

PROLEGÓMENOS PARA UNA PROPUESTA CURRICULAR EN RECREACIÓN

PRELIMINARIES TO A CURRICULUM IN RECREATION

John Jairo Uribe Sarmiento

juandepatmos1972@yahoo.com.mx

Universidad Pedagógica Nacional de Colombia

Resumen:

Las siguientes páginas discuten la relación entre recreación, poder y resistencia, con el propósito de proponer un horizonte de sentido desde dónde articular una pedagogía transgresora, esto es, que procure responder a algunos de los retos que emergen del mundo contemporáneo, específicamente a la tensión placer-miedo que hoy lo atraviesa.

Palabras claves:

Recreación, poder, resistencia

Abstract:

The following pages discuss the relationship between recreation, power and resistance, in order to propose a horizon of meaning from where to articulate a transgressive pedagogy, that is, they seek to respond to some of the challenges that emerge from the contemporary world, specifically to pleasure-fear stress that today through.

Key words:

Recreation, power, resistance

Placer, poder y recreación: hacia una propuesta pedagógica

Las siguientes páginas discuten la relación entre recreación, poder y resistencia, con el propósito de proponer un horizonte de sentido desde dónde articular una pedagogía transgresora, esto es, que procure responder a algunos de los retos que emergen del mundo contemporáneo, específicamente a la tensión placer-miedo que hoy lo atraviesa: si bien el siglo XX puede caracterizarse por la conquista del derecho al placer, la producción y administración del miedo, es hoy una de las técnicas de gobierno más extendidas. Placer y miedo, son entonces una dupla que no sólo se refiere a situaciones cotidianas, sino que se articulan profundamente con la

producción de la subjetividad, con el desarrollo de políticas públicas y con el despliegue de otros mecanismos de control social.

Tomemos un ejemplo que compete al campo de lo recreativo, la inquietante forma que adquiere la expresión “tiempo libre” en manos de líderes comunitarios, políticos y “expertos”. Es lugar común asociar los problemas derivados del vandalismo, los excesos del consumo de alcohol y de otras drogas, con el mal uso del tiempo libre, así que, tanto promesas electorales, como demandas populares y recomendaciones de estudiosos, toman el “buen uso del tiempo libre” como su bandera. Este tiempo adquiere una doble connotación, por una parte, expresa una reivindicación y una aspiración, es decir, se trata de ese tiempo que cada quien tiene para sí, cuando se puede ser aquel que uno quiere ser, y no se es ese quien a uno le toca ser¹. Por otra parte, se trata de un tiempo amenazante, que requiere de intervenciones policiales, de restricciones, de horarios, de regulaciones, como las que se refieren a la presencia de menores en las calles. El tiempo libre, alude, en estos imaginarios, tanto a lo placentero, lo autónomo y lo autotélico, como a lo amenazante: la calle, de la que debemos huir, de la que deben salir niños y jóvenes, hacia escuelas deportivas y/o artísticas, hacia vacaciones creativas, hacia programas de jornada alterna, hacia casas de la juventud y otros.

Y sin embargo, la problemática no se puede centrar en el tiempo libre, sino en los modos como se gestiona la vida, la subjetividad y las formas de estar juntos, de generar proyectos comunes. Hacia esta problematización se dirigen las dos primeras partes del presente texto, la última propone algunos elementos para fundamentar una pedagogía recreativa que corresponda a esta discusión.

Recreación, poder y resistencia: de cara hacia otras formas de subjetividad y libertad

Carlos Zieperovich y Cintia Chervin (2005), siguiendo a Alexandre Savisens, nos recuerdan que el “ne-gocio” es la negación del ocio. Se le opone. El ne-gocio se define como la actividad que responde a las presiones de las circunstancias, es un quehacer interesado definido por el ambiente dominante. Por su parte, el ocio se entiende como dedicación personal y colectiva, donde los hombres se realizan libre y creativamente. En este hecho fundamentan los autores la necesidad de una pedagogía del tiempo disponible, de aquel tiempo en el que se hace indispensable la libertad, la espontaneidad y el espíritu creativo, se trata de una pedagogía que conduzca a la superación de las privaciones que coartan la espontánea necesidad de superación. Sin embargo, el ocio se encuentra en manos de poderes económicos que se esfuerzan por hacer del entretenimiento un negocio, una forma de ocio que termina negándolo:

“Por este motivo nos posicionamos en la recreación, porque sustentamos la necesidad de re-crear los alcances, potencialidades y valores de los sujetos mayoritarios y que a través de ese recrear, cada uno por su propio hacer y éstos en conjunto con el apoyo de voluntarios y profesionales, desarrollen

¹ Para una discusión más amplia sobre los usos y concepciones del tiempo ver Uribe, Quitián y Bernal (2009). Para un estudio de caso de las demandas populares ver Uribe (2007), allí se analizan los Encuentros Ciudadanos de Kennedy, los espacios de participación para construir los Planes de Desarrollo locales.

propuestas integrales, participativas, creativas, placenteras, nutridas de instancias de aprendizaje en lo formal y no-formal de la educación, la cultura y el vivir. Esto implica pensar en sujetos integrados en una concepción de desarrollo humano, entendido éste como igualitario para todos y que brinde posibilidades para el crecimiento de las potencialidades humanas” (Zieperovich y Chervin, 2005: 202)

Así que, mientras la recreación se dirige hacia la ampliación de las oportunidades de desarrollo de las potencialidades humanas, el ocio se ha hecho negocio y por esta vía, en forma de control y de subjetivación (Rojek, 2005). Esas formas de control gestadas por la vía del ocio, se despliegan por los terrenos emocionales², una forma de gobierno que ha sido definida como “noopolítica”, una política que se esfuerza por guiar la sensibilidad y la memoria (Lazzarato, 2006), de modo que ciertos comportamientos preestablecidos sean vistos como buenos y deseables (Castro-Gómez, 2009; Castro-Gómez y Restrepo, 2008). Estas formas de poder, se dirigen hacia los modos como nos definimos, como definimos nuestro entorno y nuestras posibilidades. Lo que nos coloca ante la necesidad de trascender esas definiciones dominantes y dirigirnos, no tanto a lo que somos, como a lo que podemos ser. En esta pedagogía, se fundamenta la recreación. Las siguientes páginas hacen referencia a esta fundamentación, en una perspectiva que puede denominarse como crítica y compleja.

Una pregunta que puede servir de guía y excusa para vivir la recreación es la que sigue: ¿cómo puede emerger lo radicalmente nuevo en un universo regido por leyes, controles y estructuras que se esfuerzan por limitar los acontecimientos posibles, por estructurar cada comportamiento según sus propias regulaciones y previsiones? Para decirlo de otro modo ¿frene a un mundo dado –léase, estructurado-, puede emerger lo no-dado, lo no estructurado, lo no prefigurado por este mundo establecido? Se trata, claro, de una pregunta por el cambio, de saber hasta qué punto éste depende de las condiciones previas. Existen, esquemáticamente hablando, dos tipos de respuesta:

- La primera, entiende que el cambio se encuentra irremediabilmente condicionado por las estructuras previas, así por ejemplo, la lucha entre opuestos (entre clases, para el marxismo³, o entre elementos que componen el desarrollo espiritual de la humanidad en la perspectiva hegeliana), explica el devenir. De ahí que todo lo que pueda emerger, se encuentre determinado por los resultados de esta lucha. Lo anterior permite establecer etapas históricas (regidas por leyes que permiten hacer predicciones), así como un destino general para la humanidad.

² Yolanda Montero Rivero (2006) analiza los modos como los adolescentes “ven” televisión, esto es, cómo construyen a partir de su lectura, de su interpretación, imágenes de sí mismos y de su entorno, a la vez que generan actitudes morales, valores. Un punto clave de este análisis se refiere al hecho de que la televisión interpela los ámbitos emocionales y afectivos, no tanto el racional.

³ Por su puesto, se hace referencia a las versiones economicistas del marxismo que reducen los procesos sociales a su base material y a la conflictividad de clases. Existen, por supuesto, otros marxismos que han elaborado las críticas feministas y culturales. Para una panorámica de estas discusiones ver Laclau y Mouffe (2006).

- La segunda, entiende que es posible lo no determinado, es decir, que es posible el acontecimiento, la emergencia de lo no-dado, a partir de lo dado, de lo existente. Con ello no se niega la presencia de estructuras o de tendencias, sino que éstas adquieren un carácter complejo, lo que significa, en pocas palabras, que son entendidas como *resultado* de múltiples procesos y no como *causa* de ellos⁴ (Lazzarato, 2006; Deleuze y Guattari, 2003; Tarde, 2006).

En este contexto debe decirse que la recreación genera mediaciones para *realizar* la construcción de *otros* universos posibles a través del ocio, lo que en la terminología empleada, significa que se trata de agenciar lo inesperado, de provocar otras tendencias, otras estructuraciones de lo posible.

Ahora bien, dado que lo posible, es decir, lo imaginable, se encuentra fuertemente controlado y regulado por dinámicas sociales, culturales y políticas, la constitución de esos otros universos, es en sí misma, una tarea des-organizadora, in-disciplinada, transgresora. De ahí que sólo los juegos, los espacios, las prácticas, las dinámicas que apunten hacia la libertad, esto es, hacia la emergencia de lo nuevo, pueden considerarse como recreativas. Valga un ejemplo para aclarar a qué se alude cuando se habla de las regulaciones que pretenden tomar por objeto a la imaginación:

“...donde el discurso liberal, incluida su versión dieciochesca, no ve más que tierras desiertas o riquezas mal aprovechadas, el discurso ecofeminista identifica recursos básicos aprovechados por economías primarias que garantizan el sustento de los habitantes locales. Su encauzamiento hacia la economía mercantil globalizada no supone, pues, poner a rendir algo que no estaba rindiendo antes, sino desviar hacia esa economía unos recursos que *antes* estaban siendo utilizados para la subsistencia y cuya falta, *ahora*, miserabiliza y precariza a las poblaciones afectadas. La libertad (de empresa) conlleva la desposesión y por eso mismo tantas mujeres se resisten a ella animando movimientos colectivos.” (Garcelán, 2009: 167)

En efecto, los procesos de conquista⁵ se han justificado bajo la idea de que las selvas, los ríos y las montañas, son territorios baldíos, es decir, desocupados y disponibles para el aprovechamiento de quienes los “conquistadores”. A lo anterior se suma la idea de que quienes habitan estos terrenos, son gentes de inferior condición física, intelectual y/o moral, así que la apropiación de tales recursos se ha revestido con el

⁴ Vale decir que las estructuras, en esta perspectiva, al ser resultado de la actividad de las partes, generan tendencias, estructuraciones posibles, y son, sencillamente, *estructurantes*, no determinantes. Como se sabe, lo que determina, es aquello que permite explicar las partes por el todo, de este modo, la totalidad predice el comportamiento de cada elemento.

⁵ Aquí nos referimos a diversos procesos de este tipo, desde los que ocurrieron a partir del arribo de Cristóbal Colón, hasta los que se han llevado a cabo a nombre de la civilización y que van siguiendo múltiples dinámicas de explotación, como las caucheras de finales del siglo XIX y comienzos del XX (léase La Vorágine, de José Eustasio Rivera), así como las disputas surgidas por las actuales formas de explotación del petróleo, de la cocaína, del oro, o de la biodiversidad a través de la extracción de material genético de las selvas americanas (en este sentido pueden observarse las complejas relaciones entre proyectos de explotación de recursos y las dinámicas de grupos guerrilleros y paramilitares colombianos) y los diversos procesos de modernización de las zonas agrícolas que ocurrieron bajo el nombre de la revolución verde que operó desde los años 1960 (ver Escobar, 1998).

aura de la evangelización, de la *salvación* de las pobres gentes que no hacen un buen uso del lugar donde viven. De este modo las victorias militares se convierten en justificaciones éticas que hacen de los vencedores “naturalmente superiores” a los vencidos. Los primeros se tranquilizan pensando que no puede existir otro destino mejor que el que les ha dado su victoria e intentan institucionalizar su versión de la realidad a través de diversos aparatos: racismos, sexismos, pero también estructuras bancarias, académicas, estéticas e intelectuales, que pretenden que lo bello y lo bueno, ha sido hecho a imagen y semejanza de las características físicas e intelectuales de los vencedores. Así pues, hoy todavía subsisten algunos imaginarios que asocian ciertos estereotipos de belleza, a la presencia de una mayor inteligencia así como al éxito social y económico, al punto que muchos chistes aluden a la falta de inteligencia de indios, negros y mujeres.

Como se deriva de lo anterior, la historia la cuentan los vencedores. Basta con recordar los cientos de eventos escolares que celebran el “descubrimiento” de América, las veces que niños, niñas y jóvenes han representado la supuesta magnificencia de este suceso. Pocas, si no inexistentes, son las referencias en los libros de texto a las prácticas de tortura que la Santa Inquisición aplicó a negros e indios, pocas las ilustraciones que hacen referencia a los viajes a “lomo de indio” que hicieron los españoles de cierta importancia, es decir, los trayectos que realizaron cargados por selvas y montañas, por indios que murieron (entre otras razones) por el exceso de trabajo. Esas representaciones escolares, asocian lo bueno y lo bello, a lo español, a lo europeo.

Y sin embargo, a pesar de la estruendosa institucionalización de este modo de ver, de pensar y de sentir, de esta modulación del deseo, ocurre que emergen y se multiplican otros modos, otras formas imprevistas e incontrolables. Baste con una historia del Chocó colombiano (aún cuando no sea exclusiva de éste): se dice que, una vez que Caín asesinó a Abel con la carraca que burro, Dios se acercó a él. Caín se sintió avergonzado por lo que había hecho y palideció y palideció y palideció hasta que se hizo blanco...de modo que los blancos son descendientes del Caín que se avergonzó ante Dios, más exactamente, podría decirse, ante su propia conciencia.

Es tanto evidente como hermoso, el hecho de que un mito, que ha sido empleado para la expansión del credo católico y de las dinámicas capitalistas de explotación y subordinación racista y sexual que les son propias, en esta versión ha sido reelaborado contra las instituciones que lo han promovido. Y si nos tomamos un momento para sentir y pensar lo que está en juego, esta historia puede conducirnos hacia una sensibilidad diferente frente a los temas relacionados con la raza, que tan caros han sido para el establecimiento del orden social y cultural imperante (Castro-Gómez y Restrepo, 2008; Castro-Gómez, 2009).

Este tipo de ejemplos permiten restituir un lugar a la incertidumbre en el corazón de las relaciones de dominación y de las dinámicas de subjetivación que les son propias. Aún cuando éste se interesa por hacer de su objeto la regulación de lo posible (con lo que adquiere un carácter eminentemente cultural) y por lograr que los seres humanos

seamos sujetos del poder que nos hace objeto, que nos objetiva⁶, este tipo de historias y de procesos colocan a la recreación en el camino del agenciamiento de otros mundos posibles.

Antes de desenredar estas últimas afirmaciones se requiere de un rápido rodeo que permita aclarar la diferencia y las relaciones entre poder, subjetividad y técnicas de gobierno, rodeo que vale la pena remitir a los autores mismos, pues el uso de sus palabras, a través de las citas, abre posibilidades de lectura que traeremos al terreno de la recreación.

La regulación de lo posible, es pues una tarea constante de las dinámicas culturales y de poder. Foucault (2006a) lo advierte en *Seguridad, territorio y nación*. Para él los dispositivos de seguridad se caracterizan por ubicar en un territorio las series de acontecimientos posibles. Esas series, son en consecuencia, definidas y administradas a través de la planeación, de la anticipación, del esfuerzo por contener lo imprevisible, poder de la seguridad. Se trata de la creación de un medio, de un lugar donde el cálculo de las probabilidades toma la batuta y se convierte en mecanismo de administración.

Foucault (2006a, 2006b) define el poder como acción sobre acciones posibles, como esa capacidad para orientar las conductas posibles de los demás:

“...lo que define una relación de poder es un modo de acción que no actúa directa e inmediatamente sobre otros. En cambio actúa sobre sus acciones: una acción sobre una acción, sobre acciones existentes o sobre aquellas que pueden surgir en el presente o en el futuro” (Foucault, 1991: 84)

Foucault distingue entre el uso de la violencia, la obtención de consenso y, el poder. Éste último puede emplear a los dos primeros, pero ni el uno o el otro se confunde con las relaciones de poder, pues ellos actúan directamente sobre los sujetos, mientras que estas últimas se dirigen hacia la regulación de sus acciones:

“En sí mismo el ejercicio del poder no es violencia ni tampoco un consentimiento que implícitamente, sea renovable. Es una estructura total de acciones posibles; incita, induce, seduce, vuelve más fácil o más difícil: en el límite constriñe o prohíbe absolutamente; sin embargo es siempre una manera de actuar sobre un sujeto o unos sujetos actuantes en virtud de su actuación o de su capacidad de acción. Un juego de acciones sobre otras acciones” (Foucault, 1991: 85)

En esta perspectiva, Foucault entiende el poder como ejercicio del gobierno, en un amplio sentido, como guía de la posibilidad de conducta:

“Gobernar en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de otros. La relación propia del poder no debería por lo tanto buscarse del lado de la violencia o de la lucha, ni tampoco de la unión voluntaria (pues, a lo más, en el mejor de los casos, son sólo instrumentos del poder), sino más bien en el área

⁶ Que seamos agentes de nuestra propia alienación.

del modo singular de acción (ni lo belicoso, ni lo jurídico) que es el gobierno” (Foucault, 1991: 86)

Ahora bien, dado que se trata de sujetos actuantes, no está de más plantear que se trata de sujetos que cuentan con posibilidades de acción (lo que implica contar con recursos para ella), hecho que remite a la cuestión de la libertad. Desde esta perspectiva, libertad y poder no se oponen, sino que se relacionan en forma compleja, es decir, que se incitan mutuamente, pero no se determinan. Dicho de otro modo, su relación no explica lo que el poder y la libertad significan cada uno en sí mismo, pero, al mismo tiempo, no puede abordarse ni la una ni el otro sin pensar sus tensiones, complicidades y rechazos.

“El poder se ejerce sólo entre sujetos libres, y solamente en la medida en que ellos son libres. Con esto queremos decir, sujetos individuales o colectivos que están enfrentados con un campo de posibilidades en el que puedan realizar diversas formas de conducirse, diversas reacciones y diversos comportamientos. Donde los factores determinantes saturan el todo, no existe relación de poder (...) Por consiguiente no hay una confrontación cara a cara entre el poder y la libertad que sea mutuamente excluyente (la libertad desaparece donde se ejerce poder) sino una influencia recíproca mucho más complicada. En este juego la libertad puede muy bien aparecer como la condición para el ejercicio del poder” (Foucault, 1991: 87)

De ahí que no puedan existir relaciones de poder si, al mismo tiempo, desapareciese la posibilidad de desobedecerlas, de rechazarlas, de colocarlas en duda. Esta perspectiva ha llevado a Esposito (2006) a plantear que las relaciones de poder implican la producción⁷ de sujetos libres. En el mundo contemporáneo se ha producido una potenciación mutua del sujeto y del poder. Del primero como objeto de su propia sumisión. Del segundo, potenciando lo que somete, es decir, que para que se ejerza eficientemente, el poder se ha esforzado por potenciar al sujeto al cual se le solicita sumisión:

“Por lo demás, el poder no sólo debe presuponer, sino también producir, las condiciones de libertad de los sujetos a quienes se aplica, si quiere estimular la acción de estos. Pero –y aquí el discurso de Foucault tensa al máximo su extensión semántica, casi hasta chocar contra sí mismo-, si somos libres *por* el poder, podremos serlo también en su *contra*.” (Esposito, 2006: 62)

Foucault plantea que donde hay poder, existe resistencia, lo que no significa que ésta se encuentre sometida desde siempre al primero, significa que el poder requiere de un punto de confrontación con el cual medirse en una relación sin resultado definitivo. “Según parece, para fortalecerse, el poder deberá dividirse y luchar contra sí mismo

⁷ Aquí se opone la producción del sujeto, a la noción de que éste es dado. Esta última noción –la de un sujeto dado- implica que el sujeto cuenta con unas características ahistóricas, por ejemplo, las condiciones psicológicas innatas, condiciones que cada cultura llenará de contenido a través del proceso de socialización. Foucault (1991), Guattari y Rolnik (2006) y Deleuze y Guattari (2003), coinciden en este punto: el sujeto en tanto que es producido, supone la generación de todas las características y no el aprovechamiento de algunas predeterminadas.

continuamente. O producir una saliente que lo arrastre donde no estaba. Esta línea de fractura, o saliente, es la vida misma. Ella es el lugar –a la vez objeto y sujeto- de la resistencia” (Esposito, 2006: 63). Puede decirse que la potenciación del sujeto, en tanto que libre, se refiere, de un lado, a la constitución de universos de posibilidades para éste (universos que no dejan de estar estructurados y que se esfuerzan por controlar los sucesos), del otro, a la interpelación de los sujetos como libres⁸, esto es, a un modo de interrogar a los sujetos que conduce a que estos se piensen y se sientan según ciertos términos preestablecidos, en este caso, para que se sientan y se piensen como libres según una codificación de la libertad que la reduce a la posibilidad de elegir y al hecho de no ser obligado⁹.

En efecto, al tratar de dar cuenta de nosotros, de describirnos, de abordar nuestras motivaciones, debemos recurrir a términos que no hemos inventado, que en cierto sentido, no nos pertenecen, acogernos a una interpelación. Términos que al ser aplicables a cualquiera, hacen que el sujeto hablante sea sustituible¹⁰ y que su experiencia sea a la vez comunicable e incommunicable. Comunicable en tanto remite a un medio común y a unas posibilidades comunes. Incommunicable, pues las experiencias desbordan las posibilidades del lenguaje. En consecuencia, para hablar de sí mismo, el sujeto se encuentra desposeído, pues en su propia constitución queda atrapado en el Otro, en el lenguaje y en la norma social a través de las cuales sólo podrá brindar una imagen aproximada de lo que le ocurre (Butler, 2009).

“En cierto sentido, me someto a una norma de reconocimiento cuando te ofrezco mi reconocimiento, lo cual significa que el <<yo>> queda sujeto a la norma en el momento de hacer este ofrecimiento, de modo que se convierte en un instrumento de la agencia de esa norma. Por eso, el <<yo>> parece invariablemente *usado* por la norma en la medida en que trata de usarla. Aunque yo creía tener una relación <<contigo>>, resulta que estoy atrapada en una lucha con las normas. Pero, ¿podría ser también cierto que no estaría enredada en esa lucha si no fuera por el deseo de otorgarte reconocimiento? ¿Cómo entendemos ese deseo?” (Butler, 2009: 42)

El reconocimiento de sí mismo se encuentra articulado con el reconocimiento del otro en tanto que tal reconocimiento nos modifica. Se trata del deseo en juego con los deseos provenientes de otros, en la que nosotros somos fragmentarios, opacos y, por tanto en construcción constante:

⁸ En este punto retomamos la definición de interpelación propuesta por Lazzarato (2006). A continuación se desarrolla.

⁹ Monserrat Garcelán desarrolla una crítica aguda a la forma como el liberalismo ha construido y potenciado este tipo de libertad: “...el discurso de la libertad garantiza la constitución de individuos que interioricen el principio de su responsabilidad y de su conciencia y a los cuales, por lo tanto, les será exigible la conformidad con una serie de códigos que presuntamente provienen de sí mismos. La socialización de ese discurso y la formación del <<yo>> a través de la educación sería la mejor garantía de la sumisión” (2009: 41)

¹⁰ Sustituible porque al decir “yo”, en un nivel del lenguaje, éste se referirá a aquel que habla, pero en otro nivel, ese “yo” se refiere a cualquiera. Con lo que mi historia, sea a la vez mía y de cualquier otro que desee usarla.

“Aunque nos vemos forzados a dar cuenta de nuestros varios yoes, las condiciones estructurales en que lo hacemos vuelven imposible una tarea tan exhaustiva. El cuerpo singular al que se refiere un relato no puede ser capturado por una narración total, no sólo porque ese cuerpo tiene una historia formativa que es irrecuperable para la reflexión, sino porque el modo en que nos forman las relaciones primarias produce una opacidad ineludible en nuestra autocomprensión. Siempre damos cuenta de nosotros mismos a otro, sea inventado o existente, y ese otro establece la escena de interpelación como una relación ética más primaria que un esfuerzo reflexivo por dar cuenta de sí. Por otra parte, los propios términos que utilizamos para volvernos inteligibles para nosotros mismos y para los otros, no son obra nuestra. Tienen un carácter social y establecen normas sociales, un ámbito de falta de libertad y de posibilidad de sustitución dentro del cual se cuentan nuestras historias <<singulares>>” (Butler, 2009: 35)

En este proceso de interpelación mutua, la pregunta no es <<¿quién soy?>>, sino aquella que se dirige a un recién llegado <<¿quién eres?>>, es decir, qué demandas de mi y por tanto, qué verdad esperas que construya, que diga de mi. Esa demanda de verdad que se dirige al sujeto, al tiempo que lo anima, lo abruma, lo desborda: “El otro es, desde el inicio, demasiado para mí: enigmático, inescrutable. Es preciso manejar y contener esta <<demasia>> para que algo denominado <<yo>> surja en su separatividad. El inconsciente no es un *topos* en el cual esa <<demasia>> se deposita. Se forma, más bien, como una exigencia psíquica de supervivencia e individuación, como un modo de administrar –y de no lograr manejar– ese exceso, y por lo tanto, como la vida persistente y opaca del exceso mismo” (Butler, 2009: 79). Este exceso se refiere al hecho de que no es posible dar cuenta de los modos como se ingresa al lenguaje y a las normas sociales, que este ingreso evade toda posibilidad de reflexividad plena, entre otras razones porque ni el primero, ni el segundo son elegidas por el sujeto que a ellas ingresa.

La relación compleja entre poder y libertad, pasa por la cuestión de la interpelación, de los modos como se produce la subjetividad, de las formas como se generan demandas de verdad, los diversos modos de gobierno de las acciones. Desde la perspectiva de Foucault, el abordaje de esta dinámica debe desarrollarse desde el análisis de las resistencias, pues éstas últimas permiten dar cuenta de los juegos de poder a los que desnudan:

“Generalmente, se puede decir que existen tres tipos de luchas: tanto contra formas de dominación (étnica, social y religiosa); contra formas de explotación que separan los individuos de lo que producen; o contra lo que liga al individuo consigo mismo y lo somete a otros en esta forma (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión)” (Foucault, 1991: 60)

En esta concepción Foucault define al sujeto por su doble condición: la de sujeto a alguien por el control y la dependencia, así como la del sujeto ligado a su identidad a través de alguna forma de conciencia de sí. Las formas de lucha mencionadas (contra la dominación, la explotación y la sujeción) se combinan según diversas intensidades, de modo que en la opinión suya, en el mundo contemporáneo las luchas en torno a las

formas de sujeción se han hecho más intensas que las demás. Podemos decir que se trata de luchas por transformar los términos en los que se codifican las interpelaciones, luchas que se juegan en el terreno recreativo. Si hemos dicho que la interpelación se refiere al modo como se incita a los sujetos para que se sientan y piensen según un cierto tipo de patrones preestablecidos, como los que se asocian al sexismo, al racismo, a la historia patria (de los que hablamos ya), estamos hablando de los modos como las personas se relacionan consigo mismas y al modo como esta relación garantiza la obediencia a la norma, a la forma como se logra que el sujeto sea responsable de su propia sumisión.

Pero hemos dicho que el mundo contemporáneo se caracteriza por las luchas que se juegan en el terreno recreativo, por las luchas desplegadas en torno a las formas de reconocimiento, de interpelación y de subjetivación, a las luchas que evidencian la historia de Caín, las que desnudan el “verdadero color” de la dominación y de la explotación. ¿A qué nos referimos? Ya lo hemos dicho, al hecho de que la recreación genera mediaciones para realizar otros mundos posibles, o para decirlo de forma escueta, a *la importancia de hablar mierda*, es decir, a lo que se refiere el maestro Nicolás Buenaventura en su libro¹¹.

Sin embargo, antes de llegar al meollo recreativo, a la necesidad de pasar de la ética del deber a la del amor (lo que de paso permitirá hacer algunas correcciones sobre el modo como caracterizamos el mundo contemporáneo, ya no sólo como lugar de luchas sino también como espacio de articulaciones) se requieren dos apuntes sobre el poder pastoral y sobre la subjetividad en tanto proceso y posibilidad que complementa la postura referida a Foucault.

Para Foucault el Estado moderno no sólo ha generado formas de totalización, de integración de identidades homogéneas, sino que ha impulsado mecanismos muy efectivos de individualización. Todo ello en virtud de la articulación de una forma de poder que proviene del cristianismo, el poder pastoral. Esta religión se organizó como iglesia, de modo que sus sacerdotes no sólo son profetas, magistrados o príncipes (como en otras religiones), sino que se caracterizan por su carácter de pastores, de seres preocupados por asegurar la salvación individual en el otro mundo, que se ocupa tanto por la comunidad entera como del individuo durante toda su vida, de modo que no puede ejercerse sin conocer la intimidad de las mentes de las personas, sin explorar sus almas, sin hacer que revelen lo que son, sus secretos más profundos, incluso aquellos que los propios sujetos desconocen de sí (por ejemplo a través del sacramento de la confesión, pero también de las otras formas de confesión: ante los tribunales, ante los docentes, los psicoanalistas, los psicólogos, los antropólogos, los sociólogos, a través de las entrevistas, las encuestas, los test, los exámenes, etc.).

“El poder pastoral no es solamente una forma de poder que manda; debe también estar preparado a sacrificarse por la vida y salvación del rebaño. Por tanto, es diferente del poder real, que exige un sacrificio de sus sujetos para salvar el trono” (Foucault, 1991: 64)

¹¹ Nos referimos al siguiente texto: BUENAVENTURA, N. (1998). *La importancia de hablar mierda o los hilos invisibles del tejido social*. Bogotá: Magisterio.

Esta forma de poder se orienta entonces, a la salvación y no solo la obediencia de los súbditos que deben sacrificarse cuando su rey esté en peligro y es además “coextensiva y continua con la vida; está ligada con una producción de verdad: la verdad del individuo mismo” (Foucault, 1991: 64). Más allá de la fortaleza de la iglesia en el mundo contemporáneo, debe decirse que el Estado se constituye en una nueva forma de poder pastoral. De ahí que éste se preocupe ya no por la salvación en el otro mundo, sino por su salvación en éste, es decir, por el modelamiento de conductas según códigos que predeterminan lo bueno y lo deseable. Con todo, ese poder pastoral no se ejerce sólo desde los aparatos de Estado, se han multiplicado sus pastores: filántropos y benefactores, pero también, agregamos nosotros, por la publicidad, la televisión, la radio, la Internet y sus redes sociales. Y aquí aparece la crítica Foucaultiana aludiendo, según nuestro parecer a lo que hemos definido como recreación:

“En la actualidad el objetivo quizá no sea descubrir qué somos, sino rechazar lo que somos. Tenemos que imaginar y crear lo que podríamos ser para librarnos de esta especie de “doble atadura” política que consiste en la simultánea individualización y totalización de las estructuras de poder” (Foucault, 1991: 69)

Individualización, es decir, una forma de definir la relación con uno mismo, digamos, en tanto sujeto libre; totalización, la manera como esa articulación (esto es, interpelación) de mi mismo, es a la vez articulación con el todo social, digamos, la libertad como una forma de responsabilidad que garantiza el cumplimiento de ciertas demandas de verdad, el cumplimiento de papeles asignados.

Frente a estas dobles ataduras, imaginar y crear lo que podríamos ser, lo que significa dar rienda al deseo, rienda a la voluntad de ser. Y aquí puede articularse una perspectiva “positiva” del sujeto, ya no centrada en el modo como éste se articula según procesos de sujeción, sino como una dinámica creativa. En esta perspectiva Monserrat Garcelán, desde una de las orillas feministas, nos recuerda que Deleuze apunta hacia un sujeto que es actividad y proceso: “El problema no es cómo se enlazan cuerpo y mente, entendiéndolos como naturalezas separadas aunque coexistentes en los seres humanos, sino de qué modo eso que podemos llamar *espíritu*, deviene *naturaleza*; cómo interaccionan en los seres humanos los poderes de la imaginación y del lenguaje con las propiedades de la extensión y del movimiento” (Garcelán, 2009: 148). El espíritu es definido aquí como imaginación, como esa máquina (en oposición a las perspectivas organicistas, que la ubican como realización del todo) que fantasea, explora y va más allá de las impresiones y de las pasiones. Para colocarlo en los términos elaborados atrás, para ir más allá de lo dado, para hacer emerger lo no-dado.

La “naturalización” de la imaginación será pues, un proceso de estructuración de lo posible, estructuración que apunta hacia el modo negativo como opera la cultura: “Las creencias, que a su vez se basan en la experiencia de la repetición, y la causalidad <<fijan>> ese delirio y lo <<naturalizan>>, convirtiendo lo que es un caos de impresiones y sensaciones en un orden fijo y repetido, en una <<naturaleza>>. Así se produce un <<efecto de naturalización>> que sin embargo no reproduce un orden pre-existente sino que actúa como una ley estructural sobre la imaginación” (Garcelán, 2009: 148-149). En medio de esa totalidad de impresiones que se estructuran, la

imaginación distingue la idea del sujeto, sin que pueda tematizarlo, sin que pueda dar cuenta de éste. De ahí que aún cuando esa imaginación, esa *psique* sea activa, ella es afectada, es “territorializada”. Así que aquello que ha sido distinguido como sujeto, como un <<yo>>, deviene en cuanto tal, porque es catalogado por los demás, es decir, definido como un <<tú>> que contribuye a su composición. No se trata sin embargo de un proceso de producción externo, como si una fuerza trascendente le diera su forma y contenido: “la síntesis cuyo efecto es el yo es a la vez resultado del modo como opera la cultura en la <<constitución>> del sujeto, dando al espíritu, es decir a todo este trabajo de la imaginación, una orientación o una tendencia, una cierta inclinación que llamaremos <<construcción de la subjetividad>>” (Garcelán, 2009: 150)

La cultura se entiende aquí como estructurante de lo imaginable, fijando (o en el mejor de los casos, construyendo) tendencias que operan a través de la interpelación dirigida al individuo. Dos claves del proceso de subjetivación. El poder de la imaginación, con el cual las afecciones que se reflejan en el espíritu, trazan tendencias, sentidos. Sin embargo esa imaginación puede generar errores, esto es, impresiones de otras impresiones que pueden llevar a un distanciamiento entre éstas últimas y aquello que les dio origen. La segunda clave, el poder del lenguaje y de la fantasía que pueden generar creencias legítimas que rebasan las impresiones, de modo que lo observado es sustituido por lo hablado, “el lenguaje y la sensibilidad se mezclan en la constitución de ese mundo <<virtual>> en el que sin embargo vivimos y que nos produce afecciones muy similares a las <<reales>>” (Garcelán, 2009: 150)

Y aquí emerge otra definición del sujeto, que además de síntesis temporal¹², es síntesis del creer y del inventar:

“Ser-sujeto no es ser una substancia o un ente preexistente a la propia actividad de la imaginación, sino constituir(se) como actividad sintética por medio de dos acciones básicas: creer, o sea ampliar la extensión de las afecciones en función de reglas o <<inferir de lo dado, algo no dado>>, e inventar, o sea imaginar algo no dado en lo dado” (Garcelán, 2009: 151)

Dos síntesis, pues, definen al sujeto, la de la duración y la del creer-inventar. En el creer, las impresiones que afectan al espíritu (las afecciones), se articulan con los poderes de la fantasía y del lenguaje, donde lo dicho crea universos virtuales, allí lo dicho rebasa lo observado. Esta virtualidad, podemos agregar, tiene un doble sentido: virtualidad en tanto refiere a un mundo paralelo, y, a su vez, virtualidad como mundo por-venir, que está deviniendo sin ser completamente alcanzado.

Crear, es inferir de lo dado (las reglas) lo no dado, un modo de definirme de “territorializarme” como un <<yo>>, de articularme según demandas de verdad, de reglas que dan por resultado, algo inesperado. Pero aquí aparece la otra cara que complementa la perspectiva del sujeto como agente de su propia sujeción: el sujeto como invención de sí mismo, que imagina algo nuevo, imprevisto, a partir de las reglas dadas.

¹² La síntesis temporal se refiere a la articulación del presente y del pasado en una espera, en un devenir. Este vínculo enfatiza en el hacer sobre la definición del ser.

Debe decirse que la recreación apelará entonces a esta síntesis subjetiva, a la fuerza del deseo que es inmanente. Aquí el deseo no preexiste como algo natural, externo, que desde fuera promueve la dinámica de subjetivación. El deseo está articulado al agenciamiento, al proceso doble de inferir e inventar lo no-dado a partir de lo dado. Su fuerza es la de no querer ser oprimido, explotado, reprimido, esclavizado. En tanto agenciamiento es revolucionario e inmanente¹³, y es también colectivo.

Así que, si bien puede aceptarse la crítica Foucaultiana de la relación entre subjetivación y poder, de la mano del llamado *poder pastoral*, es necesario complementar esta lectura con una noción de sujeto como invención de sí, como agenciamiento en el que se construye lo no-dado a partir de lo establecido. La estructuración de lo imaginable, la cultura, adquiere así dinámica, pues su poder estructurante, que interpela, es interpelada a su vez por resistencias, por las miles de historias de los Caínes que sub-vierten los modos de explotación, dominación y sujeción.

Y bien, aquí cabe la reflexión sobre un graffiti mexicano. Como es sabido, en este país se dice que “los mexicanos son guadalupanos”, haciendo referencia a su devoción por la Virgen de Guadalupe. Rossana Reguillo nos recuerda que los jóvenes han sido muy hábiles para convertir el estigma en emblema, para hacer del señalamiento del que son objeto, signos de confrontación y de resignificación de lo juvenil, así que en las calles se hizo frecuente leer lo siguiente: “los mariguanos son guadalupanos” (Reguillo, 2000: 80). Pues bien, es claro que el juego de palabras alude al hecho de que los mexicanos “son” mariguanos, consumidores de marihuana, con lo que, agregamos, queda claro que la devoción a la Virgen de Guadalupe no solo es acogida por los “ciudadanos de bien”, que, se supone, no consumen marihuana. Podemos suponer, para los propósitos de la presente fundamentación, que se trata de un ejercicio en el que unos sujetos rechazan lo que son, el estigma, para convertirlo en juego, en burla dirigida hacia aquellos que repiten esa estigmatización. ¿Este emblema desata las ataduras y propone otros modos de existir, evidencia lo que podemos ser, mariguanos y guadalupanos, o mejor aún, ni estigmatizados ni estigmatizadores? Con esta pregunta, podemos avanzar hacia *la importancia de hablar mierda* (Buenaventura, 1998), la importancia de plantearnos el paso de una ética del deber, hacia una del amor.

Nicolás Buenaventura construye en su libro una definición de cultura como la articulación de dos tramas, la social y la sociable. La primera refiere a las formas de producción, a las relaciones materiales, a las formas de hablar reguladas por las circunstancias¹⁴, a lo que nadie escoge, por ejemplo, el idioma, los vínculos familiares, entre otros. La trama sociable remite a las formas de simbolizar, a los modos de hablar

¹³ Lo inmanente se opone a lo trascendente. Así, el carácter revolucionario del deseo se opone a la noción de revolución proletaria, pues el proyecto, la implantación de la llamada “dictadura del proletariado”, fija un objetivo trascendente, un deber ser incuestionable y establece roles específicos, el proletario como actor central que dirige la escena. En tanto inmanente, puede contar con tendencias, pero no puede decirse de éste ninguna predicción con carácter de ley científica.

¹⁴ Por ejemplo, existe un modo de hablar aplicable a los docentes, a los estudiantes, a los políticos. Es evidente que los mismos sujetos (docentes, políticos, estudiantes) hablan según otros modos, cuando no se encuentran cumpliendo esos roles, por ejemplo, en la intimidad, en la familia, con los amigos.

por hablar, así como a las relaciones que cada quien escoge. Esta trama es denominada por el autor, como recreativa.

Esta articulación propia de la cultura, no sólo hace parte de cada comunidad, sino que “es” esa comunidad, es ese modo de interlocutar con los otros, de construir significados propios sobre préstamos tecnológicos, de asumir usos propios de todo aquello que viene de otras perspectivas vitales.

Según el maestro, en el mundo contemporáneo coexisten dos tipos de comunidades, las de la temporalidad total y las del tiempo libre. En las primeras no se distingue juego y trabajo, lúdica y esfuerzo, como aquellas que designan con la misma palabra la danza, la música y la labor a la que acompañan:

“...en algunas lenguas aborígenes danzar y sembrar no requieren sino un solo verbo, una misma palabra. Porque es seguro que la germinación es el resultado ritual, una danza de fecundación de la tierra” (Buenaventura, 1998: 34)

Las comunidades que separan el trabajo del juego, son denominadas como comunidades del tiempo libre, pues existen momentos institucionalizados para producir, fuertemente diferenciados de aquellos destinados al descanso, al juego, a la habladuría. Se asocia este tipo de temporalidad al desarrollo de la revolución industrial, proceso este que separó el arte de la artesanía, colocando la producción de objetos cotidianos en el plano de lo poco importante, mientras que ubicó en el arte, la realización del potencial humano.

Ahora bien, el hablar por hablar, la que sigue las palabras y juega entre ellas, no es menos importante, no es menos crucial que el desarrollo de las relaciones de producción. El silencio, el oscurecimiento de la posibilidad de esa invención de sí que implica, es tan desastroso como el hambre. De ahí, que no sean menos claves las luchas por decidir quiénes queremos ser.

Y aquí cabe la cuestión de la ética mencionada atrás. Puede decirse que la ética del deber, se refiere a la subjetivación como adecuación a la norma, al actuar según se debe, un deber que configura un modo de sentir(se) y de pensar(se). Se trata de esa subjetividad y de esa ética que ha crecido bajo el sol del poder pastoral. Frente a ella, una ética del amor: más que tolerar la diferencia, más que soportar que otros sean diferentes, incluso que no sean de mi gusto, la ética del amor aboga por un enamoramiento de la diferencia con la que me encuentro y que me interroga. Y esto implica ser capaz de oír, de apasionarse por lo que proviene de los pares, así como de aquello que viene de sujetos posicionados arriba o abajo en la estructura social. El amante no es sólo aquel que tiene un corazón abundante, sino que es sobre todo quien tiene unas orejas enormes: “Es el amor. Es el gusto primordial de lo contrario, es el interés o la acechanza, el entusiasmo por lo que no va con uno, por lo que no es de su atavismo o su raza o su costumbre, por lo distinto” (Buenaventura, 1998: 74)

Y según se deduce, no es posible esta ética del amor sin una actitud lúdica, específicamente recreativa, sin la capacidad de hablar por hablar, sin la necesidad de hablar para juzgar o para examinar, sin un cuestionamiento del poder pastoral que tantas veces hace de nosotros informantes, ayudantes del pastor que nos lleva en su

rebaño. Importa el hablar mierda en tanto que en ese momento no vigilamos al otro, y no nos importa si su comportamiento o sus palabras coinciden con la norma, o con nuestras costumbres, aún cuando seamos mexicanos, mariguanos o guadalupanos.

Así que ahora podemos corregir nuestra primera definición de la recreación: ella es tanto una mediación para promover la invención de otros mundos, para definir lo que queremos ser, como un puente hacia la ética del amor, la del enamoramiento por distinto.

Paradojas ociosas del mundo contemporáneo: derecho al placer y gestión del miedo

Con estas definiciones podemos abordar una paradoja propia del ocio en mundo contemporáneo: mientras que las ofertas lúdicas y los experimentos participativos se expanden, campea la gestión del miedo como técnica de gobierno. Por un lado, el derecho al placer ha sido reivindicado, por el otro, ninguna barrera, cámara, sensor de movimiento o grupo de vigilancia, nos permite sentir seguridad, tranquilidad.

Fragilidad del sujeto, definición lapidaria del mundo contemporáneo, precisamente ahora cuando las redes de comunicación, la educación y las tecnologías se hallan al alcance de tu mousse. No te gustan tus ojos, tu vientre, el color de tu piel, puedes “rediseñarlos” y “colocarte” otros. Hoy, cuando al sujeto se le solicita que se autodefina, que escoja lo que quiere ser, que establezca su propio estilo de vida, en últimas, que construya su propia identidad, campea la alienación, el narcisismo, el miedo. Junto a esa demanda social por la autonomía, el sujeto se enfrenta a su propia edificación en el vacío, pues ni el Estado, la familia, los partidos, la Iglesia, la escuela o la universidad, ofrecen lugares suficientes para que tales sujetos cumplan con esta tarea. Diversos autores coincidirían con este rápido diagnóstico (Martín-Barbero 2004; Maffesoli, 2004; Bauman 2007; Mejía, 2009, entre otros), colocando el énfasis en uno u otro aspecto de las formas de reproducción del capitalismo: individualismo, globalización, conquista de nuevos mercados, etc. En todo caso, si los sujetos son frágiles, como efecto de la destrucción de los mecanismos sociales que otorgaban lugares a los individuos y que les permitían definiciones relativamente claras de sí mismos (papel que cumplían las castas, las tradiciones, las divisiones sociales estables y ritualizadas), deberán acudir al consumo, a la compra de bienes y servicios, para dar sentido a su vida, esto es, al encuentro dinámico de un “yo” con un cuerpo efímero.

La paradoja podría planearse del siguiente modo: hoy, cuando el derecho al placer se ha convertido en una premisa y un logro del universo cultural, el planeta es gestionado a través de la producción y administración del miedo. En otras palabras, la dupla miedo-placer, que en principio parecerían oponerse, se constituyen en dos caras de la misma moneda.

Anne-Marie Sohn (2006) ha presentado una historia de la sexualidad que destaca el proceso a través del cual el placer se constituye en una conquista de las subjetividades del siglo XX. Derecho en el sentido de que cada quien se constituye en sujeto, precisamente porque puede decidir (entre otras cosas) sobre su placer: en principio nadie puede ser obligado a actuar en contra de su voluntad, sobre todo en materia de su sensibilidad e intimidad. En consecuencia cada quien decide con quien estar y cómo

desarrollar sus encuentros. Dado que cada individuo debe escoger su pareja y que no puede obligar al otro a aceptar dicha elección, cada uno se encuentra en la necesidad de convencer, seducir o conquistar y por tanto, deberá invertir sus esfuerzos en hacerse aceptable para la persona que desee. Lo que a su vez ha llevado a que las exigencias estéticas se hagan más rigurosas.

En un movimiento paralelo, puede ubicarse a la *moda*. Lipovetsky desarrolla una historia de ella que rompe con la concepción que la reduce a una mera frivolidad, a un efecto de la homogenización capitalista, o a mero efecto de la distinción de clase:

“Contradiendo las teorías dominantes hay que reafirmar que las rivalidades de clase no son el principio del que se derivan las incesantes variaciones de la moda. Sin duda las acompañan y determinan en algunos aspectos, pero no constituyen la clave. Mientras prevalezca ese modelo es inútil esperar aclarar, aunque sea parcialmente, el misterio de la inconstancia frívola. La investigación sobre la moda exige una modificación radical del paradigma. Ese desplazamiento teórico es, a grandes rasgos, el siguiente: los perpetuos escarceos de la moda son, ante todo, efecto de nuevas valoraciones sociales vinculadas a una nueva posición e imagen del individuo respecto al conjunto colectivo. La moda no es el corolario de la *conspicuous consumption* y de las estrategias de distinción de clases, sino que lo es de una nueva relación de cada cual con los demás, del deseo de afirmar una personalidad propia, que se difundió en el transcurso de la segunda mitad de la Edad Media entre las clases elevadas. Debido a que el rol de la imagen del individuo no ha sido valorado en su justa medida, las explicaciones del cambio de la moda siguen siendo muy poco convincentes. Lejos de ser un epifenómeno, la conciencia de ser individuos con un destino particular, la voluntad de expresar una identidad singular, la celebración cultural de la identidad personal, han sido una ‘fuerza productiva’, el motor mismo de la mutabilidad de la moda” (Lipovetsky, 2004: 64)

La afirmación de la subjetividad, esa transformación de la posición del sujeto frente a sí mismo y frente a los demás, no sólo es clave de la historia de la moda, sino que se constituye en uno de los elementos centrales de la paradoja placer-miedo que estamos explorando.

La afirmación de sí, de la cual la reivindicación del derecho al placer es un elemento clave, sólo será posible si el individuo se constituye en cuanto tal como deseante. Esto quiere decir, que se ha desarrollado un proceso cultural de largo aliento que ha llevado a la naturalización del deseo como elemento constitutivo del sujeto. Si otrora el sujeto se definía por cuanto pensaba o hacía (entre otras formas), hoy se define por lo que desea. Efecto de un régimen de verdad-poder que interpela a los individuos (los entiende, los incita a que se entiendan a sí mismos según unos términos predeterminados) como sujetos de deseo (Foucault, 1977).

Primera relación a detallar: el vínculo entre deseo y poder. Foucault (1977) desarrolla una discusión con el psicoanálisis en torno a dicha relación. Concuerda con éste en que el poder es constitutivo del deseo, sin embargo difiere del mecanismo a través del cual

dicha constitución ocurre. Mientras que para el psicoanálisis el poder opera como restricción externa, como un mecanismo de represión que obra sobre la pulsión, para Foucault, el poder es constitutivo del deseo en tanto que constituye a los propios sujetos deseantes. Como hemos planteado ya, el poder actúa en el orden de la demanda de verdad que cada sociedad hace de sí misma, y por ende, también en la demanda de verdad que se efectúa sobre el sujeto: el poder ha inscrito/incitado en el cuerpo la pregunta ¿quién eres?, es decir, ¿qué deseas? Vale decir que para que el sujeto se pregunte por quién es y qué desea, se requiere que este se constituya a sí mismo como capaz de saber sobre sí a través de su deseo.

El discurso sobre sí mismo tendrá validez, entonces, en la medida en la que se ajuste a las reglas del deseo: si el sujeto se concibe a sí mismo como capaz de dar cuenta de su propio ser, para ello empleará el deseo como clave de dicha lectura: dime qué quieres y te diré quién eres.

En este punto vale la pena mencionar que el mercado habla en ese lenguaje del deseo a través de la publicidad (Perea, 2006), es decir, no sólo presenta objetos para el consumo, sino que recrea mundos deseables y se esfuerza por ubicar al consumidor en ellos¹⁵. Se requiere establecer cómo se ha constituido el sujeto que consume, que es capaz de reconocerse en la publicidad, de leerse en ese mundo deseable, de participar en esa organización social.

La reivindicación del placer, la afirmación de sí y la constitución de sujetos deseantes, ha ido de la mano de las transformaciones del capitalismo. Es común hablar tanto de una anatomopolítica como de una biopolítica que han tenido como propósito disciplinar los cuerpos y las poblaciones para lograr que sean productivas y dóciles al sistema capitalista, así como de una geopolítica que gira en torno a la distribución de la riqueza en el planeta. Pero atravesando estas dinámicas del poder, como ya hemos mencionado, se encuentra el gobierno del deseo, una noopolítica:

“La noo-política no se dirige hacia el intelecto de las personas, sino que opera mediante la *modulación* de los deseos, los afectos, la percepción y la memoria. Y ello mediante la producción de un “mundo” simbólicamente construido en el que los individuos puedan reconocerse libidinalmente como habitantes de la modernidad” (Castro-Gómez y Restrepo, 2008. Pp.: 15)

Los sujetos interpelados como deseantes, en un juego de modulación de deseos que opera mediante la constitución de universos simbólicos. La reivindicación de sí, que se despliega en la vida cotidiana a través de la moda (entre otros fenómenos) se articula con una noopolítica, un gobierno del deseo que supone, por ejemplo, un disciplinamiento de los sujetos como consumidores-productores que son interpelados como empresarios de sí mismos:

“Jennifer López fue elegida como la dueña del mejor trasero femenino, lo que motivó a la cantante y actriz a ponerle precio a su retaguardia, asegurándola en 6 millones de dólares

¹⁵ En cierta publicidad ya no se muestra el objeto sino la marca y el estilo de vida asociado a ella. Bentton es ejemplo de ello.

“Según una encuesta de la revista Oxygen, Brad Pitt y Jennifer López fueron elegidos como “Las mejores colas de Hollywood”.

“JLo obtuvo el primer puesto entre las mujeres con mejores nalgas con 34% de los votos, seguida por la cantante Beyoncé con 23% de apoyo, el tercer lugar lo ocupa Angelina Jolie con 9% de votación.

“Respecto a su voluptuoso cuerpo, Jennifer López afirmó que se lo debe a la danza que práctica constantemente”. (Tomado de <http://www.terra.com/ocio/articulo/html/oci161608.htm> - consultado el 17 dic. 2008)

Ahora bien, si el derecho al placer ha elevado las exigencias sobre los individuos, que ahora deben hacerse elegir por otros (como parejas, como empleados, como amigos), ocurre que en otras esferas culturales, esta práctica de hacerse deseable, elegible, se constituye en un elemento clave: el modelaje, la farándula, pero también los reality shows y lo que podemos denominar como *farandulización* de la política.

“¿Te rechazan por tus dientes feos?

Ven a Sonria” (Eslogan publicitario)

El eslogan hace eco de este universo de los deseos y de la necesidad de hacerse elegible: en la política, en el trabajo, en la vida íntima. Bauman (2009) esgrime la hipótesis de que las relaciones afectivas se juegan en calve de mercado, unos y otros se ofrecen entre sí: los sujetos establecen vínculos que buscan generar seguridad, pero deben dejar la puerta abierta para que, en caso de encontrar una mejor oportunidad o de que las cosas se hagan insostenibles, salgan con relativa facilidad. Al interior de esta búsqueda de seguridad y de satisfacción, un dispositivo atenta contra él: la inestabilidad. Se trata de relaciones de bolsillo que se hacen y deshacen a conveniencia, cada quien elige, pero su elección es inestable, lo que trae como consecuencia un fluir de relaciones en las que el sujeto elector debe someterse al juego de ser elegido. Fragilidad de los vínculos que al pretender escapar de los matrimonios insoportables y de las relaciones subyugantes, se subyugan en un mar de inestabilidades y de relaciones frágiles en las que pretende encontrar precisamente, seguridad. Quedará por discutir los alcances de esta hipótesis, así como todas aquellas situaciones en las que el mercado afectivo es contradicho y subvertido. Pero, vale la pena reconocer que el mercado no implica únicamente un proceso económico de oferta y demanda, sino que supone una subjetividad orientada por la lógica de la libre elección, es decir, de elegir y de hacerse elegible.

Lo paradójico es que la afirmación de sí y la reivindicación del derecho al placer autónomo, se ha desplegado en un universo cultural que transmuta el deseo en mero aparato de elección, en dinámica de consumo, es decir, uno mismo como mercancía de bienes y servicios, en los mercados de fuerza de trabajo, y por supuesto, de afectos. Ello trae consigo diversas formas de angustia, un desanclaje del sentido: lo que eres, depende de una cierta confrontación entre lo que quieres ser y lo que puedas comprar, lo que a su vez, obedece a lo que puedas ofrecer (cuando no de lo que tienes), de modo que no se consume para vivir sino que se vive para consumir.

Lo anterior coloca sobre el tapete dos tipos de angustia diferentes: por un lado, la que emerge cuando no se cuenta con lo necesario para consumir, para generar un proyecto personal, esto es, la experiencia de un vacío porque no se tiene lo suficiente para llegar a ser; por el otro, la angustia de la abundancia, cuando se puede desplegar un consumo orgiástico, en la que el proyecto personal se despliega según el clima del día, en el que no existen límites para anclar el sentido de sí, pues si todo es posible, de modo que queda abierta la pregunta por cómo establecer un referente para dar-se un lugar, para no diluirse en el fluir, lo que significa un vacío porque no se sabe para dónde ir.

La noopolítica supone este gobierno del deseo que ubica al sujeto como un productor-consumidor, a la vez que lo interpela como una mercancía de sí y para otros con lo que se reproduce la fragilidad del sujeto.

Política como consumo: vaciamiento del sentido, gobierno del miedo

Pierre Rosanvallon (2006) analiza los procesos a través de los cuales la política ha dejado de articular a la sociedad. Desde su perspectiva se trata de la disolución de lo político, como resultado de la separación entre la sociedad civil y la esfera política: lo político deviene exterior a la sociedad. De este modo, el ciudadano se convierte en consumidor político y deja de ser co-productor del mundo común. Así se degrada la actividad política.

Todo este proceso no se debe al repliegue de la vida privada:

“La era del *consumismo político* está marcada, por el contrario, por fuertes expectativas y grandes exigencias dirigidas a las instituciones políticas. Todo el problema viene del modo de manifestarse de esas demandas que conduce a deslegitimar los poderes a los cuales se dirigen. De ahí procede el desencanto democrático contemporáneo: la decepción es allí el producto casi mecánico de una ciudadanía de desconfianza” (Rosanvallon, 2006. Pp.: 248).

Los ciudadanos se encuentran desencantados de las acciones estatales, no sólo porque éste ha demostrado su incapacidad, sino porque sus propias expectativas y las formas como se expresan, se han transformado al punto que la acción política deviene en ilegítima, cualesquiera que sean sus logros.

De otro lado, la disolución de lo político obedece a su segmentación. En este escenario segmentado se logra mayor vigilancia sobre el quehacer administrativo, pero lo que se gana en control sobre la acción política se pierde en visibilidad y en legibilidad del conjunto. En este escenario, los políticos se preocupan menos por ganar popularidad al lanzarse a grandes reformas que a ser cuestionados por las acciones que realizan. Los electores, por su parte son más sensibles a los riesgos de ver degradada su situación (lo que equivale a decir que demandan seguridad) que a las posibilidades de mejora.

Para Rosanvallon el populismo es una expresión clave de la contra política. Más que una ideología, éste es una inversión de los ideales y procedimientos democráticos.

“El populismo se comprende en primer lugar en su relación con las tensiones estructurales de la representación. Pretender resolver la dificultad de representar el pueblo resucitando su unidad y su homogeneidad de un mundo imaginario, en una toma de distancia radical con aquello a lo que se supone que se le opone: el extranjero, el enemigo, la oligarquía, las élites” (Rosanvallon, 2006. Pp.: 258).

El populista se encarga de afirmar la unidad constituyendo un enemigo y por supuesto, prometiendo seguridad. Pero el populista se hace posible en ese universo que degrada lo político y reduce la actividad ciudadana al consumo, lo que se articula con la subjetividad de corte *elector-elegible* que se ha mencionado. Ahora bien, esta extensión del populismo en el mundo contemporáneo coloca el acento sobre un aspecto clave: la extensión del miedo como elemento articulador del devenir social.

Hardt y Negri presentan una discusión en torno a las nociones de pueblo y de multitud que vale la pena detallar. En su libro *Multitud* (2004), ellos intentan establecer las condiciones de emergencia de la democracia radical, es decir, del gobierno de todos por todos y encuentran en la nueva organización del trabajo diversas condiciones favorables para este proyecto.

De acuerdo con los autores, la emergencia de la democracia puede producirse en la interacción de los múltiples actores que, produciéndose en, y produciendo lo común, desarrollan actividades democráticas que confrontan lo que ellos llaman *Imperio*. Este “Imperio” es la organización mundial de los poderes (económicos, militares y políticos) que atraviesan toda la tierra, una articulación que no se desarrolla siguiendo la línea de los estados nacionales (aún cuando encuentra en ellos condiciones de posibilidad, así como nexos claves). Éste, no debe confundirse con el imperio en el sentido clásico, en el cual un país se expande generando formas de control coloniales (Inglaterra o España fueron imperios en la medida en la que conquistaron y administraron territorios en ultramar). En este sentido Estados Unidos puede ser visto como un eje central de *Imperio*, pero no debe confundirse con él, ya que éste, en tanto red, supone una organización interdependiente, de modo que EEUU dependerá de otros países y de organizaciones multilaterales para mantener su lugar.

Imperio implica una transmutación de la lógica de la guerra moderna: las instituciones políticas que han emergido de ella, han intentado controlarla, generando entidades internacionales y normas de regulación; en contraposición, *Imperio* emplea la guerra preventiva como mecanismo de control: los ejércitos funcionan como policías (es decir, vigilan y garantizan la “seguridad”), “previniendo” cualquier desorden, desarrollando conflictos “de baja intensidad”. Así que la guerra adquiere el carácter de mecanismo de administración planetaria. Este nuevo orden, no sólo controla la vida, sino que intenta producirla (biopoder).

Si *Imperio* adquiere una forma reticular en la que el capital aumenta sus ganancias migrando sin control a través de las fronteras, debe decirse, con énfasis, que éste no logra controlar las formas de comunicación que producen nuevas singularidades, nuevas reivindicaciones y nuevas posibilidades para los ciudadanos: millones de usuarios intercambian programas, música, videos sin que las leyes de *copy right*

pueden condenar tal intercambio (Rojek, 2005). Estos generan “lo común”, lo de todos, en últimas, formas de coordinación que no requieren de un centro o de una autoridad que dirija. En esta comunicación, cada nodo se caracteriza por su singularidad, por su irreductibilidad a un horizonte predeterminado.

Para explicar la noción de singularidad, los autores describen a dos viajeros en la India: el primero pretende mostrar que la India es como su tierra natal (Italia), el segundo, que ella es completamente diferente. En el primer caso, el viajero trata de mostrar como todo lo que sucede en India es igual a lo que sucede en Italia pero bajo otras apariencias. Sin embargo queda insatisfecho porque no puede mostrar lo que es India. En el segundo caso, el viajero termina frustrado porque aún cuando se esfuerza por describir lo que sucede, se queda con la sensación de que no ha hablado de India. Para Hardt y Negri, el problema de ambas descripciones es que intentan abordar al otro a partir de un referente, describen India a partir de Italia. Por esta razón no pueden dar cuenta de lo que es India en su singularidad, de lo que no puede ser sino ella misma frente a cualquier otro.

De ahí que la Multitud, en tanto articulación de singularidades se convierta en actor de la democracia, pues nadie intenta imponer a otro su propia “identidad”. La identidad es, debe recordarse, el fruto del esfuerzo por producir un pueblo a través del cual se despliega el gobierno. Identidad es el producto de dos “representaciones”: 1) Una representación de sentido, esto es, la articulación de simbologías que definen modos de percibir, de pensar y de actuar, en últimas, un cierto tipo de expectativas y un sentido de pertenencia que vinculan a cada quien con una “estructura” general. La nacionalidad, los símbolos patrios, así como los rituales deportivos, políticos y culturales que los desarrollan, son ejemplo de esta constitución simbólica del pueblo. 2) Una representación política, esto es, se produce la idea de que es posible que unos representen a otros en la administración del destino colectivo, pues ese denominador cultural común habilita la elección de aquellos que representan a otros para gobernar. Los elegidos son capaces de reconocer las preferencias de los electores en la medida en la que comparten horizontes de sentido.

En este punto es esclarecedora la siguiente afirmación de Ana María Cadena Ruiz:

“Gobernar un Estado nacional se refiere a la capacidad, socialmente compartida, de concebir a los habitantes del territorio como una población. La tarea del Estado es gestar la noción de población y gobernar a través de ella” (2004: 7).

Multitud se opone a esta estructura de la identidad. No se caracteriza por una identidad, sino por la singularidad de los actores, de ahí que no requiera de formas de control centralizados y que se constituya en una forma de autorregulación, de autocreación y de coordinación social capaz de oponerse al capitalismo contemporáneo.

Ahora bien, el escenario productivo del que emerge Multitud se denomina producción inmaterial. Aún cuando este tipo de producción no involucre el mayor número de

personas en el mundo, para Hardt y Negri este trabajo es “hegemónico” en tanto que se ha convertido en el modelo a seguir por los demás tipos de labor.

La producción inmaterial no produce objetos, produce ideas, afectos y conocimiento. La recreación, se refiere a este tipo de procesos. Esta forma de trabajo emplea medios materiales pero a diferencia de la producción industrial, su producto no se realiza en un objeto. El “entretenimiento”, el “bienestar”, la educación, son ejemplos de este tipo de trabajo. Puede asociarse con este tipo de producción, la noopolítica, el poder que se centra en la modulación de deseos, de percepciones y de la memoria.

Aún cuando éste tipo de procesos laborales se haya desarrollado en el seno del capitalismo, en su esfuerzo por producir la vida misma (de producir los cuerpos de los trabajadores y de los consumidores), el capitalismo no puede agotar los efectos de la producción inmaterial: los “productores” y “consumidores” siempre encuentran algo más en su interacción, en su comunicación. Ese algo más, no se encuentra bajo la explotación de unos por otros. Las redes de comunicación en todos sus niveles (televisión, Internet, radio, entre otros) pueden operar bajo lógicas capitalistas, pero la información que producen y los tipos de solidaridad (de coordinación) que pueden despertar, van más allá de la explotación capitalista.

De acuerdo con la descripción que antecede, la flexibilización laboral debe entenderse tanto como una estrategia de maximización de la producción, así como la generación de escenarios de consumo. La hipótesis aquí es que, logradas las reivindicaciones laborales de los obreros y ampliado el tiempo de descanso así como el llamado tiempo liberado¹⁶, el capitalismo ha evolucionado para aprovechar estos nuevos tiempos, es decir, para reproducir su lógica: la industria del entretenimiento, en todas sus versiones, así como la industria del cuidado corporal hallan en el tiempo “libre” oportunidad para desplegar su quehacer.

Desde otra perspectiva que guarda algunas distancias con la que desarrollan Hardt y Negri, Néstor García Canclini (1999) recuerda que Castells ha definido la globalización como el proceso que otorga a todo lo existente valor de cambio, con lo que se implica la desaparición del valor de uso: en últimas, la tendencia que pretende reducir las interacciones sociales a su valor monetario.

La flexibilización laboral que ha implicado un “empoderamiento” del trabajador (haciéndolo responsable de sus actividades, es decir, pagándole por sus productos) y ha generado menores costos para los empleadores e inversionistas, ha sido el escenario del desarrollo de las maquilas y del *out sourcing*: cada pequeña empresa ensambla una parte, corre con los riesgos y “paga” (o lo que es lo mismo, no recibe dinero) por sus errores. Trabajo a destajo.

Así pues, puede decirse que la dinámica de la guerra como instrumento de regulación global, que pasa por diferentes esferas, las del trabajo, la vida cotidiana, la gestión del pueblo, entre otras, se ajusta con el populismo, pues ambos se basan en la búsqueda de enemigos y hacen del miedo un instrumento de su legitimidad: sólo del temor al

¹⁶ Del tiempo que se ha producido como resultado de la disminución de la jornada laboral, que ha sido “liberado” del trabajo y que puede ser empleado libremente por las personas.

terrorista o al otro que se cataloga como amenaza y que sirve al propósito de unificar al pueblo, surge esta constante demanda de seguridad que nos arrincona en casa frente al televisor:

“Es en Colombia, quizá como en ningún otro país de la región, donde se ha hecho más visible la *secreta complicidad entre medios y miedos*. Tanto el atractivo como la incidencia de la televisión sobre la vida cotidiana tiene menos que ver con lo que en ella pasa que con lo que compele a las gentes a resguardarse en el espacio hogareño. Como escribí en otra parte: *si la televisión atrae es porque la calle expulsa, es de los miedos que viven los medios*. Miedos que provienen, tanto o más que del crecimiento de la delincuencia, de la pérdida de sentido de pertenencia en unas ciudades en las que la racionalidad formal y comercial ha ido acabando con los referentes en que se apoyaba la memoria colectiva, y en las que al *normalizar* las conductas, tanto como los edificios, se erosionan las identidades y esa erosión acaba robándonos el piso cultural, arrojándonos al vacío” (Martín-Barbero, 1999. Pp. 29)

Así que, mientras el derecho al placer, se ha conjugado con la constitución del deseo como mero consumo, a la par que los espacios y posibilidades de disfrute se multiplican, la calle nos amenaza, la seguridad se convierte en una urgencia que nada puede saciar. Característica de los tiempos líquidos en los que naufragamos, pues la política espectáculo se aleja del poder, confirmando nuestro temor de que estamos cada vez más inermes frente a las decisiones de las redes de reproducción capitalista (Bauman, 2007), ya que los gobiernos locales y nacionales, cada vez pueden menos frente a sus flujos.

Efecto de esta doble desvalorización de la política, la de la ciudadanía de la desconfianza y la de su banalización como espectáculo que se aleja de los centros de poder, el empobrecimiento de las oportunidades para co-crear el mundo que habitamos o lo que es lo mismo, angustia porque, se tengan recursos o no, el vacío de sentido ronda nuestra vida cotidiana.

Fragilidad del sujeto versus recreación como resistencia

Me parece necesario postular que la comprensión de la recreación como resistencia (como gestión de otros universos posibles y de una ética del amor), debe enunciarse en el escenario de la articulación de la ciudadanía, esto es, de las posibilidades que abre para la construcción colectiva del territorio. Lo que quiero decir es que la actividad ociosa, es decir, lúdica, autónoma y autotélica (que no tiene por objetivo un producto posterior, es decir, que se satisface en su propia realización), es precisamente la actividad ciudadana por excelencia. Claro, a condición de que se entienda que dicha actividad, demanda del encuentro renovado con uno mismo y con otros. Así que, podría ser muy divertido un juego solitario con alguna consola de video juego, pero si de allí no emergen nuevas posibilidades de relación, si estas no se recrean, esta actividad no podría considerarse como ociosa. Sugiero que es necesario distinguir entre diversión y lúdica.

Los chistes que sirven para reproducir estereotipos sexistas, racistas, regionalistas o clasistas, son mera diversión y no pertenecen al ámbito de lo recreativo. La actitud lúdica es aquella que remite a la ética del amor, también la que agencia el olvido de los regímenes de verdad que nos interpelan y gobiernan. Aquí el humor adquiere una connotación renovada, se trata de aquellos eventos inesperados que cuestionan las preguntas que nos hacemos y las respuestas que nos damos. La risa, así provocada, es la emergencia de lo no-dado, a partir de lo dado, puro acontecimiento que abre las puertas a otros mundos posibles, mundos que pueden agenciar el gobierno de todos por todos.

Entonces, el análisis de la recreación demanda entonces de una lectura de las relaciones y de los espacios que permiten a los ciudadanos co-crear su mundo. De ahí que se requiera establecer no sólo la cantidad de escenarios disponibles, el número de personas que asisten a los espectáculos y talleres, sino que se requiera pensar su productividad social, en términos de las posibilidades de sentido que abren y que son recreadas por quienes los promueven y disfrutan.

Pero esto pasa por la pregunta por cuán públicos son los espacios (incluyendo los virtuales) públicos, ¿en las ciclovías, en los septimazos, los bogotanos reelaboran su relación con la calle, con el otro y consigo mismo?, ¿qué sentido adquieren estas reelaboraciones?, ¿se enmarcan en una perspectiva de respeto mutuo, de solidaridad, o, por el contrario, se concentran en la reproducción de las formas de alienación y exclusión de las que se ha hecho referencia ya?

Dos ejemplos: hacia el año 2003, en el sector de la Estancia, en la localidad de Ciudad Bolívar, se desarrolló en conjunto con el Hospital de Vista Hermosa y la Secretaría Distrital de Salud una experiencia demostrativa que indagó por el sentido de la salud oral en jóvenes. En este proceso pudimos desarrollar un recorrido por las culturas juveniles de la época. En esta ocasión los jóvenes rollers y bikers, relataron la siguiente situación: en cierta calle donde ellos solían entrenar se fue creando un ambiente hostil porque ambos grupos competían por controlar su uso, de modo que se amenazaban unos a otros y el ambiente se tensionaba, sin embargo, ambos grupos lograron establecer acuerdos cuando se retaron unos a otros para demostrar sus habilidades, lo que permitió transformar el amago de violencia en una competencia. Unos y otros reconocieron las capacidades de sus rivales y decidieron entrenar más para vencerlos en el concurso, no en la pelea.

Segundo ejemplo: en Medellín, dos grupos de jóvenes se encontraban disputando un territorio. Unos y otros debían evitar ciertas calles, pues se corría el riesgo de ser atacado. En el ambiente se respiraba la amenaza, el miedo. Se presentía el correr de sangre. En cierta ocasión se encuentran en la cancha, discuten, se retan a jugar fútbol, pero a alguien se le ocurre que deben jugar vestidos de mujer. Así que las vecinas, amigas y hermanas, los disfrazan y maquillan y se encuentran en la cancha del sector. El asunto resultó tan divertido que cada cierto tiempo se vuelvan a dar cita, se burlan de sí mismos, del fútbol, de su propio machismo mientras que de este modo vuelven a compartir las calles.

Estos dos ejemplos hablan de una cierta actitud lúdica, pues en ambos casos no mediaron instituciones ni saberes profesionales, sino que surgieron de la propia actividad juvenil. Unos y otros reelaboran un conflicto potencialmente violento a partir de sus propios saberes.

Fundamentos para una pedagogía recreativa: resistencia y ética del amor

La pedagogía recreativa toma como elemento central la búsqueda de otras formas de subjetividad y de ciudadanía, que cuestione los efectos de los poderes pastorales, de la noopolítica y de la ciudadanía de la desconfianza. Ahora bien, dado que la pedagogía debe fundamentar el acto educativo, es decir, que debe responder a la cuestión de *para qué* educar¹⁷, la presente propuesta hace referencia a la educación para la libertad, en el sentido del agenciamiento de otros mundos posibles y del apasionamiento por la diferencia.

Libertad como agencia del deseo, de la voluntad de ser. Aquí, por supuesto, tiene eco la propuesta de Freire (2007), así como de otros pedagogos críticos. En este sentido es necesario afirmar que las propuestas provenientes de estas corrientes no se centran sólo en la discusión de contenidos críticos, ni de la simple construcción de perspectivas anticapitalistas, o anti-modernas, sino que se orientan hacia la acción, específicamente hacia la transformación. Desde la perspectiva de Alfonso Torres (2009), la Educación Popular se ha nutrido de y ha nutrido a otras corrientes críticas, trascendiendo las lecturas marxistas ortodoxas y asumiendo legados provenientes de lo que denomina como posmodernismo progresista que generan sendas críticas al mundo contemporáneo:

“En la medida en que se configura como un sistema rígido de creencias y verdades incuestionables, algunos llegan a hablar del neoliberalismo como una nueva religión. Por un lado, exalta como valores deseables para todas las esferas de la vida personal y social, la racionalidad capitalista: idolatría del dinero, mercantilización de todas las esferas de la vida social, sed insaciable de ganancia y lógica del costo beneficio, competencia sin límites, y consumismo. Por otro lado, exalta valores funcionales al modelo económico: egoísmo extremo, indiferencia frente a las injusticias, conformismo, sumisión, conservadurismo moral, deificación de lo individual y lo privado, satanización de lo colectivo y de lo público, abnegación, fatalismo, desesperanza, escepticismo frente a toda forma de compromiso y renuncia a cualquier voluntad de cambio. La generalización de estos valores consolida la economía capitalista, garantiza el control sobre la población, debilita el tejido social, subordina diferentes prácticas sociales a la lógica empresarial, desalienta cualquier deseo o vocación de transformación social y naturaliza el orden social” (Torres, 2009: 27)

¹⁷ Lo que a su vez implica otras cuestiones cruciales: quiénes participan del proceso, cuáles son sus características, sus papeles y sus interacciones; qué es *aprender*, y qué *educar*; qué ideales de persona y de sociedad están en juego; dónde y cuándo ocurre el proceso educativo; cuáles son las implicaciones sociales, culturales y políticas, son entre otras, las cuestiones que se plantea la pedagogía.

Como se ha mencionado atrás, el control social opera hoy al nivel de la gestión de la vida, individual y colectiva, específicamente en la interpelación que se dirige a los planos emocionales. Ejemplo de ello, las alusiones al tiempo libre en su doble acepción de tiempo de placer y lugar de miedos, el refugiarse en casa, la construcción de enemigos imaginarios que aglutinan a la población en pueblos gobernables a través de su miedo. Y sin embargo numerosos ejemplos evidencian el agenciamiento de lo no-dado, a partir de las condiciones imperantes:

“Por ejemplo, el movimiento neozapatista ha mostrado una gran imaginación política al introducir principios como los de <<Mandar obedeciendo>>, <<construir un mundo posible donde quepan muchos mundos>> y <<para todos todo, para nosotros nada>> que reflejan nuevas concepciones y prácticas del ejercicio del poder y la emergencia de valores aglutinadores como dignidad y autonomía. Los movimientos indígenas han puesto en evidencia que la memoria, la solidaridad, los vínculos comunitarios y el territorio continúan siendo cimientos y contenidos de la acción colectiva y de la construcción de alternativas” (Torres, 2009: 24)

Alfonso Torres menciona nueve principios para el desarrollo de una pedagogía crítica que responda a los retos del mundo contemporáneo. Esos principios son:

1. Curiosidad epistémica: se refiere a la capacidad de asombro y al deseo de conocer con una intencionalidad crítica. Se entiende que el conocer en una actividad viva en la que quien conoce no se adapta al mundo sino que lo crea.
2. Colocarse críticamente frente al mundo: se trata del posicionamiento frente al contexto, en el que quien se educa, quien conoce, se pregunta el para qué ha de servir ese conocimiento construido por él. Esto implica la capacidad de reconocer acontecimientos y realidades emergentes que permitan “desnudar” las relaciones de poder-saber que están en juego.
3. Pensar desde opciones de transformación: se refiere a la voluntad de cambiar el mundo que se aprehende colectiva y críticamente. Se trata del reconocimiento de los participantes, como sujetos de poder, saber y voluntad, capaces de crear otros mundos posibles, capacidad de imaginar y enunciar otros mundos posibles.
4. Pensar críticamente implica reconocer las formas de razonar, conocer y valorar que lo impiden: se trata de reconocer la carga histórica que limita y condiciona el propio pensar, lo que plantea la necesidad de promover la interrogación reflexiva, la independencia intelectual y el disenso razonado.
5. Pensamiento e imaginación críticos, más que contenidos críticos: no se trata de la difusión de afirmaciones o valoraciones que se catalogan como críticas, se trata de promover lecturas críticas de las realidades. Se trata también de la construcción de criterios para resolver problemas concretos en contextos cambiantes. “Desde una perspectiva de educación popular, pensar críticamente implica superar todo pensamiento reduccionista, simplificador y dicotómico, que permita reconocer la complejidad y pluralidad de la vida social, que

posibilite miradas de conjunto y admita lo determinado y lo indeterminado, las certezas y las incertidumbres, lo sabido y lo inédito, lo general y lo singular, lo común y la diferencia, entre otros” (Torres, 2009: 30)

6. Pensar críticamente no se agota en lo cognitivo: más que de *pensamiento crítico* se trata de *subjetividades críticas*, formas de pensar, sentir y percibir los contextos. Tales subjetividades se reivindican como una voluntad de ser que se aplica en el terreno de las transformaciones sociales.
7. La formación de pensamiento y subjetividad crítica es una experiencia colectiva: aquí se enfatiza en el diálogo como experiencia pedagógica. Y aquí cita a Rosa María Torres en una entrevista de 1985: “el educador tiene que ser un vagabundo permanente: caminar para allá y para acá constantemente, para ir al aquí de los educandos e intentar ir con ellos, no a su acá, sino a su allá que está en el futuro” (Torres, 2009: 30)
8. Reflexividad: se trata de estar alerta para no naturalizar la postura crítica. Se trata de una actitud autocrítica.
9. El ser crítico busca una coherencia entre el pensar y actuar: Se trata de una autonomía solidaria, de comunidades de indagación y acción que a partir de su curiosidad epistémica, de su capacidad de asombro, sean capaces de realizar lecturas críticas de su contexto y generar acciones que respondan a ellas.

Ahora bien, a estos principios educativos, agregaremos la ética del amor, en los términos mencionados: la pasión por la diferencia.

Entendemos entonces que la pedagogía en recreación exige de docentes nómadas, capaces de mover-se en la creación de mediaciones para la construcción de mundos posibles, y de participar en el agenciamiento de lo no-dado a partir de lo dado. Este nomadismo intelectual y subjetivante, implica otros modos de interpelar: interpelación de las propias lecturas del mundo, pero también de aquellas formas como son catalogadas y gestionadas las personas, sus situaciones y sus posibilidades de acción. Frente al llamado constante por acciones policiales para el control de los excesos juveniles, las prácticas que han permitido a jóvenes construir mundos alternativos, jugando fútbol vestidos de mujer.

Puestas así las cosas, las preguntas recreativas se formularían del siguiente modo ¿estamos de acuerdo con el modo como somos catalogados, con la manera como se nos define como hombres, mujeres, jóvenes, adultos, blancos, negros, indios?, ¿consideramos justas estas definiciones y sus consecuencias prácticas, es decir, la forma como modulan nuestros deseos y nuestra voluntad?, o, por el contrario ¿preferimos definirnos de otros modos y actuar-nos de otras maneras?, ¿nos atrevemos a nuestros propios nomadismos, a nuestros propios agenciamientos, a otras formas de dar cuenta de nosotros mismos?, ¿nos atrevemos a recuperar el poder de definir otros códigos para referirnos a lo que somos, a lo que queremos, a lo que hacemos? Y por último, ¿podemos hacer todo esto sin una actitud lúdica, vagabunda?

Listado de referencias

BAUMAN, Z. (2007). *Tiempos líquidos*. Barcelona: Tusquets.

BAUMAN, Z. (2009). *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

BUENAVENTURA, N. (1998). *La importancia de hablar mierda o los hilos invisibles del tejido social*. Bogotá: Cooperativa editorial magisterio.

BUTLER, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

CADENA, A. (2004). *Proyectos sociopolíticos, poblacionales y familias: de las políticas de higiene al control a través del afecto. Colombia 1900-1999*. Bogotá: Documentos CESO No. 76. Centro de Estudios Socioculturales e internacionales CESO. Universidad de los Andes.

CASTELLS, M. (1998). *La era de la información. Vol. 2 El Poder de la identidad*. Madrid: Alianza.

CASTRO-GÓMEZ, S. (2009). *Tejidos oníricos. Movilidad, capitalismo y biopolítica en Bogotá (1910-1930)*. Bogotá: Siglo del Hombre-Universidad Javeriana.

CASTRO-GÓMEZ, S. y RESTREPO, E. (2008). "Introducción: colombianidad, población y diferencia". En: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Restrepo Editores. *Genealogías de la colombianidad. Formaciones discursivas y tecnologías de gobierno en los siglos XIX y XX*. Bogotá: Universidad Javeriana.

DE CERTEAU, M. (2007). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.

DELEUZE, G. & GUATTARI, F. (2003). *Rizoma*. Valencia: Pre-textos.

DUCH, LL. & MÉLICH, J. (2005). *Escenarios de la corporeidad. Antropología de la vida cotidiana. 2/1*. Madrid: Trotta.

ESCOBAR, A. (1998). *La invención del tercer mundo*. Bogotá: Norma.

ESPOSITO, R. (2006). *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

FOUCAULT, M. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem.

FOUCAULT, M. (2006a). *Seguridad, territorio y nación*. México: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (2006b). *La hermenéutica del sujeto*. México: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (1977) *Historia de la Sexualidad. 1. La Voluntad de Saber*, México: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2000). *Defender la sociedad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. (1999). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

FOUCAULT, M. (1999a). *Historia de la Sexualidad II*. México: Siglo XXI.

FOUCAULT, M. (2007). *El Nacimiento de la Biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FREIRE, P. (2007 [1969]) *La Educación como práctica de la libertad*. Siglo veintiuno. México.

GARCELÁN, M. (2009). *Deseo (y) libertad. Una investigación sobre los presupuestos de la acción colectiva*. Madrid: Traficantes de sueños.

GARCÍA CANCLINI, N. (1999) "El consumo cultural: una propuesta teórica". En: *El Consumo Cultural en América Latina*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.

GÓMEZ, R. & GONZÁLEZ, J. (2007). "Relato a dos tiempos: herencias y emergencias de la apariencia corporal". En: Zandra Pedraza (Comp.) *Políticas y estéticas del cuerpo en América Latina*. Bogotá: Universidad de los Andes.

GUATTARI, F. & ROLNIK, S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

HARDT, M. y NEGRI, A. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: DEBATE-MONDADORI.

IBÁÑEZ, J. (1998 [1990]) "Introducción". En: *Nuevos avances en la investigación social I*. Ibáñez, Jesús. Coordinador. Barcelona: Proyecto A Ediciones.

LACLAU, E. & MOUFFE, C. (2006). *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

LAZZARATO, M. (2006). *Por una política menor. Acontecimiento y política en las sociedades de control*. Madrid: Traficantes de sueños.

LIPOVETSKY, G. (2004). *El imperio de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas*. Barcelona: Anagrama.

MAFFESOLI, M. (2004). "Yo es otro". En: María Cristina Laverde, Gisela Daza y Mónica Zuleta Editoras. *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central.

MARTÍN-BARBERO, J. (1999) *Los ejercicios del ver. Hegemonía audiovisual y ficción televisiva*. Barcelona: Gedisa.

MARTÍN-BARBERO, J. (2004). "Crisis identitarias y transformaciones de la subjetividad". En: María Cristina Laverde, Gisela Daza y Mónica Zuleta Editoras. *Debates sobre el sujeto. Perspectivas contemporáneas*. Bogotá: Universidad Central.

MEJÍA, O. (2009). *Alienación, individuación e ideología*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

MONTERO, Y. (2006) *Televisión, valores y adolescencia*. Barcelona: Gedisa.

PEREA, C. (2006). *¿Qué nos une? Jóvenes, cultura y ciudadanía*. Bogotá: La Carreta Social y Universidad Nacional.

PUTNAM, R. (1992). *Making Democracy Work: Civic traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

REGUILLO, R. (2000). *Emergencia de culturas juveniles. Estrategias del desencanto*. Buenos Aires: Norma

ROJEK, C. (2005) *Leisure theory. Principles and practice*. Londres. Palgrave Macmillan.

ROSANVALLON, P. (2006) *La contrademocracia. La política en la era de la desconfianza*. Buenos Aires: Manantial.

SIBILA, P. (2009). *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

SOHN, A. (2006). "El cuerpo sexuado". En: Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine y Georges Vigarello. *Historia del cuerpo. Volumen 3. Las mutaciones de la mirada. El siglo XX*. Madrid: Taurus.

TARDE, G. (2006). *Monadología y sociología*. Buenos Aires: Cactus

TORRES, A. (2009). "Educación popular y paradigmas emancipadores". En: Revista Pedagogía y Saberes. No. 30. Pp. 19-32.

URIBE, J., QUITIÁN, D. & BERNAL, H. (2009). "El juego como resistencia: el juego frente al tiempo de la alineación". En: Revista Pedagogía y Saberes No. 31.

URIBE, J. (2007). "Entre la Participación y la Repartición: Planeación Participativa local. Un análisis de caso para la Ciudad". Trabajo presentado para optar al título de Magíster en Ciencia Política. Universidad de Los Andes.

URIBE, J. (2007) "Corporalidad juvenil: retos para la educación en salud". Revista Pedagogía y Saberes. No. 27.

ZIEPEROVICH, C. & CHERVIN, C. (2005). "Del ocio a la recreación en la realidad actual". En: José Fernando Tabares Fernández, Arley Fabio Ossa Montoya, Víctor Alonso Molina Bedoya, Editores. *El ocio, el tiempo libre y la recreación en América Latina: problematizaciones y desafíos*. Medellín: Civitas

Webgrafía consultada

<http://www.terra.com/ocio/articulo/html/oci161608.htm> - consultado el 17 dic. 2008.