



La clandestina centralidad de la vida cotidiana

Por Rossana Reguillo¹

[...] a menudo utilizaban las leyes, las prácticas o las representaciones que les eran impuestas por la fuerza o por la seducción con fines diversos a los buscados por los conquistadores; hacían algo diferente con ellas; las subvertían desde dentro; no al rechazarlas o al transformarlas (eso también acontecía), sino mediante cien maneras de emplearlas al servicio de las reglas, costumbres o convicciones ajenas a la colonización de la que no podían huir. Metaforizaban el orden dominante: lo hacían funcionar en otro registro. Permanecían diferentes, en el interior del sistema que asimilaban y que los asimilaba exteriormente. Lo desviaron sin abandonarlo.

Michel De Certeau

La vida cotidiana se constituye en un lugar estratégico para pensar la sociedad en su compleja pluralidad de símbolos y de interacciones ya que se trata del espacio donde se encuentran las prácticas y las estructuras, del escenario de la reproducción y simultáneamente, de la innovación social.

Armada sobre la certeza de su repetición, la cotidianidad es ante todo el tejido de tiempos y espacios que organizan para los practicantes los innumerables rituales que garantizan la existencia del orden construido.

La «naturalidad» con la que ella se despliega la vuelve ajena a toda sospecha y amparada en su inofensivo transcurrir selecciona, combina, ordena el universo de sentidos posibles que le confieren a sus procedimientos y a su lógica el estatuto de «normalidad».

Para los actores sociales, definidos por el curso de su propia acción, la vida cotidiana no es problemática a priori y es por ello mismo problematizable, sus estrategias y lógicas de operación revelan en su transcurrir las distintas negociaciones que los actores deben realizar continuamente con el orden social.

La vida cotidiana tiene su tiempo y su espacio a contrapunto del tiempo y del espacio de excepción, de los cuales extrae, sin embargo, la fuerza de sentido para explicarse a sí misma. En el espacio y tiempo sagrado de los rituales religiosos, políticos, sociales que la interrumpen, la vida cotidiana encuentra su sentido y renueva su gestión.

En tal sentido puede decirse que una manera de definirla es mediante una operación de oposición y al mismo tiempo de complementariedad: de un

lado, lo cotidiano se constituye por aquellas prácticas, lógicas, espacios y temporalidades que garantizan la reproducción social por la vía de la reiteración, es el espacio de lo que una sociedad particular, un grupo, una cultura considera como lo «normal» y lo «natural»; de otro lado, la rutinización normalizada adquiere «visibilidad» para sus practicantes tanto en los periodos de excepción como cuando alguno o algunos de los dispositivos que la hacen posible entra en crisis.

Un aspecto obvio y no por ello menos central es la necesidad de asumir, analíticamente hablando, que no existe una cotidianidad esencial, es decir, que ella no puede explicarse mediante abstracciones o generalizaciones unívocas. En tanto que la vida cotidiana, desde la perspectiva que aquí interesa resaltar, es centralmente el escenario de la re-producción social, está indisociablemente vinculada a lo que en un momento específico y en una cultura particular se asume como legítimo, normal, necesario para garantizar la continuidad. Por tanto, la vida cotidiana es histórica, es decir, no puede pensarse al margen de las estructuras que la producen y que son simultáneamente producidas (y legitimadas) por ella.

Para decirlo con Giddens, cuando se refiere a las estructuras sociales (1986), la vida cotidiana es simultáneamente «habilitante y constrictiva». Sus mecanismos y lógicas de operación, al ser rutinizadas, constriñen a los actores sociales, les imponen unos límites, fijan unos márgenes y unos modos de operación, sin embargo, hay una franja de indeterminación relativa que deja espacio para la «improvisación», lo mismo para hacer frente a situaciones novedosas como para incorporar, normalizando, discursos y prácticas que penetran desde el orden social, los mundos de la vida.² Tal es el caso por ejemplo de la tecnología que ha sido paulatinamente incorporada a las rutinas cotidianas sin desestructurar su tejido o la incorporación al imaginario colectivo latinoamericano de la crisis como componente «rutinario» de las prácticas sociales.

Es en esta franja de indeterminación donde los poderes y los actores sociales libran la batalla simbólica por la definición del orden social, del proyecto societal.

La «ciencia-ficción» nos ofrece un territorio fértil para la reflexión: el poder autoritario se instaura, el ojo vigilante extiende sus dominios, no hay espacio para la privacidad ciudadana. Sin embargo, para sus fines y su perpetuación este poder autoritario requiere de ciudadanos hábiles con competencias reflexivas, (auto)convencidos de la legitimidad del orden al que sirven.³ Es esta reflexividad ciudadana la condición para instaurar y perpetuar el poder, pero es también el obstáculo para su absoluto dominio. Se produce una fuga, un «excedente» de sentido, se crea la situación para la subversión o la inversión.

En estos intersticios y a la manera de Michel De Certeau (1996) puede decirse que los practicantes, aun cuando sean castigados por ejercer esta reflexividad, se hacen un espacio, afirman (chapucosamente) y firman su existencia como actores y autores.

Bien puede argumentarse que estas estrategias no cuentan por su baja visibilidad, por su poco glamour revolucionario, sin embargo, mediante estas astucias y ardidés cotidianos los actores sociales socavan el orden de la legitimidad, erosionan el poder, lo obligan a diseñar nuevos mecanismos de control.

Algunas teorías feministas han señalado la importancia de atender los espacios privados⁴ a través del lema «lo privado es político», para develar la reproducción de los mecanismos de poder en la vida cotidiana. Las estructuras de dominación se volvieron «de pronto» visibles al producirse la reflexividad sobre los ámbitos de la domesticidad, el transcurrir cotidiano y aparentemente inocuo del día a día.

Las adscripciones identitarias juveniles anarco-punks señalan reiteradamente la necesidad de un cambio en la cotidianidad y en la subjetividad como condición indispensable para el cambio social (Reguillo, 1997). Colectivos de ecologistas han priorizado sus acciones sobre el ámbito de la vida cotidiana como estrategia para impulsar una nueva cultura sobre el ambiente.

El discurso cinematográfico abunda en ejemplos de un cine intimista que ha buscado reflejar a través de la «pequeña» historia de unos personajes no-históricos, los grandes dramas de la vida social.

Para muchos artistas la vida cotidiana es el mejor lugar desde el que puede mirarse y hacerse la crítica de lo real. Y el nuevo periodismo incorpora como parte del acontecer noticioso aspectos cotidianos que antes no eran considerados como noticiables, temas de «interés humano» sirven como analizadores de la política, de la economía, de la cultura.

Puede decirse entonces, que el ámbito de la cotidianidad no es esa penumbra prereflexiva en la que todo ha sido domesticado y es por ello, previsible, controlable.

Bajo ciertas condiciones, la vida cotidiana puede pensarse como un espacio clandestino en el que las prácticas y los usos subvierten las reglas de los poderes. Estas condiciones son la dimensión asociativa y el desanclaje espacio-temporal.

1. Modos colectivos de gestión

Para Michel De Certeau, la primera condición de la comunicación es la de las «redes sociales que aseguran su dinámica y gestión» (1995, 142). Parafraseando esta afirmación, puede decirse que la primera condición de la vida cotidiana es esencialmente la comunicación, en la medida en que sus estructuras y lógicas de operación se hacen visibles, no por la repetición o habituación, sino por el *sentido* subjetivo de la acción que deviene intersubjetivizada en la medida en que el actor social va construyendo, en colectivo, la inteligibilidad de la acción.

El sentido de las prácticas cotidianas, por ejemplo, levantarse, asearse, vestirse, comer, usar el transporte, ir a trabajar, adquieren su pertinencia y relevancia cuando se verifica que tras ese conjunto de rituales prácticos existe un colectivo que sanciona y legitima esas prácticas. Legitimación que se opera a través del acervo cognitivo y lingüísticamente disponible en una sociedad. Cada pequeña acción individual encuentra así una interpretación social que provisoriamente puede definirse como «discursos cotidianos para nombrar la vida». Discursos que se nutren simultáneamente de las prácticas y de la cultura depositada en las instituciones en un flujo continuo de producción de sentido.

Así, siguiendo el pensamiento de Balandier (1994), estos discursos cotidianos -que no pueden separarse más que analíticamente de las prácticas que orientan y explican-, tienen como función «proteger contra el acontecimiento», es decir, contra aquellos eventos disruptivos que trastocan el continuo de la vida cotidiana. Protección que se opera mediante dos vías: de un lado, cerrar mediante la repetición y la sanción el ámbito de lo normal cotidiano; de otro lado, mediante los dispositivos rituales que permiten la trasgresión «oficial» (por ejemplo, las fiestas o ceremonias políticas y religiosas). Repetición y ruptura como elementos ordenadores de la vida cotidiana.

Sin embargo, como se ha dicho, la vida cotidiana es histórica y de acuerdo a la teoría de la práctica de Bourdieu (1987), las prácticas (cultura en movimiento) y estructuras (cultura objetivada) se articulan mediante el *habitus* (cultura incorporada) en una dinámica garantizada por las estructuras de plausibilidad, es decir, por las condiciones que hacen posibles las prácticas. Cuando estas estructuras de plausibilidad fallan o entran en crisis, se produce un desajuste o una ruptura, entre la práctica y la estructura que genera movimientos en el *habitus*, es decir, en los esquemas de percepción, valoración y acción sobre el mundo social. La práctica queda desanclada, pierde su referencia en el universo simbólico.

El debilitamiento del sentido otorgado a ciertas prácticas cotidianas, por esos desajustes o rupturas genera un fallo en lo que Schutz (1974) denominó los presupuestos de la vida cotidiana. Es posible también plantear la situación inversa, los presupuestos fallidos debilitan el sentido de las prácticas.

En un contexto de acelerados cambios, los discursos orientadores pierden rápidamente su potencia cohesionadora y estructuradora de las prácticas sociales. Esto ha sido motivo de análisis y reflexiones diversas⁵.

No puede existir, sin embargo, una vida cotidiana sin un discurso que la explique y la fundamente, por lo que lo social, lo colectivo tenderá a restituir el sentido a través de una intersubjetividad que busque nuevos postulados socioculturales asibles en el nivel de lo cognitivo-lingüístico, para garantizar la continuidad y sobrevivencia del grupo o sociedad.

Esta «búsqueda», puede reconocerse en dos grandes tendencias. De un lado, en la reemergencia de ciertos discursos totalitarios o intolerantes que

interpelan la subjetividad mediante argumentos centrados en la «recuperación» de lo perdido: las costumbres, la centralidad de la familia, los valores religiosos, el exacerbamiento de los nacionalismos. A la incertidumbre se responde «cerrando» el sentido y excluyendo la diversidad. Conservación y reproducción como dispositivos de continuidad.

De otro lado, y este es el punto sobre el que interesa hacer énfasis, el desdibujamiento de los referentes, al debilitar el significado compartido ha hecho posible la emergencia de relaciones horizontales en las que es posible establecer una comunicación centrada en la selección de códigos que tienen como base la definición en común de la situación (Habermas, 1989), por ejemplo la ola democratizadora que impregna distintos tipos de colectivos que reivindican la intersubjetividad. En otras palabras, se ha hecho posible una comunicación no centrada en contenidos esenciales, sino articulada por la interacción y lo que Habermas llama «acuerdo racionalmente motivado» (1989).

Desde los ámbitos de la vida cotidiana, estos acuerdos implican la aceptación de la diferencia y la reflexividad en la medida en que «obligan» a los actores a poner en cuestión la autoevidencia de la vida cotidiana. Se abre la posibilidad de una nueva forma de gestión colectiva capaz de incorporar, respetando, los distintos significados que pueden caber en una definición orientadora.

La vida cotidiana de los indígenas, de las comunidades homosexuales, de algunos grupos religiosos -la lista de ejemplos puede seguir-, con sus ritos, sus hábitos, sus coordenadas espacio-temporales, pasa de ser una «amenaza» a formar parte de una red, de un tejido social múltiple, simultáneo y heterogéneo.

Es posible entonces construir puentes entre lo cotidiano y la esfera pública, porque siguiendo a Habermas (1990: 156), las pretensiones de validez para legitimar la propia acción dejan de extraerse de unos órdenes superiores (morales y políticos) y se viven más como resultado de un proceso de entendimiento, de consenso.

Hoy, la posibilidad de la palabra colectiva en torno a la vida cotidiana, debida en parte al papel jugado por los grandes medios de comunicación que han trastocado las fronteras entre lo privado y lo público, a través, por ejemplo, de los llamados *talking shows*⁶, y a la presión creciente de las «minorías» que se hacen visibles en el espacio público, abre un debate social en torno a las prácticas y a los discursos que las legitiman.

Y si bien es cierto que este debate puede exacerbar el conflicto social por el control de las definiciones que dan sentido a la vida, también implica la posibilidad de nuevos acuerdos, en la medida en que la circulación de ciertos temas (las estructuras de dominación en la familia, los sentidos atribuidos al trabajo por diferentes sociedades, el comportamiento sexual, etc.) demandan de los actores sociales un replanteamiento entre «lo acertado y lo verdadero» (Heller, 1985).

Uno de los supuestos centrales en relación con los mundos de la vida es que sus postulados operan como verdades autoevidentes al demostrar su eficacia en las distintas situaciones sociales: «lo acertado es sin más verdadero» dice Heller, ya que la cualidad pragmática de la vida cotidiana la hace reposar sobre «la confianza y la fe» en que realmente el mundo es lo que parece que es. Sin embargo, aceptar «sin más» esta afirmación es problemático ya que implica cuando menos un supuesto discutible: lo que parece ser una descalificación a priori de las capacidades reflexivas del actor.

Sin poner en cuestión que en la vida cotidiana los actores tienden a operar a partir de una serie de presupuestos pragmáticos que funcionan «hasta nuevo aviso», lo que aquí se quiere argumentar es que el hecho de que estos presupuestos funcionen como elementos orientadores de la acción colectiva, no implica necesariamente que los actores sociales los asuman «sin más». Las resistencias, negociaciones y aún francas oposiciones ante aquello que aparece como «normal», «acertado» en función de las evidencias empíricas que el actor obtiene con su actuación, se hacen visibles cuando aparecen «otros presupuestos» también pragmáticos que ponen en cuestión las certezas construidas del actor, que entenderá que lo acertado no es siempre ni necesariamente lo verdadero. Esto es especialmente válido para los contactos interculturales⁷.

Ya se dijo que ante la «amenaza» de presuposiciones distintas a «la mía», el actor individual o colectivo podrá reaccionar cerrándose a la duda y oponiendo «su verdad» a la «verdad de otros». Sin embargo, la interculturalidad propiciada por la sociedad contemporánea demanda ejercicios de tolerancia que pueden resultar menos costosos simbólicamente hablando que sostener una verdad de carácter universal.

De tal suerte que la «cognoscibilidad» de la vida cotidiana está dinamizada por la copresencia de actores diferenciados portadores de discursos que le confieren a las prácticas cotidianas sentidos diversos. Ello no significa que esto se traduzca automáticamente en cambio social, pero sin esta relativización de «lo verdadero», posible por la comunicación, no sería posible entender el cambio. La vida cotidiana no es un contenido estático en el tiempo, sino un proceso dinámico y necesariamente histórico. Su especificidad no está en las prácticas reiterativas, sino en los sentidos que esas prácticas representan y en los modos en que son representadas, para y por los grupos sociales en un contexto histórico y social.

La multiplicidad de sentidos propia de la sociedad de fin de milenio, disloca la vida cotidiana y sus dispositivos cohesionadores. Si de un lado, esta multiplicidad de referentes puede significar una especie de inercia, de divorcio entre las prácticas y el sentido de las prácticas -una implosión-, es decir un quiebre hacia dentro que erosione el tejido social; de otro lado, puede representar una refundación del pacto social, de una vida cotidiana abierta a la pluralidad y en ese sentido no separada del espacio público.

Las cartas están echadas, en buena medida la posibilidad de darle espesor al entramado social a partir de la vida cotidiana, dependerá de

entender y potenciar los múltiples espacios y formas de la comunicación, y, el papel desempeñado por los diferentes agentes e instituciones en la configuración y circulación de las visiones del mundo. Lo que Michel de Certeau (1995, 143) ha llamado los *shifters*,⁸ definidos por la capacidad de poner en circulación los discursos y los bienes, de manera no alineada u ortodoxa, como agentes activos de la apropiación y la transformación de la información para las necesidades prácticas.

2. El espacio y el tiempo, el desanclaje.

El tiempo y el espacio son constitutivos fundamentales de la vida cotidiana. Organizan y marcan para los actores sociales, los diferentes ciclos y lugares para el desarrollo de las prácticas.

El calendario y el reloj, dos de los principales mecanismos de representación del tiempo, determinan las posiciones, fijan los intervalos y pautan los ritmos de duración de las cosas. El mapa y el croquis, representaciones del espacio, también determinan posiciones y organizan tránsitos y recorridos. Así pues, el diario transcurrir de la vida está organizado por un *cuándo* y un *dónde*, establecidos socialmente y diferencialmente apropiados por los distintos colectivos que conforman una sociedad.

El calendario social otorga la seguridad y la certeza de la sucesión de puntos reconocibles, pero es en la actualización cotidiana a su vez anclada en matrices culturales e históricas, donde este calendario adquiere sus «contenidos» específicos; por ejemplo para la construcción de categorías sociales definidas por la temporalidad: la niñez, la juventud, la adultez, la vejez. Los historiadores y los antropólogos han aportado conocimiento acerca de los distintos modos en que diversas sociedades organizan el tránsito temporal entre una etapa de la vida y otra.

En relación con el tiempo como elemento de control social sobre los grupos más jóvenes, hay datos que señalan, por ejemplo, que en la Europa judía de 1660, la instrucción llegaba hasta los trece años en el caso de los varones pudientes y a los diez años en caso de los varones pobres, que debían entrar a servir a esta edad.⁹

El tiempo de lo cotidiano se constituye a partir de la relación entre una dimensión social y una dimensión subjetiva. Puede hablarse de un tiempo social y de una temporalidad cotidiana definida por los usos y los contextos. En este sentido y para efectos de lo que aquí interesa discutir es útil recordar lo que Giddens ha planteado en relación con las coordenadas espacio-temporales en las sociedades que él denomina premodernas, dice el autor «nadie podía saber la hora del día sin hacer referencia a otros indicadores socio-espaciales del cuándo estaba casi

universalmente conectado al dónde o identificado por los regulares acontecimientos naturales» (Giddens, 1993, 29).

Para Giddens una de las principales consecuencias de la modernidad ha sido la separación del tiempo y del espacio, operada por lo que él denomina «vaciado temporal» y «vaciado espacial», que pueden entenderse como la uniformación, y estandarización de estas dimensiones a través de unidades de medida.

Indudablemente la objetivación de las dimensiones espaciotemporales, traducida a unidades de medida entendibles por «todos» los actores sociales en el mundo moderno de Giddens, repercute en la asunción colectiva de estos mecanismos orientadores, pero deja aparentemente de lado el problema de la experiencia o percepción subjetiva del tiempo y del espacio.

La aceptación y entendimiento de los usos horarios o la posibilidad de las referencias espaciales sin necesaria referencia al lugar¹⁰, por ejemplo, no anulan la diversidad de sentidos con los que diferentes grupos sociales se las apropian.

Y de nueva cuenta, si la vida cotidiana es el escenario de la reproducción y de la imposición de un orden construido, es también el punto de ruptura de este orden. Más allá o más acá de la referencia a un mundo moderno y globalizado por la circulación de bienes y personas, por la tecnología de punta, por la racionalidad, el planteamiento de Giddens adquiere sentido, en un contexto como el nuestro, al señalar que el «vaciamiento» operado en las categorías espacio-temporales, genera para los actores la posibilidad de una mayor «libertad» y una mayor capacidad de negociación e impugnación de los poderes que definen el tiempo y el espacio.

La desacralización de los lugares de culto o la sacralización de los lugares profanos, que si bien no es un fenómeno nuevo pero que ciertamente se ha acelerado por la secularización y especialmente por la posibilidad de la tele-presencia propiciada por los medios electrónicos; el agotamiento de los patrones temporales de renovación social (inserción en la fuerza productiva, etapas y acceso a la instrucción, etc.) generada por el paradójico binomio crisis estructural-calidad, esperanza de vida; la diversificación de los «lugares» que requieren del ojo vigilante de los poderes; el desdibujamiento de las fronteras entre el mundo público y privado, entre otros factores, propician burlar la «dura» disciplina que impone el orden cotidiano, mediante la delimitación de sus tiempos y espacios.

«Desancladas» de unas coordenadas espacio-temporales fijas y rígidas, las prácticas cotidianas pueden ser objeto de reflexión y crítica en la medida en que el actor recibe la evidencia de que el «nuevo» orden social no sólo tolera sino fomenta el trastocamiento de las rutinas cotidianas, entre otras cosas porque la alta diversificación y especialización de la sociedad contemporánea requiere para su mantenimiento de múltiples temporalidades y de diversas

espacialidades. Hoy la casa se convierte de nueva cuenta -por razones distintas- en el «taller medieval» que suponía una solución de continuidad entre el hogar y el lugar de trabajo, la incorporación paulatina (y desigual) de la tecnología diversifica los lugares y las jornadas de trabajo; los requerimientos y las demandas del sistema económico repercuten en la temporalidad familiar que tiende a flexibilizarse para ser funcional a todos los miembros: la comida diaria en el «gran» comedor y presidida por el patriarca como un ritual repetido, forma parte cada vez más de las imágenes de un pasado «idílico» o «autoritario», según se vea.

Si el tiempo-espacio de la «casa» se organizaba en función de categorías fijas: adentro-afuera, arriba-abajo; descanso-trabajo, noche-día y asignaba a cada uno de sus lugares una función particular, hoy el tiempo-espacio de la «casa», está cada vez más sujeto a una autorregulación diferenciada por lo que Habermas (1989) ha llamado «las gramáticas de la vida», es decir, las normas, reglas y sistemas de combinaciones posibles dentro de la problemática los cruces, los préstamos, las negociaciones, los intercambios, los enfrentamientos y aún el conflicto entre los significados diversos con los que se asume la vida cotidiana.

Tanto el tiempo como el espacio en relación con la vida cotidiana, deben ser entendidos simultáneamente como *delimitación* que equivale al tiempo social y como una *movilidad* que refiere a las apropiaciones y usos diferenciales del tiempo y del espacio.

3. Las revanchas

Despojada de una definición esencialista, es posible ver en la vida cotidiana el lugar estratégico para observar el cambio social. La mirada densa sobre sus formas de estructuración, sus rituales, sus horizontes espacio-temporales, revelan las interfaces entre las fuentes de donde se nutren las prácticas cotidianas y las propias prácticas situadas de los agentes sociales en una dinámica de producción-reproducción de significados.

El análisis social ha ido incorporando paulatinamente el interés por la vida cotidiana y hoy se entiende como un componente indisoluble y constitutivo del mundo público social, que durante mucho tiempo ha eclipsado la atención de los estudiosos como el mundo de «lo que si vale», desubjetivizando a los actores que aparecerían así ajenos a sus ámbitos afectivos-simbólicos.

El riesgo es «substituir» un tipo de análisis por otro, es decir, al rescatar los ámbitos de la vida cotidiana, caer en su sobrevaloración al pensarla al margen del poder y como el espacio de autoafirmación apriori de los actores sociales.

En tal sentido, el pensamiento de Michel De Certeau, cuya obra inconclusa sin duda apunta a una teoría de lo cotidiano, señala la estratégica importancia de entender la cotidianidad a partir de la metaforización del

orden construido por parte de los «practicantes» al «hacerlo funcionar en otro registro» (1996). En la diversidad con que los actores asumen y despliegan los sentidos dados a lo cotidiano, no se encuentran necesariamente los elementos reflexivos que supondría la apropiación crítica de las prácticas, pero si se acepta, según el planteamiento de Foucault (1980) que a todo poder se opone otro poder en sentido contrario, puede pensarse que en la vida cotidiana se articulan, mediante las prácticas, unos micropoderes que se enfrentan «chapuceramente» a la intención normalizadora del poder.

Se trata de pequeñas «revanchas» con las que los actores subvierten lo programado y afirman su existencia como «autores» al imprimir la huella de su propio hacer en las prácticas socialmente compartidas. Lo que Foucault llamó «rebotes del poder», los efectos no deseados que erosionan el orden de lo legítimo social.

Ahí, el joven que burla la vigilancia de las instituciones para «firmar la pared» de camino a la escuela (Reguillo, 1997); las mujeres que aprenden las reglas del mundo masculino y se sirven de él, feminizándolo (Suárez, 1995); los trabajadores que «obligan» a incorporar a los corporativos transnacionales, sus sistemas de creencias y sus calendarios (Aceves y Chávez, 1994); los creyentes que le ganan la batalla a la jerarquía eclesiástica y sacralizan una imagen de la Virgen aparecida en el Metro¹¹ y los modos no programados con que los ciudadanos se apropian de los espacios. Ejemplos todos que apuntan a ese desvío «desde dentro», del que habla De Certeau, al referirse al proceso de colonización en América Latina.

Ciertamente no se trata de la gran estrategia o de un proyecto político explícito y orgánico; se trata más bien de un conjunto de tácticas de evasión o negociación. Sin embargo, no puede pensarse en términos de «proyecto» (que supone la intencionalidad reflexiva), sin considerar estas tácticas ya que tras esa aparente desarticulación se esconde el potencial de cambio y eso lo han sabido desde siempre los poderes.

La reflexividad es la competencia del actor para pensar su propio pensamiento (Ibáñez, 1994), para objetivar el sentido de su estar y su actuar en el mundo o, en otras palabras es la capacidad de referirse al mundo en actitud objetivante (Berger y Luckmann, 1991).

Esta competencia reflexiva se inscribe en dos ámbitos, en el lingüístico y en el cognitivo. De una parte se articula a lo que el actor en situación es capaz de decir sobre su propia acción y de otra parte, a lo que el actor es capaz de comprender acerca no sólo del curso de su acción sino de los marcos y normas que la orientan.

El consenso en teoría social considera que estas operaciones requieren de un distanciamiento -necesario para la objetivación- del actor con respecto a sus condiciones de existencia.

Bajo este supuesto la vida cotidiana no podría ser reflexiva más que a posteriori, es decir como conjunto de acciones revisables y corregibles en

una línea de tiempo que va del presente al pasado proyectándose hacia el futuro y siempre de acuerdo al lugar social de los actores en la estructura, lugar que modeliza la competencia reflexiva.

Sin embargo, los actores realizan permanentemente «evaluaciones» y por tanto «calificaciones» de su acción cotidiana. Según la teoría de la estructuración de Giddens (1986) la relación entre la acción y su registro reflexivo son «procesos inmanentes», se contienen uno al otro. No hay acción social sin representación, podría ser otra manera de formularlo.

Hacer una revolución requiere de algunos años, tal vez meses. Pero apropiarse en las trincheras cotidianas, la casa, el trabajo, la calle, de los significados de esa revolución o de un nuevo Estado, requiere muchísimo más tiempo. De ahí la necesidad de entender las resistencias, los largos tiempos de la vida cotidiana con sus procesos de sedimentación histórica y su clandestina centralidad para la configuración del mundo social.

Bibliografía

Aceves Casillas, Bertha Alicia y Chávez González, María Teresa (1994): *Prácticas comunicativas y relaciones de poder en el contexto religioso popular el caso de Tlajomulco de Zúñiga, Jal.* (tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación), TTESO, Guadalajara.

Adams N., Richard (1978): *La red de la expansión huizraia*, Editorial de La Casa Chata- CISINAH, México.

Balandier (1994): *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*, Gedisa, Barcelona.

Berger Peter y Luckmann Thomas (1991): *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Argentina.

Bourdieu, Pierre (1987): «Estructuras, habitus y prácticas», en Gilberto Giménez (comp.), *La teoría y el análisis de la cultura*, SEP / U. de G. / COMECOS, Guadalajara..

Certeau Michel de (1996): *La invención de lo cotidiano, 1. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana / ITESO / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México.

- (1995): *la torna de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana / ITESO, México.

Feixa Carles (1988): *La tribu juvenil, una aproximación transcultural a la juventud*, Ediciones L'Occhiello, Turín.

Foucault, Michel (1980): *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.

Giddens, Anthony (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Alianza Universidad, Madrid.

- (1986): *The constitution of society*, University of California Press, Los Angeles, California.

Habermas, Jürgen (1990): *Teoría de la acción comunicativa* I y II, Taurus, Madrid. - (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid.

Heller, Agnes (1985): *Historia y vida cotidiana: aportaciones a la sociología socialista*, México, Grijalbo.

Ibáñez, Jesús (1994): *El regreso del si sujeto*, Siglo XXI, Madrid.

Mehl, Dominique (1997): La vida pública privada, en Isabel Veyrat-Masson y Daniel Dayan, *Espacios públicos en Imágenes*, Gedisa, Barcelona.

Landowsky, Eric (1989): *La sociedad figurada. Ensayos de socio-semiótica*, Universidad Autónoma de Puebla / FCE, México.

Lechnner, Norbert (1990): *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FCE, Chile.

Levi, Giovanni y Jean-Claude Schmitt (1996): *Historia de los jóvenes*, Taurus, Madrid.

Reguillo, Rossana (1997): *Tagger^s, punks y ravers: las impugnaciones subalternas*, en Jorge Alonso y Juan Manuel Ramírez Saíz (coords.), *La democracia de los de abajo en México*, La Jornada Ediciones / Consejo Electoral del Estado de Jalisco / Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades I UNAM.

- (1997): *El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas*, IX Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, Lima.

- (1996): *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad desastre y comunicación*, Universidad Iberoamericana / ITESO, Guadalajara.

¹ Profesora-investigadora del Departamento de Estudios de la Comunicación Social. Universidad de Guadalajara, Profesora del Departamento de Estudios Socioculturales, ITESO. E-mail: rossana@itesocci.gdl.iteso.mx

² Lo que Habermas ha denominado «colonización del mundo de la vida, que puede pensarse como la penetración de las estructuras de poder en el sentido común de los actores sociales. Véase J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa complementos y estudios previos*, Cátedra Madrid, 1989.

³ El poder no es tal sino en cuanto a la relación que funda. Para ejercer poder se requiere que la contraparte ceda los controles Véase Richar Adams, *La red de la expansión humana* Editorial de La Casa Chata-Cisnah, México, 1978.

⁴ Desde ciertos enfoques la vida cotidiana ha sido equiparada a lo que pertenece al ámbito de lo privado y una vez más por oposición a lo público. Esta conceptualización es problemática; para una discusión amplia sobre sus implicaciones analíticas, véase E. Landowsky, *La sociedad figurada Ensayos de sociosemiótica*, FCE, México, 1993, y R. Reguillo, *La construcción simbólica de la ciudad. Sociedad, desastre y comunicación*, Universidad Iberoamericana / ITESO, Guadalajara, 1996.

⁵ Por ejemplo, Vattimo, Giddens y, especialmente en el contexto latinoamericano, Lechner. Véase la bibliografía.

⁶ Parta este nuevo género de programas televisivos (el show de Cristina Saralegui entre los ejemplos exitosos), que empiezan a ser estudiados con seriedad, véase Dominique Mehl, *La vida pública privada, en Espacios públicos en imágenes*, Gedisa, Barcelona, 1997.

⁷ Por interculturalidad nos referimos aquí no exclusivamente y de manera acotada al contacto entre sociedades histórica y geográficamente distintas, sino al contacto entre grupos que, formando parte de la «misma» historia y compartiendo un mismo territorio, poseen -sin embargo- matrices culturales diferenciadas por su posición en la estructura social: jóvenes, homosexuales, indígenas, empresarios, etc.

⁸ La traducción de *shifter* resulta complicada, De Certeau utiliza el término en inglés. Su explicación se refiere al que «cambia de dirección o sentido», pueden ser pensados como «trasladadores», de manera más propia pudieran denominarse «operadores del cambio». Para una comprensión cabal del término ver M. de Certeau, *La toma de la palabra y otros escritos políticos*, Universidad Iberoamericana / ITESO, México, 1995. pp: 145.

⁹ Para este fin, véase, por ejemplo, Giovanni Levi y Jean-Claude Schmitt (dirs.). *Historia de los jóvenes*, Taurus 1996. Y el excelente trabajo de recuperación histórica de Carles Feixa, *La tribu juvenil, una aproximación transcultural a la juventud*, Edizio ne L'Occhiello, Turín, 1988.

¹⁰ «[...] un lugar es la configuración de posiciones, implica estabilidad [...] el espacio es un cruzamiento de moviidades y existe cuando se toman en consideración los vectores de dirección, las cantidades de velocidad y la variable del tiempo» (Michel de Certeau, *la invención de lo cotidiano, I. Artes de hacer*, Universidad Iberoamericana / ITESO 1 centro Francés de Estudios Mexicanos y centroamericanos, México, 1996).

¹¹ El Arzobispado de México declara que «no hay presencia divina» en la imagen que apareció en uno de los corredores de la estación Hidalgo del metro de la ciudad de México y llama a «evitar la vana credulidad». Dos semanas después, la imagen es desprendida del piso (por expertos en conservación) y se le construye un altar, con el dinero aportado por los propios creyentes. R. Reguillo «El oráculo en la ciudad: creencias, prácticas y geografías simbólicas», IX Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, Lima, 1997.