

CASA EDITORIAL CNDH



*Desajustar la relación
entre la vida cotidiana
y el neoliberalismo.*

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

VÍCTOR HUGO PACHECO CHÁVEZ
CENTRO NACIONAL DE 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
CENTRO NACIONAL DE 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

Primera edición: 2025

ISBN: en proceso

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.

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

Impreso en México

PUBLICACIÓN GRATUITA
PROHIBIDA SU VENTA

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"*

Diseño

Éricka Toledo Piñón



Índice

Desajustar la relación entre la vida cotidiana y el neoliberalismo

Presentación.....	9
Introducción.....	17
1. Un acercamiento a la vida cotidiana y al neoliberalismo.....	21
2. De la sociedad de consumo dirigido al neoliberalismo	27
3. La subjetividad despótica del neoliberalismo	35
4. Los espacios de la cotidianidad	45
5. Quitar las máscaras de la burocracia para pintar el rostro del pueblo.....	53
6. Espera y disciplinamiento de los pobres	63
7. Los impactos culturales del neoliberalismo en México.....	69
8. Democracia y vida cotidiana	79
9. ¿Qué ha cambiado en los últimos años en México?	85



Por un derecho a la autodeterminación democrática	89
Dignificación del pueblo.....	93
La memoria como acto de reconciliación.....	95
La identidad se ha fortalecido en el nacionalismo.....	97
A modo de conclusión: Los derechos humanos que necesitamos para la vida cotidiana	99
Bibliografía	101
Revisión de recomendaciones y estudios de la CNDH.....	107



Presentación

Desajustar la relación entre la vida cotidiana y el neoliberalismo

Repensar los derechos humanos en una época de cambios

“El país de origen de las prácticas es la vida cotidiana (...) La teoría de tales prácticas está en una cultura ordinaria”

Michel de Certeau

A cuatro décadas de la implementación del modelo económico neoliberal ha llamado la atención cómo se han profundizado y complejizado distintas vulneraciones a los derechos humanos del pueblo mexicano, siendo más alarmante la prevalencia de diversas desigualdades sociales que se ven reflejadas en una mayor concentración de la riqueza, una falta de acceso a bienes públicos, un aumento del trabajo informal, una mayor financiarización de los recursos naturales, un desigual acceso de servicios urbanos, así como una imposición de una visión cultural hegemónica individual.

Ante este escenario estructural de vulnerabilidades, 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 han avanzado en atenciones y recomendaciones colectivas, estos modelos de atención de las violaciones de los 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 tiene que ver con la ruptura de la interpretación de que las vulneraciones de los derechos humanos son una anomalía del incumplimiento de las leyes y las normas internacionales, sino que, más bien, estos se ma-



terializan 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, etc.

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 de control biopolítico del Estado hacia el pueblo. Sin embargo, es también en lo cotidiano en 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 y todos.

En los últimos años, se han venido desarrollando distintas líneas de investigación desde el Centro Nacional de Derechos Humanos “Rosario Ibarra de Piedra” para generar nuevos marcos de análisis y de incidencia social que consideren 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 en 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) en donde 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 gestiona esta precariedad a partir de la gestión biopolítica atravesada por sus propias contradicciones de sus 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 las instituciones públicas desde la vulneración y falta de reconocimiento de los derechos civiles y, en gran parte, estas construcciones transcurren desde la vida cotidiana de los funcionarios que forman parte del Estado.

Es por esto que 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 Michel De Certeau, la vida cotidiana no es un lugar pasivo y efímero, condenado a la intrascendencia del presente efervescente, sino, más bien, un lugar de lucha en donde las personas —a través de sus acciones— pueden resistir las formas de poder que se construyen desde la positivización de las normas estatales.

Siguiendo a De Certeau, en el hacer cotidiano la sociedad puede desplegar ciertas tácticas que pueden, con el pasar del tiempo, transformar de manera oportuna las formas culturales que le subyuga; 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, pasa por una 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 distintas dimensiones de la realidad cotidiana institucional (violencia simbólica, la intersubjetividad de los sujetos “sujetados a la institución”, las paradojas de la violencia burocrática, etcétera) 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 visión crítica de cultura de paz.



Introducción

El interés por la vida cotidiana no es algo nuevo, hay varios estudios que han abierto una senda de reflexión sobre la importancia de este tema de estudio, aquí sólo mencionaremos un par que se posicionan desde una mirada disciplinar. Los dos primeros estudios que enfocan la reflexión de la cotidianidad como una esfera codificada por la reproducción capitalista son los de Henri Lefebvre y el de Agnes Heller, quienes apuntaban la importancia de pensar los cambios no necesariamente desde la gran ruptura revolucionaria, sino desde las acciones pequeñas que configuraban el horizonte epocal de cada sujeto. Los grandes cambios vistos así no necesitaban esperar al gran acontecimiento, sino que comenzaban a operar desde lo inmediato. Una de las cuestiones que evidenciaban era como la espacialidad del capital abarcaba no sólo el ámbito de la producción y el consumo, sino también el de la distribución y el intercambio. Otro trabajo importante 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, la historicidad de las prácticas cotidianas.

Hoy los estudios de la vida cotidiana se han comenzado a explorar un campo que tiene sus dificultades para asimilarlo que es el ámbito del derecho. Una de las preguntas que se abre con 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 como éstas recomponen dicha cotidianidad? ¿Desde qué parámetros lo hacen? Para ello, quizá la reflexión debe de exceder el mero hecho violatorio o de la vulnerabilidad pensar las historias antes y, en su caso, después de la afectación.

El presente trabajo busca regresar por la senda de pensar la construcción de una subjetividad que se presenta como fractura de lo cotidiano. Es un primer acercamiento que pretende esclarecer



un punto de partida para después probar, desarrollar y establecer nuevos conceptos a partir de un trabajo más empírico y no tan reflexivo.

El interés por 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 si en la cotidianidad? Si seguimos padeciendo varios de los problemas que apenas hace un par de años asumimos como un efecto de la colonialidad y de la americanización de la modernidad. Uno de los retos que tenemos es pensar la vida cotidiana a la luz de lo que está ocurriendo hoy en el país, partimos de que hay un desajuste de la vida cotidiana con el neoliberalismo que el proceso de democratización que atraviesa el país.

En el presente recorrido haremos una breve reflexión sobre la manera en que podemos asumir como se expresan las afectaciones de los derechos humanos en la vida cotidiana bajo el neoliberalismo, pero asumiendo también que hoy, en México, vivíamos una etapa propicia para establecer una distinta manera de entender la estructuración de la cotidianidad y defensa de los derechos humanos en un periodo posneoliberal. Para ello, primero abordaremos la manera en la que el neoliberalismo estructuró una cotidianidad basada en el consumo y esto modeló una subjetividad despótica y violenta. Después estableceremos una panorámica sobre la manera en que las afectaciones del neoliberalismo a los derechos humanos impactaron en la concepción de la cultura y de la vida cotidiana en México. Y por último, dado que el país está inmerso en una momento de transformación democrática veremos las posibilidades de una ruptura con la cotidianidad de la cultura neoliberal y desde una lectura crítica de los derechos humanos que nos permita recuperar lo humano.

1. Un acercamiento a la vida cotidiana y al neoliberalismo

A la cotidianidad le sucede lo mismo que al tiempo, sólo podemos explicarla por el movimiento, lo cotidiano se nos escapa cuando queremos definirlo de manera cabal. Para que haya cotidianidad deben de existir actos que se repitan de manera constante, la repetición o la regularidad de la repetición es lo que nos da 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 los que el sujeto está inmerso, sino también es la significación de esos actos y la posibilidad de establecer otros. La cotidianidad vista así tampoco es algo totalmente 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 una nueva reconfiguración de esta, pero en otro sentido.

La “cotidianidad” es este tipo de palabras que las utilizamos siempre con mucha facilidad, pero no podemos explicarlas de manera sencilla, cuando lo intentamos siempre hay algo que se nos escapa. Por eso la cotidianidad es siempre un concepto ambiguo que hace referencia a una serie de procesos encadenados a una temporalidad siempre en progresión.

No es casualidad que uno de los primeros autores que abordaron de manera seria el tema de la vida cotidiana, como lo fue Henri Lefebvre con su libro *La vida cotidiana en el mundo moderno* (1984), haya ceñido el surgimiento de esta experiencia de vida a la creación del mundo moderno capitalista. Aunque rápidamente los estudios sobre la vida cotidiana en otros periodos históricos surgieron la academia global. Sin embargo, los estudios del filó-



sofo francés siguen siendo muy fructíferos para pensar este tema porque ponen el acento en las lógicas de reproducción y consumo que siguen 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 en una época anterior al capitalismo no estarían tan diferenciadas. Damos por sabido que la creación de las jornadas laborales reforzaron el sentido de la repetición y la cotidianidad de la vida moderna capitalista. Pero a veces el ocio o la fiesta se piensan únicamente como elementos disruptivos, pero no como 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).

Esta cuestión es lo que nos permite diferenciar la cotidianidad del día a día o de la vida diaria, pues la simple sucesión o regularidad de actos repetitivos no significan nada en sí mismos, sino que su significación está dada por la reproducción de lo social en su conjunto, así el sistema de producción capitalista es un sistema 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 establecer en dos sentidos. El primero es que no debemos abandonarnos a asumir de manera romántica el concepto de vida cotidiana, porque si no tomamos cierta distancia dejamos de percibir que ésta encubre los sucesos que pueden ser definitorios en el desarrollo de un sujeto ya más que mostrarnos la realidad tal cual es tiende a encubrir cada fenómeno. El segundo punto, por eso el filósofo argentino mexicano nos dirá que hay que salirse de la cotidianidad para poder asumir de manera cabal lo realidad existente, esto lo podemos hacer a partir del desarrollo del pensamiento crítico. Dussel nos recuerda que este fue un asunto importante en un momento antediluviano de la humanidad pues en la convivencia sin más de los entes el pensamiento crítico tuvo que forjarse para poder distinguir los objetos y fenómenos de la naturaleza. Más que esperar el gran acontecimiento que fracture la misma cotidianidad, lo que hay que hacer es mirar críticamente el mundo. (Dussel, 2011, pp. 61-63)

Aunque la sociedad capitalista está inmersa en actos de cotidianidad, esta no siempre se desarrolla de la misma manera. Los momentos de crisis son momentos en los que la cotidianidad queda suspendida, hasta que un nuevo arreglo social, que no siempre puede ser favorable para las gentes, resignifique el campo de la reproducción de la vida, hasta entonces la cotidianidad queda comprometida. Pensemos por ejemplo primero en los conflictos bélicos, no revolucionarios, sino aquellos actos de dominación que fracturan el desarrollo normal de la vida e impiden que aquellos actos del día a día se interrumpan. Aquí cuestiones tan básicas como el pensar ir a la escuela, es una situación que queda dislocada, que no puede establecerse dentro de un marco social donde esa relación entre pasado, presente y futuro se fractura. Lo mismo sucede con las crisis sociales, ya sea de carácter económico o de otra índole, como la salud, pensemos en la última pandemia que vivimos, o en alguna catástrofe climática, en estas situaciones la



cotidianidad queda también comprometida. La cotidianidad es, a pesar de lo que se puede pensar, una experiencia frágil que requiere de actos de seguridad para poderse llevar a cabo. Por ello, otra característica de la cotidianidad es que su reproducción implica o debería implicar el establecimiento de lo cierto, de lo seguro. Esta seguridad de la cotidianidad permite que los individuos tengan cierta idea de que pueden tener cierto control de lo por-venir.

Esto tiene varias implicaciones importantes porque la cotidianidad modela la normalización de la vida bajo esa seguridad a la que trata de aferrarse. Esther Cohen señala lo siguiente:

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 los instintivo. (Cohen, 1978, p. 17)

En una secuencia lógica después de un momento de ruptura la sociedad vuelve sobre su cotidianidad, parece que no es posible vivir en una ruptura permanente. Esto tiene una bifurcación interesante para pensar la prolongación de los momentos de incertidumbre tanto conservadores como de emancipación. Partiendo por la incertidumbre tal parece que la cotidianidad una vez que ha sido fracturada intenta recomponer aquello que la fisuró, el tiempo que esto puede durar varía, pero es importante pensarlo porque



justo en el tema que vamos a desarrollar sobre las afectaciones a los derechos humanos, la suspensión de una cotidianidad establecida no puede permanecer al infinito porque eso solo 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 pero eso impide que la sociedad, aunque agonizante, sobreviva. Pero por otro lado, la fractura emancipatoria que se abre con las coyunturas políticas tampoco puede mantenerse al infinito, porque una vez reparado el acto que se consideraba injusto, la sociedad, para poder seguir avanzando, debe entrar en un proceso de institucionalidad, la relación entre lo instituyente y lo instituido es precisamente la condición de posibilidad de que los cambios puedan materializarse.

Vale la pena señalar que una serie de reflexiones que Agnes Heller pone a discusión. La primera es que la vida cotidiana es heterogénea, que esta depende de las múltiples posibilidades que tenga el sujeto de participar de lo social. Pero también nos dice que esta vida cotidiana no debe confundirse con el moralismo, porque no necesariamente expresa los actos cotidianos de una moral, y mucho menos, confundirse con los actos antropológicos, ya que los seres humanos saben que la cotidianidad no es una extensión de lo mismo.

De esta manera, además de haber señalado que la cotidianidad no es el día a día, también vemos que no necesariamente implica una moral y es independiente de lo que le suceda al sujeto antropomórfico. La pluralidad de la vida cotidiana es una cuestión que hace también, de la misma, difícil de definir.

La cotidianidad es un concepto complejo y multifacético que trasciende la mera repetición de actos diarios. Aunque se asocia comúnmente con la rutina y la regularidad, su verdadera esencia radica en la significación que los individuos otorgan a esos actos y en la posibilidad de reconfigurarlos. La cotidianidad no es un fe-



nómeno estático ni impuesto, sino un espacio dinámico donde se entrelazan la reproducción social, la subjetividad y las lógicas del sistema capitalista. Como señalan autores como Henri Lefebvre y Agnes Heller, la vida cotidiana está profundamente influenciada por las estructuras económicas y sociales, lo que la convierte en un terreno fértil para el análisis crítico de las relaciones de poder y la reproducción de las desigualdades.

Por otro lado, la cotidianidad no es inmune a las crisis y rupturas, ya sean provocadas por conflictos bélicos, pandemias o catástrofes climáticas. Estos eventos fracturan temporalmente la normalidad, exponiendo la fragilidad de lo cotidiano y la necesidad de seguridad para su reproducción. Sin embargo, como advierte Enrique Dussel, es crucial no idealizar la cotidianidad ni asumirla como un reflejo fiel de la realidad. La crítica y el distanciamiento son herramientas esenciales para comprender cómo la cotidianidad puede encubrir dinámicas opresivas y normalizar estructuras de dominación. Solo a través de 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, como señala Agnes Heller, 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.

2. De la sociedad de consumo dirigido al neoliberalismo

Henri Lefebvre advirtió desde mediados del siglo XX la transformación del capitalismo después de la segunda guerra mundial. El cambio que ve Lefebvre es la pérdida de la noción de sujeto o más específicamente de una subjetividad llena de un contenido simbólico donde la temporalidad y la espacialidad tienen un resguardo místico, ético, en los cuales aflora una pluralidad de sentidos, esto debido a 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, va a decir, Lefebvre que la cotidianidad entendida como la pluralidad de sentidos en esos momentos, está quedando codificada en los espacios que no están inmersos aún en ese proceso de modernización como lo fueron las colonias europeas. Recordemos que la primera redacción que hace Lefebvre de su libro *La vida cotidiana en el mundo moderno*, es en 1947 y para 1968 que redondea su crítica a la vida cotidiana en el mundo moderno ya hay toda una apertura a los procesos de descolonización a partir del llamado “tercermundismo”.

Lo interesante de la concepción de Lefebvre es que logra captar cómo la cotidianidad va quedando reducida y codificada en los países capitalistas, aunque eso después se extenderá de manera global, por la industrialización hacia los países del tercer mundo, a una cotidianidad que dejó de ser plural en su temporalidad, como temporalidad múltiple, donde podía convivir el tiempo mítico, mágico con los tiempos de producción artesanal o semi industrial. Y una espacialidad que deja de ver las ciudades con un cierto sentido de utopía como espacios de libertad y abundancia, con respecto a la vida rural siempre expuesta y sumida por la escasez. La ciudad deja de ser ese espacio de ensueño. Este sujeto capitalista que ve-



mos en el Ulises de Joyces donde los tiempos del mundo podían expresarse en un sólo día, o un sujeto como Chaplin que, aunque enajenado, no dejaba de deslumbrarse con la ciudad moderna que no duerme y que se mantiene en una actividad constante con sus luces artificiales, dejan de modelar la subjetividad a partir de 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 fue una administración del tiempo, del espacio y de los sentidos, en el cual el sujeto se transmuta en pura objetualidad. Lo cotidiano, ese tiempo marcado por los tiempos de producción, quedó vaciado de su contenido mítico y mágico, el espacio como ese desarrollo de las formas naturales de múltiples significados también quedó vaciado. El paso de un mundo lleno de subjetividades quedó reducido a la pura objetualidad.

El radical proceso de modernización y de urbanización de mediados del siglo XX orientará el sentido de la vida a una vida llena de superabundancia, este es el sentido bajo el cual el signo de el “sueño americano” va a refuncionalizar el simbolismo de la sociedad moderna del siglo XX. Lo que ha operado con este proceso es lo siguiente:

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 imaginería; es la representación del consumidor y del acto de consumir convertido en arte de consumir. (Lefevre, p. 74)

La refuncionalización del espacio como un espacio para el consumo va a codificar el proceso de modernización de mediados del siglo XX a la ciudad como el ámbito de la administración del consumo por excelencia. Aquí hay que tener precaución porque si bien Lefebvre mantiene la crítica a la sociedad de consumo como un consumo enajenado, debemos de entender que Lefebvre va a siguiendo a Marx para quien el consumo no era algo necesariamente negativo y si algo esencial del metabolismo social-natural del capital. En este sentido, el consumo es una actividad necesaria y fundamental para que se de ese proceso metabólico, pero aún más Marx también habla de un consumo productivo, no meramente enajenado, en este sentido el consumo no solo de los productos a través de su utilidad, sino también de los significados es lo que posibilita que el sujeto capitalista a la vez que produce y consume se dota de forma así mismo.

Lo interesante de Lefebvre es cómo logra captar un momento muy importante en plena época, cómo logra entender el cambio que está ocurriendo mientras escribe su libro. La administración de lo social se despliega por todas las dimensiones de la vida es donde la cotidianidad será 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. Cualquiera 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. (Lefebvre, p. 78)

Esto que Lefebvre denomina como la *sociedad burocrática de consumo dirigido* es lo que otros autores, y de manera más común, han teorizado como la *sociedad fordista* o el *americanismo*¹ de la sociedad moderna. 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 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 proce-

¹ Antonio Gramsci es uno de los primeros autores que llama 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). Aunque también algunos 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).



tos 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 de 1970. En algunos países de América Latina se nacionalizaron los recursos naturales y los sectores de materia prima, como en 1938 en México. (Brand y Wissen, 2021, p. 124-125)

Este modelo fordista de organización de la sociedad entró en crisis a partir de fines de la década de los setentas, cuando la globalización neoliberal reconfiguró las relaciones sociales del capitalismo. El neoliberalismo no se ha presentado desde sus inicios sólo 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 el desarrollo de la lógica del consumo se profundizó con el neoliberalismo, hay también un par de rasgos que habría que destacar 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 fue la fuerte presencia de un individualismo extremo que atomizó de manera más profunda el todo social. Pero, quizá, el rasgo más característico que se contraponer incluso al modelo



fordista de la economía fue la contraposición entre una economía planificada, en la cual el Estado adquiere una fuerte presencia y el mercado como articulador social por excelencia y que era hacia donde apuntaban las tesis del adelgazamiento del Estado. El neoliberalismo estableció una cultura donde la competencia entre los individuos, mediada por el mercado, armoniza la sociedad, sin importar el bien colectivo o común. Se fomenta con ello una subjetividad egoísta que ante el abandono de lo público y la disminución del Estado cada individuo privado debe velar por sus propios intereses y necesidades. (Contreras, 2015, p. 27-78)

La subjetividad neoliberal individualista fue incapaz de hacer una articulación colectiva de amplio espectro, pues fortalecía la visión de que los individuos sólo podían sobresalir si estos se asumían más como vendedores y consumidores contrarios a una persona ciudadana, trabajadora o persona servidora pública. De hecho el ámbito de la función pública también fue codificado en términos empresariales. Valiéndose de calificadoras, consultorías, agencias privadas, coaching, y justificando todo a través de la implementación de una “cultura de la calidad y la evaluación”, las políticas neoliberales generaron, a través de cursos de capacitación, diplomados, certificaciones y otros medios, la representación de que el objetivo de las instituciones públicas era la satisfacción plena de los deseos y preferencias de los “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 de la ciudadanía. Sucede que la condición de ciudadanía otorga, a todos y todas, derechos y obligaciones por igual. Mientras que los “clientes”, responden a dinámicas de lucro, mediadas por el mercado y limitadas a su nivel de ingreso, que siguen la idea de maximizar utilidades y minimizar costos, lo cual



no siempre está en dirección a producir un bienestar común, ni a 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 a la cual pertenecen.

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. En primer lugar, atenta contra el sentido democrático porque encarna tres aspectos que son 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 para que el Estado y la nación puedan tener 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. Segundo, justo la sociedad es el otro elemento que hay que eliminar, esto debido a que la sociedad es el lugar donde se pueden proyectar un sentido común que abarque a los individuos. Tercero, el ataque a la justicia social promueve una cultura antidemocrática desde abajo, que acompaña a la cultura antidemocrática afianzada en las instituciones. Es en este sentido que Wendy Brown 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. (Brown, 2020, p. 60)

Henri 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 de sentido mítico y mágico tanto el tiempo como el 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 los individuos en consumidores y proletarizando incluso a las clases medias.

El neoliberalismo, surgido como respuesta a la crisis del modelo fordista en la década de 1970, profundizó estas dinámicas al promover una subjetividad individualista y egoísta, donde el mercado se erigió como el principal articulador social. Este proyecto cultural global no sólo debilitó las instituciones públicas y el sentido de lo colectivo, sino que también 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 del cliente, reduciendo las interacciones sociales a transacciones mercantiles. Este giro neoliberal no solo socavó los fundamentos de la democracia, al atacar la igualdad, la justicia social y el sentido de comunidad, sino que también consolidó una cultura antidemocrática que permeó tanto las instituciones como la vida cotidiana.

Por último, en este apartado resaltamos la crítica de Lefebvre y otras reflexiones contemporáneas como la de Wendy Brown, 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.

3. La subjetividad despótica del neoliberalismo

Es de notar la importancia que los movimientos de izquierda en América Latina han adquirido de manera global como ejemplos de dos de los temas fundamentales para pensar nuestro porvenir como culturas, como civilizaciones, como modos de ser y de existir en los que podamos vislumbrar nuevos horizontes para nuestros pueblos. Particularmente esos temas expresan a su vez dos lógicas distintas de situarse frente a la modernidad, por un lado tenemos el proceso venezolano que algunos han llegado a calificar como el proceso político más importante desde el Termidor a la actualidad, quizá ese contenido de poder popular explique, en parte, el difícil momento que está pasando la nación venezolana. Por otro lado, está el proceso boliviano que para otros tantos representa la posibilidad de construcción de una estatalidad que asumiendo la pluriculturalidad pueda radicalizar su proyecto hasta llegar a una descolonización de su sociedad en su conjunto.

Enzo Del Búfalo pertenece a esa 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 también como *El contra Uno*. No es casualidad que Miguel Abensour y Marcel Gauchet, afirman 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”.

Situándose en esta perspectiva la reflexión de Del Búfalo desde sus escritos tempranos estará enfocada a entender cómo es qué el sujeto libre y soberano, el cual surge con la época moderna, ese sujeto que precisamente se nos presentaría como libre de todas amarras y de todo tipo de despotismo, sigue siendo un sujeto encadenado. El déspota es también una figura de la subjetividad, una figura que existe desde tiempos antediluvianos, aunque reconfigurada.

Desde una perspectiva de larga duración nos dirá Del Búfalo que el Estado y el mercado son los dos ámbitos de la sociabilidad, y que no es casualidad que en torno a ellos se establezcan sus primeras prácticas. Teniendo así que 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 de la persona.

Esto hay que tenerlo muy bien en cuenta pues la figura despótica antes de la modernidad se presenta como una persona y ya dentro de la modernidad como algo abstracto, el déspota moderno, en este sentido se 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, es en este sentido que nuestro autor sostendrá:

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 Bualo, 1997, p. 53-54)

Sin embargo, aquí surge una primera pregunta ¿Cómo es que la figura del déspota puede pasar de una persona física a una abstracción y seguir funcionando 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 pues “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, p.82)

Tenemos pues que 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, sociedades sin una figura despótica, es tan sólo parte de un fenómeno curioso. Es decir, para Del Búfalo, 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. Precisamente de ahí la importancia que Del Búfalo le ha concedido a lo largo de su trayectoria intelectual al establecimiento de una genealogía de la subjetividad, no existe pues una esencia del hombre, del hombre en abstracto, lo que han existido a lo largo de la historia son distintas prácticas de socialización que constituyen las 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 liberarlo de los despotismos teológicos lo sigue manteniendo en el mito pero sin reconocerlo. El mito se manifiesta como una historia lineal en donde el hombre transita del estado de naturaleza



al estado civil, manteniendo más o menos intacta su forma de subjetividad, o en otros términos donde el paso del salvaje al hombre moderno, se mira como una escala de jerarquización a la cual se puede acceder si se adoptan los valores culturales del hombre moderno. El hombre en estado de naturaleza es reconocido por el hombre moderno, en el hombre 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 a partir del surgimiento de la subjetividad plasmada en el sujeto libre y soberano, es una episteme que sólo puede surgir cuando las prácticas mercantiles se reconstituyen 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 no sea 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, el sujeto/objeto, son equivalentes en esta misma episteme al hombre/cosa, en estos tres dualismo lo que tenemos es un un sujeto de conocimiento que puede conocer a un objeto, a una cosa, a una naturaleza (objetivada) a Otro (cosificado). Y conocer, por supuesto es ejercer un poder sobre. Este es pues el fundamento del despotismo de la razón. Ahora bien, la manera en que Del Búfalo nos dice que se puede ir más allá de este despotismo es ir hacia el mismo fundamento de la episteme en donde 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 la polis griega y lo es porque “la ciudad griega, a diferencia de la ciudad despótica del Bronce, es una ciudad mercantil”, pero donde 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 to-



avía 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. (Del Búfalo, 2009, 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 trabajo mencionaremos cual sería el siguiente paso que propone en esta superación.

Empero, la mayor dificultad de la propuesta de Del Búfalo quizá no sea esa sino la que concierne a la peculiar relación que establece entre el déspota, el individuo soberano y el mercado. La dificultad de esta relación nos parece que está en que lo que hace Del Búfalo, queriéndolo o no, es reactualizado por otros medios la versión liberal en cuanto a que “el Estado es un mal, necesario o no, que se opone por definición a los sujetos”. (Avalos, p. 17) Es decir, mantiene la visión de que libertad y Estado son dos conceptos mutuamente excluyentes y que el mercado, o como él lo dice “las prácticas mercantiles” serían el lugar dónde el sujeto libre y soberano podría encontrar su máximo desarrollo. Me atrevo a sostener esto, porque resulta peculiar la manera en que considera la propiedad privada, pues nos dice que nada justifica las restricciones que se le puedan hacer al individuo en el ámbito de su propiedad. Esto lo lleva a condenar toda aquella utopía que vea en la propiedad privada los males de la sociedad, pues en su visión cualquier tipo de propiedad colectiva es una restauración del poder del déspota.



Sin embargo, lo que también podemos ver es que Del Búfalo nos plantea que la metamorfosis del mercado en la época moderna ha transitado de un primer momento que más que compromiso es una captura del mismo por el déspota, en el liberalismo que va del siglo XVII a principios del XX, a un cambio en el siglo XX, que iniciaría en la década de los treinta se consolidaba a partir de los setenta y ha alcanzado su forma más drástica en los albores del siglo XXI. Este cambio que pertenece al momento histórico del neoliberalismo y que es caracterizado como el desplazamiento “de la acción gubernamental hacia abajo”, y que consiste en que el déspota, sin dejar de ser ese déspota estatal, se ha interiorizado en todos y cada uno de los sujetos soberanos. Nos dice Del Búfalo (2019): “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”. El espacio liso que crea el mercado capitalista 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 pero para los fines de la exposición creo que ya hemos puesto los tres puntos básicos en los que él centra su crítica a los despotismos del Estado, del mercado y de la razón. Tratemos de avanzar ahora problematizando un par de derivaciones que se desprenden de la teoría del autor venezolano

Nos parece que esa postura de Del Búfalo de un rechazo declarado a toda intervención estatal plantea una cuestión interesante y sobre la cual ya una larga tinta ha corrido, y que ha representado una fuerte crítica desde corrientes cercanas al anarquismo, al marxismo



consejista o más recientemente desde el marxismo abierto y de los autonomistas, a saber que 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 una cita de un artículo que Del Búfalo titulado “La naturaleza del poder y los movimientos sociales”:

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. (Del Búfalo, 2005)

Aunque desde un posicionamiento diferente podamos argumentar que los ritmos de la política exigen pasar inevitablemente de un paso de la potencia a la potestas, y en este sentido, si tales movimientos sociales apuntan a un nivel revolucionario antes de desecharse todo el entramado institucional se debe considerar, como nos dice Enrique Dussel “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”.

Del Búfalo considera la posibilidad de superación de la subjetividad del individuo libre y soberano. 1) la peculiar lectura que Del Búfalo hace del neoliberalismo que a pesar de que sienta la crítica de ver a este momento histórico como la máxima reconfiguración del



déspota, representa también en su lucha por no dejarse capturar por el déspota el surgimiento de una nueva subjetividad. Y 2) la manera en que Del Búfalo resuelve la insuficiencia de Heidegger, de quedarse en un momento mítico, del olvido del ser, es planteando el problema en términos del paso de una subjetividad lisa a una subjetividad rizomática.

A punta el autor que los cambios introducidos por el neoliberalismo están llevando a una nueva desterritorialización que conlleva una multiplicidad de cadenas de significantes que se expresan desde centros dislocados que no convergen hacia el déspota condensado ni se mantienen en los pequeños micro déspotas individuales, sino que dichos centros para nuestro autor son nuevas subjetividades capaces de llevar adelante la sociedad de hombres libres e iguales que los despotismo antes descritos han impedido, esta sociedad 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”.

Del Búfalo está pensando en una sociedad fundada en la individualidad pero una individualidad que sólo puede surgir en un momento de intensidad pura puesto que no es ni unidad o 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 estamos ante una ambivalencia o contradicción en Del Búfalo y la relación, o mejor dicho, y la posibilidad de que en medio de esos micro déspotas también se están dando las condiciones de posibilidad para el surgimiento de una nueva subjetividad, aquí nuestro autor toma la complejidad del asunto sin vacilaciones. No es casualidad que las últimas palabras de uno de sus trabajos más interesantes, Notas de Babilonia, 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.

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 análisis genealógico 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 superación 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 utópica, 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.

4. Los espacios de la cotidianidad

La administración de la vida cotidiana dirige como hemos apuntado al sujeto a comportarse de una determinada manera con respecto a la reproducción de la vida y del capital. Pero aunque esto es así moverse en la cotidianidad no es algo que uno pueda hacer desde un *a priori absoluto*, la cotidianidad implica un proceso de aprendizaje. La vida cotidiana se da en situaciones dadas en las cuales los sujetos deben aprender no solo a moverse sino a interpretarlas, por ello, cuando alguien no logra codificar un espacio o una situación puede que su conducta o desempeño no sea el adecuado. Esto es importante tenerlo en cuenta porque si bien la reproducción de la vida bajo el capitalismo exige un determinado comportamiento hacia los otros, mirarlos como objetos de consumo y de desecho, se puede establecer una ruptura con esta manera de concebir las relaciones sociales.

El espacio de la vida cotidiana es siempre un espacio que de manera continua estamos aprendiendo, esto lo hacemos a partir de las significaciones que le 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 no 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 la forma en cómo nos movemos. 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, esto es así porque con la noción de lugar se juegan varias significaciones: el estar adentro, el estar afuera, el arriba, el abajo, el frente, el detrás. Esto tiene un efecto también importante en los espacios institucionales. Llegar a un edificio público no solo puede significar la representación del poder estatal, sino las maneras en cómo los propios funcionarios conciben su espacio: de manera ostentosa, de manera sobria, la falta de accesibilidad, la disposición de una igualdad de género o de inclusión de las personas con capacidades distintas. El espacio de la cotidianidad también se juega en espacio donde se ejerce el poder. Esto ya lo señalamos un poco anteriormente cuando señalamos como la ciudad misma dispone de los espacios para la administración de la producción y del consumo, pero también despliega una dimensión política que los sujetos deben de atender para desplazarse y para poder desarrollar su actividades.

Esta manera de pensar la vida cotidiana nos exige asumirla desde su plasticidad, como algo moldeable que puede cambiar de forma, pero de alguna manera mantiene cierta sustancia que permite que a pesar de que podamos adaptarnos a cada uno de los espacios en que nos desarrollamos no perdamos nuestra identidad, o por lo menos no de manera abrupta. La plasticidad de la cotidianidad nos exige asumir que la espacialidad en que se mueve le proporciona a esta su identidad, su seguridad y la escenificación para que el sujeto pueda actuar dependiendo el tipo de encuentro al que asista. Los espacios de la cotidianidad son múltiples y tan diversos como el sujeto pueda desarrollarse, pero podemos brevemente en listar sólo un par de ellos: la familia, la escuela, el barrio, el espacio público, el espacio institucional burocrático, el trabajo, etcétera.

Por ejemplo, Ricardo Gazca nos da 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 social informal en espacios comunes, el tiempo de residencia y la participación en actividades del barrio. (Gazca, p. 15)

La cotidianidad del espacio barrial es muy distinta por ejemplo a lo que se ha denominado la cotidianidad del hábitat vertical. En el barrio la construcción del habitar es una construcción común, desde abajo, en la cual 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 que los sujetos tienen. Mientras que la cotidianidad en el hábitat vertical, el cual está más tirado hacia una lógica mercantil de la vida, como señala Catalina Alejandra Cumplido Rojas:

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. (Cumplido, 2020, p. 5)



La manera en cómo se desplaza el sujeto en este espacio implica la una ajenidad al lugar y una no interacción con los demás sujetos:

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. (Cumplido, 2020, p. 19)

Lo cotidiano no sólo se refleja en las actividades que se hacen o en los elementos de convivencia que despliega cada persona, sino, y fundamentalmente, las expectativas, los deseos, las emociones, los horizontes. Lo cotidiano es todas esas posibilidades que permiten al sujeto desplegar múltiples sentidos.

Otro ejemplo de espacialidad de la vida cotidiana es la ciudad popular, que básicamente son los proyectos de vivienda popular que en América Latina han dado paso a la creación de las favelas, de los predios tomados. A diferencia del barrio y del hábitat vertical este desarrollo urbano ha estado 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 (Véase Velarde, 2017).

La institución y los espacios burocráticos tienen un despliegue que el sujeto debe de estar familiarizado, saber codificarlos, por las lógicas y las relaciones de poder que se juegan. En una interesante reflexión sobre las puertas: ¿Para quién abren? ¿Para quién



cierran? Sara Ahmed nos muestra que esta imagen/metáfora de abrir y cerrar las puertas manifiesta en determinado momento como 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 poquisimos 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, p. 306-307)

Esta metáfora sobre las puertas en el terreno institucional Ahmed 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 como esta se ejerce a “puerta cerrada”. El espacio institucional que debería ser un espacio seguro se vuelve un espacio propicio para la vulneración. Aún más también puede verse como un espacio de



revictimización pues 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 se queda a puerta cerradas pasa a una lógica de la 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.

La vida cotidiana es un espacio dinámico y plástico que se construye a través de la interacción constante entre los sujetos y su entorno. Esta cotidianidad no es estática, sino que implica un proceso continuo de aprendizaje y adaptación, donde 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 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.

5. *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 el cual los dominados deben de subvertir el orden social desde pequeños actos que boicotean de manera subrepticia la representación misma, piénsese en la noción del “escamoteo” de Michel De Certeau (1996, p. 19), los actos que se hacen a partir del “discurso oculto” de J. Scott (2000) o en las versiones más lúdicas como las de Bajtín, que hablan del trastrocamiento de los roles sociales y de las lógicas del poder en los carnavales. Sin embargo, en este momento nos interesa reflexionar desde el discurso público, no tanto para reflexionar sobre las relaciones de poder que desde ahí se establecen, esa no es la prioridad sino sobre las implicaciones de la relación que se establece entre las víctimas y los funcionarios.

En el Sistema Nacional de Alertas (SNA) que tiene la CNDH es interesante notar como, por ejemplo, en 2024, de los 5 rubros que se mencionan sobre los hechos violatorios que el funcionariado público de las dependencias de salud como 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 además de ser las instituciones que más recibieron Recomendaciones, estas son por lo general sobre negligencia en el tema de los trámites y de la atención médica. Es un hecho recurrente que la frialdad burocrá-



tica en el tema de la atención sea una regla de las instituciones de salud que deberían de ser sensibles a la atención de las personas. ¿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 el procedimiento de la atención que retrasa u obstaculiza la atención que a la enfermedad misma. De acuerdo al SNA los hechos violatorios recurrentes son los siguientes:

- 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 médica²

Cuando se revisan las Recomendaciones al sector salud es muy frecuente que se señala la falta de personal médico acreditado lo cual deriva en que los médicos residentes o pasantes sean quien otorga la atención sin estar realmente capacitados para llevarla a cabo. La mala integración de los expedientes clínicos obstaculiza la investigación para los actos violatorios y no permite tener una visión totalmente certera de los hechos.³

Esta frialdad institucional al momento de atender a los pacientes manifiesta de alguna manera un rasgo característico de la actuación del funcionario público en su cotidianidad, es decir, la atención con una distancia sobre las personas que necesita su servicio que deriva en la vulneración y violación de sus derechos humanos.

Esta situación está presente en la manera en que el funcionariado se relaciona con las personas, es decir, desde su rol de médico, de

² Véase el SNA <https://sna.cndh.org.mx/Principal/NuevoIndex>

³ Cfr. Recomendación 286/2024



abogado, de cualquier otra cuestión que pueda considerarse, incluso a veces en aquellos que se dedican a la defensa y protección de esos derechos humanos. Esto es así porque los encuentros que las personas establecen desde su cotidianidad están codificados en una relación que difícilmente es transparente. Los funcionarios se presentan con su rol y no como personas. La gente asume esa cuestión desde que está dispuesta a entablar un encuentro con cualquier trámite burocrático. Para Robert K. Merton, desde sus inicios la personalidad burocrática puede entenderse como despersonalización del individuo, aunque paradójicamente se le pide que la relación con la persona que solicita algún servicio de una institución sea estatal o privada se establezca desde la persona misma: “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”. (Merton, p. 95).

La personalidad burocrática es solo una máscara que aparece en las sociedades cuya politicidad se establece en el marco representacional. Dentro de la sociedad capitalista Karl Marx había advertido que los individuos se relacionan entre ellos de manera enajenada no desde su profunda humanidad, sino como propietarios privados. Al decir esto Marx nos dice que nos movemos dentro de las ficciones o representaciones del derecho. Esto no significa que hay una irresponsabilidad de las acciones que se realizan, pero sí la posibilidad de que esa indiferencia bajo la que los individuos acuden a los encuentros hace que tomen distancia los unos a los otros.

Estas 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, Oscar Correas ofrece una reflexión



interesante en este juego de representaciones en las cuales está implicado el derecho y la defensa de los derechos humanos. Para Correas, el derecho juega en esta posición de máscaras de poder, en las ficciones jurídicas: el ciudadano, el funcionario público y la persona.

Utilizar cualquiera de esas máscaras es, en la perspectiva de Óscar Correas, mantener en el Estado de derecho que no es otra cosa que la vigencia del poder dominante de cualquier Estado, es precisamente en este punto donde Correas se para 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 qué consiste el derecho subjetivo, es la única manera de estar en el mundo en la sociedad moderna. (Correas, 2015, p. 80)

Desde algunas perspectivas como las de Agnes Heller o las de Mauro Wolf la condición de el individuo nunca desaparece en los encuentros que se enmarcan en la cotidianidad moderna, pero esto presupone asumir 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, porque más allá de los roles o las máscaras que se asuman la intersubjetividad establece una relación de pluralidad de sentidos que los sujetos pueden establecer entre ellos. De esta manera, no



se pierde la reminiscencia de que más que una relación entre máscaras los encuentros entre el funcionario y las personas que acuden por algún servicio tengan una 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 en la cotidianidad que establece el funcionario y más específicamente el defensor de los derechos humanos comúnmente comienzan sin que los sujetos queden afectados. En un interesante estudio que realiza Julieta Lemaitre Ripoll (2019) sobre las personas que se encuentran en una situación de movilidad forzada en Colombia, se pregunta el por qué a pesar de que los funcionarios que atienden a estas personas al entrevistarlas parece que no hay ninguna afectación en entre el funcionario que atiende y la víctima que recibe la atención. Es demasiado común, nos dice Julieta Lemaitre Ripoll, que no haya una implicación más allá de la profesional, lo cual ya de suyo supone que hay una barrera entre ambos. Es solo hasta que la escucha se vuelve efectiva que que las máscaras se 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 la que en filosofía fundamenta la reflexión de Levinas 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 exonera 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? (Lemaitre Ripoll, 2019, p. 176-177)

Lo que Julieta Lemaitre Ripoll nos propone es interesante para el funcionariado y especialmente para las personas defensoras de los derechos humanos, que es el procurar actuar en las cotidianidad con la responsabilidad ética de que la prioridad es mantener viva la comunidad, establecer un espacio de confianza y de seguridad para las víctimas pero también para quienes acuden a solicitar una servicio o una intervención institucional. La vida cotidiana de las personas que sufrieron agresiones y fueron obligadas al desplazamiento forzado, muestra también una manera en que el sentido de cotidianidad debe restituirse y que pasa porque pueden ofrecer a los suyos un sentido de cuidado y de protección. Las violencias y los desplazamientos forzados despojan a las personas de su capacidad de ofrecer la seguridad para con sus seres más cercanos.

Dejar caer las máscaras para mirar el rostro tampoco es tan fácil. Enrique Dussel nos señala que la persona es una síntesis no sólo de la singularidad que le da sentido, pues, en determinados momentos puede ser una síntesis de una colectividad o una comunidad. En este sentido, si bien es importante que el funcionariado pudiera establecer una relación cara-a-cara, y logra conectar con la víctima, este no sería simplemente el encuentro entre dos personas, si esto se contempla así la dignificación de la víctima queda truncada. Esto se debe a que, cuando se cae la máscara, y se expone el rostro de la víctima, no solamente es el rostro de esa persona lo que se manifiesta, sino que es un horizonte de significación 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-Tu. (Dussel, 2011, p. 83)

Nos dirá Dussel 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. Hay que hacer 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. (Dussel, 2011, p. 109-110)

Este sentido radical de resistencia de la vida cotidiana frente al derecho y la posibilidad de que pueda mantenerse el cara-a-cara entre el funcionario y la víctima también se debe a una cuestión muy peculiar, el hecho de que la vida cotidiana no está de suyo identificada con las ficciones de la política, más estrictamente con el Estado. Así, la vida cotidiana no es equivalente a priori al Derecho y a la Política, ya que estos sí están conectados desde el inicio con la Política, con la administración del Estado.



La vida cotidiana se mueve en esa división que algunos 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 él mismo y a la sociedad. Es el momento de la subjetividad inmanente. Pero, aunque la vida cotidiana se pueda contraponer a la política administrativa, no dejan de afectarse de manera mutua. Es en este sentido que Agnes Heller comenta lo siguiente: “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”. (Heller, p. 185)

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 funcionarios y ciudadanos 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, lo que abre la posibilidad de una transformación radical en las relaciones de poder.

La vida cotidiana, aunque a menudo subsumida bajo 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 Agnes 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.

6. Espera y disciplinamiento de los pobres

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, en ese sentido se maneja siempre dentro de un tiempo escaso. Esta administración del tiempo sólo puede ser ejercida desde quienes arrojan el poder. ¿Quién decide cuándo 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 las limitadas energías que las personas tienen, así que más que una sociedad de una producción y consumo incesante tenemos una sociedad más modesta, una que se mueve en las lógicas del 24/7, mientras el cuerpo biológico de las personas necesitan descanso el tiempo de la producción tendrá una barrera orgánica que vencer.

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 aquel que lugar de la construcción de la temporalidad

La relación que tienen algunas personas con la democracia es siempre la confianza en que el tiempo futuro ayudará a la resolución de los conflictos o a la solución de los problemas que aquejan a las personas. La validación de una opción política pasa por ceder



esa confianza en el tiempo y justo la desconfianza o el malestar de las personas deriva de que al pasar el tiempo no ven cumplidas las expectativas que tenían.

La política moderna trata de fincar una seguridad temporal que puede fijarse no como una imposición sino como colaboración, como un futuro en el cual para que las cosas sucedan a parte de trabajar en ellas hay que confiar en que estas van a suceder. El carácter democrático del tiempo. Esa construcción colectiva se da lidiando entre varias opciones de tiempo: la que cada individuo tiene y aquella que la administración de lo cotidiano le impone de acuerdo el 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 los pobres quienes a través de los servicios y apoyos que otorga el Estado. Es en este sentido que Javier Auyero llama la atención como el Estado moderno ejerce un disciplinamiento a que someten a los pobres, este autor menciona que de esta manera los pobre son encasillados 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”. (Auyero, 2023, p. 28)

La espera no solo es un disciplinamiento también puede significar un sufrimiento de las personas, porque es un momento de dominación política en la cual los pobres son arrebatados de su agencia y deben someterse dócilmente a la institución. Esta situación pare-



ce una paradoja porque hay una aceleración del tiempo, diríamos incluso una pretendida anulación por la condición técnica.

El tiempo de la espera estatal no es sólo un tiempo de control social sino que también puede significar el momento en el cual las personas están expuestas a la violación de sus derechos humanos. Las afectaciones de esas violaciones pueden ser múltiples, en algunos casos puede significar sólo el retraso de un apoyo social, en otros una incertidumbre sobre el destino al que tendrán que llegar. Pero en casos extremos como en la atención médica puede que esa situación atenta directamente contra 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 o con aquello que están tratando de resolver. Una angustia que en algunos casos las clases medias evitan y que los ricos nunca experimentan en esta codificación del disciplinamiento social. La sala de espera es otro de los espacios de la cotidianidad pero 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 se ven obligadas a la movilidad forzada experimentan una angustia que se expresa en 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 como la espera en las estancias migratorias se convierte en una manera de habitar el mundo. La espera burocrática injustificada, nos dice Pereyra siguiendo los documentos de la CNDH, “puede constituir por sí misma, una violación a las



garantías judiciales y a la Constitución”. (Pereyra, 2024, p. 17) El tiempo donde no pasa nada es la experimentación del horror para las personas migrantes.

La temporalidad queda aquí comprometida genera dos modalidades de subjetividad de las personas migrantes que se enmarcan en la transición y en 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 es porque de distinta manera hay una tardanza en la atención que se les da a los pacientes, ya sea porque se retrasan los estudios médicos que necesitan, sea porque no hay personal suficiente, o porque el diagnóstico no se realizó a tiempo. Esta es la institución que lamentablemente tiene más consecuencias últimas para las personas porque una mala atención puede derivar en la muerte de las personas. Para dar un ejemplo de esta situación se revisaron algunas recomendaciones al IMSS del año 2023 y todas coinciden en aspectos de demora de la atención pero sobre todo en el hecho de que no se informaba sobre la situación médica, nuevamente el tema de la angustia es un asunto que es muy común en estas instituciones.⁴

En otro tipo de violaciones a los derechos humanos, la espera también 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

⁴ Cfr. Recomendaciones 246/2023; 244/2023; 221/2023; 207/2023; 165/2023; 155/2023; 156/2023.



aplazada por años, al emitir la Recomendación 98/VG2023, donde 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 la larga espera en la resolución de los casos además de las afectaciones que pueden señalarse es que la larga espera en procesos de justicia fomenta la impunidad y la falta de justicia.

El tema de la espera es algo que se debe tomar en serio para poder instaurar otra forma de relacionar la temporalidad con la cotidianidad. Dentro del sistema neoliberal la espera es un tiempo administrado para el control de las gentes, lo cual significa que hay cierta incertidumbre que se cree debe ser controlada por el Estado. Del tiempo de la espera debemos pasar al tiempo de la exigencia en el cual los sujetos puedan establecer de manera libre sus demandas o hacer énfasis en aquello que creen fueron afectados.

El tiempo de exigencia para con 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.

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 aún más críticas en situaciones extremas, como en el caso de las personas migrantes o aquellas que 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 incertidumbre 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, donde 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.

7. Los impactos culturales del neoliberalismo en México

La relación entre cultura y vida cotidiana podríamos abordarla apoyándonos en Bolívar Echeverría para quién ambas pueden ser consideradas como un campo de significaciones que modelan al sujeto. Para Echeverría las diferencias entre la alta, baja, o la cultura popular u originaria son cuestiones un tanto ideológicas porque de algún modo aluden a que hay sociedades o colectividades humanas que tienen un grado menor de desarrollo cultural. Esto para Echeverría es falso porque no hay “grado cero de la cultura”. La capacidad creadora de la humanidad ha hecho que desde sus inicios su despliegue por el mundo sea el de la configuración de lo Otro, de la naturaleza, como una interferencia y mutua transformación en donde podemos asegurar que no hay una naturaleza ajena al hombre, solo una naturaleza humanizada. (Echeverría, 2019)

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 quienes están dirigidos. La vida cotidiana opera en este mismo sentido, ya que esta contiene muchas significaciones que impactan en los sujetos. Por ello, nos dice Esther Cohen:

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. (Cohen, 1978, p. 15)

Los impactos del neoliberalismo en México y su afectación en la vida cotidiana pueden entenderse desde la relación entre la cultura y la vida cotidiana, ya sea en las modalidades que presenta la subjetividad que generan un modo de vida violento donde las situaciones extremas como la muerte y la destrucción de lo natural son cuestiones que ya no se asumen lastimosamente como elementos excepcionales sino que están integrados totalmente a las lógicas de reproducción del capitalismo. Pero también desde una violencia física, moderada, que se expresa en los imaginarios que nos ha legado el neoliberalismo como tal.

La administración de la cotidianidad es también la integración de los momentos excepcionales o fundacionales como la muerte a un vaciamiento que la integra como parte de la racionalidad del capitalismo:

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”.



Este cálculo de la administración de la muerte fue exacerbado por el neoliberalismo que instauró un régimen en el cual algunas vidas, algunas personas, fueron consideradas como de menor valía. En la ciencias sociales y las humanidades esta radicalidad del neoliberalismo hacia la desatención de los grupos empobrecidos y super explotados se denominó de distintas maneras como sujetos residuales (Bauman, 2005, p. 15-17), los “sin-derecho-todavía” (Dussel, 2001, p. 152), o figuras como el *homo sacer* (Agambem, 2006) o las “personas sin Estado” (Bhabha, 2013, p, 50), que daban cuenta de un sujeto que quedaba a merced de la volatilidad del mercado, sin ningún tipo de protección y de seguridad incluso de mantenerse con vida porque había sido despojado de todo derecho. Los sujetos concretos que quedaron cobijados por esta teorías no eran otros que los pobres, los migrantes, los desocupados, las personas de la tercera edad, los jóvenes, las mujeres, etcétera. todas aquellas personas o contingentes poblacionales que fueron codificados como menos valía.

La administración de la muerte se intensificó de una manera más profunda en los espacios de la periferia donde el abandono del Estado no solo nunca se consolidó como en los países africanos, sino en el caso de algunos estados latinoamericanos, incluido México, la fractura estatal por los grupos criminales prácticamente socavaron el estado de derecho en algunas zonas. Esta situación más que ser una anomalía correspondió con un nuevo ciclo de acumulación del capital que para en las lecturas de varios analistas no sólo incrementó la explotación de los trabajadores, sino que implicó un despojo territorial por las economías legales y criminales que operan de manera mundial. La acumulación por desposesión (Harvey, 2004) o por despojo (Roux, 2019) marcó un proceso que hoy se denomina como necropolítica (Mbembe, 2006), y que en algunos lugares como México ha tenido un asentamiento particular en lo que la investigadora Sayak Valencia (2016) ha denominado el capitalismo gore.



Esta modalidad de la acumulación del capital también se sitúa de una manera especial frente al consumo en donde además de ser un acto hedonista, el sujeto que lo encarna tiene una mentalidad que valida su existencia en el consumo masivo y en la producción/obtención incesante de placer. La droga y la pornografía son dos pilares de este consumo incesante que llevan consigo una proceso de violencia y muerte apenas oculto. La subjetividad del capitalismo gore es la del sujeto adriago, quien valida ese hiperconsumismo a través de acciones para legales e hiper violentas, en México esta figura queda sostenida por la economía criminal a partir del narcotráfico, que tiene sus efectos en las poblaciones rurales, empobrecidas y que experimentan la vida muchas veces de una manera efímera. Sin embargo, este sujeto no está focalizado en un territorio sino que su despliegue glocal (global y local). (véase Valencia, 2016, p. 63-105)

El fenómeno del narco como una forma cultural del México moderno es ya innegable y circula por todos los medios de distribución de lo sensible. La proliferación de novelas, películas y canciones con dicha temática son cada vez mayores. Si bien hay todo un debate sobre la manera en que se recepciona ese fenómeno cultural, no podemos hacer como que no existe, tampoco podemos entregarnos sin más a su disfrute y no problematizar los sentidos que ahí se están jugando como los proceso en que se dirime la discriminación, el racismo, el clasismo, la violencia de género y las grandes desigualdades sociales.

Para Sayak Valencia (2018) lo que denominó capitalismo gore bien puede trasladar 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 importantes, 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 salieron dos libros que pueden ayudar a dar una idea de los impactos negativos que ha tenido el neoliberalismo y que han afectado los derechos humanos de las personas que habitan el país, pero sobre todo aquellas que las desigualdades estructurales les impiden acceder a una mejora de vida. Tanto Viri Ríos y Ruy Campos (2024) como Máximo E. Molina Jaramillo (2024), elaboraron dos trabajos van de la mano en el análisis de esta cultura que el neoliberalismo ha desplegado sobre la población mexicana. Ambos libros tienen como punto de interés cuestionar el sentido de la “meritocracia” y la visión despectiva que las clases medias y altas tienen sobre el grueso de la población que vive en la pobreza. La meritocracia podemos entenderla 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 precisamente que aquellos que piensan que tienen los méritos suficientes para haber alcanzado un grado de comodidad y de riqueza en esta sociedad tan desigual y profundamente dañada por la precarización, es que no importan precisamente esas condiciones estructurales que permiten o frenan el desarrollo individual de las personas. En México este despliegue cultural del neoliberalismo no sólo asume que cualquiera puede ser rico, que es una cuestión de voluntad, que quien quiere ser pobre es porque le gusta, además de ello, despliega aunque tratando de ocultar el racismo, el clasismo y el sexismo de la sociedad mexicana, pero en particular de las clases con mayor poder adquisitivo.

Una de las cuestiones que debemos entender, es que detrás de las mentiras, que señalan ambos libros y que fortalecen los mitos sobre los que gira y se basa la cultura neoliberal: la inexistencia del patriarcado, la negación del racismo, la mirada positiva sobre el clasismo porque empata con la visión meritocrática, el señalamiento contra la pobreza y la marginalidad social; lo que demuestran es que en México el desarrollo de los Derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESCA) no han tenido un desarrollo pleno y un impacto positivo en la vida cotidiana de las personas.

Estas desigualdades sociales lo que expresan de alguna manera también 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, si no 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 Comisión Nacional de los Derechos Humanos (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 LGTBTTQ+, indígenas y afrodescendientes, de todos los derechos civiles y políticos, y con ellos, de los derechos económicos, sociales y culturales. (CNDH, 2023, p. 62)

La desigualdad aunque puede tener varios factores que cruzan por el monopolio que tienen los empresarios en la redistribución de la riqueza social del país aunado a la falta de una reforma fiscal que pueda impactar en el cobro de impuestos a quienes más ingresos han hecho del país uno de los países con mayor desigualdad. Esta precarización de las clases bajas estuvo acompañada de un estancamiento de los salarios que se mantuvieron por años por debajo de la canasta básica. La desigualdad salarial también ha cruzado por las dimensiones del racismo y de la desigualdad de género. Las afectaciones a la vida cotidiana bajo este esquema de desigualdades se traduce en una poca movilidad social, en una falta de servicios y de ofertas educativas y culturales para la población.

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 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 Viri Ríos, Ruy Campos y Máximo E. Molina Jaramillo, no solo refuerza el clasismo, el racismo y el sexismo, sino que también niega la importancia de los Derechos Económicos, Sociales, Culturales y Ambientales (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 DESCAs 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.

8. Democracia y vida cotidiana

Una de las discusiones más fuertes que ha dado la CNDH en los últimos años tiene que ver con el derecho humano a la democracia. Esta es una discusión que merece la pena tener en cuenta porque la democracia como decisión colectiva del pueblo decidiendo sobre sus destinos y discutiendo sobre la identidad que quieren asumir no se ha dado como tal. Lo que hemos tenido en México y un tanto en la región latinoamericana son estados coloniales y sociedades sin democracia. Esto debido a que la relación entre identidad, nación y democracia no se ha asumido de manera colectiva sino sólo por los grupos políticos y las oligarquías locales.

Es hasta muy reciente tiempo que el espacio de democratización de la sociedad mexicana se ha estado abriendo, lo cual no ha sido sencillo. Durante el neoliberalismo esta situación de definición de un proyecto nacional no tuvo cabida. Las clases en el poder se dedicaron a excluir de los debates y de las narrativas a los amplios sectores de la sociedad. El movimiento obrero quedó derrotado desde la segunda mitad de la década de los ochenta del siglo XX y no pudo configurar como opción política de oposición. El contingente indígena campesino se recluyó en sus territorios y emprendieron en algunos casos la lucha desde lo local.

Pero esta derrota se debió la fuerte represión que impuso el Estado mexicano, la cual no solo vulneró y efectuó violaciones graves a las personas militantes de la izquierda, también negó el mismo derecho a la participación popular y democrática. Tal como lo podemos ver en la Recomendación 98/VG:

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”. (CNDH, 2023, p. 2672)

Esta definición de democracia que rescata la CNDH a través de su documento sobre las violaciones graves por violencia de Estado, es muy importante porque pone en otros términos la discusión sobre la relación entre los derechos humanos y la democracia.

De hecho, va a contracorriente de varias maneras de entender la ceñida totalmente a la ideología liberal. Dentro el esquema liberal la democracia siempre se piensa como contraria a la visión liberal que la asume como un mero procedimiento de la votación, y aún más como contrapuesta a los principios liberales o socialistas. Esta fue la crítica que se le hacía a la democracia tanto por las opciones de izquierda como de derechas.

Para la derecha mientras menos se hablará de la democracia estaba perfecto, mientras que desde la oposición entre socialismo y la democracia. No todos los pensadores asumen esta contraposición tan tajante. Un autor como Claude Lefort sostendrá el principio democrático como un punto fundamental de la defensa de los derechos humanos:

Claude Lefort señala que 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 sólo 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 parte de los interesados; por el otro, suministra el apoyo necesario para la conciencia del derecho”

Hoy en México el derecho humano a la democracia aún no ha ganado el terreno que merece que es interesante anotar algunos aspectos. Lo primero que salta a la vista de lo que menciona la *Recomendación 98/VG 2023* es esa relación estrecha entre la democracia y los derechos culturales, sociales y culturales. Pues, si bien aquí se miran desde su integralidad “cuando hablamos de derechos humanos integrales, estamos apelando al concepto de integralidad, referido a que los derechos humanos son para todas y todos” (Pronunciamento, 2023, p. 60). Sin embargo, creo que habría que pensarlos más allá de la visión fragmentaria y asumirlos como parte de una totalidad en la cual lo económico está relacionado con la política, la cultura, la ecología, etc. Esto ya lo denunciaba en su momento un autor como Anibal Quijano en el ámbito internacional, como podemos ver en la siguiente cita:

los derechos humanos no puede 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”. (Quijano, 2011)

El desarrollo integral se sintetiza en el cuerpo viviente y sufriente pero no únicamente como un momento de integración del horizonte simbólico de la persona, también en su alcances políticos, porque esa fragmentación del liberalismo dejaba para la lucha política las cuestiones éticas de la violencia corporal que atentaban contra la dignidad humana pero a cambio de que la lucha política no avanzara hacia los ámbitos de la economía, la cultura, lo social y sobre todo la naturaleza.

En el ámbito de la vida cotidiana por ejemplo los DESCAs están orientados sobre todo al consumo de la cultura y de los elementos simbólicos pero poco se dice de su relación con el ámbito de la mercantilización de los mismos que en algunas ocasiones se contraponen con la producción y el intercambio de las comunidades que los sustentan, ahí sigue imperando una visión capitalista, la lógica de la ganancia de la vida toda.

El derecho humano a la democracia como se está entendiendo hoy en la CNDH implica que la democracia es la condición de posibilidad para que todos los DESCAs puedan desarrollarse. La participación en el diseño de la vida es una dimensión que aquí está implicada.

El derecho humano a la democracia es importante defenderlo porque implica también establecer una lucha y una denuncia contra los sistemas de opresión y de discriminación imperantes en el país. Los DESCAs tienen una línea que cruza por atender y reflexionar los temas sobre la discriminación y la exclusión de las comunidades indígenas y afro-mexicanas. Estas poblaciones han tenido una dis-



criminación y racialización intensiva en todo la historia del México independiente. Aunque el fenómeno de la discriminación puede documentarse incluso como se realizó en el Pronunciamiento contra la violencia en contextos electorales, documento en el que se señaló los niveles de racismo y de violencia de género que han operado en todas las campañas políticas en México, siendo Vicente Guerrero el primer presidente en enfrentar 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. (Pronunciamiento, 2023, p. 21)

Es interesante que la comisión ponga a discusión las lógicas del racismo que afectaron los primeros años de la vida independiente del país. En este sentido la caracterización se acerca a la que hace unos años comenzó a explorar el historiador Enrique Semo, quien incorporado 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”. (Semo, 2012, p. 297)

La explicación de la realidad social pasada y contemporánea desde los derechos humanos asumida no solo desde la categoría de la totalidad, sino también de la intersección entre clase, raza y género, que si bien acá no parece sí es prioritaria en la *Recomendación 43/2020*, es importante porque nos habla de una visión crítica que



asume no solo la complejidad de la realidad social, sino de un intento por salir de esquemas caducos para entender de una mejor manera como se fjestablece la cotidianidad.

Hoy se ha abierto ya cada vez de una forma más generalizada el debate sobre la discriminación, el racismo y la desigualdad de género, como realidades que marcan los derechos humanos y el desarrollo de las personas. Aunque haya sectores de la sociedad que asumen esta problemática desde la negación. Sobre todo en medios de comunicación alternativos identificados con las tendencias antidemocráticas que aún existen en el país. (Véase Jaramillo, 2024, p. 97-135) La negación de las desigualdades por raza, género, clase y etnia siguen afectando no sólo la percepción que las personas puedan tener sobre sí mismas sino que excluye y aleja a las personas de la discusión democrática.

9. *¿Qué ha cambiado en los últimos años en México?*

El avance de los gobiernos progresistas en la región latinoamericana trajo consigo varias maneras de entender la política, no sólo en términos de la configuración del Estado y una ampliación de la diversidad identitaria y lingüística que, en algunos casos, abrió el panorama de la discusión hacia la plurinacionalidad. Quizá uno de los fenómenos más importantes de la reestructuración estatal en América Latina ha sido la recuperación de lo público, luego de 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 ciudadanía, también profundiza en el concepto mismo de democracia. Así, no está 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 proceso de profundización de las reformas democratizadoras y también de revanchas que buscan echar atrás los logros y conquistas de las grandes mayorías.

En México el abandono de lo público por el neoliberalismo no sólo 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 so-



cavados en beneficio de las empresas privadas, configurándose procesos intensos de despojo hacia comunidades y pueblos. El neoliberalismo asumió un carácter tanto legislativo, como en códigos y procedimientos y también como una forma de articular la violencia cotidiana ahí donde el Estado dejó su mantra protector. La profundidad del régimen neoliberal mexicano y sus múltiples escalas fue lo que volvió a la nación en un entramado complejo de relaciones e intereses, en donde la clase política neoliberal, las empresas transnacionales y los intereses locales se imbricaron de manera perversa. Detrás de todo esto aconteció un proceso de desmantelamiento del aparato estatal que funcionaba para proteger resquicios sociales.

En ese proceso de desmantelamiento del Estado, además, tuvo un correlato en el que lo público no estatal fue gestionado por los organismos privados, autónomos o por las ONG'S, 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, dentro de las condiciones neoliberales, 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 beneficiarán al conjunto mayoritario 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 mantenidos como públicos no estatales para procurar el bien común y el sostenimiento de los espacios comunitarios: esto ya se había estado dando a través de la reactivación de la industria energética, y los megaproyectos como el Tren Maya o el Transistmico, pero ha seguido avanzando ahora hacia temas que no habían



estado en la agenda de debate como lo es la política de vivienda popular como el INFONAVIT. Se trata de un proceso complejo y contradictorio, más aún 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 enfrente es un intento de resguardo de las dimensiones extra mercantiles por parte del Estado, situación que permite avanzar hacia una noción de democracia como modo de vida cotidiano y no sólo 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 el cambio de escenario que ha ocurrido, el Estado 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, en el cual muchas cosas se han ido modificando a lo largo de estos años de manera sustancial, abriéndose espacios para una intervención y protagonismo público mucho mayor al que se había dado en las décadas previas. La primera y más importante es derribar el mito de que la democracia es una conquista exclusiva de las clases medias, producto de un pacto entre expertos y elites 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, que asumieron la derrota del movimiento obrero como algo natural del cambio de época a fines del siglo XX y nunca miraron 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 a aliados del régimen corporativo autoritario en el siglo XX, aun cuando a lo largo de la historia fueron sus máximos representantes del desafío a dicho modo de organizar la sociedad. Esta mirada, concentrada en las clases medias urbanas, en sectores universitarios y elites, 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 rol, además de algún otro líder sindical, fueron quienes decidieron los 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 han tratado de minimizar o pasar desapercibidas ante el embate que han asumido, que no es otro que el enfrentar una maquinaria corrupta.



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 ha quedado de manifiesto 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 de los poderes del Estado, asumiendo un nuevo modelo de vínculo entre gobernantes y gobernados, modelo que es inédito en la historia contemporánea de la nación y que 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 en el país que poco le pueden disputar las opciones políticas que están en la oposición. La reforma del poder judicial es uno de los procesos de ampliación y profundización de la democracia en el país, no sólo 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.

Quizá más importante en esa obtención de la independencia, es 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 durante el régimen neoliberal. La independencia del poder judicial a la que se aspira no es solo con respecto a los otros poderes del Estado, sino a los grandes consorcios de presión, poderes informales, que dictaban en buena medida la justicia, avalando la mayor parte de las veces. Esta implicación del pueblo organizado en la aprobación de esta iniciativa pondera la reforma como un ejercicio de educación y fortalecimiento del campo 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.

Esta es un momento de autodeterminación democrática no sólo porque participe el amplio movimiento popular, sino porque también lo han respaldado y le han dado su apoyo los sectores provenientes de campo, del sector indígena, un parte de movimiento feminista y los afromexicanos. 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, antes bien, 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 da el entorno global y las propias condiciones de politización, lo cierto es que se trata de algo renovador en el horizonte de la construcción de los vínculos entre gobernantes y gobernados.

Dignificación del pueblo

Una de las cuestiones importantes que se han dado 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, por la memoria, por la revaloración de los aspectos populares que constituyen al país, y por el cambio de narrativas que estamos viviendo. La importancia de los sectores populares no sólo 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 cosa que la que se compone de los elementos populares, desplegados en la forma de trabajo, de vivencia cotidiana, de expresión de cuidado con 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 la gente de a pie 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 la reunión plebiscitaria o a través de espacio como La mañanera o los mítines en el Zócalo cada que sucede una coyuntura relevante demuestran la atención que se le está poniendo a este actor social. Es decir, es en la relación entre gobernantes y gobernados, cuya modificación sustancial es la que permite la aparición del pueblo como protagonista, no solo llamado ocasionalmente para cumplir el ritual electoral, sino para incidir directamente en el rumbo general de la nación.

El rechazo desde los propios sectores populares a la impostura plebeya de la clase política conservador 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 como lo popular. El habla del liderazgo político y la escucha atenta de la población han entrado en un momento muy específico, inédito en buena medida, en 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, quienes comparten el sentimiento de rechazo frente a los privilegios económicos injustos o mal habidos.

El pueblo es así, un protagonista excepcional y a través del cual adquieren sentido los rasgos de liderazgo social. Sin 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 dotaban de una institucionalidad que mantenía el equilibrio entre mayorías; 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 agravios y de violencia contra la sociedad misma son cuestiones que se deben de poner de manifiesto para no ocultar la cuestión de 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 de alguna manera que la situación de dominio, explotación y aniquilamiento que ha mantenido a los pueblos indígenas del país es consecuencia de las políticas genocidas y de expoliación de la tierra y de la riqueza material e inmaterial realizada durante el periodo de la colonial y el tiempo que llevamos como Estado independiente. Que esto sea aceptado desde el mismo Estado es un reconocimiento del contubernio realizado 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 del proceso histórico que ha vivido el país desde la conquista hasta la actualidad, cobra un fuerte sentido liberador como se apunta en la Guía ética para la transformación de México. La importancia del reconocimiento del perdón es una tarea democrática porque nos implica a todas y todos como sociedad. Por ello, el gesto de hacerlo desde el Estado apunta al fortalecimiento de una política que trata de 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 en aquellas 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 actos de desagravios a las víctimas de la violencia y los sectores históricamente racializados y discriminados tensa y asusta a esas mismas élites y oligarquías locales que han fomentado esas violencias y esas 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, esto más bien se orienta en la necesidad que hay de mirar el pasado para poder redefinir el futuro. De esta manera la fuerza política de este hecho resulta relevante e incluso 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 múltiples identidades a través de la preservación su memoria colectiva.

La identidad se ha fortalecido en el nacionalismo

El posicionamiento político de México en varios aspectos de rango internacional ha hecho que recobre un protagonismo y una relevancia para los debates geopolíticos mundiales. La mirada hacia Latinoamérica apoyando los procesos progresistas y distanciándose 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 finalidad de excluir o segmentar, sino ser el modo de apertura al mundo. Lo nacional gana terreno porque no es este ya 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 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 los individuos.

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



nación vuelve a tomar el lugar que le corresponde como “ethos” popular, democrático y solidario.

El nacionalismo se compone de dos factores esenciales, mismos que afectan la vida cotidiana de la sociedad. Por un lado, la soberanía nacional como defensa frente a los intereses ilegítimos exteriores y la soberanía popular como defensa de la participación política de las mayorías.

A modo de conclusión: Los derechos humanos que necesitamos para la vida cotidiana

La *realpolitik* ha hecho que casi todas las opciones políticas del mundo contemporáneo estén orbitando en 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 de 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 aún 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 ganado el discurso público pero que está sometiendo a su población a un despojo de sus derechos humanos.

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

La repartición que se están haciendo las grandes potencias (Estados Unidos, China y Rusia) del mundo tendrá como consecuencia que Estados Unidos quiere afianzar su economía en la región latinoamericana. Esto que nos hace pensar que la geopolítica estadou-



nidense está más cerca del siglo XIX que del siglo XXI, al observar con codicia el control sobre Groenlandia o esa obsesión por controlar las rutas marítimas hacia el pacífico, dando por sentado cierto control en el Caribe, harán que México este en constante observación. La incertidumbre sobre lo que suceda quizá nos 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 a atravesar el país será necesario tomar posturas firmes, las personas defensoras de los derechos humanos no puede estar de espaldas al pueblo, por ello deben de 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 portador de la dignidad plebeya.

Las formas culturales que desplegó el neoliberalismo 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. Hasta hace muy poco tiempo con el retorno de lo público podemos ver un cambio que hay que 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. Los tiempos de lo nacional no son compatibles con la lógica del neoliberal ni con 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.



Bibiografía

- AGAMBEN**, Giorgio (2006). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. T. I. Valencia, España: Pre-Textos.
- AHMAD**, Sara (2022). ¡Denuncia! El activismo de la queja frente a la violencia institucional. Argentina: Caja negra.
- AMIN**, Samir (2003). *Más allá del capitalismo senil. Por un siglo XXI no norteamericano*. Buenos Aires: Paidós.
- AUYERO**, Javier (2023). *Pacientes del Estado*. Buenos Aires: Eudeba.
- ARRIGHI**, Giovanni (1999). *El largo siglo XX. Dinero y poder en los orígenes de nuestra época*. Madrid: Akal.
- BAUMAN**, Zygmunt (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.
- BHABHA**, Homi K. (2013). Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Argentina: Siglo XXI.
- BRAND**, Ulrich y Wissen, Markus (2021). *Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- CONTRERAS** Natera, Miguel Ángel (2015). *Crítica a la razón neoliberal. Del neoliberalismo al posliberalismo*. Madrid: Akal.
- CORREAS**, Oscar (2003). *Acerca de los derechos humanos. Apuntes para un ensayo*. México: Coyoacán.
- CUMPLIDO** Rojas, Catalina Alejandra (2020). *Espacialidades de la vida cotidiana: micro prácticas del hábitat vertical en un departamento en San Miguel*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- DEL** Búfalo, Enzo (1997). *El sujeto encadenado. Estado y mercado en la genealogía del individuo social*. Caracas: UCV.



----- (2009). *Notas de Babilonia. Un viaje por los espacios lisos y estriados*. Caracas: Monte Ávila.

DUSSEL, Enrique (2001). *Hacia una filosofía política crítica*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.

----- (2011). *Filosofía de la liberación*. México: FCE.

----- (2023). “El principio de vida contra el principio de muerte: los derechos humanos y el neoliberalismo”. *Revista Derechos Humanos México* (nueva época), 1(1). México: CNDH, p. 15–22.

ECHVERRÍA, Bolívar (comp.) (2008). *La americanización de la modernidad*. México: ERA.

----- (2019). *Definición de la cultura*. México: FCE.

GAZAPO Rosales, Ricardo G. (2023). *El espacio público en la construcción de lo cotidiano. Baró de Vicer: la escala barrial en la Barcelona Periférica*. Barcelona: Universidad de Barcelona.

GRAMSCI, Antonio (1974). “Americanismo y fordismo”. En Antonio Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado Moderno*. Buenos Aires: Nueva Visión.

HELLER, Agnes (1987). *Sociología de la vida cotidiana*. España: ediciones Península.

HERVEY, David (2004). El “nuevo” imperialismo : acumulación por desposesión. En *Socialist register 2004* (enero 2005). Buenos Aires: CLACSO.

JARAMILLO Molina, Máximo E. (2024). *Pobres porque quieren. Mitos de la desigualdad y la meritocracia*. México: Grijalbo.

LEFEBVRE, Henri (1984). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza.

- LEMAITRE** Ripoll, Julieta (2019). *El Estado siempre llega tarde. La reconstrucción de la vida cotidiana después de la guerra*, Buenos Aires/Bogotá: Siglo XXI / Universidad de los Andes.
- MAYAKOVSKY**, Vladimir (2015). *Mi descubrimiento de América*. México: Almadía.
- MBEMBE**, Achile (2006). *Necropolítica seguido de Sobre el gobierno privado indirecto*. España: Melusina.
- MERTON**, Robert K. (1980). "Burocracia y personalidad". En Erich Fromm, et. alt. *La soledad del hombre*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores.
- MOY**, Samuel (2015). *La última utopía. Los derechos humanos en la historia*. Bogotá: Universidad Javeriana.
- QUIJANO**, Aníbal y Wallerstein, Immanuel (1992). "Americanismo como concepto o las américas en el Sistema mundo-moderno". En *International Social Science Journal* (París: UNESCO), N° 134, nov.
- PEREYRA**, Guillermo (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)*. México: CNDH.
- RÍOS**, Viri y Campos, Ray (2024). *Así no es. No creas todo lo que te dicen sobre meritocracia, clase media, clasismo, salarios e ingresos*. México: Grijalbo.
- ROUX**, Rhina (2019). *Despojo*. México: IIS-UNAM.
- SEMO**, Enrique (2012). *México: Del antiguo régimen a la modernidad*. México: UNAM/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- VALENCIA**, Sayak (2016). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. México: Paidós.



----- (2018). “Los sicarios obedecen las lógicas del neoliberalismo y el mandato del machismo”. Entrevista Lola Fernández, *Contexto y acción*, No. 196, 21 de noviembre, España. <https://ctxt.es/es/20181121/Politica/22422/entrevista-sayak-valencia-capitalismo-gore-necropolitica.htm>

VELARDE Herz, Franklin Alberto (2017). “El espacio público en la ciudad popular: la vida entre laderas”. *Bulletin de l’Institut français d’études andines*, vol. 46, núm. 3, pp. 471-488.

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

----- (2008). *Subsunción real del consumo bajo el capital*. México: Itaca.

Revisión de recomendaciones y estudios de la CNDH

CNDH, (2023). Pronunciamiento 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. México: CNDH.

RECOMENDACIÓN 98/VG-, 2023.

RECOMENDACIÓN 43/2020; 2020.

RECOMENDACIÓN 246/2023; 2023

RECOMENDACIÓN 244/2023; 2023

RECOMENDACIÓN 221/2023; 2023

RECOMENDACIÓN 207/2023; 2023

RECOMENDACIÓN 165/2023; 2023

RECOMENDACIÓN 155/2023; 2023

RECOMENDACIÓN 156/2023; 2023



*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,
en marzo de 2025.*



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>

