



CENTRO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS
"ROSARIO IBARRA DE PIEDRA"
CASA EDITORIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

DESAJUSTAR LA RELACIÓN ENTRE LA VIDA COTIDIANA Y EL NEOLIBERALISMO

**Repensar los derechos
humanos en una
época de cambio**

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ

Comisión Nacional de los Derechos Humanos

María del Rosario Piedra Ibarra

*Presidenta de la Comisión Nacional
de los Derechos Humanos*

Francisco Javier Emiliano Estrada Correa

Secretario Ejecutivo

Rosy Laura Castellanos Mariano

*Directora General del Centro Nacional de
Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra”*



CENTRO NACIONAL DE DERECHOS HUMANOS
"ROSARIO IBARRA DE PIEDRA"
CASA EDITORIAL DE LOS DERECHOS HUMANOS

DESAJUSTAR LA RELACIÓN ENTRE LA VIDA COTIDIANA Y EL NEOLIBERALISMO

Repensar los derechos humanos en una época de cambio

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ



*Desajustar la relación entre la vida cotidiana y el neoliberalismo.
Repensar los derechos humanos en una época de cambio*
Víctor Hugo Pacheco Chávez

Segunda edición: noviembre, 2025

ISBN: 978-607-729-691-1

D. R. © Comisión Nacional de los Derechos Humanos
Periférico Sur 3469, esquina Luis Cabrera,
colonia San Jerónimo Lídice, demarcación territorial
La Magdalena Contreras, C.P. 10200, Ciudad de México.

Dirección Editorial: Omar Arellano Hernández
Dirección de Procesos Editoriales: Gissela Fuentes Romero
Diagramación y Diseño: Éricka Toledo Piñón

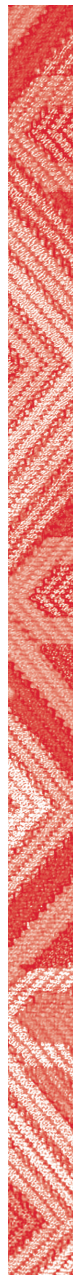
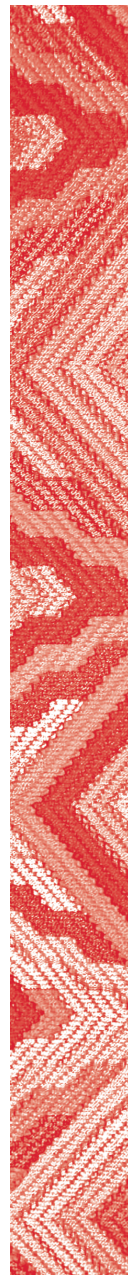
Esta publicación fue sometida a un proceso de dictaminación a doble ciego por pares académicos externos al Centro Nacional de Derechos Humanos "Rosario Ibarra de Piedra" de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, en concordancia con las normas establecidas por el Comité Editorial de esta misma institución.

Impreso en México

PUBLICACIÓN GRATUITA
PROHIBIDA SU VENTA

Índice

Presentación.....	5
Introducción	9
I. Vida cotidiana y neoliberalismo.....	11
II. De la sociedad de consumo dirigido	17
III. La subjetividad despótica del neoliberalismo	27
IV. Los espacios de la cotidianidad.....	37
V. Quitar las máscaras de la burocracia para pintar el rostro del pueblo	43
VI. Espera y disciplinamiento de la pobreza.....	53
VII. Los impactos culturales del neoliberalismo en México.....	59
VIII. Derecho humano a la democracia y vida cotidiana	67
IX. ¿Qué es lo que ha cambiado en el país?.....	73
Conclusión: los derechos humanos para la vida cotidiana	83
Referencias	87
Revisión de estudios y recomendaciones de la CNDH.....	93



Presentación

El país de origen de las prácticas es la vida cotidiana [...].
La teoría de tales prácticas está en una cultura ordinaria.

Michel de Certeau

Aunque la cultura es el reflejo inminente donde se expresa aquello que podemos denominar la vida cotidiana, no tratamos de partir de una explicación cultural para abordar el objeto de nuestro estudio: la relación entre vida cotidiana y derechos humanos. Más bien, establecemos que la *vida cotidiana* consiste en una serie de prácticas que crean los horizontes simbólicos, subjetivos e intersubjetivos de las personas. Asimismo, la vida cotidiana necesita de una serie de cuestiones para existir. Estas son intangibles, pero permiten su producción y reproducción: el espacio, el tiempo, la posibilidad de su repetición, por mencionar algunas; además de una condición material que les da sentido a esos horizontes simbólicos: un modo peculiar de reproducción de la vida material de la sociedad, que hoy sigue siendo la manera capitalista de reproducción social.

El sentido capitalista de la vida moderna contemporánea, durante los últimos cincuenta años, sigue una lógica peculiar de ordenación social. Dicta la manera en cómo disponemos de los tiempos de producción, circulación, distribución y consumo de la riqueza social: el *neoliberalismo*. Pero este no solo se ha esparcido como un modelo económico o político sino como una cultura. En términos de las prácticas de dominación política en México, esta cultura se ha mostrado bajo la idea del *echa-lega-nismo*: aceptar las desigualdades sociales de una manera naturalizada y normalizada en la convivencia social.¹ Pero, también, en una serie de

¹ Véase el documental *El proyecto cultural del neoliberalismo* (2022): <https://youtu.be/44iAkhHxrhg?si=hKn8loqlxfZzWEao>

prácticas que han moldeado una cultura política basada en el cinismo (Echeverría, 2011) y la frivolidad (Bak, 2024). Esta no refiere únicamente a los comportamientos individuales sino a un modo de pensamiento y actuación institucional ante los problemas que aquejan a la sociedad mexicana.

El neoliberalismo significó desprotección y exclusión social de miles de personas que fueron orilladas a la pobreza. La condición social de las personas pobres, racializadas y de millones de mujeres que no se adecuaban a la manera normativa de entender su espacio, lugar e importancia dentro de lo social. La desprotección de diversos sectores sociales, la expansión de las desigualdades y el aumento de las violencias estructuraron escenarios ante los cuales los organismos no jurisdiccionales de protección de derechos humanos han atendido las quejas, principalmente, desde una atención individual. Como si estas ocurriesen de manera espontánea y fragmentada en la realidad. Si bien se ha avanzado en atenciones y recomendaciones colectivas, estos modelos de atención de violaciones de derechos humanos continúan alejados de incidir en la profundidad sociohistórica que las provocan.

Uno de los principales desafíos en la transformación de un modelo integral de protección y defensa de derechos humanos implica la ruptura de la interpretación de que las vulneraciones de los derechos humanos son una anomalía por el incumplimiento de las leyes y normas internacionales. Más bien, estas se materializan en acciones y relaciones cotidianas entre la ciudadanía y el funcionariado público: en las relaciones de los hospitales, las escuelas, los centros de detención, las estaciones migratorias, en las agencias del ministerio público, entre otros espacios.

En la vida cotidiana es donde se gestan la mayoría de las acciones violatorias que, por muy sutiles e invisibles, operan en un marco de relaciones de poder y control biopolítico del Estado sobre el pueblo. Sin embargo, es también en lo cotidiano donde las acciones personales pueden devenir en agenciamientos políticos; es decir, que las

decisiones y acciones individuales tienen un impacto en el ejercicio de los derechos humanos de todas las personas.

Durante los últimos años se han desarrollado distintas líneas de investigación en el Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” con el fin de generar nuevos marcos de análisis e incidencia social. Estos pretenden considerar todas las dimensiones que reproducen las estructuras de desigualdad y vulneración de los derechos humanos. Una de estas líneas tiene que ver con la vida cotidiana: una dimensión poco explorada y fundamental para comprender el devenir cultural del pueblo mexicano. Esto en dos sentidos.

En primer lugar, es en la cotidianidad donde se producen las formas de significación de nuestras vidas, y es justo ahí donde se consolidan las estructuras de poder que anteceden a los hechos violatorios de derechos humanos. Por ejemplo, la atención del sistema público de salud en México concentra la mayor parte de quejas que atiende la Comisión Nacional de Derechos Humanos; es decir, es en la atención médico-paciente (el cara-a-cara de una relación intersubjetiva) donde más se generan las violaciones a derechos. Sin duda, la precariedad de la infraestructura médica y la sobresaturación de pacientes son factores que inciden en la precaria atención del sistema de salud. Sin embargo, es también en ese contexto que el personal de salud practica una gestión biopolítica atravesada por sus propias contradicciones de historias de vida y desde un dispositivo burocrático de poder.

En segundo lugar, en la vida cotidiana se juega la posibilidad de transformar las tramas culturales que provocan las vulneraciones sistemáticas de derechos. Ha sido un continuo en la historia contemporánea de México la construcción de instituciones públicas desde la vulneración y falta de reconocimiento de los derechos civiles. En gran parte, estas construcciones transcurren desde la vida cotidiana del funcionario que forma parte del Estado.

Por esto, un análisis de esta realidad debe partir de comprender cómo se ha configurado la *cultura ordinaria* (De Certeau, 1993, p. 3) de las



instituciones públicas y, particularmente, de las prácticas que la materializan en el devenir cotidiano.

Tal como planteó hace décadas De Certeau, la vida cotidiana no es un lugar pasivo y efímero, condenado a la intrascendencia del presente efervescente. Esta es, más bien, un lugar de lucha en que las personas, a través de sus acciones, pueden resistir las formas de poder que se construyen desde la positivización de las normas estatales. En el quehacer cotidiano, la sociedad puede desplegar tácticas que, al paso del tiempo, transforman las formas culturales que la subyugan. Por muy pequeñas, las prácticas cotidianas van adquiriendo un sentido político y cultural profundo.

Esto último, traducido en la esfera de los derechos humanos, supone que un verdadero ejercicio democrático de los derechos involucra la *transformación de la cultura hegemónica neoliberal* y que dicha transformación no puede suceder sin comprender las prácticas que la alimentan cotidianamente.

En este sentido, este libro cobra relevancia estratégica en tanto que abre una disertación académica sobre las dimensiones de la realidad cotidiana institucional —la violencia simbólica, la intersubjetividad de los sujetos “sujetados a la institución”, las paradojas de la violencia burocrática— que deben ser tomadas en cuenta para un verdadero diseño e implementación de políticas públicas integrales y transformadoras que respeten, pero también prevengan y promuevan los derechos humanos desde una ***cultura de paz crítica***.



Introducción

El interés por la vida cotidiana no es algo nuevo. Los dos primeros estudios que reflexionan la cotidianidad como una esfera codificada por la reproducción capitalista son los de Henri Lefebvre y Ágnes Heller. Ambos apuntaban la importancia de pensar los cambios no necesariamente desde la gran ruptura revolucionaria sino desde las acciones pequeñas que configuran el horizonte histórico de cada persona. Los grandes cambios, vistos así, no necesitarían esperar al gran acontecimiento sino que comienzan a operar desde lo inmediato. Una de las cuestiones que evidenciaron fue cómo la espacialidad del capital abarcaba la totalidad de lo social: la producción, la distribución, el intercambio y el consumo. Otro trabajo fundamental es el de Michel de Certeau, quien partió de los comportamientos que tenían los sujetos fuera del espacio público. La vida cotidiana era así el espacio de la resistencia, en la historicidad de las prácticas cotidianas.

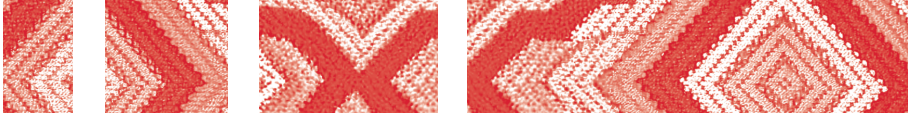
Espero con este trabajo comenzar a explorar un campo complejo: la relación entre **la vida cotidiana y los derechos humanos**. Una de las preguntas que se plantean en esta relación es: *¿cómo modifican las afectaciones a los derechos humanos las vidas de las personas? Si la vulneración a los derechos humanos desestructura la cotidianidad de las personas, ¿cómo recomponerla? ¿Desde qué parámetros hacerlo?* Para ello, quizá la reflexión debe de exceder el mero hecho violatorio o de la vulnerabilidad para pensar que las afectaciones a los derechos humanos se encuentran en ese sedimento que atraviesa la cultura y la vida cotidiana.

El presente trabajo busca pensar la construcción de una subjetividad como *fractura de lo cotidiano*. Este es un primer acercamiento que pretende esclarecer un punto de partida para después probar, desarrollar y establecer nuevos conceptos que orienten en la creación de

una metodología para más investigaciones que trabajen el tema en casos particulares.

El interés por analizar la vida cotidiana es político; por lo cual, parte de la pregunta: *si actualmente estamos inmersos en una época de cambios, ¿qué es lo que ha cambiado en la cotidianidad cuando seguimos padeciendo racismo, patriarcado, clasismo, violaciones graves, expresiones autoritarias de la sociedad, entre otras cuestiones? ¿Cómo entender los cambios en la subjetividad para dejar atrás sus figuras despóticas de producción y consumo?* Uno de los retos es pensar la vida cotidiana a la luz de lo que está ocurriendo hoy en el país. Para ello, partimos de que existe un *desajuste de la vida cotidiana* entre el neoliberalismo y el proceso de democratización mexicano que orienta la defensa de los derechos humanos desde un sentido popular y nacional.

En el recorrido, realizaremos una breve reflexión sobre cómo el neoliberalismo genera afectaciones a los derechos humanos en la vida cotidiana. Pero asumiendo que hoy, en México, vivimos una etapa propicia para establecer una manera distinta de entender la estructuración de la cotidianidad y la defensa de los derechos humanos en un periodo de crisis neoliberal. Para ello, primero abordaremos cómo el neoliberalismo estructuró una cotidianidad basada en el consumo y cómo esto modeló una subjetividad despótica y violenta. Después estableceremos una panorámica sobre cómo las afectaciones del neoliberalismo a los derechos humanos impactaron en la concepción de la cultura y la vida cotidiana en México, centrándonos en el ámbito burocrático. Y, por último, dado que el país está inmerso en un momento de transformación democrática, veremos las posibilidades de una ruptura con la cultura neoliberal desde una lectura crítica de los derechos humanos que nos permita recuperar lo humano.



I. Vida cotidiana y neoliberalismo

A la cotidianidad le sucede lo mismo que al tiempo: solo podemos explicarla por el movimiento. Lo cotidiano se nos escapa cuando queremos definirlo de manera cabal. Para que haya cotidianidad deben existir actos que se repitan de manera constante. La regularidad de la repetición es lo que nos brinda la sensación de cotidianidad. Por ello, no es casual que a veces lo cotidiano se confunda con el día a día, con lo que hacemos todos los días. Pero esto no es exactamente así porque lo cotidiano no es la simple sucesión de actos en que la persona está inmersa sino también la manera de significar esos actos y la posibilidad de establecer otros. La cotidianidad vista así no es inexorable, algo que tengamos que padecer como una cosa impuesta o ajena a nuestra voluntad. El hecho de que la cotidianidad pueda fracturarse abre la posibilidad a su reconfiguración en nuevos sentidos.

La *cotidianidad* es de este tipo de palabras que solemos emplear con facilidad, pero que no podemos explicar sencillamente. Cuando lo intentamos, siempre algo se nos escapa. Por eso es siempre un concepto ambiguo referido a una serie de procesos encadenados a una temporalidad siempre en progresión.

No es casualidad que uno de los primeros autores que abordó con seriedad el tema fuera Henri Lefebvre. En su libro *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1984), ciñó el surgimiento de este tipo de experiencia vital con la creación del mundo moderno capitalista. Aunque los estudios sobre la vida cotidiana en otros periodos históricos surgieron en la academia global rápidamente, los del filósofo francés aun son fructíferos para pensar este tema: pone el acento en lógicas de reproducción y consumo que perduran hasta nuestros días.

Para Lefebvre, la creación de un sistema de producción regulado es lo que daría la pauta para pensar en dos grandes dimensiones la reproducción de lo social: la división entre un *tiempo de trabajo* y un *tiempo de disfrute*, que antes del capitalismo no estaban diferencia-

dos. Entendemos que la creación de las jornadas laborales reforzó el sentido de repetición y cotidianidad de la vida moderna capitalista. Por lo común, el ocio y la fiesta se consideran únicamente como elementos disruptivos, pero no configuradores de lo cotidiano. Al respecto, Esther Cohen (1978) señala:

Aún el ocio, como momento vacío de productividad, cumple su función en esta gran máquina productora de seres cotidianos. A la fiesta como ruptura se le opone el ocio activo como aburrimiento, como festividad rectificadora y refuncionalizadora de un 'orden'. La festividad cotidiana se convierte así, en ruptura efímera que deviene finalmente en el momento triste y angustioso del vacío, la náusea como diría Sartre (p. 19).

La cotidianidad permite a los individuos moldear su subjetividad: establecer las pautas de sus horizontes simbólicos, éticos, existenciales y sociales. En suma, es el conjunto de actividades que “caracterizan la reproducción de los hombres particulares, los cuales, a su vez, crean la posibilidad de la reproducción social” (Heller, 1987, p. 19).

Esto nos permite diferenciar la cotidianidad del día a día o la vida diaria, pues la simple sucesión o regularidad de actos repetitivos no significan nada en sí mismos. Su significación está dada por la reproducción de lo social en su conjunto. Así, el sistema de producción capitalista es uno que modela y crea en su cotidianidad a un sujeto que le es funcional para su desarrollo.

Enrique Dussel hace una advertencia interesante que podemos interpretar en dos sentidos. El primero es que no debemos asumir de manera romántica el concepto de vida cotidiana: si no tomamos cierta distancia, dejamos de percibir que esta encubre prácticas injustas que pueden derivar en violaciones a los derechos humanos. El segundo punto que es tomar distancia de la cotidianidad para poder asumir de manera cabal la realidad existente, a partir del desarrollo del pensamiento crítico.



Dussel nos recuerda que este fue un asunto importante en un momento antediluviano de la humanidad. En la convivencia sin más de los entes, la humanidad tuvo que forjar un pensamiento crítico para distinguir y entender los fenómenos naturales. Más que esperar el gran acontecimiento que fracture la cotidianidad, lo que hay que hacer es mirar críticamente el mundo (Dussel, 2011). Aun más, la necesidad de justicia o la capacidad de percibir algo como injusto solo se consigue cuando existe una “toma de conciencia del dolor, del sufrimiento de la corporalidad de la víctima, del efecto negativo soportado hasta ese momento como ‘la naturaleza de las cosas’” (Dussel, 2013, p. 321).

Aunque la sociedad capitalista está inmersa en actos de cotidianidad, esta no siempre se desarrolla de la misma manera. En los momentos de crisis, la cotidianidad queda suspendida hasta que un nuevo arreglo social —que no siempre es favorable para las personas— resignifique el campo de la reproducción de la vida. Hasta entonces la cotidianidad queda comprometida. Pensemos, por ejemplo, en los conflictos bélicos no-revolucionarios: actos de dominación que fracturan el desarrollo normal de la vida e impiden que los actos del día a día se desarrollen. Situaciones tan básicas —como ir a la escuela— quedan dislocadas. No pueden establecerse en un marco social en que la relación entre pasado, presente y futuro se fractura. Lo mismo sucede con las crisis sociales, sean de carácter económico o de otra índole, la salud: la última pandemia o alguna catástrofe climática. En estas situaciones, la cotidianidad queda comprometida.

Aunque es fácil pensar lo contrario, la cotidianidad es una experiencia frágil que requiere seguridad para poder llevarse a cabo. Por ello, otra de sus características es que su reproducción implica o debería implicar el establecimiento de lo certero, lo seguro. Esta seguridad de la cotidianidad permite que las personas perciban cierto grado de control de lo por-venir.

Esto tiene varias implicaciones porque la cotidianidad modela la normalización de la vida bajo esa seguridad a la que trata de aferrarse.



Aunque sea de manera autoritaria y de control bajo el capitalismo, como Esther Cohen (1978) señala:

El mundo cotidiano queda reducido de esta manera, a certezas, a situaciones, a empleos, a funciones, a obligaciones; al empleo del tiempo de manera productiva. El desarrollo del capitalismo, sin embargo, y a medida que la contradicción entre clase poseedora y clase explotada se agudiza, exige renovar, refuncionalizar sus propios instrumentos de control. Es así que la vida cotidiana va incorporando todas las esferas posibles que le sean necesarias para su reproducción. No contenta con dirigir y poseer al sujeto en su fase productiva, amenaza con estructurar todo momento de ocio, de placer, de creación, de fiesta. Aun la muerte es ahora institucionalizada. Ya no hay ruptura con lo cotidiano, todo es integrado, absorbido, fusionado. La fiesta, el desastre, no son más que momentos de lo cotidiano, residuos incorporados al mundo de lo mecánico y de lo instintivo (p. 17).

Hay cierta lógica en que, tras un momento de ruptura, la sociedad vuelva sobre su cotidianidad: es imposible vivir en ruptura permanente. Una bifurcación interesante para pensar la prolongación de los momentos de incertidumbre —tanto conservadores como de emancipación— es que, una vez que la cotidianidad intenta recomponer aquello que fisuró su duración, varía. Por ello, es importante tener en cuenta que, en las afectaciones a los derechos humanos, la suspensión de la cotidianidad no puede extenderse al infinito. Esto marcaría el fin de la comunidad misma. La vida cotidiana trata de recomponerse en la adversidad para que el sujeto social pueda seguir desarrollándose con sus limitaciones y dificultades. Esto permite que la sociedad —aunque agonizante— sobreviva.

Ahora bien, la apertura provocada por la fractura emancipatoria en coyunturas políticas tampoco puede sostenerse infinitamente. Reparado el acto considerado injusto, para poder seguir avanzando, la sociedad debe entrar en un proceso de institucionalidad: la relación entre lo instituyente y lo instituido es la condición de posibilidad para que los cambios puedan materializarse.

Ágnes Heller (1987) señala que, por un lado, la vida cotidiana no es el reflejo de una moral y es independiente de lo que le suceda al sujeto antropomórfico; y, por otro lado, debemos asumir su heterogeneidad, pues depende de las múltiples posibilidades que el sujeto tenga de participar en lo social. Así, su pluralidad la vuelve, a sí misma, difícil de definir. Concepto complejo y multifacético, trasciende la mera repetición de actos diarios. Aunque se asocia con la rutina y la regularidad, su esencia radica en la significación que los individuos otorgan a sus actos y la posibilidad de reconfigurarlos.

En suma, la cotidianidad no es un fenómeno estático ni fatalmente impuesto sino un espacio dinámico donde se entrelazan la reproducción social, la subjetividad y la lógica del sistema capitalista. Como señalan Lefebvre y Heller, la vida cotidiana está profundamente influida por las estructuras económicas y sociales. Esto la convierte en un terreno fértil para el análisis crítico de las relaciones de poder y la reproducción de las desigualdades. La normalización de las desigualdades torna sentido común la carga de simbolismos y horizontes de sentido que fomentan una visión negativa de la cultura de los oprimidos.

Tampoco es inmune a las crisis y rupturas históricas que fracturan temporalmente la normalidad, exponiendo la fragilidad de lo cotidiano y la necesidad de seguridad para su reproducción. Sin embargo, es crucial no idealizar la cotidianidad ni asumirla como la realidad. Existen opresiones, como las de género, que muchas veces no se ven como afectaciones a los derechos humanos: ante el sufrimiento de la víctima se antepone la “naturaleza de las cosas” (Dussel, 2010, p. 231). La crítica y el distanciamiento son herramientas esenciales para comprender cómo la cotidianidad encubre dinámicas opresivas y normaliza estructuras de dominación. Solo por un enfoque crítico es posible desentrañar las contradicciones inherentes a la vida cotidiana y vislumbrar alternativas emancipatorias.

Finalmente, la cotidianidad es un espacio de tensiones y posibilidades donde lo instituido y lo instituyente coexisten en un equilibrio precario. Aunque los momentos de ruptura, ya sean conservadores o



emancipatorios, no pueden prolongarse indefinidamente, su impacto puede reconfigurar las estructuras sociales y abrir caminos hacia nuevas formas de organización y convivencia. La pluralidad de la vida cotidiana refleja la diversidad de experiencias y subjetividades que la conforman, lo que la convierte en un fenómeno difícil de definir, pero esencial para entender la reproducción social y las transformaciones históricas. En este sentido, **la cotidianidad no es solo un reflejo del sistema capitalista sino también un campo de batalla** donde se disputan los significados y las prácticas que dan forma a nuestra existencia colectiva.



II. De la sociedad de consumo dirigido

Henri Lefebvre advirtió desde mediados del siglo XX que la transformación del capitalismo tenía efectos en la creación de una subjetividad cada vez más apegada al consumo. El cambio que ve Lefebvre es la pérdida de la noción de sujeto o, más específicamente, de una subjetividad llena de un contenido simbólico en que la temporalidad y la espacialidad tienen un resguardo místico y ético en que una pluralidad de sentidos aflora. Esto es efecto de la modernización e industrialización que exigió la reconfiguración de las sociedades europeas y, sobre todo, la sociedad estadounidense después de la Segunda Guerra Mundial. Por ello, la cotidianidad entendida como pluralidad de sentidos se resguarda en los espacios no subsumidos en ese nivel, las colonias europeas. Recordemos que la primera edición de *La vida cotidiana en el mundo moderno* data de 1947. En 1968, redondea su crítica a la vida cotidiana en el mundo moderno cuando ya están en marcha los procesos de descolonización a partir del llamado “tercermundismo”.

Lo más interesante de Lefebvre es que logra captar cómo la cotidianidad va quedando empequeñecida y codificada en los países capitalistas; eso que se extenderá de manera global por la industrialización hacia los países del “tercer mundo” y configurará una cotidianidad que cesa de ser plural como temporalidad múltiple, en que el tiempo mítico-mágico convivía con los tiempos de producción artesanal y semi-industrial.

También detectó cómo la espacialidad marcaba las ciudades con un cierto sentido de utopía, libertad y abundancia respecto a la vida rural siempre expuesta y sumida por la escasez. Sin embargo, la ciudad deja de ser ese espacio de ensueño. La subjetividad capitalista que observamos en el *Ulises* de Joyce —donde los tiempos vitales del mundo podían expresarse en un solo día— o los personajes de Chaplin —que, aunque enajenados, no dejan de deslumbrarse por la

ciudad de luces artificiales que nunca duerme— deja de ser modelada así desde mediados del siglo XX.

La cotidianidad, nos dirá Lefebvre, deja de estar tematizada desde lo orgánico, desde los tiempos del trabajo, del ocio y del disfrute que marcaron la época moderna por más de dos siglos. Esta cotidianidad que no ha sido del todo controlada por el metabolismo del capital es la cotidianidad que, a partir de la segunda mitad del siglo XX, va a ser refuncionalizada en un sentido plenamente capitalista. Este fenómeno se da también a partir de una imbricación de la sociedad organizada que asume que la técnica permite una domesticación de lo orgánico, de lo natural, para poder explotarlo y disponer de ello cuando le plazca. El despliegue de la técnica en la sociedad capitalista durante el siglo XX tuvo sus efectos en la administración del tiempo, el espacio y los sentidos. La cosificación de la subjetividad se transformó en pura objetualidad. Lo cotidiano, ese tiempo marcado por los tiempos de producción del capital, quedó vaciado de su contenido mítico y mágico; el espacio como el desarrollo de las formas naturales de múltiples significados también; y el mundo lleno de subjetividades fue reducido a puro objeto.

El radical proceso de modernización y urbanización de mediados del siglo XX orientará el sentido de la vida: no solo todo fue dispuesto para el consumo sino que el avance de la técnica reavivó la promesa de la modernidad de dotar a la humanidad de una vida de superabundancia. Este es el sentido bajo el cual el signo del *sueño americano* refuncionaliza el simbolismo de la sociedad moderna del siglo XX. En palabras de Lefebvre (1984):

Existe el paso de una vieja cultura fundada en la limitación de las necesidades, en la “economía” y la organización de la escasez a la nueva cultura basada en la abundancia de la producción y de la ampliación del consumo, pero a través de una crisis generalizada. Esta coyuntura es precisamente en donde la ideología de la producción y el sentido de la actividad creadora se han transformado en ideología del consumo. Esta ideología ha desposeído

a la clase obrera de sus ideas y valores, conservando la primicia de la burguesía, reservando la iniciativa para ella. Ha borrado la imagen del hombre activo, sustituyéndola por la imagen del consumidor como razón de la felicidad, como racionalidad suprema, como identidad de lo real y de lo ideal (del “yo” o “sujeto” individual que vive y actúa con su “objeto”). No es el consumidor, ni aún el sujeto consumido, lo que importa en esta imaginaria; es la representación del consumidor y del acto de consumir convertido en arte de consumir (p. 74).

La refuncionalización del espacio como un espacio para el consumo convirtió a la ciudad en el espacio administrativo por excelencia para ese consumo. Aquí hay que tener precaución: si bien Lefebvre mantiene la crítica a la sociedad de consumo como un consumo enajenado, debemos entender que sigue a Marx. Para él, el consumo no es algo necesariamente negativo y sí algo esencial del metabolismo social-natural; una actividad necesaria para que el proceso metabólico. Aun más, Marx habla de un consumo productivo no meramente; es decir, este no se establece únicamente a partir de la utilidad de los productos sino también de los significados. Por esto, a la vez que produce y consume, las personas en el capitalismo se dan forma a sí mismas, pero de manera enajenada.

Lo que Lefebvre ve es que la administración de lo social se despliega por todas las dimensiones de la vida y la cotidianidad es capturada en un sentido plenamente capitalista:

En la ciudad nueva, en este texto social legible a condición de que se sepa leer, ¿qué es lo que se inscribe, que es lo que se proyecta sobre el terreno? La manipulación de lo cotidiano, su distribución (trabajo, vida privada, ocio), la organización controlada y minuciosa del empleo del tiempo. Cualesquiera que sean sus ingresos y cualquiera que sea su pertenencia a tal capa (empleados, “cuellos blancos”, pequeños y medios técnicos, cuadros inferiores y medios), el habitante de la ciudad nueva recibe el estatuto generalizado de proletario (p. 78).



Esto que Lefebvre denomina la *sociedad burocrática de consumo dirigido* es lo que otros autores y otras autoras han teorizado como la sociedad fordista o el americanismo de la sociedad moderna.² Esto es debido a que los criterios de la organización industrial se trasladaron a la organización de la sociedad. Aunque este fenómeno fue, desde los inicios del siglo XX, más claro en las sociedades industriales avanzadas, también se llevó a cabo en el resto del mundo, creando lo que Ulrich Brand y Markus Wissen (2021) denominan un *fordismo periférico*:

En muchas sociedades del Sur global que siguen una ideología occidental se formaba un modo de vida fordista periférico. Con la crisis de 1929 en algunas partes del mundo se aceleraron los procesos de industrialización y urbanización, además de que crecieron la clase obrera y la clase media. Estos fenómenos se observaban en particular en los países latinoamericanos que ya estaban descolonizados y tuvieron la posibilidad de ejercer una política económica independiente. El Estado empezó a intervenir más: impuso aranceles protectores, transfirió los ingresos por las exportaciones a los sectores enfocados en el mercado interior, integró los intereses de las clases medias y superiores con aquellos de la clase obrera (al menos al principio) y actuó, en ocasiones, en contra de los intereses de la oligarquía agraria (por ejemplo, con reformas agrarias que realizaba en respuesta a las luchas lideradas por movimientos campesinos). Todo esto coincidía con una cierta forma de “nacionalismo de consumo” que fue relevante dados los altos precios de los productos importados y, además, dio valor a las tradiciones propias, como en el caso de la tortilla en México, y que se mantuvo hasta los años

² Antonio Gramsci fue uno de los primeros en llamar la atención sobre el modo de producción y el vínculo cultural como modeladores de la sociedad capitalista de inicios del siglo XX con su texto *Americanismo y fordismo* (1974). Otros personajes como Vladimir Mayakovsky (2015) reflexionaron sobre el impacto del fordismo en la sociedad estadounidense. Las reflexiones sobre el americanismo como un rasgo de la civilización capitalista moderna han inaugurado una veta de análisis que lo sitúan como un rasgo de la modernidad capitalista; véase Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein (1992), Giovanni Arrighi (1999), Samir Amín (2003), Jorge Veraza (2004) y Bolívar Echeverría (2008).

de 1970. En algunos países de América Latina se nacionalizaron los recursos naturales y los sectores de materia prima, como en 1938 en México (pp. 124-125).

Este modelo fordista de organización de la sociedad entró en crisis al final de la década de los setenta, cuando la globalización neoliberal reconfiguró las relaciones sociales del capitalismo. El neoliberalismo no se ha presentado desde sus inicios solo como un modelo económico o un diseño político del Estado. Ha sido ante todo un proyecto cultural global que ha impactado en todos los órdenes de lo social: trabajo, subjetividad, sexo-género, autoridad colectiva, naturaleza. Aunque la lógica del consumo se profundizó con el neoliberalismo, hay también un par de rasgos que se posicionaron en la creación de una nueva subjetividad que cada vez se comprometía menos con la solidaridad y la cooperación colectiva. Uno de estos aspectos es la fuerte presencia de un individualismo extremo que atomizó de manera más profunda el todo social.

Quizá la tesis que se contrapone con más fuerza al modelo fordista es la del mercado como articulador social por excelencia y el subsecuente adelgazamiento del Estado. El neoliberalismo estableció una cultura en que la competencia entre individuos, mediada por el mercado, armonizaba la sociedad sin importar el bien colectivo o común. Se fomentaba con ello una subjetividad egoísta según la cual, ante el abandono de lo público y la disminución del Estado, cada individuo privado debía velar por sus propios intereses y necesidades (Contreras, 2015).

La subjetividad neoliberal individualista fue incapaz de establecer una articulación colectiva, pues fortalecía la visión de que los “individuos” solo podían sobresalir si se asumían más como vendedores y vendedoras, consumidores y consumidoras, en contraposición a la persona ciudadana, trabajadora o servidora pública. De hecho, el ámbito de la función pública también fue codificado en términos empresariales. Valiéndose de calificadoras, consultorías, agencias privadas y *coaching* —justificando la implementación de cursos de capacitación,



diplomados, certificaciones y otros medios bajo el mote de “cultura de calidad y evaluación”—, las políticas neoliberales generaron la representación de que el objetivo de las instituciones públicas era la satisfacción plena de los deseos y preferencias de “clientes”. Como si se tratase de una relación comercial mediada por el mercado con fines de lucro y no por un vínculo establecido por personas ciudadanas con y entre las instituciones del Estado.

Es importante afirmar que las personas que acuden a una institución de Estado no lo hacen en calidad de clientes sino como parte del pueblo o la ciudadanía. Sucede que la condición de ciudadanía otorga, a todos y todas, derechos y obligaciones por igual. Mientras que una *clientela* responde a dinámicas de lucro —mediadas por el mercado y limitadas al nivel de ingreso— que siguen la idea de maximizar utilidades y minimizar costos. Esto no siempre pretende producir un bienestar común ni establecer relaciones de igualdad y equidad. Por lo tanto, es importante distinguir que las personas ciudadanas son aquellas que entienden que —antes del lucro o el comportamiento maximizador individual que exige el mercado— está el bienestar común y el desarrollo cualitativo de la nación.

Es importante tener esto en cuenta porque la razón neoliberal despliega desde sus inicios políticas antidemocráticas que socavan los fundamentos de una sociedad libre y justa. Atenta contra el sentido democrático que encarna tres aspectos problemáticos para el neoliberalismo. El primero es el sentido de la *igualdad*, debido a que esta es la condición necesaria para que no puedan existir abusos de poder y que el Estado y la nación logren una mayor inclusión social. De hecho, esto es lo que permite que el Estado pueda implementar políticas públicas redistributivas que apoyen a los distintos sectores de la sociedad. La *sociedad* misma es el segundo elemento a eliminar: la instancia en que se puede proyectar un sentido común que abarque a la mayoría de las personas. Y, tercero, el ataque a la *justicia social* promueve una cultura antidemocrática desde abajo que acompaña a la cultura antidemocrática afianzada en las instituciones. En este sentido, Wendy Brown (2020) nos dirá: “En resumen, la crítica

neoliberal de la sociedad y la justicia social en nombre de la libertad de las normas morales tradicionales se ha convertido hoy en día en el sentido común de una fuerte cultura neoliberal” (p. 60).

En suma, Lefebvre logró captar con agudeza la transformación radical del capitalismo a mediados del siglo XX, marcada por la pérdida de una subjetividad rica en contenido simbólico y la reducción de la cotidianidad a una lógica de producción y consumo. La modernización y urbanización aceleradas vaciaron del sentido mítico y mágico tanto al tiempo como al espacio, convirtiendo al sujeto en un mero objeto dentro de una sociedad burocrática de consumo dirigido. Este proceso no solo afectó a las sociedades industrializadas sino que también se extendió globalmente, reconfigurando las dinámicas sociales y culturales en los países del Sur global bajo lo que se ha denominado *fordismo periférico*. Lefebvre advirtió cómo la cotidianidad, antes plural y orgánica, quedó subsumida bajo la lógica capitalista, transformando a las personas en consumidoras y proletarizando incluso a las clases medias.

Ya con la *sociedad de consumo dirigido* veíamos que el consumo estaba codificado en términos de una planeación social de productos y de servicios que homogenizaba a la sociedad, pero mantenía las diferencias locales —o a escala micro— como relevantes para la producción del diseño global. Lo que hizo el mercado durante buena parte del siglo XX fue pretender lograr la estandarización de la oferta de bienes y servicios. Esta estandarización masificada establecía una relación de anonimato entre la empresa y su clientela: se trata de una relación asimétrica en que el consumo está diseñado desde la empresa misma sin interferencia del cliente. A partir del último tercio del siglo XX esto cambió cuando: el *marketing* empresarial impuso una forma de consumo personalizada, es decir, particularizada conforme a las expectativas y deseos de los clientes y las clientas. En este momento, de acuerdo con Aedo (2022), la satisfacción del cliente se vuelve esencial en la venta de productos o servicios; ya no hablamos de relaciones anónimas entre empresa y población consumidora sino de relaciones supuestamente horizontales y de uno a uno:



La satisfacción singular del cliente permite la fidelización, lo que implica que ya no se trata de una relación del valor de uso objetivo del producto con una relación costo/beneficio, donde el consumidor se adapta con un trade off de sus deseos; ahora se trata de la posibilidad de la satisfacción total de los deseos singulares del cliente (p. 10).

Esto ha tenido efectos en la atención personificada en el sentido de que la persona consumidora exige que se satisfagan de manera inmediata y sin mediaciones sus deseos, estableciendo una *subjetividad despótica* que exige:

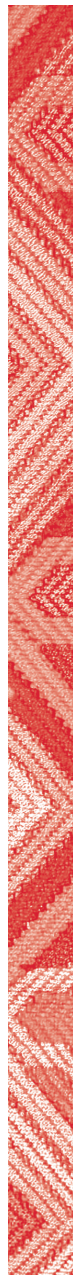
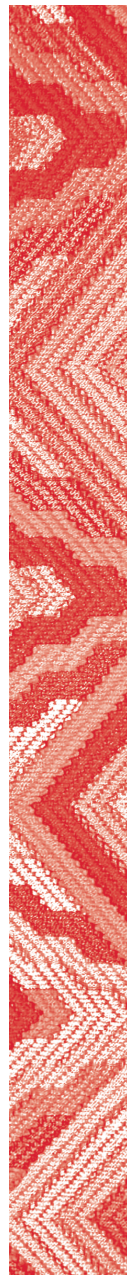
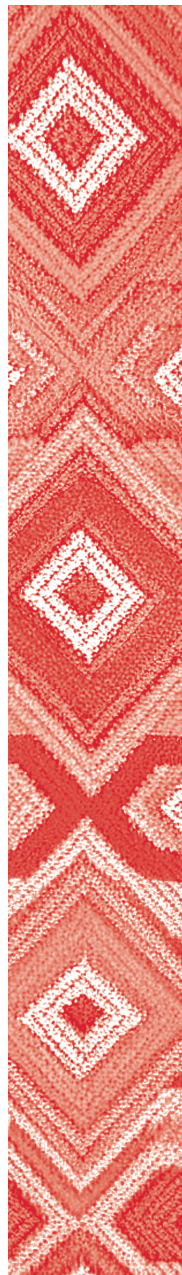
[...] la fijación de normas hacia el otro desde un ego sin reglas sociales, una vez que ha ejercido el proceso de compra. Así, se puede entender que la identidad del cliente contemporáneo se caracteriza por la expectativa de tener el derecho de que la confortabilidad singular con el mundo sea alcanzada y no perturbada (p. 15).

Esta manera de asumir la atención tuvo también efectos en la adaptación de los mecanismos de atención a clientes de las empresas hacia las instituciones públicas a partir de las décadas de 1980 y 1990 con el impacto de la llamada Nueva Gestión Pública. Esta comenzó a tener controles de calidad y atención de los servicios públicos, asumiendo que la relación entre personas servidoras públicas y ciudadanas era equiparable a las relaciones de compraventa. Aún hoy podemos ver encuestas de satisfacción en los portales de las páginas de gobierno. Hace no mucho, las empresas calificadoras y las normas ISO regían en México la validación de las instituciones públicas. Estas prácticas neoliberales se han ido revirtiendo en los últimos años en México, pero falta avanzar en ello.

En suma, el neoliberalismo —surgido como respuesta a la crisis del modelo fordista en la década de 1970— profundizó estas dinámicas al promover una subjetividad egoísta y que el mercado se erigiera como el principal articulador social. Este proyecto cultural global no solo debilitó las instituciones públicas y el sentido de lo colectivo; tam-

bién redefinió las relaciones sociales en términos de competencia y maximización de beneficios. La *ciudadanía*, entendida como un conjunto de derechos y obligaciones compartidos, fue reemplazada por la figura de la *clientela*, reduciendo las interacciones sociales a transacciones mercantiles. Este giro socavó los fundamentos de la democracia —atacando la igualdad, la justicia social y el sentido de comunidad— y consolidó una cultura antidemocrática que permeó las instituciones y la vida cotidiana.

Resaltamos la crítica de Lefebvre (1984) y reflexiones contemporáneas como la de Brown (2020) que nos invitan a reflexionar sobre la necesidad de recuperar una subjetividad crítica y colectiva que resista la lógica neoliberal. Frente a la atomización social y la mercantilización de la vida, es urgente reivindicar valores como la solidaridad, la justicia social y el bien común. Esto implica no solo cuestionar las estructuras económicas y políticas que sostienen el neoliberalismo sino también reconstruir un sentido de comunidad que permita imaginar y construir alternativas más justas y democráticas. En este sentido, la *cotidianidad* —lejos de ser un espacio de mera reproducción capitalista— puede convertirse en un terreno fértil para la resistencia y la transformación social.



III. La subjetividad despótica del neoliberalismo

Es de notar la importancia que los movimientos de izquierda en América Latina han adquirido de manera global como ejemplo de dos temas fundamentales para pensar nuestro porvenir como culturas, civilizaciones, modos de ser y de existir en que podamos vislumbrar nuevos horizontes para nuestros pueblos. Esos temas expresan dos lógicas distintas de situarse frente a la modernidad. Por un lado, tenemos el proceso venezolano que algunas personas clasifican como el proceso político más importante desde el Termidor a la actualidad; quizá el contenido de poder popular explique, en parte, el difícil momento que está pasando la nación venezolana. Por otro lado, el proceso boliviano representa la posibilidad de construcción de una estatalidad que, asumiendo la pluriculturalidad, pueda radicalizar su proyecto hasta alcanzar la descolonización de una sociedad. Más allá de las derivas políticas recientes de estos dos procesos, lo importante es cómo ayudan a repensar el tema de la estatalidad en la región.

Enzo Del Búfalo pertenece a la tradición de pensadores que han experimentado o leído la modernidad como un rechazo al sometimiento del desarrollo de la subjetividad libre por el déspota. Tradición que desde los inicios del despliegue de la modernidad capitalista ha sido constantemente derrotada como proyecto político y civilizatorio; proyecto que ha aparecido una y otra vez a lo largo de la historia y se presenta para algunos como *anti-modernidad*. Los inicios de esta tradición antimoderna pueden situarse en el momento en que Étienne de La Boétie escribió su célebre tratado del *Discurso de la servidumbre voluntaria*, conocido por algunas tradiciones radicales como *El contra Uno*.

No es casualidad que Miguel Abensour y Marcel Gauchet (2008), afirmen que Nicolás Maquiavelo y Étienne de La Boétie son las dos grandes figuras de la modernidad política: “[el primero] queriendo pensar

el poder con la libertad, [el segundo] deteniéndose para siempre en el gran rechazo que obliga a pensar la libertad contra el poder” (p. 35).

Situándose en esta perspectiva, la reflexión en *Del Búfalo* desde sus escritos tempranos se intentará entender cómo es que el sujeto libre y soberano que surge en la modernidad —que se nos presentaría como “libre” de toda amarra y todo tipo de despotismo— sigue siendo un sujeto encadenado. Así, el déspota es primordialmente una figura de la subjetividad que existe desde tiempos antediluvianos aunque reconfigurada.

Desde una perspectiva de larga duración, el Estado y el mercado son los dos ámbitos de la sociabilidad; no es casualidad que en torno a ellos se establezcan sus primeras prácticas. La raíz de todo despotismo se encuentra en el origen mismo de la civilización, aún en su forma más lejana y primigenia, como lo puede expresar la civilización de Babilonia. Las prácticas de la sociabilidad despótica y su surgimiento tienen que ver con la creación del lenguaje y la escritura, pero sobre todo con esa figura de la subjetividad que es la persona.

Debemos tener en cuenta que la *figura despótica*, antes de la modernidad, se presenta como una persona; ya dentro de la modernidad, como algo abstracto. El déspota moderno encarna en el Estado. Por ello, se puede decir que toda la historia de las sociedades y las civilizaciones gira alrededor de la lucha contra el déspota:

Desde la perspectiva genealógica toda sociedad que tenga una cohesión social despótica, aunque el déspota personal esté ausente, es una sociedad con Estado. Sin embargo, si se quiere mantener el sentido estricto del término Estado, este sólo es aplicable a sociedades como la moderna donde las prácticas sociales despóticas se entrecruzan con las prácticas sociales mercantiles que producen la figura del individuo soberano (*Del Búfalo*, 1997, pp. 53-54).

Aquí surge una primera pregunta: ¿cómo es que la figura del déspota puede pasar de una persona física a una abstracción y seguir fungien-

do como depositario del poder? La razón es la siguiente. El fundamento del poder despótico feudal, el llamado *espejo de los príncipes*, retoma vigencia en el Renacimiento, haciendo una modificación importante: “el humanismo cívico, la defensa del gobierno republicano traslada la virtud del gobernante hacia las instituciones y sustituye el [espejo del príncipe] por el espejo de la historia” (Chauí, 2010, p. 82).

Así, para Del Búfalo, el poder despótico es parte constitutiva de todas las sociedades que hasta el momento han existido. Pensar que hubo sociedades sin Estado, sin una figura despótica, es solo un fenómeno curioso. El surgimiento del *sujeto soberano* tiene como correlato la impostación de la figura del “hombre”: no sólo como sujeto del conocimiento, su aspecto racional, sino como una esencia que ha permanecido de manera inmutable a lo largo de la historia de las sociedades. De ahí la importancia que Del Búfalo concede al establecimiento de una genealogía de la subjetividad. No existe, pues, una esencia del “hombre”, del “hombre” en abstracto. Lo que ha existido, a lo largo de la historia, son distintas prácticas de socialización que constituyeron distintas subjetividades. Poner en el centro de toda reflexión al hombre moderno se debe a otro despotismo: el de la razón.

El despotismo de la razón no es otro que aquel que, tratando de liberar al individuo de los despotismos teológicos, lo mantiene en el mito pero sin reconocerlo. El mito se manifiesta como una historia lineal en que el “hombre” transita del estado de naturaleza al estado civil, manteniendo, más o menos intacta, su forma de subjetividad. En otros términos, el paso del “salvaje” al hombre moderno se mira como una escala de jerarquización a la cual se puede acceder si se adoptan nuevos valores culturales. El hombre en estado de naturaleza es reconocido por el hombre moderno en los hombres y las mujeres de “las sociedades sin Estado que va encontrando a su paso en su expansión por el mundo” (Del Búfalo, 2009, p. 14).

Para Del Búfalo, la *episteme* que se desarrolla con el surgimiento de la subjetividad plasmada en el sujeto libre y soberano es una episteme que solo puede surgir cuando las prácticas mercantiles se reconsti-



tuyen y exceden los límites territoriales del déspota; es decir, cuando se crea un mercado mundial, que en nuestra época moderna no puede ser otro que el mercado mundial capitalista. El liberalismo es la condición de posibilidad para una episteme que se fundamenta en el dualismo epistemológico, que no es sino otra versión del dualismo económico. El hombre/naturaleza y el sujeto/objeto son equivalentes en esta episteme al hombre/cosa. En estos tres dualismos, tenemos un sujeto de conocimiento que puede conocer a un objeto y a una cosa: naturaleza objetivada y Otro cosificado. Por supuesto, conocer significa aquí ejercer poder. Este es el fundamento del *despotismo de la razón*.

Ahora bien, la manera en que Del Búfalo nos dice que se puede trascender este despotismo es indagar hasta el fundamento de la episteme en que, como mostró Heidegger, el sujeto soberano de conocimiento <<reconduce la esencia del hombre al acontecer histórico del ser mismo>>. Ese fundamento del ser mismo es, para Del Búfalo (2009), la *polis* griega que, a diferencia de la ciudad despótica del Bronce, es una ciudad mercantil. Sin embargo, el fundamento del conocer debe volver a una lógica no-aristotélica, a un *logos* pre-lógico:

El logos originario no es un actuar en la exuberancia del aparecer, en el fondo aunque Heidegger no lo dice, es todavía un hacer de la experiencia de lo sagrado con la cual el hombre aprehende el ser directamente. Cuando esta experiencia originaria se pierde definitivamente, el ser humano que <inicialmente estaba fundado en la apertura del ser del ente>, es degradado a animal equipado con razón y, aunque quedan algunos vestigios de su primitiva conexión, el logos se ha convertido en facultad del entendimiento y la razón depende de la existencia de animales de un tipo particular (p. 669).

La crítica que recupera Del Búfalo de Heidegger es la crítica a la subjetividad que objetiva olvidando al ser. Este paso que dio la fenomenología heideggeriana, aunque necesario le parece insuficiente a Del Búfalo, al final de este apartado mencionaremos cual sería el siguiente paso que propone en esta superación.

Sin embargo, la mayor dificultad en la propuesta de Del Búfalo quizá no radique en ese aspecto, sino en la peculiar relación que establece entre el déspota, el individuo soberano y el mercado. Esta dificultad parece residir en que, queriendo o no, Del Búfalo reactualiza, desde otra perspectiva, la versión liberal en que “el Estado es un mal, necesario o no, que se opone por definición a los sujetos” (Ávalos, 2001, p. 17). En otras palabras, mantiene la visión de que libertad y Estado son conceptos mutuamente excluyentes, y que el mercado, o lo que él denomina “las prácticas mercantiles”, es el espacio donde el sujeto libre y soberano puede alcanzar su máximo desarrollo.

Me atrevo a sostener esto por la particular manera en que aborda la propiedad privada, afirmando que nada justifica las restricciones impuestas al individuo en este ámbito. Esto conduce al autor a condenar toda utopía que identifique en la propiedad privada los males sociales, ya que, en su visión, cualquier forma de propiedad colectiva implica una restauración del poder despótico.

No obstante, también observamos que Del Búfalo plantea que la metamorfosis del mercado en la era moderna ha evolucionado desde un primer momento, que más que un compromiso, representó una captura del mercado por parte del déspota, durante el liberalismo que va del siglo XVII hasta principios del XX, hacia un cambio ocurrido en el siglo XX. Este cambio, que comenzó en la década de los treinta, se consolidó a partir de los setenta y ha alcanzado su forma más radical en los albores del siglo XXI. Dicho cambio, propio del momento histórico del neoliberalismo, se caracteriza por el desplazamiento de “la acción gubernamental hacia abajo”, lo que implica que el déspota, sin dejar de ser un déspota estatal, se ha interiorizado en cada uno de los sujetos soberanos. Del Búfalo (2009) reitera:

Para el viajero ya no se trata, como en el liberalismo tradicional, de recortar espacios de libertad para la soberanía del individuo limitando el espacio del déspota, sino de poner el viejo orden despótico al servicio de la construcción de una nueva soberanía despótica en el seno del mercado (p. 528).



El espacio liso que el mercado capitalista crea hace que bajo el neoliberalismo cada sujeto se vuelva un déspota. La economía de la competencia, que para él es distinta de una economía de libre cambio, hace que las prácticas que entablan los sujetos sean prácticas de aniquilamiento, que cada sujeto vea en el otro a un enemigo a vencer.

El trazo que realiza Del Búfalo sobre la subjetividad despótica es muy largo y requiere comentarios amplios en cada uno de los momentos de su constitución. Para los fines de este trabajo, ya hemos puesto los tres puntos básicos en que centra su crítica a los tres *despotismos* del Estado, el mercado y la razón. Avancemos problematizando algunas derivas a partir de lo propuesto por el autor venezolano.

La postura en Del Búfalo de un rechazo declarado a toda intervención estatal plantea una cuestión interesante, sobre la cual ya ha corrido mucha tinta y que ha representado una fuerte crítica desde corrientes cercanas al anarquismo, al marxismo consejista y, más recientemente, desde el marxismo abierto y de las autonomistas. A saber: para que un proceso revolucionario lo sea, se debe dar la espalda a toda estatalidad porque aquella política que apunta hacia el Estado indudablemente quedará atrapada en sus mismas redes, volviéndose no sólo una política que mantenga la separación entre sociedad y Estado sino incluso que inevitablemente se volverá un poder despótico. Vale la pena citar su artículo *La naturaleza del poder y los movimientos sociales* (2005):

El drama de estos movimientos es que el nuevo sujeto social debe alcanzar un grado de fortaleza suficiente para separarse del nivel institucional antes de que éste se consolide definitivamente en el poder. De lo contrario, el nuevo poder despótico lo aplastará y lo conducirá al marco de una nueva modalidad de sumisión, con un nuevo pacto social en el cual algunas migajas le serán concedidas. En todo caso queda la interrogante de si este nuevo sujeto o sujetos sociales que incuba debajo de estos movimientos neo arcaicos son revolucionarios (p. 19).

Aunque desde un posicionamiento diferente se pueda sostener que los ritmos de la política exigen inevitablemente la transición de la *potentia* a la *potestas*, si dichos movimientos sociales buscan alcanzar un nivel revolucionario, antes de desechar por completo el entramado institucional es necesario evaluar, como señala Enrique Dussel (2010),

[...] si las instituciones sirven en verdad para satisfacer las reivindicaciones de la comunidad, del pueblo, de los movimientos sociales. Si no sirven hay que transformarlas. H. Chávez cambia la Constitución al comienzo del ejercicio delegado del poder; Evo Morales también (p. 172).

Del Búfalo contempla la posibilidad de superar la subjetividad del individuo libre y soberano a partir de dos aspectos: 1) su singular interpretación del neoliberalismo, que, pese a criticarlo como la máxima reconfiguración histórica del déspota, también reconoce en la lucha por no ser capturado por este déspota el surgimiento de una nueva subjetividad; y 2) la manera en que aborda la insuficiencia de Heidegger, quien se queda en un momento mítico sobre el olvido del ser, replanteando el problema como la transición de una subjetividad lisa hacia una subjetividad rizomática.

El autor apunta que los cambios introducidos por el neoliberalismo están conduciendo a una nueva desterritorialización, caracterizada por una multiplicidad de cadenas de significantes que se manifiestan desde centros deslocalizados. Estos no convergen en el 'déspota condensado' ni en los pequeños microdéspotas individuales. Según el autor, estos centros producen nuevas subjetividades capaces de impulsar una sociedad de hombres y mujeres libres e iguales, sociedad que ha sido obstaculizada por los despotismos previamente descritos. Para Del Búfalo (2009), esta sería

[...] una sociedad cohesionada por un deseo que fluye sin estar condicionado por un poder externo, ni por el tabú; ni por la voluntad del déspota ni por la razón. Un deseo positivo y productivo, pura potencia del ser social que se individua (p. 764).



Del Búfalo está pensando en una sociedad fundada en una individualidad que sólo puede surgir en un momento de intensidad pura: no es unidad ni segmento despótico sino *diferencia*. De lo que se trata, pues, es de una subjetividad configurada por una heterogeneidad de singularidades.

Vale la pena señalar que, en este punto, no se trata de una ambivalencia o contradicción en Del Búfalo respecto a la relación o, mejor dicho, a la posibilidad de que en medio de esos microdespotas también se generen las condiciones de posibilidad para el surgimiento de una nueva subjetividad. Nuestro autor aborda la complejidad del asunto sin vacilaciones. No es casualidad que las últimas palabras de uno de sus trabajos más interesantes, *Notas de Babilonia* (2009), sean las siguientes:

Echemos al azar una mirada a los movimientos sociales actuales y los veremos fuertemente condicionados aún por la lógica del poder despótico y moviéndose en paralelo con la estriación del poder corporativo. Pero de la dinámica de este conflicto así condicionado, trasluce también un claro proceso de diferenciación de singularidades que, desde centros de poder hasta las más apartadas regiones, convergen en un devenir que desdibuja el poder externo en espacios de libertad (p. 764).

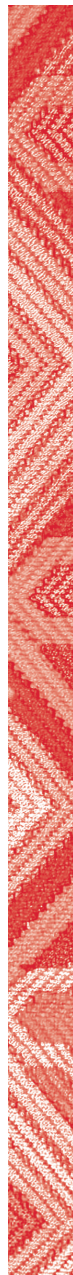
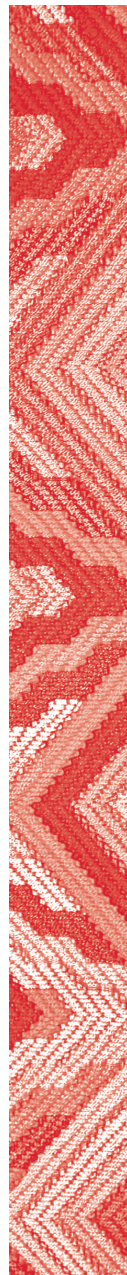
Podemos notar que la obra de Enzo Del Búfalo ofrece una profunda reflexión sobre la subjetividad, el poder y la modernidad, situándose en una tradición crítica que rechaza el despotismo en todas sus formas, ya sea encarnado en el Estado, el mercado o la razón. Su *genealogía de la subjetividad* revela cómo el individuo soberano, supuestamente libre, sigue encadenado por estructuras de poder que se han reconfigurado a lo largo de la historia. Del Búfalo nos invita a cuestionar las narrativas lineales de progreso y a reconocer que la modernidad capitalista, lejos de liberar al sujeto, lo ha sometido a nuevas formas de dominación. Su crítica al despotismo de la razón y su propuesta de recuperar un *logos pre-lógico* apuntan a una supe-



ración de la episteme moderna, buscando una subjetividad que no esté condicionada por la objetivación y la cosificación.

Sin embargo, la propuesta de Del Búfalo no está exenta de tensiones y desafíos. Su rechazo a toda forma de intervención estatal y su defensa de la propiedad privada como espacio de libertad individual lo acercan a posturas liberales, lo que genera un contraste con las tradiciones revolucionarias que buscan transformar las estructuras de poder desde dentro. Aunque reconoce la importancia de los movimientos sociales y su potencial para generar nuevas subjetividades, su escepticismo hacia la estatalidad y su énfasis en la individualidad rizomática plantean preguntas sobre cómo construir proyectos colectivos que trasciendan la lógica del mercado y el despotismo. En este sentido, su pensamiento abre un diálogo necesario con otras corrientes críticas, como el marxismo abierto y el autonomismo, que también buscan redefinir las relaciones entre sociedad, Estado y mercado.

La obra de Del Búfalo nos invita a imaginar una sociedad fundada en la diferencia y la singularidad, donde el deseo fluya libremente sin estar condicionado por el poder externo o la razón instrumental. Su visión de una subjetividad rizomática, capaz de desdibujar las estructuras despóticas y crear espacios de libertad, representa un desafío tanto teórico como práctico. En un mundo dominado por el neoliberalismo y la globalización, su crítica al despotismo y su apuesta por una subjetividad emancipada nos recuerdan la importancia de seguir luchando por una sociedad de hombres y mujeres libres e iguales. Aunque su propuesta puede parecer problemática, su llamado a la diferenciación de singularidades y a la construcción de nuevas formas de sociabilidad sigue siendo una brújula valiosa para pensar nuestro porvenir como culturas y civilizaciones.



IV. Los espacios de la cotidianidad

La administración de la vida cotidiana dirige, como hemos apuntado, al sujeto a comportarse de una forma determinada en relación con la reproducción de la vida y del capital. Sin embargo, aunque esto sea así, moverse en la cotidianidad no es algo que se pueda hacer desde un a priori absoluto; la cotidianidad implica un proceso de aprendizaje. La vida cotidiana ocurre en situaciones en que los sujetos deben aprender no solo ha adaptarse a ellas, sino también a interpretarlas. Por eso, cuando alguien no logra codificar un espacio o una situación, su conducta o desempeño puede no ser el adecuado. Es importante considerarlo porque, si bien la reproducción de la vida bajo el capitalismo requiere un comportamiento particular hacia las demás personas, viéndolas como objetos de consumo y desecho, es posible establecer una ruptura con esta forma de concebir las relaciones sociales.

El espacio de la vida cotidiana es un espacio que de manera continua estamos aprendiendo a partir de las significaciones que damos a los objetos y a las personas. Nunca nos relacionamos con la realidad de manera directa: lo hacemos a través del saber social acumulado de las generaciones que nos precedieron y que, de manera concreta, nos es transmitida por las personas cercanas con las que crecemos o interactuamos. Así, el espacio es un espacio socialmente aprendido, socialmente construido y que, a la vez, determina cómo nos situamos en él. Cada uno de esos espacios tiene sus propios códigos, sus propias maneras de comportarse. Por eso no es casual que mucho de la sociología que se realizó en un primer momento sobre la vida cotidiana hiciera una fuerte relación entre esta y la actividad teatral. Sobre todo aquella que se dirige a entender las lógicas de los espacios burocráticos, como veremos más adelante.

No existe espacio sin lugar, una noción en que varias significaciones están en juego: el estar adentro, el estar afuera, el arriba, el abajo, el frente, el detrás. Esto afecta los espacios institucionales. Llegar a un

edificio público no solo puede significar la representación del poder estatal sino las maneras en que el funcionariado concibe y construye su propio espacio: de manera ostentosa o sobria, dificultando el acceso o habilitando la igualdad de género o la inclusión de las personas con capacidades distintas. Así, el espacio de la cotidianidad se juega donde se ejerce el poder. La ciudad dispone espacios para la administración de la producción y del consumo, pero también despliega una dimensión política que las personas deben atender para desplazarse y desarrollar sus actividades.

Esta manera de pensar la vida cotidiana nos exige asumirla desde su *plasticidad*, como algo moldeable que puede cambiar de forma. Mantiene cierta sustancia que permite adaptarnos a cada espacio en que nos desarrollamos sin perder nuestra identidad o al menos no de manera abrupta. La plasticidad de la cotidianidad nos exige asumir que la espacialidad en que se mueve proporciona identidad, seguridad y la escenificación para que la persona pueda actuar según el tipo de encuentro al que asista. Los espacios de la cotidianidad son múltiples y tan diversos como el desarrollo social del sujeto: la familia, la escuela, el barrio, el espacio público, el espacio institucional burocrático, el trabajo, entre tantos.

Por ejemplo, Ricardo Gazga (2023) nos brinda las claves para entender las diferencias de experimentar la cotidianidad en un espacio barrial y un espacio público:

A través de la estructura condicionante del barrio, de la proximidad, de la cotidianidad en la que el espacio público barrial aparece como el espacio idóneo para terminar —o empezar— de entender el complejo sistema de relaciones y dimensiones que yacen en este entorno urbano. Berroeta los denomina “espacios públicos comunitarios”, alejados del anonimato y la presencia de extraños como rasgos característicos del espacio público en general. En este caso, el espacio público de barrio juega un papel importante en la creación y mantenimiento de procesos comunitarios, además de los vínculos asociados al contacto so-



cial informal en espacios comunes, el tiempo de residencia y la participación en actividades del barrio (p. 15).

La cotidianidad del *espacio barrial* es muy distinta a la del *hábitat vertical*. En el barrio, la construcción del habitar es común y desde abajo. La vida vecinal es fundamental. Se trata de un espacio familiar. En él se desarrollan y determinan los grados de integración social o el nivel de democratización de sus habitantes. Mientras que la cotidianidad en el hábitat vertical parece estar constituida, más bien, por y hacia una lógica mercantil de la vida. Como señala Catalina Alejandra Cumplido Rojas (2020):

Dentro de las múltiples maneras de densificar la ciudad, la verticalización figura como la creciente forma más utilizada al día de hoy de construir tipologías residenciales, sobrepasando hace un tiempo la densificación extensiva de viviendas económicas en las periferias metropolitanas. La verticalización es definida como una nueva forma de producción del espacio urbano, promovida por las facultades del Estado, relacionadas a garantizar la flexibilidad normativa en pos de la libertad empresarial para el atractivo desarrollo inmobiliario (p. 5).

La manera como se desplaza el sujeto en este espacio puede implicar ajenidad al lugar y no interacción con otras personas:

Claudia llega del supermercado, espera que el conserje abra la puerta del edificio antes de tocar el timbre, y accede al recibidor. Lo primero que hace es saludar al conserje brevemente e inmediatamente direcciona su cuerpo hacia el pasillo donde se ubican los ascensores, de manera sinuosa no se acerca mucho al área del conserje y se desplaza por el medio del hall hasta llegar frente al ascensor. Aquí lo llama y lo espera cerca de un minuto. Pasado este tiempo, las puertas se abren, entra, sube el ascensor y se detiene en el segundo piso, donde sale, dobla a la izquierda y se encuentra con su departamento el cual abre con llave (p. 19).

Lo cotidiano no solo se refleja en las actividades del diario o en los elementos de convivencia que despliega cada persona sino, fundamentalmente, en expectativas, deseos, emociones y horizontes. Lo cotidiano son todas esas posibilidades espaciales que permiten a la persona desplegar múltiples sentidos.

Otro ejemplo de espacialidad de la vida cotidiana es la *ciudad popular*: proyectos de vivienda popular que en América Latina han resultado en la creación de las favelas y la autoconstrucción en predios tomados. A diferencia del barrio y del hábitat vertical, este tipo de desarrollo urbano ha sido ajeno a los proyectos de vivienda de la política pública o de la especulación y gentrificación que impulsa el sector empresarial. Muchas de estas ciudades populares concentran un fuerte número de personas migrantes, precarizadas y que se han visto obligadas a dejar la mayoría de sus casas (Velarde, 2017).

La institución y los espacios burocráticos tienen un despliegue con que la gente debe estar familiarizada y saber (de)codificarlos por las lógicas y las relaciones de poder que entran en juego. En una interesante reflexión sobre las puertas —¿para quién abren? ¿para quién cierran?—, Sara Ahmed muestra que esta imagen-metáfora de abrir y cerrar las puertas manifiesta cómo los espacios están cruzados por lógicas raciales, de clase y también de género. Por ello, recoge una anécdota que solía contar Kimberly Crenshaw:

Un miembro de nuestro grupo, un graduado de Harvard, solía contarnos historias sobre un prestigioso y exclusivo club de caballeros que ostentaban membresías de varios ex presidentes de los Estados Unidos y otros varones blancos influyentes. Él era uno de los poquísimos negros. Para celebrar la finalización de nuestros exámenes de primer año, nuestro amigo nos invitó a acompañarnos a su club y tomar unos tragos. Ansiosos por conocer este lugar tan legendario, nos acercamos al portón y tocamos el timbre de cobre para anunciar nuestra llegada. Pero nuestra entrada triunfal fue interrumpida cuando nuestro amigo apareció mansamente detrás de la puerta y susurró que había olvidado un detalle importante. A mi compañero y a mí nos recorrió un

escalofrío; nuestro entrenamiento como personas negras nos ha enseñado a esperar siempre una barrera más a nuestra inclusión; incluso un cupo máximo informal de una persona negra en un establecimiento no era completamente inimaginable. La tensión se rompió, no obstante, cuando supimos que no seríamos excluidos por nuestra raza, sino que yo tendría que entrar por la puerta trasera porque era mujer [...] el club iba a recibir a sus primeros invitados negros; incluso si uno de ellos iba a entrar por la puerta (citada en Ahmed, 2022, pp. 306-307).

Esta metáfora sobre las puertas en el terreno institucional Ahmed (2022) la reflexiona en el sentido de cómo una institución puede ejercer la violencia política. En los estudios que la autora ha realizado sobre violencia de género y violencia burocrática observa cómo esta se ejerce *a puertas cerradas*. El espacio institucional que debería ser un espacio seguro se vuelve un espacio propicio para la vulneración. Aun más, puede verse como un espacio de revictimización: cuando se denuncia la violencia de género en la institución misma, puede que esa puerta para dirimir el problema sea una “puerta cerrada para quienes denuncian”. Así, lo que sucede *a puertas cerradas* implica una lógica de violencia burocrática dentro de las instituciones:

La expresión “a puertas cerradas” puede referirse a las puertas reales que pueden hacer falta cerrar antes de que alguien comparta información en confidencia. También puede utilizarse para señalar cómo la información se mantiene oculta al público. Esta expresión nos dice no sólo dónde ocurren las denuncias, sino como ocurren. [...] Las puertas pueden ser el modo en que las oficinas se convierten en átomos; las denuncias pueden empequeñecerse si se mantiene a las personas que denuncian aparte (p. 311).

En suma, la vida cotidiana es un espacio dinámico y plástico que se construye a través de la interacción constante entre sujetos y entorno. Esta cotidianidad no es estática, sino que implica un proceso continuo de aprendizaje y adaptación, en que los individuos deben interpretar y codificar los códigos sociales, culturales y espaciales que les rodean. La forma en que nos relacionamos con los espacios —ya sean



barriales, institucionales, urbanos o domésticos— determina no solo nuestras acciones, sino también nuestras identidades y expectativas. Sin embargo, esta plasticidad no significa que la cotidianidad carezca de estructura; por el contrario, está profundamente influenciada por las relaciones de poder, las normas sociales y las dinámicas económicas que moldean los espacios y las interacciones humanas.

La diversidad de espacios cotidianos —desde el barrio comunitario hasta el hábitat vertical o las ciudades populares— revela cómo las experiencias de la vida diaria están condicionadas por factores como la clase social, el género, la raza y el acceso a recursos. Mientras que en el barrio la vida se construye desde la proximidad y la convivencia, en los espacios verticalizados predomina la ajenidad y la falta de interacción, reflejando las lógicas mercantiles que priorizan la individualidad sobre lo colectivo. Por otro lado, las ciudades populares, surgidas al margen de las políticas públicas y la especulación inmobiliaria, representan una forma de resistencia y adaptación frente a la exclusión y la precariedad. Cada uno de estos espacios impone sus propias reglas y significados, exigiendo a las y los sujetos que aprendan a moverse dentro de ellos para sobrevivir y prosperar.

Los espacios institucionales y burocráticos, con sus puertas que se abren o cierran según criterios de poder, raza, género y clase, ilustran cómo la cotidianidad también puede ser un terreno de violencia y exclusión. La metáfora de las puertas, analizada por Sara Ahmed, nos recuerda que los espacios no son neutrales, sino que están atravesados por jerarquías y desigualdades que pueden invisibilizar o perpetuar la violencia. La vida cotidiana, por tanto, no es solo un escenario de reproducción social sino también un campo de batalla donde se disputan significados, derechos y dignidades. Comprender la cotidianidad desde esta perspectiva nos permite vislumbrar tanto sus limitaciones como sus potencialidades, abriendo la posibilidad de transformar los espacios y las relaciones que los habitan en favor de una vida más justa e inclusiva.





V. Quitar las máscaras de la burocracia para pintar el rostro del pueblo

La política moderna se juega fundamentalmente en la política de la representación. Esto ya de suyo nos pone en una situación en la cual la persona como tal muchas veces queda opacada o suspendida por las máscaras que asume: la religión, la política, el trabajo. Los trabajos que hablan sobre cómo se desarrolla el asunto de la representación y el poder en la vida cotidiana, asumen por lo general una perspectiva en la cual los roles de la representación se abren a un momento en que las dominadas y los dominados deben subvertir el orden social desde pequeños actos que boicotean de manera subrepticia la representación misma: la noción del *escamoteo* en Michel De Certeau (1996), los actos a partir del *discurso oculto* en James C. Scott (2000) o la versión lúdica de Mijaíl Bajtín (1987) cuando expone el trastocamiento de los roles sociales y las lógicas del poder en el *carnaval*. Sin embargo, en este momento nos interesa reflexionar desde el discurso público: no tanto sobre las relaciones de poder que desde ahí se establecen sino sobre las implicaciones de la relación entre las víctimas y el funcionariado.

Es interesante notar que en el Sistema Nacional de Alerta de Violación de Derechos Humanos (SNA) de la CNDH, durante 2024, de los cinco rubros principales relacionados con hechos violatorios atribuidos al funcionariado público contra personas que solicitan la atención, las dependencias más acusadas son el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS), el Instituto de Seguridad y Servicios Sociales de los Trabajadores del Estado (ISSSTE) y el Instituto Nacional de Migración (INM) de la Secretaría de Gobernación. Por ello, también son las instituciones que recibieron la mayor cantidad de Recomendaciones de la CNDH. La constante técnico-burocrática es la negligencia en los trámites y la atención médica. Parece que la frialdad burocrática en la atención es una regla de las instituciones de salud y migración, a pesar de que deberían ser especialmente sensibles a la atención de

las personas pacientes. ¿Qué pasa con el funcionariado que parece no sentir empatía por las personas que acuden al servicio público?

Los hechos violatorios recurrentes tienen que ver con procedimientos que retrasan u obstaculizan la atención a la enfermedad misma; y estos son los más recurrentes:

- Integración irregular de expedientes
- Omitir dar información sobre el estado de salud
- Omitir proporcionar atención médica
- Omitir brindar la atención, cuidados o prestar auxilio a cualquier persona teniendo obligación de hacerlo
- Negligencia médica³

Cuando se revisan las *Recomendaciones* al sector salud es muy frecuente el señalamiento de la falta de personal médico acreditado, lo cual deriva en que los médicos y las médicas residentes o pasantes sean quienes otorgan la atención sin plena capacitación para llevarla a cabo. La mala integración de los expedientes clínicos obstaculiza la investigación para los actos violatorios y no permite tener una visión certera de los hechos (CNDH, 2024).

La frialdad institucional al momento de atender a las pacientes y los pacientes manifiesta un rasgo característico de la actuación del funcionariado público en su cotidianidad: otorgar la atención interponiendo distancia sobre las personas que necesitan su servicio; esto deriva en la vulneración y la violación de sus derechos humanos. Desde su rol médico, legal o cualquier otro, las personas funcionarias reproducen este tipo de relación; incluso quienes se dedican a la defensa y protección de los derechos relacionados a la salud. Esto es así porque la codificación de los encuentros cotidianos difícilmente es transparente. Los funcionarios y las funcionarias se presentan a través de un rol y no

³ Véase el SNA: <https://sna.cndh.org.mx/Principal/NuevoIndex>

como personas. Y la gente ha aprendido a asumir esto desde el momento en que se entabla cualquier trámite burocrático.

Para Robert K. Merton (1980), la *personalidad burocrática* puede entenderse, desde sus inicios, como *despersonalización del individuo*:

El modelo de personalidad del burócrata se nuclea alrededor de esta norma de impersonalidad. Tanto esto como la tendencia a categorizar, que se desarrolla a partir del papel dominante de las reglas abstractas y generales, tiende a generar conflictos entre el burócrata y el público o la clientela (p. 95).

La personalidad burocrática es una máscara que aparece en las sociedades cuya politicidad se establece en el marco representacional. Karl Marx advirtió que, en la sociedad capitalista, los individuos se relacionan entre ellos de manera enajenada: no desde su profunda humanidad, sino como propietarios privados. Marx (2005) nos dice que nos movemos dentro de las ficciones o representaciones del Derecho. La representación relacional que opera de manera vigente entre la mercancía y la forma-valor —solo válida en el modo de producción capitalista— opera de manera similar con las representaciones jurídicas: “Este hombre, por ejemplo, es rey porque los otros hombres se comportan ante él como súbditos; estos creen, al revés, que son súbditos porque él es rey” (p. 71).

Las *ficciones jurídicas* que los individuos encarnan son relaciones que se juegan dentro de los marcos del poder vigente de lo social. Nos dirá Dussel (2011): “La máscara es la definición del otro por la función que cumple dentro del sistema: es empleado, obrero campesino” (p. 109). En este sentido, Óscar Correas ofrece una reflexión interesante sobre el juego representacional en que están implicados el derecho y la defensa de los derechos humanos. Para Correas, el derecho pone en juego —como máscaras de poder— dichas ficciones: la ciudadanía, el funcionariado público y la persona.

Utilizar cualquiera de esas máscaras es, en la perspectiva de Correas, mantener como Estado de derecho la vigencia del poder dominante



de cualquier Estado. En este punto, Correas (2015) separa la labor del derecho de la defensa de los derechos humanos:

La legalidad de las conductas de los individuos que, porque decimos que su conducta es legal, son funcionarios del estado, es lo que permite decir que existe “estado de derecho”. Esto es: el estado de derecho es el efecto performativo del lenguaje, del uso del discurso jurídico –juridizante, más bien. La lucha por los derechos humanos, por lo tanto, no es igual a la lucha por el estado de derecho. Es la lucha por impedir que el individuo consiga que usemos la máscara para mirar su conducta. Es la lucha por impedir que su conducta sea legal cuando violenta las aspiraciones de la vida buena, aspiraciones que solo podemos hablar de derechos porque la estrategia discursiva en que consiste el derecho subjetivo, es la única manera de estar en el mundo en la sociedad moderna (p. 80).

Desde perspectivas como la de Ágnes Heller o Mauro Wolf, la condición del individuo nunca desaparece en los encuentros que se enmarcan en la cotidianidad moderna. Esto presupone que más que una personalidad o un rol determinado, habría que aceptar que el encuentro se establece de manera intersubjetiva, lo cual nos pone en otro terreno de la discusión. Más allá de roles o máscaras, la *intersubjetividad* implica una relación de pluralidad de sentidos que las personas pueden establecer entre ellas. De esta manera, más que una relación entre máscaras, los encuentros entre las personas funcionarias y las que acuden por algún servicio contienen otro sentido potencial: su reminiscencia del *cara-a-cara*:

En los encuentros se construye, se realiza y, al mismo tiempo, se expresa también un orden social, si bien fluctuante y provisorio, que admite violaciones y que dura el tiempo de la representación puesta en escena por los sujetos; sin embargo, este orden social no es reductible solamente al fluir ordenado, reglamentado, por la conversación, por la comunicación, aunque en muchos encuentros la única actividad visible y aparente sea la comunicativa (Wolf, 2000, p. 32).

Los encuentros que el funcionariado establece en la cotidianidad —específicamente los defensores y las defensoras de derechos humanos— suelen comenzar sin afectación a las personas. En un interesante estudio que Julieta Lemaitre Ripoll (2019) realiza sobre las personas en situación de movilidad forzada en Colombia, se pregunta por qué parece que no hay ninguna afectación entre el funcionariado y las víctimas, a pesar de entrevistarlas directamente. Es demasiado común que no ocurra una implicación más allá de la profesional, lo cual ya de suyo supone que existen barreras intersubjetivas. Es solo hasta que la escucha se vuelve efectiva que las máscaras caen y ya no estamos ante dos ficciones jurídicas sino ante dos sujetos que logran interpelar de manera directa:

La intimidad generada por el espacio de escucha es similar a lo que en filosofía fundamenta la reflexión de Lévinas sobre la ética, entendida como la responsabilidad por el otro, una responsabilidad infinita por el otro que no conocemos y del cual no somos dueños. [...] Pero si la pregunta ética hoy se modela en el espacio privado de la madre y el hijo, puede hacerlo porque de alguna manera presupone un espacio político que exone- ra de la responsabilidad personal por el otro “al que no conozco”, y con el cual comparto el espacio público, no el privado. ¿Qué pasa cuando el espacio público de la oficina se convierte, por el acto íntimo de escuchar el sufrimiento de la guerra, en un lugar privado donde el funcionario queda frente al rostro del otro con la misma desnudez del acto ético originario de la madre frente a su hijo? (pp. 176-177).

Lo que Lemaitre Ripoll propone es interesante para el funcionariado y, especialmente, para las personas defensoras de los derechos humanos: actuar en la cotidianidad con la responsabilidad ética de que la prioridad es mantener viva la comunidad, establecer un espacio de confianza y seguridad para las víctimas, pero también para cualquier persona que acuda a solicitar un servicio o una intervención institucional. La vida cotidiana de las personas que sufrieron agresiones y fueron obligadas al desplazamiento forzado muestra una situación específica en que el sentido de cotidianidad debe restituirse recibiendo



apoyo institucional: que puedan volver a ofrecer seguridad, cuidado y protección a sus seres más cercanos; posibilidad de la cual han sido despojadas.

Dejar caer las máscaras para mirar los rostros no es tan fácil. Enrique Dussel (2011) nos señala que la persona es una síntesis, no sólo de la singularidad que le da sentido sino, en determinados momentos, de una colectividad o comunidad. En este sentido, si bien es importante que el funcionariado pudiera establecer una relación cara-a-cara y conectar con la víctima, esto no sería simplemente el encuentro entre dos personas. Si se contempla así, la dignificación de la víctima queda truncada. Cuando la máscara cae y el *rostro* de la víctima es expuesto, no se trata del rostro de una sola persona sino de la ampliación de un horizonte de significación en que la víctima representa a un pueblo entero.

El rostro del otro, primeramente como pobre y oprimido, revela realmente a un pueblo antes que a una persona singular. El rostro del mestizo, el rostro surcado por las arrugas del trabajo centenario del indio, el rostro de ébano del esclavo africano, el rostro aceitunado del hindú, el rostro amarillo del chino son la irrupción de una historia, de un pueblo, de grupos humanos antes que de la biografía de Tupac Amaru, Lumumba, Nehrú y Mao Tse-Tung (p. 83).

Nos dirá Dussel (2011) que la liberación del rostro histórico-biográfico solo se logra cuando el otro, desde su exterioridad, pueda cumplir nuevos roles. La liberación y la emancipación de la víctima se logra con la posibilidad de que ocupe otro espacio dentro del sistema o que este quede desestructurado y se forme uno nuevo. Debemos lograr que las máscaras puedan pintarse de lo popular:

La máscara terrible, hasta fea por tanto uso y sufrimiento, ajada por el viento, el sol, los trabajos, recobra poco a poco la belleza de lo popular. Goya comienza por sus máscaras o monstruos y termina por pintar los rostros del pueblo que revela su esplendor. Los surcos del rostro recobran su humanidad, como los rostros

de los viejos indios de los Andes que revelan la profundidad del sabio, la paciencia de los valientes, los siglos de cultura, el misterio de sus símbolos, la bondad de su excentricidad que espera un nuevo orden de justicia (pp. 109-110).

Este sentido radical de resistencia de la vida cotidiana frente al derecho y la posibilidad de que se mantenga el cara-a-cara entre el funcionario o la funcionaria y la víctima, se debe a que la vida cotidiana no está de suyo identificada con las ficciones de la política, más estrictamente con el Estado. La vida cotidiana no es equivalente *a priori* al Derecho y a la Política, ya que estos sí están imbricados desde el inicio en la administración del Estado.

La vida cotidiana se mueve en esa división que algunas mentes han señalado entre la política y lo político. En este sentido, la vida cotidiana tendrá que conectarse con *lo político* entendido como el proceso y el momento mediante el cual el sujeto se da forma a sí mismo y a la sociedad. Es el momento de la *subjetividad inmanente* (Echeverría, 1998). Pero, aunque la vida cotidiana se pueda contraponer a la política administrativa, no dejan de afectarse de mutuamente. Es en este sentido que Ágnes Heller (1987) comenta:

El Estado y el Derecho socialistas son también un Estado y un Derecho alienado (Marx habla de derecho burgués, incluso el socialismo). Y dado que todo Derecho no hace más que fijar límites a la particularidad, en vez de desarrollarla individualmente, también el Derecho socialista no puede hacer de otro modo. El Estado socialista como máximo puede –y debe– restringir cuanto sea posible las funciones negativas del Derecho alienado en la vida cotidiana (p. 185).

En suma, la política moderna y la vida cotidiana están profundamente entrelazadas a través de las dinámicas de representación y las máscaras que los individuos asumen en sus roles sociales, especialmente en el ámbito burocrático. La frialdad y la despersonalización que caracterizan la interacción entre funcionariado y ciudadanía reflejan una alienación inherente a las estructuras del poder y el derecho en la



sociedad capitalista. Sin embargo, como señalan autores como Dussel y Lemaitre Ripoll, es posible trascender estas máscaras y establecer un encuentro ético *cara-a-cara*, donde la humanidad del *otro* se reconozca plenamente.

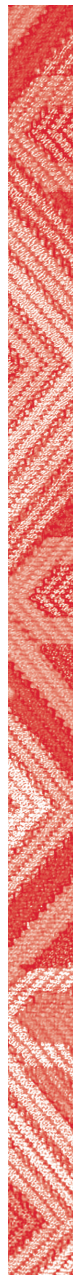
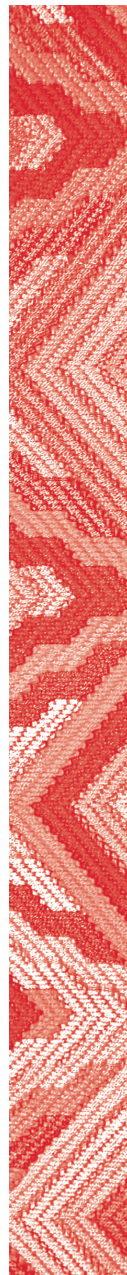
Este reconocimiento no solo implica una responsabilidad individual sino también una conexión con las luchas colectivas y los rostros históricos de los pueblos oprimidos, que abre la posibilidad de una transformación radical en las relaciones de poder. Además, sitúa las afectaciones individuales como una expresión de problemas colectivos que a veces están invisibilizados. Esto es considerarlo para el establecimiento de políticas de prevención: cuando un problema se manifiesta individualmente, hay que investigar y analizar cómo y por qué no se ha visibilizado, y cómo puede atenderse antes de que afecte a mayores escalas.

La *vida cotidiana*, aunque a menudo subsumida por las lógicas del Estado y el derecho, conserva un potencial emancipatorio que se manifiesta en la resistencia y la creación de nuevos sentidos comunitarios. Como advierte Ágnes Heller, incluso en un sistema socialista, el derecho y el Estado siguen siendo formas alienadas de organización social, pero es posible limitar sus efectos negativos en la vida diaria. Esto implica una lucha constante por restituir la dignidad de las víctimas y construir espacios donde la intersubjetividad y la ética del cuidado prevalezcan sobre la frialdad burocrática. La cotidianidad, en este sentido, no es simplemente un escenario de reproducción social, sino también un terreno fértil para la resistencia y la reconfiguración de las relaciones humanas.

La tensión entre lo político y la política administrativa revela la necesidad de repensar cómo la vida cotidiana puede conectarse con procesos de transformación social más amplios. La liberación de las máscaras y la restitución del rostro del otro no son solo actos individuales, sino que implican una reestructuración profunda de las instituciones y las prácticas sociales. Como sugiere Dussel, la verdadera emancipación ocurre cuando las víctimas pueden ocupar

nuevos roles dentro del sistema o cuando este se desestructura para dar paso a un nuevo orden de justicia. En este sentido, la vida cotidiana no debe ser vista como un mero reflejo de las estructuras de poder sino como un espacio donde se gestan las luchas por la dignidad, la comunidad y la justicia.





VI. Espera y disciplinamiento de la pobreza

La racionalidad moderna impone una administración del tiempo como algo escaso. A diferencia de las sociedades tradicionales donde el tiempo era algo inconmensurable, la técnica moderna necesita marcar pautas, ritmos, horizontes de cumplimiento, manejarlo como un recurso limitado. Esta administración del tiempo sólo puede ser ejercida desde quienes arropan el poder. ¿Quién decide cuando un plazo es el adecuado? ¿Quién impone los tiempos para elaborar los trabajos? La racionalidad instrumental se impone para marcar cierta cotidianidad, pero es una cotidianidad que se monta incluso sobre los ciclos biológicos y de ocio. Las condiciones técnicas de la vida contemporánea están dispuestas para que la productividad y el consumo puedan darse de una manera incesante. Si esto no es así, no es por un problema de diseño técnico, sino por la limitada energía que las personas tienen. Aunque opere en las lógicas del 24/7, no somos una sociedad de producción y consumo incesante, sino una mucho más modesta. Mientras el cuerpo biológico de las personas necesite descanso, el tiempo de la producción tendrá una barrera orgánica que vencer (Carey, 2015).

La politicidad de los sujetos aparece comprometida cuando todas las posibilidades de futuro deben ser dejadas de lado para cumplir los plazos. La disputa política se dirime en este mismo sentido. Sin embargo, la disposición sobre el tiempo puede ser algo que el sujeto puede experimentar desde otro lugar como aquel donde la construcción de la temporalidad es la condición de posibilidad de la supervivencia de lo comunitario.

La relación que algunas personas tienen con la democracia es la confianza permanente en que el tiempo futuro ayudará a la resolución de los conflictos que les aquejan. La validación de una opción política pasa por ceder esa confianza en el tiempo; la desconfianza o el malestar social deriva de que, al pasar el tiempo, no ven cumplidas sus expectativas.

La política moderna trata de fincar una seguridad temporal que puede fijarse no como una imposición sino como colaboración. Como un futuro en que para que las cosas sucedan, aparte de trabajar en ellas, hay que confiar en que van a suceder. El carácter democrático del tiempo es una construcción colectiva que emerge lidiando entre varias opciones de tiempo: la que cada individuo tiene y aquella que la administración de lo cotidiano le impone de acuerdo al lugar que tenga en la sociedad.

Pero esta disposición del tiempo queda comprometida en algunos sectores sociales cuando el Estado les posterga los plazos. Quienes padecen mayormente esta situación son las personas en situaciones de pobreza, quienes necesitan los servicios y apoyos que otorga el Estado. Es en este sentido que Javier Auyero (2023) llama la atención sobre cómo el Estado moderno ejerce un disciplinamiento por el cual las personas más vulnerables son encasilladas como *pacientes del Estado*:

El principal efecto positivo es la creación cotidiana de sujetos que saben que cuando interactúan con las burocracias estatales tienen que cumplir pacientemente con los requisitos arbitrarios, ambiguos y siempre cambiantes que impone el Estado, y que actúan en consecuencia. De hecho la raíz latina de la palabra “paciencia”, que el Diccionario de la Lengua Española de la RAE define como la “capacidad de padecer o de soportar algo sin alterarse”, es *pati*: “sufrir, soportar” (p. 28).

Son pacientes porque la espera no solo es un disciplinamiento, también puede significar un sufrimiento de las personas, porque es un momento de dominación política en que los pobres son arrebatados de su capacidad de actuación y deben someterse a la institución. En esta situación surge una paradoja. Por un lado, los dispositivos técnicos diseñan una aceleración del tiempo al punto de anularlo y se exige que las instituciones adopten plazos más eficientes bajo la exigencia de acumulación de capital, como si fueran empresas. Mien-

tras esto pasa, sin embargo, las personas experimentan la condena de la *inmovilidad* en la atención que deriva en inmovilidad política.

El tiempo de la *espera estatal* no es solo un tiempo de control social sino también uno de exposición a la violación de los derechos humanos. Las afectaciones de esas violaciones pueden ser múltiples: no solo el retraso de un apoyo social y la incertidumbre sobre el destino al que tendrán que llegar sino, en casos extremos como el retraso en la atención médica, pueden comprometer directamente la vida.

La sala de espera de cualquier institución estatal es para la gente pobre un momento de angustia: la incertidumbre de no saber qué va a pasar con ellos, con los suyos, las suyas o con aquello que intentan resolver. Una angustia que, en algunos casos, las clases medias evitan y que los ricos nunca experimentan como disciplinamiento social. La sala de espera es otro de los espacios de la cotidianidad que no se experimenta de una manera amable:

A diferencia de otros lugares donde la información y la incertidumbre generan un “proceso de negociación” entre aquellos que saben y aquellos que no saben, la sala de espera se define como un área de obediencia, un universo donde uno “se sienta y espera” en lugar de intentar negociar con o protestar contra las autoridades (Auyero, 2023, p. 154).

En el caso de las personas que viven en situación de movilidad forzada, experimentan la angustia de una temporalidad que ha carecido de sentido. El investigador Guillermo Pereyra, en un estudio que realizó sobre las recomendaciones y los informes especiales de la CNDH sobre las personas migrantes, alcanza a vislumbrar cómo la espera en las estancias migratorias se convierte en una manera de habitar el mundo. La espera burocrática injustificada, nos dice Pereyra (2024) siguiendo los documentos de la CNDH, “puede constituir por sí misma, una violación a las garantías judiciales y a la Constitución” (p. 17). El tiempo en que nada pasa es la experimentación del horror para las personas migrantes.

La temporalidad queda aquí comprometida, generando dos modalidades de subjetividad para las personas migrantes que se enmarcan entre la transición y la senda:

La primera centra el análisis en la temporalidad y la secuencia y no en la dirección. La transición implica direccionalidad, transformación y generar comunidad a través de un marco de experiencias y expectativas compartidas; es literalmente atravesar de una condición a otra. Por su parte, la senda sugiere la existencia de una multiplicidad de opciones a elegir (Rosales, 2024, p. 7).

En el caso de las instituciones médicas, una constante de las recomendaciones de la CNDH es motivada por la tardanza en la atención a las pacientes y los pacientes, ya sea por un retraso en los estudios médicos, falta de personal suficiente o porque el diagnóstico no se realizó a tiempo. Esta es la institución que, lamentablemente, tiene más consecuencias trágicas para las personas porque la atención tardía puede derivar en la muerte. Para ejemplificar esta situación se revisaron algunas recomendaciones al IMSS del año 2023. Todas coinciden en aspectos de demora de la atención, pero sobre todo en que no se informaba sobre la situación médica, provocando angustia.⁴

En otro tipo de violaciones a los derechos humanos, la espera es una situación que revictimiza a las personas afectadas. Por ejemplo, en el caso de la violencia política de Estado entre 1965 y 1990, la CNDH ha avanzado en las investigaciones que fueron aplazadas por años, al emitir la *Recomendación 98VG/2023* (CNDH, 2023b). En esta se acreditó a 814 víctimas y contiene un total de 92 puntos recomendatorios dirigidos a 14 autoridades federales, relacionados con los derechos a la justicia, la verdad, la memoria, la reparación y la no repetición. Una cuestión importante que se puede derivar de esta recomendación es que, además de las afectaciones directas a las víctimas, la larga espera en estos procesos fomenta la impunidad y la falta de justicia.

⁴ Cfr. Recomendaciones 155/2023 (CNDH, 2023c), 156/2023 (CNDH, 2023d), 165/2023 (CNDH, 2023e), 207/2023 (CNDH, 2023f), 221/2023 (CNDH, 2023g), 244/2023 (CNDH, 2023h), 246/2023 (CNDH, 2023i).

El tema de la espera se debe tomar en serio para instaurar otra forma de relacionar la temporalidad con la cotidianidad. En el sistema neoliberal, la espera es un tiempo administrado para el control de la gente, lo cual significa que hay cierta incertidumbre que se cree debe ser controlada por el Estado. Del *tiempo de espera* debemos pasar al *tiempo de exigencia* en el cual las personas puedan establecer libremente sus demandas.

El *tiempo de exigencia* hacia las instituciones implica restaurar la confianza como modo de situarse políticamente en la temporalidad. *Restaurar el tiempo de la política* es lo que se debe priorizar más que el control. Esto no significa que las personas y las instituciones no van a tener que vérselas con la incertidumbre, ante la cual hay una necesidad de administrar la incertidumbre. No se puede caer en el cinismo de los proyectos de derecha que abandonan todas las dimensiones de lo social al mercado, pero tampoco en un misticismo irracional.

En suma, la administración del tiempo en la modernidad refleja una racionalidad instrumental que prioriza la productividad y el control, imponiendo plazos y ritmos que a menudo chocan con los ciclos biológicos y las necesidades humanas. Esta lógica del tiempo escaso no solo afecta la cotidianidad de las personas, sino que también condiciona su politicidad, al limitar su capacidad para imaginar y construir futuros alternativos. La espera, especialmente en contextos de pobreza y exclusión, se convierte en una forma de disciplinamiento social que perpetúa la desigualdad y la dominación. Como señala Javier Auyero, la espera en las instituciones estatales no es solo un acto de paciencia sino un sufrimiento que despoja a las personas de su agencia y las somete a la arbitrariedad del poder.

La temporalidad de la espera adquiere dimensiones aun más críticas en situaciones extremas, como en el caso de las personas migrantes o quienes buscan atención médica urgente. Para estos grupos, la espera no es solo una cuestión de incomodidad, sino una violación directa de sus derechos humanos que puede tener consecuencias devastadoras, incluso la muerte. La angustia generada por la incerti-



dumbre y la falta de respuestas oportunas refleja cómo el Estado, en lugar de garantizar seguridad y justicia, perpetúa la impunidad y la revictimización. La restitución de la confianza en las instituciones requiere transformar el tiempo de la espera en un *tiempo de exigencia*, por el cual las personas puedan reclamar sus derechos y participar activamente en la construcción de soluciones colectivas.

Finalmente, es necesario repensar la relación entre *temporalidad y cotidianidad* desde una perspectiva más humana y democrática. Esto implica no solo cuestionar las estructuras de poder que administran el tiempo de manera opresiva, sino también construir nuevas formas de organización social que prioricen el bienestar colectivo sobre la lógica del control y la productividad. Restaurar la confianza en el tiempo político significa reconocer que la incertidumbre es inherente a la vida, pero que esta no debe ser administrada de manera arbitraria o excluyente. En su lugar, debe ser abordada desde la solidaridad y la justicia, permitiendo que todos los sujetos, especialmente los más vulnerables, puedan participar en la definición de sus propios horizontes temporales y políticos. Solo así será posible superar el cinismo de las políticas neoliberales y construir un futuro donde el tiempo no sea una carga sino un espacio de posibilidad y emancipación.

La reducción de los tiempos de atención no debe ser ajena a los sectores populares o a las personas pobres que esperan. Sin embargo, no debe asumirse en el mismo sentido que impone la administración capturada por el neoliberalismo, donde el acortamiento de plazos responde al ahorro de recursos fijos y variables, generando mayor acumulación de capital. Por el contrario, la disminución de los tiempos de atención debe garantizar que la demora no se convierta en un factor que posibilite violaciones a los derechos humanos o en una forma de revictimización derivada de la falta de reconocimiento de la dignidad de la persona al momento de otorgarle un servicio. Además de avanzar hacia un tiempo de exigencia, es necesario dejar atrás el tiempo que regula al Estado como si fuera una empresa, para dar paso al *tiempo de lo nacional*.



VII. Los impactos culturales del neoliberalismo en México

La relación entre *cultura* y *vida cotidiana* puede analizarse apoyándonos en Bolívar Echeverría (2019), quien concibe ambas como un campo de significaciones que modelan al sujeto. Para Echeverría, las distinciones entre cultura alta, baja, popular u originaria son, en buena medida, construcciones ideológicas que implican la existencia de sociedades o colectividades humanas con un supuesto menor desarrollo cultural. Sin embargo, esto es falso, pues no existe un “grado cero de la cultura”. La capacidad creadora de la humanidad ha hecho que, desde sus orígenes, su expansión por el mundo se caracterice por la configuración de lo Otro, de la naturaleza, en un proceso de interferencia y mutua transformación. Por ello, podemos afirmar que no hay una naturaleza ajena al hombre, sino únicamente una naturaleza humanizada.

Para Echeverría, la *producción* como acto colectivo de la humanidad es una producción de significantes que los sujetos deben poder asimilar. *Producir*, en este sentido, es *significar*. Los productos que se realizan por medio del trabajo y la praxis de la humanidad deben ser descifrados por el sujeto a quien están dirigidos. La vida cotidiana opera en este mismo sentido, conteniendo significaciones que impactan en las y los sujetos. Esther Cohen (1978) escribe:

Al tiempo que consumimos objetos, consumimos también el mensaje que el productor ha impreso en ellos dotándolo de significaciones y amalgamándolas a la materialidad del objeto, desde el momento en que, de la gama posible de formas, eligió una específica. La forma en que los objetos cotidianos son revestidos los destina a actuar como significantes de un programa comunicativo, de un mensaje sobre lo que habrá de lograrse del consumidor con peculiar satisfacción que resulte de su consumo. Esta insidia de las significaciones codificadas aspira a lograr

que la sociedad se calque a sí misma, que el hoy sea remedo del ayer y modelo del mañana (p. 15).

Los impactos del neoliberalismo en México y su repercusión en la vida cotidiana pueden comprenderse a partir de su relación con la cultura, especialmente en la forma en que la subjetividad construida genera un modo de vida violento. En este contexto, situaciones extremas como la muerte y la destrucción de la naturaleza ya no se asumen como elementos lamentables y excepcionales sino que están integrados plenamente en las lógicas de reproducción del capitalismo. Esto también se manifiesta desde una violencia física y moderada, que se expresa en los imaginarios que el propio neoliberalismo ha legado.

La administración de la cotidianidad implica la integración de momentos excepcionales o trascendentales de la vida cotidiana y comunitaria, como la muerte, a procesos de vaciamiento semiótico y subsunción a la racionalidad capitalista, como indica Cohen (1978):

No contenta con dirigir y poseer al sujeto en su fase productiva, amenaza con estructurar todo momento de ocio, de placer, de creación, de fiesta. Aun la muerte es ahora institucionalizada. Ya no hay ruptura con lo cotidiano, todo es integrado, absorbido, fusionado. La fiesta, el desastre, no son más que momentos de lo cotidiano, residuos incorporados al mundo de lo mecánico y de lo instintivo. La vida cotidiana tiene su propia experiencia, su propia sabiduría, su horizonte propio, sus previsiones, sus repeticiones y también sus excepciones, sus días comunes y festivos". Ruptura es, aquí, equivalente de excepción. Los grandes sucesos festivos o desastrosos, las grandes conquistas, la muerte son calculados, asimilados a la sociedad de "consumo dirigido" (p. 17).

El cálculo de la administración de la muerte fue exacerbado por el neoliberalismo, instaurando un régimen que las vidas de algunas personas son consideradas como de menor valía. En las ciencias sociales y humanidades, la radicalización neoliberal en la desatención de los grupos empobrecidos y sobreexplotados se denominó de distintas maneras. Los *sujetos residuales* (Bauman, 2005), los *sin-derecho-to-*



davía (Dussel, 2001), *homo sacer* (Agamben, 2006) o las *personas sin Estado* (Bhabha, 2013) dan cuenta de un sujeto a merced de la volatilidad del mercado, sin ningún tipo de protección ni siquiera seguridad de mantenerse con vida. Una sujetidad neoliberal despojada de todo derecho. Los sujetos concretos identificados por estas teorías no eran otros que las personas pobres, migrantes, desocupadas, de la tercera edad, jóvenes, mujeres y cualquier otro contingente poblacional codificado con menos valía.

La administración de la muerte se profundizó notablemente en los espacios periféricos, donde el abandono estatal no solo nunca se consolidó, como en algunos países africanos, sino que en ciertos estados latinoamericanos, incluido México, la fractura del Estado debido a la presencia de grupos criminales prácticamente ha socavado el estado de derecho en diversas zonas. Más que una anomalía, esta situación se enmarca en un nuevo ciclo de acumulación de capital que, según varios analistas, no solo ha incrementado la explotación de los trabajadores, sino que también ha implicado un despojo territorial llevado a cabo por economías legales y criminales que operan a nivel global. Este proceso, conocido como acumulación por desposesión (Harvey, 2004) o acumulación por despojo (Roux, 2019), se inscribe en un proceso que hoy se denomina *necropolítica* (Mbembe, 2006), y que en contextos como México se ha asentado en lo que la investigadora Sayak Valencia (2016) ha denominado capitalismo *gore*.

Esta modalidad de acumulación de capital se sitúa de manera particular frente al consumo, donde, más allá de ser un acto hedonista, el sujeto que lo encarna adopta una mentalidad que valida su existencia a través del consumo masivo y de la producción u obtención constante de placer. La droga y la pornografía constituyen dos pilares de este consumo incesante, los cuales conllevan un proceso de violencia y muerte apenas velado. La subjetividad del capitalismo *gore* se expresa en la figura del sujeto adriago, quien legitima este hiperconsumismo mediante acciones ilegales e hiperviolentas. En México, esta figura se sostiene en la economía criminal derivada del narcotráfico, cuyo



impacto se siente especialmente en las poblaciones rurales empobrecidas, que a menudo viven una existencia efímera. Sin embargo, este sujeto no está confinado a un territorio específico, sino que su despliegue ocurre de manera glocal: simultáneamente, global y local (Valencia, 2016).

El fenómeno del narco como una manifestación cultural del México contemporáneo es ya innegable y se encuentra presente en todos los medios de distribución de lo sensible. La proliferación de novelas, películas y canciones con esta temática es creciente. Aunque existe un amplio debate sobre cómo se recibe este fenómeno cultural, no podemos pretender que no existe ni entregarnos simplemente a su disfrute sin problematizar los significados que en él se juegan; por ejemplo, los procesos semióticos en que se dirimen la discriminación, el racismo, el clasismo, la violencia de género y las grandes desigualdades sociales.

Lo que Valencia (2018) denomina capitalismo *gore* sirve para pensar el neoliberalismo:

La lógica es distinta a la de hace ocho o diez años porque la frontera es un lugar muy veloz y cuando una quiere aprehender un fenómeno que está sucediendo, este ya se está desintegrando. Mi teoría sostiene que el capitalismo es gore: se alimenta de sangre. Si Marx decía que todo lo sólido se desvanece en el aire, hoy podríamos afirmar más bien que todo lo sólido se edifica sobre sangre. Capitalismo gore describe una lógica muy predatoria donde la muerte y el asesinato se vuelven formas de trabajo, de supervivencia y de restitución simbólica para ciertas poblaciones sujetas a una precarización laboral constante y estimuladas por una lógica de hiperconsumo que no pueden satisfacer: jamás podrán comprar las cosas que les publicitan. Paralelamente, existen unas empresas o necroempresas que, en su momento, prometían grandes beneficios a quien se incorporara a sus filas. Surge el proletariado gore y, luego, el precariado gore, porque también se ha flexibilizado el trabajo de muerte y cada vez pagan menos. En principio aseguraba ingresos impor-

tantes, pero ahora hay que matar a destajo para ganar. Además, ya no es una economía que se circunscribe al crimen organizado o las drogas, sino que se ha diversificado y se ofrece a otros sectores, como el de seguridad o el de la venta de recursos minerales.

En 2024 se publicaron dos libros que contribuyen a comprender los impactos negativos del neoliberalismo sobre los derechos humanos de quienes habitan el país, especialmente sobre quienes las desigualdades estructurales impiden acceder a mejoras de vida. Tanto Viri Ríos y Ruy Campos (2024) como Máximo E. Molina Jaramillo (2024) realizaron trabajos complementarios que analizan el despliegue de la cultura neoliberal sobre la población mexicana. Ambos libros se enfocan en cuestionar el sentido de la “meritocracia” y la perspectiva despectiva que las clases medias y altas sostienen respecto al grueso de la población que vive en pobreza. Podemos entender esta *meritocracia* como una narrativa que:

propone una explicación clara, si bien no necesariamente verídica, sobre las jerarquías y la estratificación social, sobre la riqueza y la pobreza. De acuerdo con esta narrativa, y según el significado específico de la palabra, una sociedad meritocrática es aquella gobernada por los ganadores o los mejores; es el gobierno de los mejores. Para esta noción de sociedad, el poder y los bienes económicos son distribuidos entre las personas de acuerdo con sus méritos (Molina Jaramillo, 2024, p. 19).

Lo que esta narrativa deja de lado es que quienes creen haber alcanzado, por mérito propio y suficiente, un cierto nivel de comodidad y riqueza en una sociedad tan profundamente desigual y dañada por la precarización, no toman en cuenta las condiciones estructurales que permiten o frenan el desarrollo individual de las personas. En México, el despliegue cultural del neoliberalismo asume que cualquiera puede ser rico si lo desea, que es una cuestión de voluntad y que “el pobre es pobre porque quiere”. Pero, además, aunque intenta ocultarlo, reproduce el racismo, el clasismo y el sexismo presentes en



la sociedad mexicana, muy especialmente en las clases con mayor poder adquisitivo.

Un aspecto fundamental a comprender es que, detrás de las falsas creencias señaladas por ambos libros y que refuerzan los mitos en los que se sustenta y desarrolla la cultura neoliberal —como la negación del patriarcado, el desconocimiento del racismo, la valoración positiva del clasismo vinculada a la visión meritocrática, y la estigmatización de la pobreza y la marginalidad social—, lo que se evidencia es que en México los *Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales* (DESCA) no han alcanzado un desarrollo pleno ni han generado un impacto positivo en la vida cotidiana de las personas.

Lo que estas desigualdades sociales expresan es la poca apertura democrática que el país tuvo bajo el neoliberalismo. Más allá de ceñir lo democrático al mero ejercicio de responsabilidad ciudadana mediante el voto, vemos la democracia como ese involucramiento que debe tener el pueblo y la sociedad en su conjunto en las decisiones que le afectan. Esto es algo que no ha sucedido sino apenas en años recientes en México, pero durante la hegemonía neoliberal era una cuestión impensable. Aún así, para una concepción integral de la vida democrática como la que hoy asume la CNDH, es prioritario fortalecer los DESCAs como un principio de participación democrática:

Hoy día, México y sus instituciones tienen el deber de contribuir a favorecer entornos de pleno respeto al ejercicio de la totalidad de los derechos humanos de todas las personas bajo un nuevo escenario, lo que implica renovar desde la forma en cómo se concibe y organiza la participación política, hasta plantearla desde un ámbito de plenas libertades, a fin de lograr un equilibrio que permita gozar a hombres y mujeres, jóvenes y adultos mayores, personas de la comunidad LGBTTTQ+, indígenas y afrodescendientes, de todos los derechos civiles y políticos, y con ellos, de los derechos económicos, sociales y culturales (CNDH, 2023a, p. 62).

La desigualdad, aunque puede tener múltiples causas, está estrechamente vinculada al monopolio que detentan los empresarios en la redistribución de la riqueza social del país, junto con la ausencia de una reforma fiscal que permita gravar adecuadamente a quienes obtienen mayores ingresos, lo que ha colocado al país entre los más desiguales del mundo. La precarización de las clases bajas estuvo acompañada de un estancamiento de los salarios, mantenidos por décadas en un nivel por debajo de la canasta básica. La desigualdad salarial también es atravesada por el racismo y el género. En este esquema de desigualdades, las afectaciones a la vida cotidiana se traducen en poca movilidad social, así como la falta de servicios y de ofertas educativas y culturales.

En suma, la relación entre cultura y vida cotidiana, como propone Bolívar Echeverría, revela que la producción de significados es un acto colectivo que modela la subjetividad y las prácticas sociales. Sin embargo, bajo el neoliberalismo, esta producción cultural se ha visto distorsionada por una lógica que mercantiliza incluso los aspectos más íntimos de la existencia humana, como la muerte y el ocio, integrando estos elementos a la racionalidad del capital. Esta dinámica ha generado una subjetividad violenta y deshumanizada, donde la vida de ciertos grupos sociales es considerada de menor valor, como lo evidencian conceptos como el *homo sacer* de Giorgio Agamben o el capitalismo *gore* de Sayak Valencia. En México, esta lógica se ha manifestado en fenómenos como el narcotráfico y la economía criminal, que no sólo perpetúan la violencia, sino que también refuerzan las desigualdades estructurales y la exclusión social.

El neoliberalismo ha impuesto una narrativa meritocrática que oculta las condiciones estructurales que perpetúan la pobreza y la desigualdad, culpabilizando a los individuos por su situación económica y social. Esta narrativa —como señalan Ríos y Campos (2024), y Jaramillo (2024)— no solo refuerza el clasismo, el racismo y el sexismo, sino que también niega la importancia de los DESCA en la construcción de una sociedad más justa. La falta de acceso a servicios básicos, educación y oportunidades laborales dignas ha profundizado la precarización de



amplios sectores de la población, limitando su movilidad social y su capacidad para participar plenamente en la vida democrática. En este sentido, la desigualdad no es solo económica, sino también cultural y política, ya que excluye a grandes segmentos de la población de la toma de decisiones que afectan sus vidas.

Para transformar esta realidad es necesario replantear la relación entre cultura, economía y política, priorizando la justicia social y la participación democrática. La Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) ha señalado la importancia de fortalecer los DESCA como base para una democracia integral, donde todas las personas, independientemente de su género, raza o condición social, puedan ejercer plenamente sus derechos. Esto implica no solo reformas fiscales y redistributivas, sino también un cambio cultural que cuestione las narrativas meritocráticas y reconozca la interdependencia entre los individuos y la sociedad. Solo así será posible construir una vida cotidiana donde la dignidad humana y la justicia social sean los pilares de la convivencia, superando las lógicas depredadoras del neoliberalismo y avanzando hacia un futuro más equitativo y democrático.



VIII. Derecho humano a la democracia y vida cotidiana

Una de las discusiones que ha librado la CNDH en los últimos años tiene que ver con el derecho humano a la democracia. Vale la pena tenerlo en cuenta: la *democracia* como régimen de discusión y decisión colectiva del pueblo sobre su destino y la identidad que quiere asumir no ha acontecido como tal. Lo que hemos tenido en México y la región latinoamericana son estados coloniales y sociedades sin democracia. La relación entre identidad, nación y democracia no se ha asumido de manera colectiva sino por grupos políticos y oligarquías locales.

No fue sino hasta tiempos muy recientes que el espacio para la democratización de la sociedad mexicana comenzó a abrirse: no ha sido sencillo. Durante el periodo neoliberal, la definición de un proyecto nacional no tuvo cabida. Las clases en el poder se dedicaron a excluir de los debates y las narrativas a amplios sectores de la sociedad. El movimiento obrero fue derrotado desde la segunda mitad de la década de 1980 y no pudo configurarse como opción política de oposición. El contingente indígena-campesino se recluyó en sus territorios y emprendió, en algunos casos, la lucha desde lo local.

En gran parte, la derrota del proyecto democrático se debió a la fuerte represión ejercida por el Estado. Esta no solo vulneró y efectuó violaciones graves a las personas militantes de la izquierda, sino que negó el derecho a la participación popular y democrática. Esto apunta la *Recomendación 98VG/2023* de la CNDH (2023b):

Si bien existía un proceso “democrático” sustentado en un marco jurídico, este solo permitía la participación en la contienda de aquellos agrupamientos que, a criterio de las élites gobernantes alineadas al poder, estaban aptas para ello. Un reflejo claro de esto se observa en la legislación electoral, la cual excluía la participación de partidos políticos vinculados con los movimientos

sociales, sobre todo de izquierda. Esto a pesar de que el sistema democrático estaba contemplado en el marco Constitucional, el cual reconocía la democracia, “no solamente como una estructura jurídica y un régimen político, sino como un sistema de vida fundado en el constante mejoramiento económico, social y cultural del pueblo” (p. 2672).

La definición de democracia que la CNDH recupera en su documento sobre las violaciones graves por violencia de Estado resulta fundamental, pues replantea en nuevos términos el debate acerca de la relación entre los derechos humanos y la democracia. De hecho, esta visión va a contracorriente: cuestiona varias formas tradicionales de entender la democracia, ceñidas estrictamente a la ideología liberal. En el enfoque liberal, la democracia suele reducirse a un simple procedimiento de votación y se percibe como contrapuesta a los principios socialistas.

Por esta razón, tanto sectores de izquierda como de derecha criticaron esta perspectiva limitada de la democracia. Para la derecha, cuanto menos se hablara de la democracia, mejor; mientras desde la oposición esta se encontró contrapuesta al socialismo realmente existente. Sin embargo, no todos los intelectuales y las intelectuales asumieron tajantemente esta contraposición. Un autor como Claude Lefort sostendrá el principio democrático como un punto fundamental en la defensa de los derechos humanos, tal como Ortiz (2006) repasa:

La eficacia simbólica de los derechos humanos como principios generadores de democracia radica en que estos derechos aparecen ligados a la conciencia de los derechos. Su importancia descansa no solo en su objetivación jurídica, sino también en la adhesión que provocan entre los hombres. Sin embargo, la conciencia del derecho y su institucionalización mantienen una relación problemática: “Por un lado, la institución implica, con la formación de un corpus jurídico y de una casta de especialistas, la posibilidad de una ocultación de los mecanismos indispensables para el ejercicio efectivo de los derechos por par-

te de los interesados; por el otro, suministra el apoyo necesario para la conciencia del derecho” (p. 110).

Hoy en México el derecho humano a la democracia aun no ha ganado el terreno que merece. Es interesante anotar algunos aspectos. Lo primero que salta a la vista en la *Recomendación 98VG/2023* es la relación estrecha entre la democracia y los derechos culturales, sociales y culturales. Aunque aquí se analizan desde una perspectiva integral —“cuando hablamos de derechos humanos integrales, estamos apelando al concepto de integralidad, referido a que los derechos humanos son para todas y todos” (CNDH, 2023a, p. 60)— creo que es necesario pensar en ellos más allá de una visión fragmentaria y asumirlos como parte de una totalidad, en la que lo económico está relacionado con la política, la cultura y la ecología. Ya lo denunciaba Aníbal Quijano (2001) en el ámbito internacional:

[...] los derechos humanos no pueden continuar restringida solamente a la lucha contra las torturas, los asesinatos judiciales y extrajudiciales, las “desapariciones”, que son practicados en todos los países y sobre todo en las dictaduras, como la que está desintegrándose en el Perú. Esas luchas y la conciencia activa sobre esos problemas son, qué duda cabe, un inmenso paso adelante en el esfuerzo de ampliar y de continuar la democratización de la sociedad. Pero sus objetivos no podrían ser conquistados y confirmados, a menos de reconocer que el “cuerpo” está implicado también en cada una de las áreas de la existencia social: es el “cuerpo” el que tiene hambre, sed, frío, sexo y necesidades sexuales y de reproducción. Es el “cuerpo” el que trabaja, es explotado, maltratado, cansado, agotado. Es el “cuerpo” el que envejece y muere. Y a menos que se admita la dualidad entre “espíritu” y “cuerpo”, no hay modo de no admitir que la memoria, el sueño, el pensamiento, la subjetividad, pues, ocurren en y con el “cuerpo” (p. 22).

En el ámbito de la vida cotidiana, los DESCA están enfocados al consumo cultural y de elementos simbólicos, pero se menciona poco su relación con la mercantilización de estos, la cual en ocasiones entra



en conflicto con la producción y el intercambio propios de las comunidades que los sustentan. Ahí sigue imperando una visión capitalista: la lógica de la ganancia sobre la vida toda.

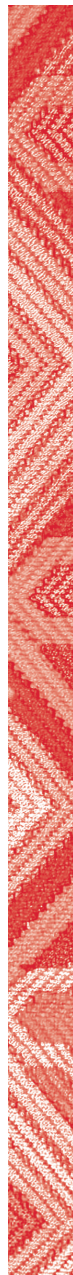
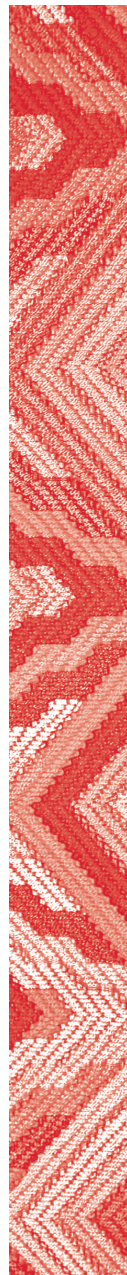
Es fundamental defender el derecho humano a la democracia, pues implica también emprender una lucha y hacer una denuncia contra los sistemas de opresión y discriminación existentes en el país. Los DESCA abordan y reflexionan especialmente sobre la discriminación y exclusión que afectan a las comunidades indígenas y afromexicanas. Estas poblaciones han sufrido una discriminación y racialización intensas a lo largo de toda la historia del México independiente. Tal como lo señala el *Pronunciamiento* contra la violencia en contextos electorales de la CNDH (2023a), es posible rastrear el racismo y la violencia de género en todas las campañas políticas de nuestro país hasta el mandato de Vicente Guerrero, el primer presidente en ser víctima de dicha situación:

[...] es quizá el primer caso de violencia política contra un dirigente político por su condición de raza y socioeconómica, que era en realidad contra todo aquello que representaba: el de Vicente Guerrero, el héroe insurgente que compitió en 1828 por la presidencia contra un perfecto representante de la élite política de la época, Manuel Gómez Pedraza, perteneciente a la clase alta criolla y hacendada, combatiente de los insurgentes. Uno, impulsado por el partido yorkino, llamado “popular”, y el otro por el partido escocés, el de la vieja aristocracia novohispana, que se inclinaba por la preservación de los fueros militares y los privilegios de los más ricos (p. 21).

Es interesante que la CNDH ponga a discusión las lógicas del racismo que afectaron los primeros años de la vida independiente del país. Su caracterización se acerca a la que hace unos años inició el historiador Enrique Semo (2012), quien incorporando al debate historiográfico las categorías de raza, comunidad y corporación, señalaba que “si la conducta entre los sectores de la sociedad es determinada por la actitud de cada uno de ellos respecto a diferencias físicas reales o supuestas, esa conducta puede ser llamada una relación social de raza” (p. 297).

La explicación de la realidad social, tanto pasada como contemporánea, desde los derechos humanos se aborda no solo desde la totalidad, sino también desde la intersección entre clase, raza y género. Esta perspectiva ya es prioritaria en la *Recomendación general 43/2020* (CNDH, 2020). Su importancia radica en hablar desde una visión crítica que no solo reconoce la complejidad de la realidad social, sino que también busca superar esquemas caducos para comprender de manera más adecuada cómo se configura la cotidianidad.

Hoy en día se ha abierto, de manera cada vez más generalizada, el debate sobre la discriminación, el racismo y la desigualdad de género como realidades que afectan los derechos humanos y el desarrollo de las personas. Sin embargo, hay sectores de la sociedad que niegan esta problemática, especialmente en medios de comunicación alternativos identificados con tendencias antidemocráticas que aún persisten en el país (Jaramillo, 2024). La negación de las desigualdades por raza, género, clase y etnia no solo afectan todavía la percepción de las personas sobre sí mismas, sino que también las excluye y aleja de la discusión democrática.



IX. ¿Qué es lo que ha cambiado en el país?

El avance de los gobiernos progresistas en la región latinoamericana trajo consigo nuevas formas de entender la política que van más allá de la simple configuración del Estado e incluyen la ampliación de la diversidad identitaria y lingüística, y en algunos casos, abren la discusión hacia la *plurinacionalidad*. Quizás uno de los fenómenos más importantes de la reestructuración estatal en América Latina ha sido la recuperación de lo público tras décadas de abandono por los gobiernos en turno; pero también la importancia de la integración de lo popular en la confección, el diseño y la fiscalización de las instituciones públicas. Este cambio puede ser leído como un amplio proceso de democratización que, al tiempo que amplía las miradas sobre los procesos de ciudadanización, también profundiza el concepto de democracia. Así, esta no queda restringida a la implementación de mecanismos de decisión sino que transita hacia un modo de vida.

La democracia como modo de vida, sin embargo, no está dado de una vez y para siempre, pues tiene avances y retrocesos. América Latina se configuró en las últimas décadas como un espacio de tensión entre un proceso de profundización de las reformas democratizadoras y uno de revanchas que buscan echar atrás los logros y conquistas de las mayorías.

En México, el abandono de lo público por el neoliberalismo no solo implicó un intenso proceso de privatizaciones. También se asumió como una desatención y mercantilización de los derechos históricamente conquistados. Así, el derecho al trabajo, a la vivienda, a la salud, fueron desmontados a lo largo de casi cuarenta años de existencia del régimen neoliberal, uno de los más longevos. Los recursos minerales y energéticos, de igual manera, fueron socavados en beneficio de las empresas privadas, configurándose procesos intensos de despojo hacia comunidades y pueblos. El neoliberalismo asumió un carácter tanto legislativo, en códigos y procedimientos, y como una forma de

articular la violencia cotidiana ahí donde el Estado dejó su mantra protector.

Ese proceso de desmantelamiento estatal tuvo un correlato en que lo público no-estatal fue gestionado por organismos privados, autónomos y ONGs. Se construyó un andamiaje paralelo al margen de la soberanía popular, es decir, de la democracia como mecanismo formal y como modo de vida. Entender esto es importante, pues su desmontaje ha tenido que tocar resquicios que se consideraron como salvaguardas de ciertos derechos. El problema es que, ante la inminente transformación del Estado, estos resquicios aparecieron más como últimas trincheras de la época neoliberal.

Se trató de un campo de saqueo de recursos que pocas veces se orientaron a proyectos que beneficiaran a la mayoría de la población mexicana. Hoy no sólo hay un retorno del Estado y de lo público que ha fortalecido las instituciones, sino que hay un despliegue de la estatalidad que trata de recuperar esos espacios que se habían mantenido como públicos no-estatales para procurar el bien común y el sostenimiento de los espacios comunitarios. Esto ya había comenzado mediante la reactivación de la industria energética y los megaproyectos como el Tren Maya o el Transístmico. Ahora se ha expandido hacia temas que no habían estado en la agenda de debate; por ejemplo, la política de vivienda popular como INFONAVIT.

Se trata de un proceso complejo y contradictorio, más aun si se le evalúa desde el punto de vista del andamiaje neoliberal. Es preciso comprender el nuevo escenario de cambio para no errar en el análisis de estos dispositivos públicos estatales y públicos no estatales. Lo que tenemos en frente es un intento de resguardo de las dimensiones extramercantiles por parte del Estado, situación que permite avanzar hacia una noción de democracia como modo de vida cotidiana y no solo como resguardo de determinados derechos de elección.

Lo comunitario y lo público no-estatal, dentro del neoliberalismo, se mantenían a salvo al margen del Estado. En nuevo escenario, el Esta-



do ya no es un agresor de estos espacios, sino el que procura su protección en el entramado de un mundo en crisis. Se trata de un gran proceso de desmercantilización de puntos claves de la vida social que contribuyen al desmonte neoliberal.

Por un derecho a la autodeterminación democrática

Hoy el país atraviesa un momento de transformación sin precedentes. Muchas cosas se han modificado a lo largo de estos años de manera sustancial, abriendo espacios para una intervención y un protagonismo público mucho mayor al que se había dado en las décadas previas. La primera y más importante de estas transformaciones es derrumbar el mito de que la democracia es una conquista exclusiva de las clases medias, producto de un pacto entre expertos, expertas y élites que contribuyeron con su conocimiento a la construcción de instituciones que regulan la vida de una sociedad fragmentada en minorías. Este fue un posicionamiento importante para la *transitología*.

Sus autores y autoras asumieron la derrota del movimiento obrero como algo natural del cambio de época a fin del siglo XX: no voltearon a ver el aporte de los sectores agrarios y populares en la democratización del país. Antes bien, la *transitología* condenó a los sectores obreros, campesinos y populares aliados del régimen corporativo autoritario en el siglo XX, aun cuando a lo largo de la historia fueron los máximos representantes del desafío a dicho modo de organizar la sociedad. Esta mirada, concentrada en las clases medias urbanas, en sectores universitarios y élites, devino en una democracia de pequeños grupos.

Más aún, los sectores populares durante el neoliberalismo fueron excluidos del pacto político y los empresarios y los políticos, muchas veces intercambiando roles, además de algún otro líder sindical, fueron quienes decidieron los destinos del pueblo y de la nación bajo el manto del expolio y el despojo generalizado. Por eso las grandes movilizaciones que se han dado en los últimos años se han tratado de minimizar o de mantener en bajo perfil por los medios de comunica-

ción y los grupos de poder que quieren mantener el neoliberalismo. El proceso democratizador en México se ha tenido que medir así ante el embate de una maquinaria corrupta y empobrecedora del país.

Esto ha cambiado la percepción de que la política le compete a unos cuantos sectores de la sociedad o es cuestión de minorías o élites, que fue el modelo impuesto por la transición neoliberal de la democracia. La participación popular se ha manifestado contundentemente en las elecciones presidenciales de 2018 y 2024, pero sobre todo con la aceptación de la *reforma al Poder Judicial* como el gran momento de expansión de una vigilancia popular sobre los poderes del Estado, asumiendo un nuevo modelo de vínculo entre gobernantes y personas gobernadas. Este modelo es inédito en la historia contemporánea de la nación y solo puede ser valorado hacia adelante, es decir, por sus logros a largo plazo.

Lo que estamos observando con esta participación popular es la autodeterminación de la sociedad apostando por un momento democrático que poco le pueden disputar las opciones políticas en la oposición. La reforma del poder judicial es uno de los procesos de ampliación y profundización de la democracia en el país. No solo por la consideración de dotar de una verdadera independencia a dicho poder frente a los otros poderes formales e informales, pues dejará de depender de la imposición del ejecutivo, abriendo un proceso de elección popular, sino porque su aprobación implicó un largo y amplio proceso de discusión de la sociedad mexicana.

Tal vez sea aun más importante en esa obtención de la independencia, la posibilidad de que la justicia sea emancipada de la presión de los grandes poderes económicos y mercantiles que, una y otra vez, se habían impuesto como los verdaderos soberanos en el régimen neoliberal. La independencia del poder judicial a la que se aspira no es solo respecto a los otros poderes del Estado sino a los grandes consorcios de presión y poderes informales que dictaban, en buena medida, la justicia... avalando la injusticia.

La implicación del pueblo organizado en la aprobación de esta iniciativa pondera la reforma como un ejercicio de educación y fortalecimiento popular, mismo que lleva a la democracia al centro de la vida cotidiana, pues esta deja de ser un momento desvinculante para convertirse en una actividad permanente.

Este es un momento de *autodeterminación democrática*, no solo porque participe el amplio movimiento popular, sino porque también lo han respaldado y dado su apoyo los sectores provenientes del campo, el sector indígena, una parte del movimiento feminista y afromexicano. Para Boaventura de Sousa Santos (2010):

[...] la autodeterminación se puede ejercitar como un derecho colectivo y como un derecho individual: en el centro de cualquier derecho colectivo se encuentra el derecho a decidir abandonar la colectividad (p. 92).

Lograr la autodeterminación no es un proceso sencillo ni que se finiquite rápidamente: es un proceso constante, interminable y cotidiano. Sin embargo, la experiencia que se acumula en ese proceso resulta fundamental para transitar hacia formas más profundas y durables de la democracia. Corresponderá a la sociedad en movimiento, al pueblo de México, saber hasta dónde puede llegar en esta etapa de cambios. Pero más allá de los límites que el entorno global y las condiciones de politización proveen, lo cierto es que se trata de algo renovador en el horizonte de la construcción de los vínculos entre gobierno y sociedad.

Dignificación del pueblo

Una de las cuestiones más importantes durante los dos últimos sexenios es la dignificación del pueblo como un sujeto político, cuyo protagonismo otorga contenido al concepto de democracia. Esta dignificación se puede observar como una disputa por los sentidos, la memoria, la revaloración de los aspectos populares que constituyen al país y el cambio de narrativas que estamos viviendo. La participación



de los sectores populares, no solo para el voto sino para la reactivación de la economía y de la política ha sido fundamental. En ese sentido, la nación no es otra realidad que la compuesta por los elementos populares desplegados en la forma de trabajo, vivencia cotidiana, cuidado en los núcleos familiares, etc. Los programas sociales, superando la estrechez de miras, apuntalan hacia la dignificación del conjunto popular en sus distintos niveles de existencia concreta.

Que un gran sector de la población pueda identificarse con las figuras gobernantes, que se tome en cuenta su animosidad para enfrentar los temas que deciden el rumbo del país en el modelo de reunión plebiscitaria o a través de espacio como La Mañanera o los mítines en el Zócalo cuando sucede alguna coyuntura, muestra la atención recíproca y renovada en la relación entre gobierno y sociedad. La modificación sustancial es la aparición del pueblo como protagonista: no solo llamado ocasionalmente para cumplir el ritual electoral sino permanente para incidir en el rumbo general de la nación de manera directa.

El rechazo desde los propios sectores populares a la impostura plebeya de la clase política conservadora cuando ha querido utilizar elementos lingüísticos y culturales de las clases pobres urbanas y campesinas, nos habla de un pueblo que está atento a lo que está ocurriendo. Se trata de una crítica de la impostura que simula entender y hablar desde coordenadas que no son las suyas.

Al contrario, el habla del liderazgo político y la escucha atenta de la población han entrado en un momento muy específico, inédito en buena medida, donde existen códigos culturales que conectan. De otra manera sería impensable el éxito de determinadas políticas o la reducción al mínimo de posturas conservadoras, que antes se levantaban con orgullo. La crítica de la frivolidad de la clase política neoliberal se ha extendido, incluso entre el grupo gobernante, permitiéndose un vínculo más estrecho con los gobernados y las gobernadas, quienes comparten el sentimiento de rechazo a los privilegios económicos injustos o mal habidos.

El pueblo es un protagonista excepcional, a través del cual adquieren sentido los rasgos del liderazgo social. Con ese elemento unificador, se ha procedido a dar saltos en la concepción de la democracia. Si en el esquema de la transitología esta era un conjunto de acuerdos mediante los cuales se dotaba de una institucionalidad que mantenía el equilibrio, la nueva forma democrática apela —sin temor— a las mayorías. Esta posibilidad de construir mayorías a partir de la figura del pueblo no anula su diversidad, pero sí le imprime un rumbo antes inexistente.

La memoria como acto de reconciliación

El debate sobre el perdón y la memoria histórica pone el acento en el hecho de que los aspectos negativos del Estado, sus políticas de agravio y violencia contra la sociedad misma, son cuestiones que se deben de poner de manifiesto para no ocultar la verdad histórica sobre la manera en que los estados y las sociedades se han constituido. Uno de los temas más sensibles en este rubro es el acto de petición de perdón y desagravio del Estado mexicano a las víctimas de la guerra sucia de las anteriores décadas y la cuestión más reciente del caso de los normalistas de Ayotzinapa. En este punto tan sensible, la memoria aparece como un llamamiento a la construcción de un futuro pacificado.

De la misma manera, se ha establecido una amplia consideración sobre los desagravios a las culturas y comunidades indígenas que forman parte de esta abigarrada unidad que le da sentido a la nación mexicana. Este proceso ha comenzado con la petición de Perdón del Estado mexicano a los pueblos mayas y yaquis. El gesto ha significado asumir que la situación de dominio, explotación y aniquilamiento que ha mantenido sojuzgado a los pueblos indígenas es consecuencia de las políticas genocidas y de expoliación de la tierra y la riqueza material e inmaterial realizada durante el periodo colonial y el tiempo que llevamos como Estado independiente. Que esto sea aceptado desde el mismo Estado es un reconocimiento del contubernio reali-



zado por las élites políticas y económicas, y su responsabilidad en la prolongación de una situación de agravio.

En una vía similar se encuentran los actos de perdón y desagravio a la comunidad china; sin olvidar el reconocimiento y el compromiso con el pueblo afromexicano. Establecer estos actos desde la presidencia de la República significa reconocer la diversidad que nos constituye y establece una mirada distinta a la de las élites locales que siguen manifestando, de distintas maneras, el racismo y la exclusión para invisibilizar y negar dicha diversidad.

La cuestión del perdón vista en sus múltiples implicaciones respecto al proceso histórico que ha vivido el país desde la conquista hasta la actualidad, cobra un fuerte sentido liberador. La importancia del reconocimiento del perdón es una tarea democrática porque nos implica a todas y todos como sociedad. Hacerlo desde el Estado apunta al fortalecimiento de una política que intenta alejarse de las pretensiones totalitarias o autoritarias de la institución política. Aunque puede haber sospechas del aspecto utilitario del Estado mexicano, no deja de ser importante la discusión que se abre en la sociedad sobre las faltas y los agravios que no sólo se han hecho desde el Estado sino que reproducimos en la cotidianidad.

Finalmente, el avance de la democracia apela a la discusión pública y abierta de los asuntos que nos afectan como comunidad. La *responsabilidad diferenciada* es importante en este asunto porque la reconciliación colectiva no implica impunidad. Por ello, los desagravios a las víctimas de la violencia y los sectores históricamente racializados y discriminados tensa y asusta a las élites y oligarquías locales que han fomentado esas violencias y narraciones históricas que invisibilizan y ocultan la verdad sobre los hechos para mantener el control social. Apelar a la memoria no es anclarse en un análisis del pasado para buscar revanchas y actualizar odios. Más bien, esto se orienta a la necesidad de mirar el pasado para redefinir el futuro. De esta manera, la fuerza política de este proceso implica un recurso de fortalecimiento democrático. Pues, además del reconocimiento del sufrimiento de

un grupo (*reconocer para no repetir*), estas políticas se dirigen a la rehabilitación de múltiples identidades a través de la preservación de su memoria colectiva.

La identidad se ha fortalecido en el nacionalismo

El posicionamiento político de México en varias materias y coyunturas de rango internacional ha hecho que recobre protagonismo y relevancia para los debates geopolíticos mundiales. Hacia Latinoamérica, se ha brindado apoyo a los procesos progresistas y optado por distanciarse de los gobiernos que han impulsado medidas antidemocráticas y de despojo.

Se posiciona entonces una nueva forma de nacionalismo que no es excluyente ni conservadora sino que apunta a que la nación es la principal fuerza de una sociedad para construir futuro. El nacionalismo que se cultiva no tiene como finalidad excluir o segmentar sino ser el modo de apertura al mundo. Lo nacional gana terreno porque este ya no es un terreno dominado por las oligarquías ni la clase política sino por el pueblo.

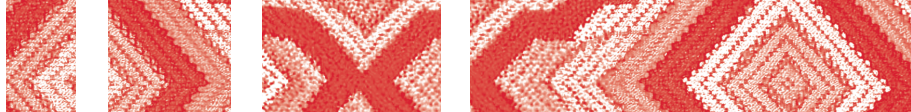
El nacionalismo de carácter popular que México ha conocido en diversos momentos de la historia se ha reactivado en figuras que atañen a la memoria del propio pueblo mexicano. En su gestación se encuentra un rasgo solidario, abierto y fraternal que excluye la animadversión y el rechazo sobre el pacifismo. El nacionalismo popular es abierto, tiende a ser democrático y coloca a la nación, no como una mediación con el mercado mundial, sino como un lugar de despliegue de las capacidades de las personas.

En un entorno adverso, el nacionalismo no siempre tiene buena prensa; antes bien, es denunciado. El problema es que en los países periféricos, como los latinoamericanos, lo que queda ante la destrucción de la nación es la marca irremediabilmente caótica y expoliadora del mercado. Ante esa avalancha de mercantilización, la nación vuelve a



tomar el lugar que le corresponde como *ethos* popular, democrático y solidario.

En suma, este nacionalismo se compone de dos factores esenciales con el fin de transformar la vida cotidiana de la sociedad: la soberanía nacional como defensa frente a los intereses ilegítimos exteriores y la *soberanía popular* como defensa de la participación política de las mayorías.



Conclusión: los derechos humanos para la vida cotidiana

La *realpolitik* ha hecho que casi todas las opciones políticas del mundo contemporáneo estén orbitando la derecha, a veces mal llamada fascista. Cuando un concepto explica todo es el primer síntoma de que debemos echar manos de otros recursos. El avance de las propuestas antidemocráticas en Europa se explica por el propio agotamiento de la sociedad europea de crear un horizonte supranacional como el que había logrado con la Unión Europea. La dependencia energética con Rusia y la intromisión del capital chino la mantienen en un *impasse* del que no saldrá pronto. En América Latina, los retrocesos de los gobiernos progresistas han marcado la región como espacio de disputa de dos proyectos que aun no se agotan: el republicanismo plebeyo o la vigencia de la comunidad indígena que han tenido que medirse con la oligarquía blanca; y clasemediera que ha remontado el discurso público, pero que está sometiendo a su población al despojo de sus derechos humanos.

Ante este despliegue, no queda más que establecer lazos de cooperación con el Sur para impulsar la redignificación de los pueblos latinoamericanos. Establecer un sistema diplomático regional que pueda estar libre de la OEA, en que se respeten las soberanías latinoamericanas. México ha recobrado un protagonismo que hace mucho tiempo no tenía en el ámbito internacional. Debe aprovecharlo para impulsar un derecho internacional solidario y de cooperación con los países que no quieran someterse al poder blanco.

La repartición que las grandes potencias mundiales (Estados Unidos, China y Rusia) están haciendo del mundo tendrá como consecuencia que Estados Unidos quiere afianzar su economía en la región latinoamericana. Esto nos hace pensar que la geopolítica estadounidense está más cerca del siglo XIX que del siglo XXI, al observar con codicia el control sobre Groenlandia o la obsesión por controlar las rutas marítimas

hacia el Pacífico. Dando por sentado cierto control en el Caribe, hará que México esté en constante observación. La incertidumbre sobre lo que suceda quizá mueva las coordenadas de lo cotidiano. El cuidado es lo único certero ante la incertidumbre: el cuidado desde las esferas institucionales, pero también desde la comunidad misma.

Ante coyunturas tan definitorias como las que va atravesará el país, será necesario tomar posturas firmes. Las personas defensoras de los derechos humanos no pueden estar de espaldas al pueblo. Deben saber medir el pulso de lo social para acompañar de manera siempre crítica las próximas disputas por el país. La democracia es la única materialidad de lo político porque es aquello que permite, no sólo resguardar lo público y lo común, sino cuestionar directamente: ¿quién excluye a quién? ¿quién forma parte de la actividad democrática? El pueblo es el fundamento de lo democrático y el portador de la dignidad plebeya.

Las formas culturales que el neoliberalismo desplegó impusieron la idea de que la sociedad debía ser administrada como una empresa. La disposición de la vida cotidiana asumió las exigencias, los tiempos, la productividad, los símbolos y los deseos de dicha organización. Los tiempos de la institución-empresa han estado motivados por una lógica productivista y de desatención social. Desde hace muy poco tiempo, con el retorno de lo público podemos ver un cambio que debemos profundizar, no sólo en las instituciones, sino en su funcionariado. El cambio debe estar en dejar de lado los tiempos de la institución- empresa y palpar los *tiempos de lo nacional*: estos son incompatibles con la lógica neoliberal y sus figuras despóticas. La nación tiene su propio ritmo; las exigencias son las exigencias del pueblo y la defensa de la soberanía.

Los derechos humanos —leídos en clave de la autodeterminación de los pueblos— marcan su derecho a disfrutar la noche.

El impacto de la vida cotidiana debe establecer espacios que modelen prácticas y conductas en que la simulación y la performática institu-



cional ya no siga operando, y se establezca una atención en que en el centro se encuentren *las víctimas*. Estas se refieren a las personas violentadas de manera directa pero también, en un sentido amplio y sistemático, a la humanidad afectada por el sistema capitalista en que se desarrolla. La *vida cotidiana* expresada en la atención al pueblo y su defensa de los derechos humanos debe establecerse desde el cara-a-cara, a partir de la intersubjetividad. Esta implica el respeto profundo por la persona que tengo en frente, pero también hacer que el sentido republicano de las instituciones prevalezca, así como transformarlas en un espacio de escucha feminista (Ahmed, 2022).

Además de pensar los espacios y los lugares de la vida cotidiana, la cuestión de la *desigualdad del tiempo* también es algo que atender. El *tiempo de lo nacional* al que aludimos implica que el ánimo social pueda estar orientado hacia la construcción de la nación como tal: que todos los cargos públicos y los esfuerzos colectivos sirvan para la construcción y el fortalecimiento de lo nacional. La dignificación de los trabajos y las ocupaciones deben codificarse en el sentido de los tiempos requeridos para dicha construcción.

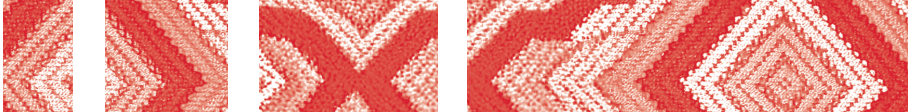
Mariana Mazzucato (2022) —quien ha realizado estudios económicos centrados en la planificación como punto medular de la construcción de una economía política— rescata una anécdota. Cuando la NASA estaba desarrollando el Programa *Apolo*, John F. Kennedy visitó las instalaciones y se encontró con un conserje al cual le preguntó qué estaba haciendo en ese lugar, cuál era su ocupación. Sin titubear, el conserje le contestó: “Bueno, señor, estoy ayudando a llevar a un hombre a la luna” (p. 73).

Esta afirmación tan contundente refleja dos cosas: el ánimo social orientado a la construcción nacional puede ayudar a la desenajenación del trabajo y puede dignificar las actividades que realizan las personas porque les brinda un sentido más allá de la posibilidad de su reproducción inmediata. La construcción de lo nacional también impacta en la vida cotidiana, reconfigurando las prácticas, los horizontes de sentido y la subjetividad de las personas.



Por último, la relación del tiempo con la vida cotidiana que queda — como varios de los temas aquí señalados— como una posible guía de discusión a futuro sobre la relación de la vida cotidiana y los derechos humanos, también implica pensar la *democratización del tiempo*. El tiempo en el capitalismo se instrumentaliza como un campo de disciplinamiento social hacia las personas en situación de pobreza, y enmarca las desigualdades estructurales de ese mismo sector de la sociedad. Porque la disposición del tiempo trasciende la relación meramente estatal y define la relación esencial entre el tiempo para la producción o para el trabajo y el tiempo para el descanso o el florecimiento humano. La relación de este tiempo con los derechos laborales también impacta profundamente la cotidianidad de las personas.

Este trabajo ha sido, sobre todo, un encuadre de una temática apasionante pero difícil de establecer. Esperamos avanzar en estudios de casos directos, así como en metodologías para abordar, de una manera más segura, la atención y la defensa de los derechos humanos que es el objetivo principal de estas reflexiones.



Referencias

- ABENSOUR**, M. & Gauchet M. (2008). Presentación. Las lecciones de la servidumbre y su destino. En Étienne de La Boétie, *La servidumbre voluntaria*. Terramar.
- AEDO**, A. (2022). La despótica confortabilidad del consumidor: la identidad del cliente en el mercado personalizado. *Sociedad y Economía*, 47.
- AGAMBEN**, G. (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida* (T. I.). Pre-Textos.
- AHMED**, S. (2022). *¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional*. Caja Negra.
- AMIN**, S. (2003). *Más allá del capitalismo senil*. Por un siglo XXI no norteamericano. Paidós.
- AUYERO**, J. (2023). *Pacientes del Estado*. Buenos Aires: Eudeba.
- ARRICHI**, G. (1999). *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Akal.
- ÁVALOS**, G. (2001). *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea de Estado*. UAM Xochimilco.
- BAJTÍN**, M. (1987). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza.
- BAK**, D. (2024). *Gramática de la frivolidad*. FCE.
- BAUMAN**, Z. (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Paidós.
- BHABHA**, H. K. (2013). *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Siglo XXI.

- BRAND, U. & Wissen, M.** (2021). *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Tinta Limón.
- CAREY, J.** (2015). *24/7: capitalismo tardío y el fin del sueño*. Ariel.
- CHAU, M.** (2010). Amistad: rehusarse a servir. En É. de La Boétie, *La servidumbre voluntaria*. Las Cuarenta.
- CONTRERAS, M. A.** (2015). *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*. Akal.
- CORREAS, Ó.** (2003). *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*. Coyoacán.
- CUMPLIDO, C. A.** (2020). *Espacialidades de la vida cotidiana: micro prácticas del hábitat vertical en un departamento en San Miguel*. Universidad de Chile.
- DEL BÚFALO, E.** (1997). *El sujeto encadenado. Estado y mercado en la genealogía del individuo social*. UCV.
- DEL BÚFALO, E.** (2005). La naturaleza del poder y los movimientos sociales. *Revista Latinoamericana de Estudios Avanzados*, 22, 27–60.
- DEL BÚFALO, E.** (2009). *Notas de Babilonia. Un viaje por los espacios lisos y estriados*. Monte Ávila.
- DUSSEL, E.** (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée de Brouwer.
- DUSSEL, E.** (2008). *20 tesis de política*. El perro y la rana; Centro Simón Bolívar.
- DUSSEL, E.** (2010). Derechos vigentes, nuevos derechos y derechos humanos. *Crítica Jurídica. Revista Latinoamericana de Política, Filosofía y Derecho*, 29, 229–235.
- DUSSEL, E.** (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.

- DUSSEL**, E. (2023). El principio de vida contra el principio de muerte: los derechos humanos y el neoliberalismo. *Revista Derechos Humanos México (nueva época)*, 1(1), 15–22.
- ECHEVERRÍA**, B. (comp.) (1998). *Valor de uso y utopía*. Siglo XXI.
- ECHEVERRÍA**, B. (2001). *Las ilusiones de la modernidad*. UNAM; Tramasocial.
- ECHEVERRÍA**, B. (2008). *La americanización de la modernidad*. Era.
- ECHEVERRÍA**, B. (2019). *Definición de la cultura*. FCE.
- GAZGA**, R. G. (2023). *El espacio público en la construcción de lo cotidiano. Baró de Vicer: la escala barrial en la Barcelona Periférica*. Universidad de Barcelona.
- GRAMSCI**, A. (1974). Americanismo y fordismo. En A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. Nueva Visión.
- HELLER**, Á. (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. Península.
- HARVEY**, D. (2004). El “nuevo” imperialismo: acumulación por desposesión. En *Socialist register 2004 (enero 2005)*. CLACSO.
- JARAMILLO**, M. E. (2024). *Pobres porque quieren. Mitos de la desigualdad y la meritocracia*. Grijalbo.
- LEFEBVRE**, H. (1984). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Alianza.
- LEMAITRE**, J. (2019). *El Estado siempre llega tarde. La reconstrucción de la vida cotidiana después de la guerra*. Siglo XXI; Universidad de los Andes.
- MAYAKOVSKY**, V. (2015). *Mi descubrimiento de América*. Almadía.
- MARX**, K. (2005). *El Capital* (t. I, vol. 1). Siglo XXI.

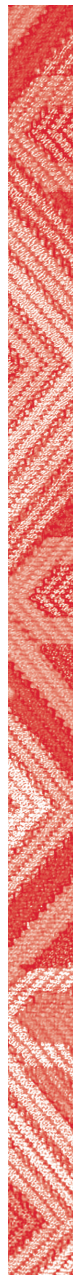
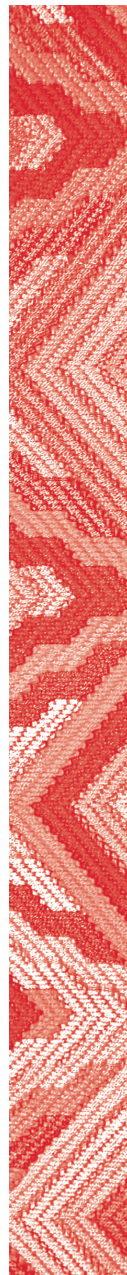
- MAZZUCATO**, M. (2022). *Misión económica. Una guía para cambiar el capitalismo*. Taurus.
- MBEMBE**, A. (2006). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. Melusina.
- MERTON**, R. K. (1980). Burocracia y personalidad. En E. Fromm et al., *La soledad del hombre*. Monte Ávila.
- MOY**, S. (2015). *La última utopía. Los derechos humanos en la historia*. Universidad Javeriana.
- ORTIZ**, S. (2006). La interrogación de lo político: Claude Lefort y el dispositivo simbólico de la democracia. *Andamios*, 2(4), 79–117.
- PEREYRA**, G. (2024). *De la protección normativa al abandono biopolítico. Análisis de las recomendaciones y de los informes especiales de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos en materia de migración (2019-2022)*. CNDH.
- QUIJANO**, A. & Wallerstein, I. (1992). Americanismo como concepto o las américas en el Sistema mundo-moderno. *International Social Science Journal*, 134.
- QUIJANO**, A. (2001). Poder y derechos humanos. En C. Pimentel Sevilla (ed.), *Poder, salud mental y derechos humanos*. CECOSAM.
- RÍOS**, V. & Campos, R. (2024). *Así no es. No creas todo lo que te dicen sobre meritocracia, clase media, clasismo, salarios e ingresos*. Grijalbo.
- ROUX**, R. (2019). *Despojo*. IIS-UNAM.
- SEMO**, E. (2012). *México: Del antiguo régimen a la modernidad*. UNAM; Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- VALENCIA**, S. (2016). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. Paidós.
- VALENCIA**, S. (2018, noviembre 21). Los sicarios obedecen las lógicas del neoliberalismo y el mandato del machismo [Entrevista por L.

Fernández]. *Contexto y Acción*, 196. <https://ctxt.es/es/20181121/Politica/22422/entrevista-sayak-valencia-capitalismo-gore-necro-politica.htm>

VELARDE Herz, F. A. (2017). El espacio público en la ciudad popular: la vida entre laderas. *Bulletin de l'Institut français d'études andines*, 46(3), 471–488.

VERAZA, J. (2004). *El siglo de la hegemonía mundial de Estados Unidos. Guía para comprender la historia del siglo XX, muy útil para el XXI*. Ítaca.

VERAZA, J. (2008). *Subsunción real del consumo bajo el capital*. Ítaca.



Revisión de estudios y recomendaciones de la CNDH

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2020). *Recomendación General 43/2020, Sobre Violación al Acceso a la Justicia e Insuficiencia en la Aplicación de Políticas Públicas en la Prevención, Atención, Sanción y Reparación Integral del Daño a Personas Víctimas Directas e Indirectas de Feminicidios y Otras Violencias*. CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-general-432020>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023a). *Pronunciamento de la CNDH sobre el deber de prevenir y erradicar las diversas manifestaciones de Violencia Política en el contexto del ejercicio de los Derechos Político-Electorales*. CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/pronunciamento-de-la-cndh-sobre-el-deber-de-prevenir-y-erradicar-las-diversas>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023b). *Recomendación 98VG/2023, Sobre casos de Violaciones Graves a los Derechos Humanos a la libertad, a la seguridad jurídica, a la integridad personal, al trato digno, por actos de detención ilegal, retención ilegal y actos de tortura, desaparición forzada y ejecución extrajudicial, así como al derecho a la verdad y al interés superior de la niñez, durante el periodo de violencia política del Estado*. CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-por-violaciones-graves-98vg2023>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023c). *Recomendación 155/2023, Sobre el caso de violaciones a los derechos humanos a la protección de la salud y al acceso a la información en materia de salud en agravio de V, en el Hospital General de Zona Número 71, en el Estado de México y en el Hospital de Traumatología “Dr. Victorio de la Fuente Narváez”, en la Ciudad de México, ambos del Instituto Mexicano del Seguro Social*. CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-1552023#:~:text=Sobre%20el%20caso%20de%20violaciones,el%20Hospital%20de%20Traumatolog%C3%ADa%20%E2%80%9CDr.>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023d). *Recomendación 156/2023, Sobre el caso de violaciones a los derechos humanos a la protección de la salud y a la vida en agravio de V y al derecho de acceso a la información en materia de salud en agravio de V, QVI y PVI en el Hospital General de zona con Medicina Familiar No. 29, del Instituto Mexicano del Seguro Social, en la Ciudad de México.* CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-1562023>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023e). *Recomendación 165/2023, Sobre el caso de violaciones a los derechos humanos a la protección de la salud, a la vida y al trato digno de V, persona adulta mayor; así como, al acceso a la información en materia de salud en agravio de QVI por personal médico del Hospital General de Zona No. 1 del Instituto Mexicano del Seguro Social, en Tapachula, Chiapas.* CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-1652023>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023f). *Recomendación 207/2023, Sobre el caso de violaciones a los derechos humanos a la protección de la salud, a la vida en agravio de V; así como, al acceso a la información en materia de salud en agravio de QVI, y daño al proyecto de vida de QVI, VII, VI2 y VI3, atribuibles al personal del Hospital General de Zona No. 1 Nueva Frontera del Instituto Mexicano del Seguro Social en Tapachula, Chiapas.* CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-2072023>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023g). *Recomendación 221/2023, Sobre el caso de violaciones a los derechos humanos a la protección de la salud, a la vida, y al acceso a la información en materia de salud en agravio de V, en el hospital de especialidades del Centro Médico Nacional “La Raza”, y en el Hospital General de Zona 194, “El Molinito” en el Estado de México, ambos del Instituto Mexicano del Seguro Social.* CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-2212023>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023h). *Recomendación 244/2023, Sobre el caso de las violaciones a los derechos humanos a la protección de la salud, a la vida en agravio de V; así como, a la información en materia de salud y daño al pro-*

yecto de vida de QVI, VII, VI2, VI3 y VI4, en el Hospital General de Zona no. 6 del IMSS en Ciudad Juárez, Chihuahua. CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-2442023>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2023i). *Recomendación 246/2023, Sobre el caso de violaciones a los derechos humanos a la protección de la salud y a la vida en agravio de V; así como, al acceso a la información en materia de salud en agravio de QVI, por personal médico del Hospital General de Zona No. 2 del Instituto Mexicano del Seguro Social en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas*. CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-2462023>

COMISIÓN Nacional de los Derechos Humanos. (2024). *Recomendación 286/2024, Sobre el caso de violaciones a los derechos humanos a la protección de la salud, y a la vida en agravio de V, así como al acceso a la información en materia de salud en agravio de QVI, atribuibles a personas servidoras públicas del Hospital General de Zona con Medicina Familiar No. 6 del Instituto Mexicano del Seguro Social, en Nuevo León*. CNDH. <https://www.cndh.org.mx/documento/recomendacion-2862024>

**Desajustar la relación entre la vida cotidiana y el neoliberalismo.
Repensar los derechos humanos en una época de cambio**

editado por la Comisión Nacional de los Derechos Humanos, se terminó de imprimir en los talleres de Grupo Comercial Impresor Arcos, S.A. de C.V., Azafrán núm. 40, Colonia Granjas México, Demarcación Territorial Iztacalco, C.P. 08400, Ciudad de México. El tiraje consta de 1,000 ejemplares.

Este material fue elaborado con papel certificado por la Sociedad
para la Promoción del Manejo Forestal Sostenible, A.C.
(Certificación FSC México).





Consulta esta y todas las
publicaciones de la CNDH en:
<https://appweb.cndh.org.mx/biblioteca/>



¡Queremos conocer tu opinión!
Responde nuestra encuesta en:
<https://forms.office.com/r/4YTpsCGK5m>

