (denominados equivocadamente Ni-Ni) son mayoritariamente mujeres de sectores pobres que se dedican al cuidado de hijos, hermanes, vecines, entre otras tareas cotidianas invisibilizadas. Claro que trabajan y mucho, pero como no se trata de tareas remuneradas se dice que no trabajan y se las estigmatiza... Todavía cargamos con un sinnúmero de estas actividades que hacen a la reproducción de la sociedad y recaen sólo sobre algunas espaldas. Y eso se hace evidente en los números del mercado laboral y en la estigmatización de algunas juventudes.

Confirmamos que la obtención de mayores credenciales educativas mejora posiciones en el mercado de trabajo (no da lo mismo estudiar que no hacerlo), pero claramente no revierte la fuerza que impone el partir de distintos lugares de la estructura social porque los condicionamientos de género y clase están muy presentes. Vimos que a la hora de “sumar puntos” para evitar ciertos trabajos, los esfuerzos de algunos no son valorados de la misma manera que los de otros.

Estudiar sigue siendo clave. Sin embargo, si queremos modificar esos puntos de partida diferentes es necesario pensar políticas públicas activas como mecanismos para la generación de igualdad de posiciones. Y ni hablar de la necesidad de las mismas para garantizar a todos puestos de trabajo registrados que cumplan con los derechos laborales establecidos.

## Referencias

- Azconca, N (2016): ¿Escuela e igualdad o escuela y equidad?. Revista digital MasScience, 30 de Julio de 2016. Disponible en: <https://www.massscience.com/2016/07/30/escuela-equidad-igualdad/>
- Bourdieu, Pierre. (2002). La "juventud" no es más que una palabra. En Sociología y cultura (pp. 163-173). México, Grijalbo, Conaculta
- Busso, M. y Pérez, P. (2019). “El velo meritocrático: inequidades en la inserción laboral de jóvenes durante el gobierno de Cambiemos” en *REVIISE* Revista de Ciencias Sociales y Humanas. Vol 13, No 13.
- Busso, M. y Pérez, P. (coords.) (2016). *Caminos al trabajo: el mundo laboral de los jóvenes durante la última etapa del gobierno kirchnerista*. Buenos Aires, Ed. Miño y Dávila
- Casal, Joaquim y otros (2006). “Aportaciones teóricas y metodológicas a las sociología de la juventud desde la perspectiva de la transición”, en: *Papers de Sociología*, N° 79, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 21-48.

<sup>48</sup> Para seguir pensando y discutiendo este tema les recomendamos una historieta: <http://cajondeherramientas.com.ar/index.php/2016/05/05/en-bandeja-de-plata-una-historia-sobre-los-privilegios/>

- Commonwealth//McCann (2016). Meritócratas, publicidad para GM Argentina Chevrolet Cruze 2. Disponible en <https://youtu.be/Bq-Rulo0prs>
- Dávila León, O., Felipe G. y Medrano C. (2008). *Los desheredados. Trayectorias de vida y nuevas condiciones juveniles*. Valparaíso, Ediciones CIDPA.
- De Ibarrola, María (1994). *Escuela y trabajo en el sector agropecuario en México*. México, CINVESTAV/ Instituto José María Luis Mora/ Miguel Ángel Porrúa/FLACSO.
- Dubet, Francois (2014). Repensar la justicia social: contra el mito de la igualdad de oportunidades, trad. A. Greco y Bavio, Buenos Aires, Siglo XXI
- Filmus, D., Kaplan, C., Miranda, A., Moragues, M (2001). *Cada vez más necesaria, cada vez más insuficiente: escuela media y mercado de trabajo en épocas de globalización*. Buenos Aires, Ed. Santillana.**
- Jacinto, C. (2010). "Introducción. Elementos para un marco analítico de los dispositivos de inserción laboral de jóvenes y su incidencia en las trayectorias". En Jacinto, C. (comp.) *La construcción social de las trayectorias laborales de jóvenes: políticas, instituciones, dispositivos y subjetividades*. Buenos Aires, Teseo/ IDES
- Longo, M. E. (2008). "Claves para el análisis de las trayectorias profesionales de los jóvenes: multiplicidad de factores y de temporalidades". En *Estudios del trabajo* N° 35, pp. 73-95.
- Pérez, P. (2008). *La inserción ocupacional de los jóvenes en un contexto de desempleo masivo. El caso argentino entre 1995 y 2003*. Buenos Aires, Miño y Dávila editores/ CEIL-PIETTE del CONICET.
- Pérez, P. y Busso, M. (2018). "Juventudes, educación y trabajo" en Piovani, J. I. y Salvia, A. (coords.) *La Argentina en el siglo XXI. Cómo somos, vivimos y convivimos en una sociedad desigual: Encuesta Nacional sobre la Estructura Social*. Bs. As., Ed. Siglo XXI
- Verdier, É.; Vultur, M; Trad. Cristina Vicente Lucas. (2018). La inserción laboral de los jóvenes: un concepto histórico, ambiguo y societal. *Cuestiones de Sociología* (19), e067.
- Sennet R. (1998). *La corrosión del carácter*. Barcelona, Anagrama.

## CAPÍTULO 12

### ¿Existen los pibes chorros? Preguntas complejas, respuestas apresuradas

*Esteban Rodríguez Alzueta*

*Charcos amargos son tus quince años  
¡Y está esa piedra que te quiere hundir! ¡Oh no!  
La muerte que te mira, hace visera  
(...) Un estampido no te cambia el gesto  
(Son los billetes los que te dan ilusión  
Esos pibes no sienten nada  
No sienten que se puedan morir  
Y nada por vos  
(...) Perfumes que empalagan y marean  
Con los milagros de mi callejón / ¡Oh!  
INDIO SOLARI: El Callejón de los milagros*

### Introducción: Mitos, fantasías y fantasmas

En Argentina tenemos una expresión para nombrar a la llamada delincuencia juvenil o a los jóvenes en conflicto con la ley penal: “pibes chorros”. No se trata de una categoría analítica sino de un clisé, es decir, de palabras aladas, palabras que levantaron vuelo, que están fuera de contexto y nos sacan de contexto; palabras que ponen las cosas en un lugar donde no se encuentra. Frase tributaria de prejuicios lejanos. Juicios apresurados y estereotipados que fueron madurando al interior de las habladurías barriales, que averiguamos en los separadores radiales, en los comentarios de los lectores a las noticias, o los posteos de los vecinos alertas en sus redes sociales. Palabras que forman parte del *fabulario* argentino para *innombrar* o *invisibilizar* a los jóvenes, *extranjerizarlos*, *demonizarlos*.

“Pibe chorro”, entonces, es una palabra sin/sentido pero con mucha moral, una categoría de acusación social que usamos para mantener alejadas a determinadas personas. Porque como a toda categoría moral, no le interesa comprender lo que se nombra con ella sino abrir un juicio negativo sobre los actores que quedan aprehendidos con la misma. Una categoría moralizante y moralizadora, apresurada en abrir un juicio despectivo sobre los actores que aprehende. Una

categoría que descalifica y subalterniza, es decir, que reproduce las desigualdades sociales y culturales. No es una categoría con vocación de comprender sino que tiene las intenciones de excluir aquello que nombra.

Una palabra, como diría Hannah Arendt, empleada con la finalidad de luchar, que pierde su cualidad de palabra y se convierte en un tópico. En efecto, los tópicos han invadido nuestro vocabulario diario, las discusiones cotidianas. Los tópicos nos despojan de nuestra facultad de diálogo. Es muy difícil dialogar con aquellas personas que usan clises. Hablar con ellas es como hablar con una pared. Son personas amuralladas, encerradas, abroqueladas. Un clisé es una palabra que se ha congelado y congela a todos aquellos que deciden utilizarla. Una persona muñida de clisés es una persona que no puede ponerse en el lugar del otro. Y si no puede imaginar que existan otros mundos distintos al suyo, que haya personas que tienen otros problemas, otros estilos de vida, otras creencias, difícilmente van a poder sentirlo. Quiero decir: Las palabras que usamos no son ingenuas, si se trata de palabras blindadas, palabras que no están hechas para el diálogo, son palabras que nos encierran y alejan del otro; palabras que duelen, que tienen la capacidad de herir.

Los “pibes chorros”, entonces, son aquellos pibes que, antes de ser chorros, fueron también los “vagos”, los “barderos”, los “faloperos” o “drogadictos”, los “malvivientes” o “malentretidos”, “los negros” o los “negros de alma”, los “violentos de siempre”, los “incivilizados” o, simplemente, los “menores” o “delincuentes juveniles”. O, para decirlo de una manera políticamente correcta: “jóvenes en conflicto con la ley penal”. Es decir, es una palabra con historia, es un clisé donde se embuten otros clises.

Al pibe chorro lo averiguamos en los estilos de vida de los actores y pautas de consumo. Los pibes chorros son excéntricos (se dejan ver porque se hacen ver: su ostentación es una provocación) y, por tanto, se los puede detectar fácilmente. En otras palabras los pibes chorros son jóvenes, masculinos, morochos o de piel trigueña, viven en un barrio pobre, usa gorrita y ropa deportiva, y suelen desplazarse en bicicleta playera o motitos tuneadas.

Según estas mitificaciones el delito protagonizado por los pibes chorros, sea el delito callejero o predatorio, está asociado a las siguientes causas:

- La pobreza: la falta de recursos o carencias económicas;
- La educación: la falta de estímulos morales; es decir, el debilitamiento de la autoridad paternal o las carencias afectivas;
- Las grupalidad: las malas yuntas o malas influencias que frecuentan los jóvenes;
- La droga: la vagancia y el ocio que llega con la droga.

Estas suelen ser las cuatro causas de rigor que se cargan a la cuenta del pibe chorro, que determinan como una fatalidad el devenir criminal de estos jóvenes. Y que conste además que no estamos hablando de acciones sueltas sino de una esencia que cualifica al sujeto en cuestión. No hay pibes que comenten alguna que otra fechoría sino pibes chorros, a secas. No hay

pibes que juegan al fútbol, estudian, trabajan, changuean, salen a bailar. El robo que se les imputa cualifica su condición, tiene la capacidad de reducirlos a la imagen fuerza que el resto de la sociedad tiene en la cabeza sobre ellos.

Hablamos entonces de interpretaciones muy simplistas y mecánicas, tributarias del positivismo remanente, puesto que no sólo piensan en término de causa-y-efecto, sino que tienden a asociar el delito a una causa en particular, es decir, a esquemas de interpretación monocausales. Entonces se trata de explicaciones que tienen la capacidad de:

- aplanar los problemas (categorías unidimensionales);
- sacar los conflictos de su contexto, recortar las relaciones de sus circunstancias (categorías deshistorizadoras);
- desplazar la cuestión social por la cuestión policial (categorías dogmáticas con vocación judicializadora);
- excluir el punto de vista de los jóvenes (categorías adultocéntricas).

Estas suelen ser las causas que se citan para “explicar” estos “flagelos urbanos” que mantiene en vilo a los vecinos alertas. Porque la categoría “flagelo”, dicho sea de paso, es la palabra que suele acompañar al pibe chorro. Cuando escuchamos la palabra flagelo la asociamos rápidamente a la noción de pibe chorro o drogadicto.

Entonces, la primera tesis que quiero compartir con ustedes es la siguiente: Los pibes chorros no existen. Los pibes chorros son una mitificación, es decir, una imagen fuerza que tiene la capacidad de ganar la atención de la opinión pública, de galvanizar las pasiones. Una imagen que evoca nuestras pasiones profundas. Los pibes chorros son una imagen fetichizada con la capacidad de deshistorizar la conflictividad social. Una creación imaginaria a la altura de nuestros prejuicios, tributaria de los miedos que vamos cultivando alrededor de determinadas experiencias propias o ajenas interpretadas a través del visible diario establecido por los medios de comunicación. Una proyección fantasmática a la altura de las fantasías que asedian a la vecinocracia entrenada frente al TV, que fuimos construyendo a través de Hollywood y Netflix.

Más aún: la figura del pibe chorro es una suerte de corsé teórico para inpensar a determinados jóvenes o grupos de jóvenes que viven en barrios pobres, son morochos y tienen determinados estilos de vida; el chaleco de fuerza para presionar al visible diario. La figura del pibe chorro es una suerte de mordaza que el periodismo en general, pero el periodismo televisivo en particular, construye para silenciar a los jóvenes. Porque no perdamos de vista que la agenda securitaria que construyen los medios es una agenda adultocentrista, que habla todo el tiempo de los jóvenes pero prescinde de su punto de vista.

Los pibes chorros son una manera de enfrascar a los jóvenes, de reducirlos y guardarlos en un frasquito de formol, para ser exhibidos, una forma de practicar la jibarización.

## Rodeos debajo del iceberg

El delito en general, puede ser pensado a imagen y semejanza de un iceberg. Cuando miramos un iceberg desde la superficie solo veremos una parte. Pero todos sabemos que existe una gran masa de hielo que quedó por debajo de la línea de flote. Eso mismo es lo que sucede con el delito de los pibes chorros hoy día. Cuando se piensa el delito a través de la tapa de los diarios, los zócalos de la televisión o los comentarios de los presentadores de noticias, tendemos a perder de vista aquello que no se ve. Para los periodistas las cosas son como son, es decir, como las captaron las cámaras de televisión. Dice el periodista: “los hechos están a la vista”, una imagen vale más que mil palabras. El periodismo suele mirar los problemas por el ojo de una cerradura, por eso todo lo que enfoca aparece descontextualizado, recortado de la realidad.

No sucede lo mismo cuando leemos el mismo problema desde la sociología o la antropología. A través de la investigación social tratamos de zambullirnos en el agua y pensar el problema con toda su complejidad. Por eso, la segunda tesis que quiero compartir ahora tiene que ver con la complejidad: el delito es un evento complejo, que no podemos comprender cuando se lo mira desde la superficie de las cosas. Cuando los investigadores o académicos decimos que algo es “complejo”, no estamos queriendo escapar a los problemas. No decimos que estamos ante “problemas complejos” por pereza teórica o modorra intelectual, porque nos quedamos sin respuestas. Al contrario, lo hacemos porque son muchas las preguntas que tenemos que hacernos. En otras palabras: cuando decimos que un problema es complejo lo que estamos sugiriendo es que hay que leer el problema (el delito) al lado de otros problemas. Es decir, que para poder comprender el robo de una mochila hay que hacer un rodeo, hay que formular otras preguntas que nos permitan estar atentos a otras cuestiones que no logran verse a primera vista.

Entonces, la segunda tesis podemos formularla de la siguiente manera: No existen los pibes chorros, existen jóvenes que se miden cotidianamente con situaciones muy diversas, cada una de las cuales les plantea desafíos y problemas concretos, a los que harán frente de manera diferente. El delito es una de esas estrategias, pero no es la única ni la más importante, y tampoco la respuesta más difundida. ¿Cuáles son esas situaciones?

Uno: la pobreza y marginalidad. Digo, no existen los pibes chorros lo que existen son jóvenes con dificultades sociales, es decir, jóvenes desocupados o precarizados que viven al delito como una estrategia de sobrevivencia, jóvenes que pendulan entre el trabajo precario y alguna que otra fechoría que deciden realizar para resolver un problema material concreto.

Dos, la brecha social o la pobreza relativa. Entonces, no existen los pibes chorros, existen jóvenes que viven en una ciudad con fuertes contrastes sociales que los lleva a vivir la pobreza como algo injusto, es decir, jóvenes que, en contextos sociales con contrastes abruptos (una sociedad verticalizada, una sociedad polarizada socialmente con una fuerte brecha espacial) experimentan a la pobreza como indignación y encuentran en el delito la oportunidad de manifestar su bronca, disgusto, dar cuenta de esa injusticia. Una pobreza que, al no ser procesada

políticamente hablando, al no ser abordada por los representantes o las instituciones adecuadas, genera descontento y ese descontento se expresa de diferentes formas, una de ellas puede ser el delito callejero. Jóvenes, entonces, que viven al delito como una estrategia política para dar cuenta del descontento social, que postulan al delito como una caja de resonancia a través de la cual manifiestan un problema.

Tres, la fragmentación social: jóvenes que crecieron en contextos de desorden social, donde se han ido desdibujado los precontratos sociales que pautaban la vida de relación en la comunidad, donde se fueron desdibujado las normas cotidianas que alguna vez se fueron componiendo en torno a trayectorias biográficas estables y que tendían a organizar los ritos de paso entre las diferentes generaciones.

Cuatro, el consumismo: jóvenes presionados por el mercado, que crecieron en el mundo del consumo, interpelados por un mercado que les exige que adecuen o ajusten sus estilos de vida a determinadas pautas de consumo, un consumo fetichizado y cargado de determinados valores. Como canta el Indio Solari: “Si Nike es la cultura, Nike es mi cultura hoy”. Es decir, si mamá y papá no pueden comprarme las zapatillas porque la economía familiar se ha desfondado entonces empecé a correr porque yo también quiero existir. Si los pibes chorros cambian el botín por plata y con la plata se compran ropa deportiva cara, eso quiere decir que los pibes chorros son más pibes que chorros. El delito no es la expresión de una subcultura criminal sino la expresión de jóvenes que se sobreidentifican con los valores que propone el mercado.

Cinco, la violencia policial. Quiero decir, no existen los pibes chorros, existen jóvenes periódicamente hostigados por las policías, verdugueados por las fuerzas de seguridad. Esa violencia moral, que algunas veces recurrirá a la agresión física, los van empujando paulatinamente a que asocien su tiempo libre a las economías criminales o que empiecen a patear con ellos; una violencia que los va dejando solos, que va rompiendo solidaridades a medida que confirma los estigmas que los vecinos tienen de ellos. Una vez que quedan desenganchados de las tramas sociales la policía presiona para que vinculen sus cualidades productivas a las economías ilegales que regula la propia policía.

Seis, el encarcelamiento masivo: no existen los pibes chorros, lo que existen son jóvenes que fueron seleccionados para pasar una temporada en una unidad penitenciaria o institución para menores. Una experiencia que los sobre-estigmatiza toda vez que saldrán con un certificado de mala conducta que les resultará muy difícil sacárselo de encima, que los excluye de los mercados laborales formales, que los expone a las extorsiones policiales, y vulnerabiliza más aún, que los convierte en sospechosos para siempre o por lo menos hasta que se jubilen de jóvenes. Jóvenes que serán llamados a rendir cuenta, que serán objeto de testeo policial permanente por el solo hecho de tener “antecedentes”. Jóvenes que, por su situación de vulnerabilidad, serán extorsionados por las policías para que trabajen para ellos o con la gente que arregló con ellos, para que se inculpen de delitos que no cometieron o delaten a otras personas que conocen o no conocen y que saben les traerá malentendidos.

Siete, la expansión de las economías ilegales. Insisto: no existen los pibes chorros, existen jóvenes que viven a los mercados criminales como la oportunidad de resolver problemas mate-

riales e identitarios, que vieron cómo crecieron o se expandieron los mercados ilegales ofreciendo oportunidades laborales concretas más ventajosas. Porque los mercados ilegales para desarrollarse necesitan cualidades productivas que no se compran en el kiosco de la esquina. Meter miedo y pilotear el miedo que se genera con el cuerpo, con la mirada, el uso de armas de fuego sin riesgos extras, los códigos de la calle, no se improvisan. Los jóvenes muchas veces lo desarrollan a través de sus fechorías menores. Esas destrezas serán percibidas por los empresarios de los mercados ilegales como cualidades productivas y ofrecerán un precio a cambio de las mismas.

Ocho, las grupalidades y aventuras afectivas. Lo que existe, entonces, son jóvenes que viven a las juntas y la esquina como una estrategia de seguridad y como la oportunidad de generar pertenencia; jóvenes que referencian al delito como una estrategia identitaria, un insumo moral para componer vínculos, ganar respeto en el barrio, adquirir prestigio frente a su propio grupo de pares; jóvenes que ven en el delito la oportunidad de motorizar la grupalidad; jóvenes que oscilan entre el ocio forzado y la ayuda social, el ocio forzado y la desocupación.

Nueve, el sensacionalismo periodístico. No existen los pibes chorros, lo que sí existe son jóvenes objeto de un tratamiento truculento y sensacionalista, estigmatizador y desigual en las coberturas periodísticas, sobre todo en la TV, es decir, periodistas que cuando sobreestigmatizan a los jóvenes están certificando los prejuicios de la vecinocracia y activando las campañas de pánico moral; jóvenes objeto de la precariedad informativa y la pereza intelectual del periodismo argentino.

Diez, la esquizofrenia del estado de malestar: jóvenes que son objeto de un estado que por un lado los comprende cuando juega con la mano izquierda y por el otro, cuando apela a la mano derecha, los demoniza, persigue y hostiga; jóvenes, entonces, que desconfían del estado, en particular de las instituciones policiales y judiciales, jóvenes que suelen hacer del enfrentamiento con estas instituciones un insumo para componer identidades y acumular prestigio.

Finalmente, no existen los pibes chorros lo que existe es la estigmatización social, jóvenes que son objeto de las habladurías y los prejuicios de los vecinos alertas, jóvenes referenciados por los emprendedores morales como problemáticos, fuente de riesgo e inseguridad.

Como se habrá dado cuenta el lector, detrás de las transgresiones y violencias juveniles hay una multiplicidad de factores que deberíamos tener en cuenta a la hora de tratar de comprender y explicar estas conflictividades sociales. Y que conste que no hablamos de “causas” sino de “factores”. Factores que crean condiciones de posibilidad, que no determinan nada. Factores, en plural. Porque nunca hay un factor sino múltiples factores y hay que procurar leerlos uno al lado del otro. Cada uno de esos factores son interrogantes abiertos, preguntas que tenemos en nuestro cajón de herramientas para hacernos cada vez que miremos uno de estos eventos. Estos factores, esta lectura factorial, nos está diciendo que hay que pensar los conflictos al lado de otros conflictos. Que hay que pensar el delito juvenil al lado de otros conflictos, es decir, al lado de la pobreza, la marginación, la crisis de representación, el consumismo, los rumores, la incertidumbre que implica vivir en una sociedad donde se puede perder el trabajo con todo lo que eso implica, etc. No hay que andarivelizarlos, actuar por recorte, sino que hay que apren-

der a constelarlos. Nuestro objeto no es unidimensional sino pluridimensional, es un poliedro irregular. Hay que mirar el delito desde distintos ángulos, no perdiendo de vista las diferentes dimensiones, facetas, mesetas, que tiene.

Resumiendo: Los pibes chorros, entonces, no existen, son una proyección de nuestros temores, pero también la expresión de los vacíos que existen en la sociedad. Cuando no hay espacios de encuentro intergeneracionales, cuando se rompen los ritos de paso que organizaban el diálogo entre las generaciones adultas y los más jóvenes, se llena ese vacío social con un foco imaginario, con una fantasía, con una fábula, con un mito. Los pibes chorros son una fantasía a la altura de nuestros fantasmas. Entonces deberíamos hablar del “mito de los pibes chorros”.

## Ficciones productivas

Ahora bien, no existen los pibes chorros pero eso no implica que estas ficciones no produzcan efectos de realidad, no sean productivas socialmente hablando. Quiero decir, el hecho de que los pibes chorros sean un mito no significa que ese mito sea mentiroso, no opere sobre la sociedad y sobre cada uno de nosotros. No significa que no tenga una función y que esa función y ese mito sean de larga duración.

La violencia, esto es, el acontecimiento criminal, funciona u opera de manera mítica, es decir, es una violencia funcional, soberana, fundadora. ¿Qué es lo que funda? La sociedad, es decir, un orden social. El crimen se vuelve paradójico en la medida que crea lazos sociales cuando los rompe. Ya lo dijo Charly García en parte de la religión: aquello que nos separa es lo que nos une. No hay sociedad sin violencia, sin crimen, porque no hay sociedad sin límites. La violencia activa una suerte de máquina mítica a través de la cual se religa la sociedad.

Esta es una tesis formulada por el sociólogo argentino, Sergio Tonkonoff en su libro *La oscuridad y los espejos* (2019). Para Tonkonoff existe una relación entre la violencia criminal y la violencia instituyente. La violencia activa una máquina mítica que transforma al crimen en criminal y a éste en un salvaje, una máquina que convierte al crimen en un cuerpo extraño, en un objeto fascinante aunque repulsivo, en otro-absoluto, un tabú.

Me gustaría hacer dos comparaciones, porque la máquina mítica de Tonkonoff me hizo acordar a una escena narrada por Julio Cortázar en *62 modelos* armar, cuando el protagonista de la novela mira fascinado las combinaciones instantáneas de los insectos que revoloteaban bajo una lámpara alrededor del farol. La luz se encendía y los insectos formaban poliedros irregulares, la lámpara se prendía y los bichitos empezaban a orbitar a su alrededor, se apagaba la luz y los bichitos se desperdigaban. La luz no solo brinda a los insectos lucífugos (con fototaxia positiva) un punto de referencia para orientarse adecuadamente, sino que los abriga, los calienta, los llena de energía.

La segunda comparación tiene que ver con el *Leviatan* de Thomas Hobbes (1984). El segundo capítulo de este libro está dedicado a la imaginación. Decía Hobbes que el Estado tiene

que ser como el sol. ¿Qué hace el sol? El sol solicita, es decir, el sol nos interpela a que lo miremos fijamente, y porque lo miramos fijamente nos encandila y por eso volteamos la mirada. Pero cuando volteamos la mirada, es decir, cuando regresamos a nuestra vida anónima donde el Estado no está presente, todavía seguimos viendo el astro solar. No hay Estado sin obnubilación, el Estado funciona a partir de un dispositivo de encandilamiento. A lo mejor por eso dijo Rousseau después: “que ciego estamos en medio de tanta luz”. Una frase que se la podemos aplicar a nuestra época vertebrada en torno a los transmedia.

Pero volvamos al libro de Tonkonoff (2019). La máquina mítica tiene la capacidad de señalar un límite, el último límite, las fronteras morales de la sociedad, los umbrales de tolerancia. Cuando se califica como violento un acontecimiento se lo hace condenando a su actor, estigmatizándolo, agigantándolo, señalándolo como maldito, mostrándolo como salvaje, el gran salvaje, “el violento de siempre”. El pibe chorro, ese “Gran Individuo”, introdujo el caos, pero al hacerlo se volvió un “héroe negativo”, una suerte de líder extraño, porque al mismo tiempo que los límites estructurales se volvieron borrosos y desplegó el miedo por toda la sociedad, activo un mecanismo para soldar la comunidad, para volverla segura.

La máquina, entonces, es un momento catártico, de gran ebullición, lleno de curiosidad e ira, de fabulación y goce, un momento que activa la economía emocional de la pena. Es a través de este dispositivo como la violencia adquiere un sentido. No solo para señalar las fronteras morales de la sociedad, para producir al enemigo, sino para “multitudinarizar a la sociedad”. El mito es una suerte de llamamiento, que repone el orden, que le vuelve a dar inteligibilidad a un orden desordenado, que nos permite orientarnos. Cuando se produce el delito, cuando se muestra al crimen a través de la figura del pibe chorro, cerramos filas y nos convertimos en multitud, nos volvemos vecinocracia, y vamos a su caza.

Detrás del linchamiento o las tentativas de linchamientos, detrás de los casos de justicia por mano propia, de las quemadas intencionadas de vivienda y la posterior expulsión del núcleo familiar del barrio, están casi siempre las ceremonias de degradación moral. A través de la producción de estas figuras bestiales no solo se establecen límites sino que se compone la afinidad social. Necesitamos al otro para construir el nosotros. Por eso la empatía está hecha de antipatía. La degradación separa y junta a la vez, altera e identifica. Para poder agredir (hacer la guerra de policía) se necesita degradar (hacer una guerra preventiva). No hay brutalidad policial sin prejuicio vecinal. Y si no hay gatillo policial habrá linchamiento vecinal.

## **Sobre-representaciones: pánicos morales**

Ahora bien, antes de terminar, me pregunto si el delito callejero o predatorio, asociado a estos jóvenes, sobre todo a los jóvenes menores de edad, no es un problema sobredimensionado. Esta es la cuarta tesis que quiero compartir con el lector: La mitificación de estas conflictividades sociales terminan sobredimensionando el delito juvenil. De hecho, cuando miramos los problemas a través de las estadísticas –que dicho sea de paso, no son muy confiables que

digamos-, llegaremos a esa conclusión. No estoy diciendo que estos conflictos sociales no sean un problema, y mucho menos que no sea un problema que merezca no ser pensado, abordado. Tampoco estoy diciendo que haya que disculpar a estos jóvenes, que no tengamos que pensar entre todos y todas formas de reproche social. Pero que conste además que “reproche” no significa “judicialización”. Tiene que haber otras formas de tramitar estos problemas, con otros actores, otros lenguajes, otras instituciones.

Lo que estoy tratando de decir ahora es que el modo de presentarlos en la agenda pública, la manera en que han quedado agendados o agregados como problema público no guarda proporción con lo que realmente sucede. Y esto sí me parece un gran problema, porque ya sabemos que un problema mal planteado es un problema sin solución. Porque cuando ponemos los problemas en un lugar donde no se encuentran luego tenemos dificultades para ensayar respuestas exitosas.

De hecho usé la palabra “mito” para señalar que se ha sobredimensionado un problema. Se sobredimensiona cuando se simplifica, cuando se descontextualiza, cuando se lee el problema más allá de la historia, cuando se lo recorta, andariveliza. La ley es una manera de deshistorizar, es decir, de mitificar el delito.

Los jóvenes (sobre todo los más jóvenes, los adolescentes y las niñas y niños) están sobre-representados no solo en los tribunales sino en la agenda pública en general. Y eso no significa que tengan voz y voto. Al contrario, la agenda de los medios es una agenda adultocentrista: que se construye más allá de la perspectiva de los jóvenes. Gran paradoja: se la pasan hablando de los jóvenes pero los jóvenes están ausentes (no se los escucha, no se les pregunta, no se les deja hablar o declarar), se la pasan mostrando a los jóvenes pero esos jóvenes no hablan porque no saben hablar, porque no pueden hablar y porque lo que dicen no se les entiende. Vista la juventud desde el periodismo televisivo, esta se nos presenta como un “flagelo”. El problema de la droga, el alcohol, la máxima velocidad, el bullying, el consumismo, la bulimia, la anorexia, el suicidio, el aburrimiento, la violencia barrabrava, las peleas, y el delito predatorio se nos presenta como “flagelos juveniles”.

Por el contrario, si se mira el problema del delito callejero a través de las estadísticas, entonces, nos daremos cuenta que los jóvenes, los “menores”, no son los principales protagonistas. Que los homicidios que se cometen en ocasión de robo, son una minoría, y que además los homicidios en ocasión de robo cometidos por los menores son una minoría de una minoría. En este país tenemos más chances de morir atropellados por auto, de morir en una sala de emergencia por mala praxis o falta de atención, que en manos de un ladrón juvenil. Más aún: Tenemos más chances de que nos mate el vecino por una pelea, que nos mate nuestra pareja, a que te mate un joven en ocasión de robo.

Sin embargo, la atención de los medios y de las correderas vecinales, no se la lleva ni los vecinos sacados, ni las parejas o novios violentos, ni el automovilista, sino el joven. Estas sobre-representaciones no son inocentes porque sobre-estigmatizan a los jóvenes, contribuyendo a certificar los prejuicios que los vecinos tienen de esos jóvenes y reforzando la otrificación de los mismos.

Y además porque como dijimos arriba, la sobre-representación puede generar una profecía autocumplida.

Una aclaración más antes de terminar. Hay que tener cuidado con las interpretaciones que se ensayan y como se las presenta. Porque la pobreza, la desigualdad, la fragmentaciones social, el consumismo, la violencia policial, la estigmatización, etc., no son una fatalidad. La pobreza puede generar muchas cosas, es decir, puede llevar a que los jóvenes se vinculen a una organización social para reclamar por sus derechos; la estigmatización puede generar pibes silenciosos y con mucha vergüenza; la violencia policial o el encarcelamiento pueden llevar a que las personas muden su residencia para evitar ser hostigados por las policías. Todos factores que mencionamos arriba no son respuestas sino preguntas pendientes, es decir, las preguntas que siempre tendríamos que formularnos para tratar no solo de entender lo que paso, sino sobre todo para imaginar respuestas creativas. Problemas multifactoriales requieren respuestas multiagenciales. Si la cárcel es la respuesta a todas las preguntas, será porque hemos renunciado a pensar. Como decía mi abuelo: “cuando la única herramienta que tenemos en el cajón es el martillo, todos los problemas se parecen a un clavo.”

## Reforma madurativa

Para terminar quisiera retomar una de las tesis formuladas por el sociólogo norteamericano, David Matza (2014), en su libro *Delincuencia y deriva. Jóvenes en conflicto con ley* publicado en 1968. La tesis que quiero retomar ahora, Matza la llamó “reforma madurativa”.

Matza señalaba que el llamado “delito juvenil” era un problema sobre-representado. Afirmaba que las teorías de la delincuencia expresan una abundancia que correlato en el mundo real. Construyan, en este sentido, un relato de exceso de delincuencia, el que puede considerarse una consecuencia observable de la imagen distorsionada del delincuente desarrollada por la criminología positivista (Matza, 2014). Comprobaba asimismo que la mayoría de los delincuentes juveniles supera la edad delictiva. Relativamente pocos llegan a ser delincuentes adultos. En general crecen, hacen las paces con el mundo, encuentran trabajo, se casan y sólo se permiten alguna incursión delictiva esporádica. Más aún, todo indicaría que la reforma ocurre independientemente de la intervención de las instituciones correccionales y de la calidad del servicio correccional (Matza, 2014, p. 28)

Matza retoma una de las tesis formuladas por otro sociólogo norteamericano, William Foot Whyte (1971), *La sociedad de las esquinas*, para quien no hay grupos para siempre, ni pactos duraderos. Los grupos van fluctuando y desapareciendo a medida que sus integrantes van creciendo y forman o integran a otros grupos. Y todo eso es algo que sucede sin necesidad de que intervengamos todos nosotros.

En definitiva, lo que Matza está señalando es que hay que llamar las cosas por su nombre, y a veces conviene que los nombres que le pongamos a las cosas no ganen la escena pública o tengan muy bajo perfil, se debatan en recintos más reducidos, sin hacer tanta alharaca.

Me explico: por empezar hay que subrayar que sólo una muy mínima porción de los jóvenes transgreden la ley. La gran mayoría resuelve los problemas materiales o identitarios de otra manera, apelando a otras prácticas. Pero de todos los jóvenes que comenten delitos, la gran mayoría dejará de hacerlo sin necesidad de que intervengan oportuna y exitosamente las agencias judiciales. Matza llamó a este fenómeno “reforma madurativa”. Los jóvenes que cometen delitos en algún momento dejan de hacerlo por la sencilla razón de que se jubilan de jóvenes, es decir, les sale barba o arrugas, cambian de vestuario, consiguen un trabajo digno o se ponen a estudiar, se casan o tienen hijos, viajan o se mudan de ciudad, se aburren o se rescatan, es decir, dejan de ser sospechosos, se van corriendo del estereotipo de “delincuentes” que orienta el trabajo de las policías de visibilidad como los prejuicios de los vecinos alertas.

El problema no son tanto los jóvenes que cometen delitos sino los discursos que se arman en torno al delito, las imágenes fantasiosas que se propalan con ellas. Para Matza este tipo de imágenes recargadas no sólo ponen las cosas en un lugar donde no se encuentra sino que contribuyen a distanciarnos cada vez más de cualquier respuesta pacífica y creativa, que pueda llegar a crear mejores condiciones para una vida hospitalaria entre todos y todas. Esas imágenes ponen la verdad más allá de realidad y nos dejan a todos nosotros en lugares cada vez más difíciles para encarar los conflictos con los que nos medimos todos los días. El remedio se vuelve peor que la enfermedad, y la sociedad, que lo bebe en cómodas dosis no se da cuenta que está ingiriendo un veneno que puede agregarle más violencia a la vida cotidiana.

En fin, el “delito juvenil” es un mundo regado de prejuicios, pasto verde donde van a rumiar los emprendedores morales que viven del miedo y tienen la capacidad de amedrentarnos a todos. En este contexto, conviene no inflar los problemas porque aquellos relatos que se van componiendo y arrojando sobre estos jóvenes, los sobre-estigmatizan y fomentan una cultura de la dureza que, tarde o temprano, acabará impactando como un boomerang social en toda la sociedad.

## Referencias

- Cortázar, J. (1968). *62 Modelo para armar*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Hobbes, T. (1984). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Matza, D. (2014). *Delincuencia y deriva. Cómo y por qué algunos jóvenes llegan a quebrantar la ley*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Tonkonoff, S. (2019). *La oscuridad y los espejos. Ensayos sobre la cuestión criminal*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Pluriverso Ediciones.
- Whyte, W. F. (1971). *La sociedad de las esquinas*. México, Editorial Diana

# Los autores

## Coordinadores

### **Lacchini, Ana Julia**

Licenciada y Profesora en Sociología egresada de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). Ayudante de la cátedra Humanística A de la Facultad de Ingeniería (UNLP), también docente de nivel terciario y secundario. Actualmente se encuentra trabajando en el Liceo Víctor Mercante y el Bachillerato de Bellas Artes. Ha participado en Proyectos de Investigación y Extensión con los colegios de pre-grado de la UNLP y ha publicado artículos vinculados fundamentalmente a su labor docente.

### **Casajus, Rocío**

Maestranda en Educación por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Licenciada en Sociología (UNLP). Ayudante diplomada en la cátedra de “Sociología General” de la Facultad de Psicología (UNLP); también se desempeñó como docente del Colegio Nacional Rafael Hernández. Trabaja en la gestión pública provincial, específicamente en gestión educativa de las áreas de formación profesional y formación docente. Es consultora en Universidades Nacionales en temas de planificación estratégica de procesos de I+D+i.

### **Matías Eugenio Manuele**

Licenciado en Sociología, Magister en Desarrollo Sustentable de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa) y Magister en Desarrollo Local e Innovación Territorial de la Universidad de Alicante, España. Profesor Adjunto en Sociología de las Organizaciones y el Taller Organizaciones y Territorio en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), además de Ayudante en las cátedras de Psicología Organizacional de la Facultad de Ciencias Económicas (UNLP) y Teoría Social de la Facultad de Trabajo Social (UNLP). Ha sido becario de estudios y perfeccionamiento de la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires (2001-2004), participa en Proyectos de Investigación y Extensión Universitaria (UNLP). Trabaja en la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, en asistencia a víctimas y en diseño y desarrollo de acciones de capacitación y formación.

## **Autores**

### **Actis, Cecilia**

Licenciada en Sociología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesora adjunta de Didáctica Especial y Prácticas de la Enseñanza en Sociología y Ciencias Sociales (FCJyS - UNLP), Profesora Adjunta en Introducción a la Sociología (FCJyS - UNLP), docente de la Maestría en Sociología Jurídica (modalidad a distancia) (FCJyS - UNLP) y docente de educación media y universitaria -UNLP- en cárceles.

### **Beliera, Anabel Angélica**

Dra. en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Magister en Ciencias Sociales (UNLP), Licenciada y Profesora en Sociología (UNLP). Ayudante Diplomada en Sociología General, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FAHCE - UNLP). Becaria posdoctoral de CONICET en el Laboratorio de Estudios en Sociología y Economía del Trabajo (LESET) del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IdIHCS) de la UNLP-CONICET. Autora de *Lo sindical en su multiplicidad: Trabajo, profesiones y afectos en el hospital* (Miño y Dávila, 2019); *La profesionalización de enfermería en Neuquén. Proceso de construcción de un colectivo laboral y político*, en *Trabajos y comunicaciones*, (49), (2019); y *Ser profesional en el hospital: Identificación, estratificación y conflicto sindical*. *Revista Mexicana de Sociología*, 01/18.

### **Bostal, María Cecilia**

Licenciada y Profesora en Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). Doctoranda en Ciencias Sociales, FaHCE-UNLP. Becaria doctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Laboratorio de Estudios en Sociología y Economía del Trabajo del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (LESET-IdIHCS, CONICET-UNLP). Docente del nivel secundario en instituciones públicas y privadas. Tema de investigación: disposiciones laborales y primeras inserciones en el mundo del trabajo.

### **Busso, Mariana**

Doctora en Ciencias Sociales de la UBA y Docteur de l'Université de Provence: mention Lettres et Sciences Humaines de la Université de Provence (Aix-Marseille I), Especialista y Magister en Ciencias Sociales del Trabajo de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Licenciada en Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (FaHCE-UNLP). Profesora Adjunta ordinaria del Taller de investigación "Estudios sociológicos del mundo del trabajo" (FaHCE-UNLP). Investigadora Independiente del CONICET con lugar de trabajo en el Laboratorio de Estudios en Sociología y Economía del Trabajo del Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (LESET-IdIHCS, CONICET-UNLP). Temas de investigación

de los últimos años: proceso de inserción en el mundo del trabajo, riesgos psicosociales del trabajo, trabajo precario e informal, jóvenes y trabajo, entre otros.

### **Castillo, Christian**

Licenciado en Sociología, Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor Adjunto de Sociología General, Sociología del Conflicto y del Seminario de Investigación “Cambio y Conflicto Social en la Argentina contemporánea: los años ’70”, en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesor Adjunto de “Teoría Social” en la Facultad de Trabajo Social (UNLP). Profesor Adjunto de “Sociología de los Procesos Revolucionarios” en la Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (FCS - UBA). Profesor Adjunto en el Seminario de Investigación “Cambio y Conflicto Social en la Argentina contemporánea: los años ’70” en la Carrera de Sociología (FCS - UBA). Director de cuatro proyectos de investigación bianuales en la SECYT (UNLP) 2008 - 2014 sobre la conflictividad obrera y estudiantil entre 1966 y 1976 en la región de La Plata, Berisso y Ensenada.

### **Chama, Mauricio**

Magister en Ciencias Sociales (FLACSO) y Licenciado en Sociología (Universidad de Buenos Aires). Profesor Adjunto Ordinario de Sociología General y Teoría Social Clásica en la Carrera de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de la Plata (FAHCE – UNLP), donde también dicta curso de posgrado sobre teoría social. Actualmente es Vicedecano de la FAHCE – UNLP. Investigador III del Programa de Incentivos a la Investigación y co-dirige el Proyecto “Aportes para pensar la trayectoria de la Nueva Izquierda (1955-1976): estrategias, rupturas y reagrupamientos”. Publico diversos artículos sobre temas vinculados al pasado reciente argentino y las relaciones sobre historia y memoria, así como ensayos sobre teoría social. Es miembro del Consejo de Redacción de *Sociohistórica* y de *Cuestiones de Sociología*.

### **Cingolani, Josefina**

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y Licenciada en Sociología (UNLP). Ayudante diplomada de Introducción a la Teoría Social en la Facultad de Trabajo Social (FTS-UNLP). Becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Ha participado como coautora en el libro *Disputar la cultura. Arte y transformación social* (RGC, 2019) y ha colaborado con publicaciones en Revistas como *Anfibia* y *Caras y Caretas*. Su línea de investigación versa sobre el estudio de prácticas culturales.

### **Cueto Rúa, Santiago**

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), Magister en Historia y Memoria (UNLP), Licenciado en Sociología (UNLP). Jefe de Trabajos Prácticos en Teoría Social Clásica I Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FaHCE – UNLP), Docente a cargo de Sociología de la memoria y el pasado reciente (FaHCE – UNLP), Profesor

de Derecho Político y Ciencia Política Liceo Víctor Mercante (UNLP). Ha publicado “Ampliar el círculo de los que recuerdan”, en La inscripción de la Comisión Provincial por la Memoria en el campo de los derechos humanos y la memoria (1999-2009), (UNGS-UNLP-UNM, 2018). Es integrante de proyectos de investigación sobre el pasado reciente, organismos de derechos humanos y Estado (Fahce-UNLP).

### **Longo, Julieta**

Dra. en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Licenciada en Sociología de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Jefa de Trabajos Prácticos de Introducción a las Relaciones Laborales, Universidad Nacional de Lomas de Zamora (UNLaM) y Ayudante de Cátedra Sociología General en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Autora de “Radical political unionism as a strategy for revitalization in Argentina” (Longo, J. y Busso, M. Latin American Perspectives, 2018); “Precariedades. Sus heterogeneidades e implicancias en el empleo de los jóvenes en Argentina” (D’Urso, L. y Longo, J., Estudios del Trabajo, n° 53, 2017). Premio Joaquín V. González a los mejores promedios de la UNLP (Año: 2010, Consejo Deliberante de La Plata).

### **Rodríguez Alzueta, Esteban**

Magister en Ciencias Sociales (UNLP), Profesor asociado ordinario de Delito, estado y sociedad y Sociologías de las violencias (UNQ) y del seminario Delitos y Ciencias sociales (Facultad de Humanidades, UNLP). Dicta seminarios de posgrado sobre delitos y violencias en la UNQ, UNL y UNSAM. Director del Laboratorio de estudios sociales y culturales sobre violencias urbanas (LESyC, UNQ) y de la revista Cuestiones Criminales. Autor de *Temor y control* (Futuro Anterior, 2014), *La máquina de la inseguridad* (EME, 2016) y *Vecinocracia: olfato social y linchamiento vecinal* (EME 2019).

### **Segura, Ramiro**

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS-IDES) y Postdoctorado por la Freie Universität Berlin (FU). Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Profesor Titular de Introducción a la Teoría Social en la Facultad de Trabajo Social (UNLP) y Profesor Adjunto de Estudios Sociales Urbanos (IDAES/UNSAM). Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Autor del libro *Vivir afuera. Antropología de la experiencia urbana* (UNSAM Edita, 2015) y coeditor de los libros *La vida política en los barrios populares de Buenos Aires* (Prometeo, 2009) y *Segregación y diferencia en la ciudad* (FLACSO, 2013), entre otros. Se especializa en el campo de los estudios urbanos.

Socio / Logia : algunos recorridos por los temas de la teoría social / Cecilia Actis... [et al.] ; coordinación general de Ana Julia Lacchini ; Rocío Casajús ; Matías Eugenio Manuele. - 1a ed. - La Plata : Universidad Nacional de La Plata ; EDULP, 2020.  
Libro digital, PDF - (Libros de cátedra)

Archivo Digital: descarga  
ISBN 978-950-34-1910-6

1. Sociología. 2. Pedagogía. I. Actis, Cecilia. II. Lacchini, Ana Julia , coord. III. Casajús, Rocío, coord. IV. Manuele, Matías Eugenio, coord.  
CDD 301.01

Diseño de tapa: Dirección de Comunicación Visual de la UNLP

Universidad Nacional de La Plata – Editorial de la Universidad de La Plata  
48 N.º 551-599 / La Plata B1900AMX / Buenos Aires, Argentina  
+54 221 644 7050  
edulp.editorial@gmail.com  
www.editorial.unlp.edu.ar

EduLP integra la Red de Editoriales Universitarias Nacionales (REUN)

Primera edición, 2020  
ISBN 978-950-34-1910-6  
© 2020 - EduLP

**C**  
colegios

  
edulp  
EDITORIAL DE LA UNLP



UNIVERSIDAD  
NACIONAL  
DE LA PLATA