CRITICA DE LA VIDA COTIDIANA

Ana P. de Quiroga
Josefina Racedo

7ª edición 2007

EDICIONES CINCO

COLECCION APUNTES

2009 [Z]

que es nuestra experiencia cotidiana y que podríamos tomarlo como lo natural y autoevidente.

En el teatro: Brecht, Ionesco. En nuestro país algunas de las obras de Laferrère. Algunos sainetes son crítica de la vida cotidiana.

En la pintura: el surrealismo a través de la deformación de la imagen introducía esa ruptura. El antecedente del surrealismo es Ieronymus Bosch, un excelente crítico de la cotidianidad. *El jardín de las delicias* es toda una interpretación de la vida cotidiana de su tiempo.

En la Argentina, José Hernández en la primera parte del *Martín Fierro*. Atahualpa Yupanqui en su obra en general y en algo particular que es *El payador perseguido*. Discépolo, María Elena Walsh, y muchos de los representantes de la música progresiva nacional: Sui Géneris, Charly García, León Gieco.

CRITICA DE LA VIDA COTIDIANA

ANA P. DE QUIROGA

Clase dictada en 1981

Hasta aquí planteamos que la crítica de la vida cotidiana consiste en un análisis de las formas en que en cada organización social concreta se desarrolla el interjuego entre necesidades de los sujetos comprometidos en ella y las satisfacciones, metas y conductas social y vincularmente disponibles, pautadas para esas necesidades. Importa recalcar que está íntimamente ligado a esta crítica el análisis de lo vivencial, de la experiencia directa e inmediata de los sujetos, porque esa vivencia directa e inmediata hace a la esencia de lo cotidiano, es en la experiencia concreta y directa que esas relaciones sociales, esas leyes que gobiernan el interjuego entre las necesidades y las metas disponibles se muestran y a la vez se ocultan, se manifiestan y se encubren.

Para desarrollar más esta idea, ¿cuál es la realidad de nuestras relaciones sociales en el aquí y ahora de ciudadanos de Buenos Aires? Esas relaciones son complejísimas, estamos articulados a los otros por algo más que una coexistencia en tiempo y espacio, estamos ligados por lazos fundantes, que hacen a la producción de bienes y a su distribución, y de las que depende nuestra posibilidad y forma de existencia. Y en estas relaciones, cada uno de nosotros es factor activo, agente totalizador, cada uno de nosotros está vitalmente comprometido con esa producción y distribución y con el sistema de representaciones, de significaciones sociales que expresa a esa estructura productiva. Pero desde la experiencia esas relaciones no nos son evidentes, por el contrario, se nos ocultan, nuestra experiencia es de soledad, de pertenencia a ciertos grupos que aparecen como oposición, antítesis de esa multitud anónima que para nosotros es un número: tantos millones de habitantes. La reciprocidad que las relaciones sociales implica no aparece en forma inmediata a nuestra experiencia, que es en muchos aspectos una experiencia de aislamiento. "La ciudad", "los habitantes de la ciudad" como forma colectiva aparece a nuestra experiencia y a nuestra representación como síntesis pasiva realizada por ese elemento unificador externo, la ciudad.

Nos encontramos con un concepto o una elaboración sartreana: la serialidad, la vivencia de dispersión, de aislamiento, de pluralidad de soledades. ¿Cómo es nuestra

experiencia cotidiana en la calle? El no percibirnos unos a otros, no preocuparnos de los otros, el que el otro sea un individuo en general, que es intercambiable. Los otros son anónimos. Esos "individuos en general", esos que suben a los colectivos, que caminan por la calle, que están en los cines o en las plazas, son desde la vivencia "intercambiables". ¿Por qué? Porque nos da lo mismo en su anonimato que sean un hombre, una mujer, un empresario, un obrero, un profesional, un adolescente o un viejo. Esa forma de soledad o de aislamiento, la intensidad de esa soledad propia de las relaciones de serialidad, como relaciones de exterioridad, anónimas, expresan el grado de masificación de un conjunto social. Esa soledad se produce a partir de condiciones *dadas*, que son relaciones sociales, de las que todos formamos parte activamente, y al mismo tiempo sin saberlo, es decir, alienadamente. Esa forma de soledad se nos vuelve a cada uno de nosotros el producto real y social, históricamente condicionado, de una forma de producción y de una forma de organización social.

Ser el "porteño", como ser el parisiense, o el neoyorkino, al entender de Sartre genera en nosotros *conductas de soledad*. Por ejemplo: salir de nuestra casa para ir al trabajo, comprar el diario, ponernos en la cola del ómnibus, sumergirnos en ese diario que menciona o se centra en informaciones que relatan o implican experiencias comunes para los sujetos que estamos en la cola ("suba del dólar", "alza de las tasas", "análisis de nuevas medidas económicas", "incremento de las tarifas", "está anunciado buen tiempo para hoy", "empataron Boca y River"). Nos relacionamos cotidianamente con esas noticias que nos involucran a todos en una conducta de soledad, de pluralidad de soledades que se suman las unas a las otras en el anonimato de lo colectivo. Retomando a Sartre: la soledad se transforma en el estatuto social del individuo en tanto habitante de la gran ciudad; la sociedad creadora de masas genera la soledad como reciprocidad de aislamiento, y ese aislamiento es un comportamiento histórica y socialmente determinado, condicionado, en el interior de una reunión, de una aglomeración de seres humanos. Pero esa organización social vasta y fundante en la que estamos incluidos, pese a sentimos aislados, es a la vez sostén de cada uno de nosotros y de los grupos en los que ese aislamiento se rompe, en los que la reciprocidad se reconoce, se asume, en los que las formas de comunicación se cumplen en un feed-back. Comentamos lo leído con nuestros compañeros de trabajo, con nuestra familia. El ensimismamiento-aislamiento ha sido una conducta de pasaje de un grupo a otro, y la conducta socialmente definida como *pertinente*.

Traje este ejemplo para que pudiéramos visualizar que en lo cotidiano, en la experiencia directa, inmediata de las relaciones sociales, éstas se nos muestran a la vez que se nos ocultan.

Crítica de la vida cotidiana implica indagar la emergencia de las necesidades, la forma que revisten, el cómo se significan, se descifran, se encodifican. Cómo se orientan, qué tipo de respuesta reciben. Cuál es su destino social, su abordaje, su tratamiento. Dicho de otra manera, crítica de la vida cotidiana es indagar cómo se organiza socialmente, cómo se estructuran desde el orden social las formas de la experiencia de los sujetos. Sus posibilidades de encuentro o desencuentro con el objeto, en el interjuego de necesidades y satisfacciones.

¿Para qué esta crítica desde una disciplina como la Psicología Social? Sólo desde el conocimiento de esa organización social-material de nuestra experiencia, de las formas en que las relaciones sociales determinan o pautan el interjuego necesidad-satisfacción –y en función del lugar fundante que tiene ese interjuego en la

constitución del sujeto–, sólo desde ese conocimiento podemos dar un contenido concreto al concepto de emergente, de "configuración social del sujeto", a las hipótesis acerca de la determinación social de la subjetividad. Sólo desde ese análisis crítico de la vida cotidiana podemos acceder a una mayor comprensión de las experiencias, de las circunstancias concretas, de las relaciones, de las formas vinculares, de los sistemas de significación en los que se desarrolla y configura nuestro comportamiento, nuestra subjetividad, como fenómeno social e histórico.

Decimos que la crítica de la cotidianidad implica como todo proceso de conocimiento un primer paso. ¿Cuál es? Vivir la experiencia concreta de lo cotidiano. Esa experiencia la tenemos. La vida cotidiana es un objeto de conocimiento del que todos tenemos una práctica, en el que todos estamos sumergidos. ¿Cómo emerger de lo cotidiano? ¿Cómo instalar la cotidianidad como objeto de reflexión? ¿Cómo definir como objeto de conocimiento aquello que se me da como acción irreflexiva, desde el aquí de mi cuerpo y el ahora de mi presente? ¿Cómo pensar la acción inmediata, la secuencia reiterada de mi hacer, de nuestro vivir día a día?

Decíamos que la vida cotidiana se experimenta como mundo en movimiento; desde allí, como drama, como hacer, acción, actividad, espacio y tiempo, a la vez escenario y sustancia de nuestra vida. Desde esa concepción de lo cotidiano, desde esa característica que le es esencial, la acción, la inmediatez, ¿cómo romper la familiaridad encubridora? ¿Cómo desplazar los supuestos que velan esa cotidianidad? En principio, problematizando lo cotidiano, estableciendo una distancia reflexiva, una mediación teórica que nos permita preguntarnos cuánto hay de verdadero o de mítico en el mensaje que "da cuenta" de lo cotidiano y que señala a lo cotidiano como "lo natural", "autoevidente", a la vez "banal e incuestionable". La crítica de la cotidianidad se realiza desde un interpelar a los hechos, a la acción cotidiana, para conocer, desde ellos, su esencia y sentido. Y desde allí elaborar conceptualmente, trabajar desde esa mencionada mediación teórica, sistema conceptual que establece, que abre un espacio para la comprensión.

Decíamos que un mecanismo irreflexivo-inconsciente de hacer, de vivir se instala en lo cotidiano, y se transforma en una de las condiciones de esa relación de desconocimiento-pseudoconocimiento, que guardamos con nuestra experiencia cotidiana, en la que los fenómenos no resultan significativos, no nos plantean interrogantes, sino que quedan encubiertos –desde el mecanismo irreflexivo y desde un sistema social de representaciones– bajo el mecanismo de lo obvio, lo natural y autoevidente. Posición acrítica que remite a condicionar una adaptación pasiva a las condiciones concretas de existencia (a aceptarlas sin preguntas, sin interrogar a los hechos). El mito, según R. Barthes, es un mensaje que evacua lo real, que evapora lo real*. En el mito las palabras, portadoras materiales del mito-mensaje social, no remiten a lo real, no denotan, no designan, sólo encubren. Hay allí una distorsión, una perversión de la función básica de la palabra, que es la discriminación, el nombrar objetos, el introducir racionalidad. Es también verdad que la palabra encubre; encubre y descubre, oculta y expresa. Pero en el mito esta dialéctica, este interjuego del descubrir y el encubrir, propio de la palabra, *queda congelada*. La palabra mítica –en el sentido que lo define Barthes– sólo encubre. En el mito la racionalidad de la palabra se transforma en racionalización, pseudo pensamiento justificador.

* Barthes, Roland. *Mithologies*. Ed. du Seuil.

Por este mecanismo se instala en nuestra cotidianidad el mito de lo natural, que se expresa en frases como éstas: "Nuestras formas de vida son las naturales", "Qué absurdo pensar de otra manera, comer de otra manera, vestirnos de otra manera . . ." Ese mito que niega la historia y la cultura en tanto determinantes del hombre, es el que permite que estemos sumergidos en lo cotidiano sin distancia, sin problematización, sin asombro.

Pero acá podemos preguntarnos: nosotros, los seres humanos, ¿sólo somos irreflexivos en la práctica de lo cotidiano? ¿Sólo sujetos de acción sin reflexión? Por un movimiento intrínseco, propio de la relación con los objetos, con el mundo, desde el conocimiento parcial y fragmentario que da la experiencia, tendemos a una elaboración más abstracta, conceptual de esa experiencia. Entonces, ¿por qué nos mantenemos con lo cotidiano en esa relación mítica, de pseudo conocimiento? ¿Por qué no se procesa la experiencia cotidiana en forma crítica?

Porque esa experiencia está siendo "pensada", "procesada" desde el mito, socialmente elaborado. Y como decíamos el mito piensa lo cotidiano naturalizándolo, evacuando las determinaciones histórico-sociales de esa cotidianidad. "Nosotros los argentinos somos así". "Aquí basta la voluntad de trabajar, el que quiere trabajar no se muere de hambre; pero la gente no quiere trabajar". El mito homogeneíza. Los argentinos no somos todos iguales. Los argentinos nos encontramos en una identidad nacional, tenemos un sentimiento de patria, pero en esa identidad hay una gran diversidad. El mito oculta que en una organización social como la nuestra hay una gran heterogeneidad de experiencias, de recursos, de condiciones de vida, de hábitat, en consecuencia una heterogeneidad de cotidianidades.

El mito es una producción, una "iniciativa" social que se interpone entre nosotros y nuestra posibilidad de elaborar la experiencia, de intuir los hechos en su originalidad. Para poder conocer lo cotidiano y lo que es su esencia es preciso que se rompa ese mecanismo de irreflexiva acción. Para que se instale una distancia reflexiva, que alguien se extrañe de su cotidianidad —se extrañe no como un perderse, sino como un volverse ajeno; como establecer un hiato, una separación— debe darse una crisis entre el sujeto y ese mundo de objetos y relaciones que es lo cotidiano. Debe darse una crisis de la fusión con la cotidianidad.

¿Cuándo nos extrañamos? Puede comenzar la problematización o el asombro, resquebrajarse la relación de fusión, el mito de lo natural, al tener conocimiento de otras cotidianidades, contemporáneas o históricas, siempre diferentes a la nuestra. Desde nuestro marco de referencia lo cuestionamos, pero a su vez, cuestiona nuestro marco de referencia. "Los varones polacos de gran amistad, cuando se encuentran después de largo tiempo o en circunstancias particulares, se besan, es frecuente, en la boca". ¿Homosexuales? ¿U otro tipo de connotación? Empezamos quizá a aceptar que nuestra forma de vida y de relación no es *la forma de vida.* Nos extrañamos, se plantea la problematización, la objetivación de lo cotidiano cuando percibimos una contradicción entre *experiencia* y representación social de la experiencia, cuando podemos decir que hay una crisis en la cotidianidad. Crisis en los hechos y en la representación social de los hechos.

En un grupo decían: "Esta cotidianidad nos duele, y eso nos impide pensarla". Curiosamente la cotidianidad puede empezar a ser pensada cuando registramos que duele, o que nos es placentera, pero cuando la registramos de alguna manera y no vivimos en ella como en un inevitable y desapercibido escenario social.

Hablamos de *crisis*, y no sólo nosotros, los diarios mencionan permanentemente

nuestra crisis, nacional, internacional, los discursos políticos, las conferencias religiosas. ¿Qué es crisis? El diccionario da tres acepciones de la palabra: 1) en medicina, crisis: mutación considerable en la enfermedad (en un proceso, en un curso); ese cambio puede implicar mejoría o agravamiento. La crisis se identifica allí con la posibilidad o la emergencia de un cambio. 2) Momento decisivo de un asunto. 3) Juicio que se hace de alguna cosa luego de haberla examinado. Curiosamente crisis y crítica se identifican en esta tercera acepción, lo que no llama la atención si vamos a la palabra griega Krisis, que toma su forma del verbo krinein que quiere decir: lucha, esfuerzo, separar, distinguir, cambio, mutación, cuestionar, protestar, decidir.

Y la crisis por la que la cotidianidad nos duele es la que abre el paso a la crítica como análisis, examen, problematización. La crisis separa, rompe la fusión con la cotidianidad, la despoja de su carácter "natural". El mito en la crisis se muestra incapaz de evacuar lo real. ¿Por qué? Porque lo real, los hechos, se expresan, se imponen con un código nuevo, cuestionador del mito. Los hechos envían un mensaje contradictorio con el mito. Por otro lado, "lo natural y autoevidente" no puede cambiar, es inmodificable, pero sí es posible que cambie lo cotidiano.

Si hablamos de nuestro aquí y ahora, esa crisis implica una ruptura con las modalidades, con las formas de vida cotidiana. ¿Por qué? Hay alteraciones en el ritmo y las posibilidades de producción y consumo. Esas alteraciones en lo que hace a la producción y acceso a los bienes, a crisis económica (sin entrar aquí a analizar sus características y orígenes), quiebra la cotidianidad. ¿Por qué? Determina modificación de hábitos, instala una modificación sustancial en las formas del interjuego necesidad-satisfacción. Se plantea un desfasaje particular entre necesidad y satisfacción. De allí la búsqueda de nuevos aprendizajes, nuevos marcos de referencia.

La doble crisis que se instala en lo cotidiano, que nos lo hace problemático, es una ruptura, quiebra de los hechos, y del sistema de representaciones que da cuenta de los hechos. Y esa doble ruptura o doble desfasaje: entre necesidades y satisfacciones socialmente disponibles, y entre experiencias y sistema social de representaciones que da cuenta de esa experiencia, genera en nosotros un alto monto de inseguridad. Nos duele la cotidianidad, decían. Y a esta inseguridad, a ese sentimiento de incertidumbre se están refiriendo desde el "nos duele . . .". La situación de crisis desencadena ansiedades de pérdida y ataque, pérdida de lo aquí poseído, logrado. Pérdida que los ubica en una situación nueva en la que no se sienten instrumentados. Estas ansiedades en algunos generan una respuesta activa: tratar de resolver la situación, de comprenderla y resolverla; en otros parálisis, inmovilismo. En algunos, conductas delictivas, antisociales; otros optan por el escapismo, la fuga: sacan créditos, se endeudan para irse de vacaciones, se van del país. ¿Por qué? No toleran la presión de lo cotidiano. De hecho la crisis lo que plantea es una nueva exigencia adaptativa, de lectura, de acción.

La forma de la relación necesidad-satisfacción, el desfasaje entre necesidad y satisfacción, y entre experiencia y representaciones que se instala en lo cotidiano, genera frustración y descenso del umbral de tolerancia a la frustración. De allí un incremento de la violencia cotidiana, de la hostilidad, que invade el campo de lo laboral, lo familiar, que incrementa las expectativas en el tiempo libre, y nuevamente, desde allí, surge intolerancia a la frustración.

AREAS DE ANALISIS DE LA VIDA COTIDIANA: TRABAJO, FAMILIA, TIEMPO LIBRE

ANA P. DE QUIROGA

Clase dictada en 1981

La temática de la crítica de la vida cotidiana genera muchas veces una reacción contradictoria de impotencia-omnipotencia. Aparece un cuestionamiento global de nuestras condiciones de vida, una *exigencia de cambiarlo todo* y *cambiarlo ya.* En la omnipotencia del planteo reside la condición de un consecuente sentimiento de impotencia. Desde allí sería importante explicitar nuevamente en qué sentido se plantea esta crítica desde la Psicología Social.

Esta línea de elaboración científica, esta línea de análisis de lo cotidiano, encuentra sus raíces en el pensamiento moderno con el nacimiento de una *teoría de la historia.* Podemos encontrar entonces en Hegel y la *Fenomenología del espíritu*, las primeras herramientas teóricas para esta crítica. También hace un aporte fundamental la economía política, la filosofía del derecho, etc. Se va elaborando así un esquema conceptual desde el que se hace una crítica de la cotidianidad. Aportan a este esquema Lukacks, y H. Lefèbvre en particular. También autores como Heller, Kocik, Brown, Sartre, Barthes, Bretón, la Escuela de Frankfurt.

Consideramos también que desde esta Escuela se han hecho aportes, siempre desde una comprensión: que la forma superior de la crítica de la vida cotidiana, en tanto análisis de las relaciones de los hombres con sus necesidades es la política. ¿Por qué? Porque por su ámbito de acción, por desplegarse en la esfera del poder político, es la que puede introducir, planificar y llevar adelante transformaciones profundas en la organización de la vida de los hombres. A la ciencia social le corresponde en este plano un papel mucho más modesto, secundario. Desde la perspectiva de la Psicología Social, el análisis de la cotidianidad nos permite evaluar, tomando como referente un criterio de salud, qué vínculos, qué estructuras grupales, qué organizaciones institucionales y comunitarias promueven la adaptación activa de sus integrantes, desde las formas que en esas estructuras se determina, se organiza la experiencia de los hombres, su encuentro o su desencuentro con los objetos de su necesidad. De qué manera en esas estructuras, de pareja, de familia, de grupo, institución educativa, laboral, recreativa, se favorecen u obstaculizan en los

sujetos que las integran, el reconocimiento de sus necesidades y la búsqueda de satisfacción. De qué manera en cada una de esas estructuras se favorece o se obstaculizan el aprendizaje, la adaptación activa, fundados en un libre juego entre necesidad y búsqueda de la satisfacción.

Al analizar la cotidianidad, distinguimos en ella tres regiones o áreas de emergencia, encodificación y desarrollo de las necesidades humanas. Estas áreas son: la del trabajo social, la de la vida familiar y la del tiempo libre. El tema de las regiones nos remite a señalar que si bien hay una unidad en la vida cotidiana, es decir, reviste características específicas en una organización social, en un tiempo histórico y en un hábitat (unidad no idéntica a homogeneidad y uniformidad), esta unidad fundamental reconoce que en ese espacio y tiempo que hace a lo cotidiano, hay espacios y tiempos que revisten cierta particularidad, en los que emergen necesidades y se desarrollan *acciones diferenciadas* entre sí. Es en el interjuego entre estas distintas esferas: trabajo-familia-tiempo libre que se determina el individuo concreto.

Nuestra experiencia –punto de partida del conocimiento– nos revela oposiciones en lo cotidiano: entre *trabajo y vida familiar o privada*, entre *trabajo y tiempo libre*. Y eventualmente esa oposición se puede dar entre vida familiar y tiempo libre.

Según Lefèbvre, el hombre de hoy intenta una crítica, una ruptura con su cotidianidad desde la misma cotidianidad, desde el *tiempo libre*, entendido o buscado como *distensión* de la carga laboral cotidiana.

Para otros esa ruptura pasa por otra región de lo cotidiano: la vida privada, familiar. La familia adquiere así el carácter de *valor refugio*. Baluarte defensivo o de tregua ante la hostilidad y exigencia del mundo laboral. Muchos identifican la esfera del tiempo libre con la de la vida familiar.

Estas tres regiones son emergentes histórico-sociales. ¿Cómo se llega históricamente a esta diferenciación que hoy hace a nuestra experiencia cotidiana? Dumazadier planteó que un tiempo exento de trabajo existió siempre. Las clases sociales comprometidas en la producción vivían siempre una dialéctica trabajo-tiempo libre. Las clases ociosas-no productivas: nobles, señores, propietarios de Roma, no estaban sometidos a esa dialéctica. Pero el significado de tiempo libre también tiene connotaciones históricas. ¿Cómo era el tiempo libre en la época feudal? ¿En qué consistía? ¿A partir de qué hechos se daba? 1) No era un *tiempo individualmente disponible*, no había elección del sujeto en el uso del tiempo. Era un tiempo de participación comunitaria, en fiestas populares o ceremonias religiosas. 2) Tiempo libre que estaba también determinado por ciclos naturales, épocas de lluvias. El invierno implicaba un cese forzoso del trabajo o la falta de trabajo, la desocupación de labriegos y artesanos. Así en esa época podían darse 150 días anuales sin trabajo, la mayoría impuestos por exigencias del culto. Ese paro forzoso, que era económicamente inconveniente para el trabajador rural o el artesano, no puede identificarse con lo que hoy llamamos tiempo libre, aun cuando el fenómeno de la desocupación sea un rasgo actual y vigente en la sociedad industrial.

¿Cómo nace este tiempo libre, el que conocemos hoy, el que se constituye en una esfera particularmente significativa de la vida cotidiana? En la sociedad industrial ese tiempo es emergente del desarrollo tecnológico, que permite reducción en la jornada laboral. Está ligado a la producción industrial y a que en la sociedad capitalista las actividades de los sujetos, su uso del tiempo no está reglado en su totalidad por rituales impuestos por la comunidad (aparecen nuevos valores: lo individual, la privacidad, una nueva definición de libertad). El trabajo y el tiempo

libre escapan a los ritos colectivos. Y surge un tiempo liberado de la producción, y desde allí vivido como *tiempo propio*. ¿Por qué propio? En la producción el trabajador vende su potencialidad productiva, psíquica y física por un tiempo determinado, tiempo que al ser vendido ya no le pertenece. Concentrará y subordinará esa actividad y capacidad a los objetivos determinados por el comprador. Esta venta escinde el tiempo del hombre en dos: uno que entrega y se le vuelve ajeno, y otro que mantiene como propio. Desde allí el tiempo libre se define como región autónoma de lo cotidiano (depende implícitamente de la esfera del trabajo) ya que es *tiempo libre de trabajo*, pero diferenciada de él como propia, como libre de constricciones.

En ese sentido el tiempo libre se diferencia de la vida familiar, ya que ella también implica responsabilidad, obligación, exigencia y trabajo doméstico. El tiempo libre, compartido con la familia: el domingo, las vacaciones, apuntan a ser una ruptura compartida de la cotidianidad laboral y familiar, con sus obligaciones: una distensión. Otros eligen no compartir ese tiempo libre con su familia: van al boliche, a la cancha, a las carreras, acentuando más la contradicción tiempo propio-tiempo entregado a otros, tiempo de constricción. La mujer, ama de casa, sostiene que para ella esta organización social *no deja tiempo libre*. No puede desprenderse de un rol que implica monotonía, trabajo, fatiga. ¿Por qué muchas crisis familiares se desatan en los paseos y las vacaciones? Por el monto y calidad de las expectativas puestas en la salida, expectativas de gratificación, de un modo de relación diferente, más placentero, menos marcado por la exigencia, desde allí menor tolerancia a la frustración. Vemos entonces la exterioridad y la interpenetración del tiempo libre con el trabajo y la vida familiar.

¿Qué relación se da entre trabajo y vida familiar en la sociedad industrial, en nuestra cotidianidad urbana? En el trabajo rural y artesanal vida familiar y trabajo suelen articularse en forma directa. La *actividad* productiva (cultivo de la tierra, tejido, alfarería) se despliega en el hábitat familiar y es una producción familiar. Cotidianidad laboral y familiar no están escindidas, ya que la familia es la unidad productiva. Por el modo de producción, no industrial, la vida de estos sujetos es profundamente comunitaria y su tiempo libre está, como en otros tiempos históricos, reglado por los ciclos naturales, el culto y las fiestas comunitarias, en gran medida.

Señalábamos que distintas cotidianidades, distintas experiencias, dan lugar a distintos contenidos psíquicos, distintas maneras de interpretar lo real, distintas connotaciones de lo que es aprendizaje, salud o enfermedad. ¿Por qué hablar de esto? Porque en las comunidades rurales, ya sea Corrientes, como el Noroeste argentino, la muerte es motivo de encuentro e incluso de celebración comunitaria. No sólo "el velorio del angelito" sino que es una forma de participación social, de culto, ligado a la emergencia de un tiempo libre, destinado al encuentro, a la formalización de parejas. Desde allí, la previsible muerte de un miembro de la comunidad es esperada, anticipada con preparativos. En nuestra cotidianidad esa conducta parecería siniestra; en otra, es una forma, un ritual de relación con la muerte y con la vida.

En las ciudades, en el trabajo del obrero industrial, del empleado hay exterioridad entre trabajo y vida familiar, si bien la estructura familiar está determinada en circunstancias por la organización de las relaciones productivas. Con la sociedad industrial y el régimen capitalista surge un sujeto desgajado de la tierra, con lazos comunitarios débiles, que no se le hacen presentes, conscientes. Así se siente aislado,

adquiere conductas de soledad. Se incluye en núcleos de pertenencia reducidos. Ha dejado de producir incluido en el grupo familiar, la familia ya no es unidad de producción, se siente desligado de los otros, anónimos, intercambiables. Ese hombre está libre, lo que no ocurría en el feudalismo, pero está desligado de las máquinas, de las herramientas, de la tierra. El producto que puede ofrecer para obtener bienes es *él mismo*, es decir, su energía psíquica y física, su capacidad de trabajo. Pero para ofrecerla, para vender esa capacidad debe entrar él, persona, en un mercado, mercado de trabajo, y ya no como persona, sino como objeto, sometido a las leyes del mercado. Y de allí se escinde, su vida, su tiempo, él mismo, en *trabajador, obrero*, el que es en ese tiempo en que ha entrado por una paga, y el hombre que es, lo que intenta ser en *su tiempo*, el que le es propio. Aun cuando valore su trabajo e incluso goce en parte con él, las condiciones en las que realiza ese trabajo conducen a esa escisión y a que tienda a refugiarse en la vida familiar o en el tiempo libre.

Hasta aquí hemos intentado mostrar las relaciones de exterioridad y de articulación entre las esferas de lo cotidiano, y ¿qué nos mostró ese análisis? La alienación, la fragmentación del sujeto, de la experiencia, el desplazamiento permanente de expectativas. ¿Cuál es el origen y la causa de esta fragmentación, de este perderse a sí mismo, de este disociarse? Esta pregunta nos remite al secreto, a la sustancia de la cotidianidad: las relaciones que los hombres guardan con sus necesidades. Las relaciones que los hombres establecen entre sí y con la naturaleza en función de sus necesidades.

Indagaremos, a partir de este planteo, las necesidades que surgen y cumplen un destino social en la esfera de esa actividad fundante de lo humano: *el trabajo*. ¿Qué es el trabajo y qué necesidades se ligan al trabajo? Definiremos trabajo como una acción planificada que compromete la capacidad psicofísica del sujeto; mediante esa acción el hombre transforma la realidad externa, cumpliendo en ella sus objetivos. El trabajo es una de las formas de la relación sujeto-mundo, relación por la que opera en su contexto y lo modifica según sus necesidades: construcción, por ejemplo, de una represa hidroeléctrica, una usina nuclear; riego; cultivo; trasplantes de órganos. Su acción sobre el mundo está *mediada* por instrumentos, herramientas que son su obra, que le dan mayor dominio sobre ese contexto. Desde lo esencial que le es al hombre esa acción planificada sobre el mundo, desde lo esencial que ha sido el trabajo en la génesis de esta especie, capaz del lenguaje, del pensamiento, del dominio de la naturaleza, el hombre es *homo faber*, es por esencia trabajador, productor.

¿Qué necesidades se cumplen con el trabajo? De lo dicho aquí se desprende que por el trabajo se satisfacen, en forma directa o indirecta, las que hacen a la conservación de la vida. Pero como nuestra perspectiva es psicológica, vamos a abordar desde allí las necesidades que emergen y se cumplen o se frustran en el proceso del trabajo.

¿Qué significa esa acción direccional que es el trabajo en tanto transformación?

Vincula al sujeto con el mundo, en tanto el trabajo es apropiación de lo real, en tanto es aprendizaje. Ese trabajo, en tanto relación mutuamente transformante con el mundo externo, con la realidad externa, es fundamental en la constitución de la identidad. ¿De qué manera? En tanto el trabajo es creativo, es decir, libremente planificado, transformante, es posible reconocerse en el producto. El producto del trabajo, el objeto, es el resultado de nuestra modalidad de abordar y operar sobre la realidad. Es una transformación que se plasma en un objeto, en un producto.

Significa el cumplimiento de nuestros fines en el mundo externo. Ponemos nuestra vida como capacidad psicofísica en ese hacer. Y su resultado, síntesis de nuestra acción planificada y consciente, nos devuelve una *imagen* de nosotros mismos. Nos refleja, nos dice, desde su objetividad, quiénes y cómo somos. Es decir, nos envía un mensaje acerca de nosotros mismos. Nos confirma en nuestra existencia, en nuestras capacidades. ¿Cuál es el mecanismo psicológico puesto en juego en la relación sujeto-producto? Un mecanismo o un interjuego de proyección-introyección. Se proyectan en el producto, se objetivan, los aspectos valiosos, valorados de nosotros mismos. Obtenido el producto, se reintroyectan, se incorporan esos aspectos proyectados y los del producto en sí. El sujeto se identifica con su producto, en el sentido de *encontrarse en él*. Desde allí su importancia en la constitución y reforzamiento de la identidad. Esta objetivación, que nos refleja, ese estar en "nuestra obra", por simple y elemental que ella sea, enriquece nuestro sentimiento de mismidad, de continuidad y coherencia interna, la vivencia emocional de identidad, los sentimientos de autoestima, la valoración del Yo. El trabajo, en tanto superación de necesidades, en tanto transformación de lo real, en tanto objetivación, es creación, es lúdico, tiene un profundo sentido de libertad. En el trabajo puede haber goce, placer, puede haber pasión.

¿Por qué digo *puede*? Remitámonos a la observación de la experiencia cotidiana, al sistema de representaciones que da cuenta del trabajo: desde el "ganarás el pan con el sudor de tu frente", desde el lenguaje cotidiano que identifica *trabajo* y *yugo*. ¿Qué sucede con el trabajo? En la cotidianidad se establece una impresionante cisura: una disociación tajante entre trabajo y tiempo libre. Lo lúdico, la pasión, el goce, la libertad, la satisfacción, se ubican en el tiempo-libre-de-trabajo. El trabajo queda asociado contradictoriamente a la construcción social, al medio a través del cual se satisfacen las necesidades vitales; pero aparece también como el mundo del displacer, de la pérdida de libertad, de la fatiga, del aburrimiento, la monotonía. El trabajo no aparece como pasión, como algo que compromete integralmente al sujeto. ¿Qué ha sucedido, cómo es la experiencia concreta de trabajo para que emerjan de ella estas representaciones?

¿Cómo es la organización social-material de la experiencia de trabajo en la sociedad industrial en la que vivimos, en la autodenominada, desde el mito, "sociedad de consumo"? ¿Queda en ella la posibilidad de un trabajo creativo, de un encontrarse en el producto? ¿Puede el sujeto comprometerse integralmente en el trabajo? ¿Puede identificarse, reconocerse en lo que resulta de su trabajo?

Según y conforme vamos a ver en el análisis del trabajo industrial en la sociedad actual que realizara Friedmann, ¿a dónde va el trabajo humano? Veíamos recién que el sujeto, desligado de los instrumentos de trabajo, de las máquinas, de la materia prima, de la tierra, de los capitales, sólo puede entrar en el mercado ofreciéndose a sí mismo como objeto. ¿En qué sentido? Vendiendo su capacidad productiva. Pero entonces esa capacidad se le vuelve ajena, extraña. Porque él ha entregado en un contrato de trabajo su capacidad productiva, no puede disponer libremente de ella. No despliega esa actividad libre, intelectual y físicamente. Esa actividad se somete a los fines de quien ha adquirido esa actividad productiva. Si bien la venta de esa capacidad es por un tiempo limitado y es un acto jurídicamente libre, el trabajo se le transforma en displacer, mortificación, constricción, pérdida de sí mismo. Sus movimientos son regulados desde una *organización social material*. El carácter ajeno, enajenado del trabajo, su exterioridad se manifiesta en el hecho de que quien trabaja en ese tipo de relación, obrero, empleado, no es durante ese

tiempo un bien propio, no se pertenece a sí mismo. Se siente en esa actividad lejano, extraño a sí mismo, despojado de sí mismo. Por eso se habla de alienación, ya que "alienus" quiere decir *ajeno*, por extensión, *extraño*, lejano, despojado, disociado. Su propia actividad se le torna extraña. Desde allí siente a esa actividad como pasividad, siente que su energía psíquica y física se desgasta, se agota, se pierde en un hacer o en un objeto que no lo reflejan.

Hasta aquí analizamos la relación sujeto-actividad productiva. Completaremos con un breve análisis de la relación sujeto-producto de esa actividad disociada. ¿Cómo vende su capacidad productiva en un sistema de trabajo mecánico, parcelario? En primer lugar *no se apropia del producto de su trabajo*. La riqueza no sólo no le pertenece, sino que lo enfrenta como una potencia independiente de quien lo produce. Entrega su vida al objeto, en la producción, pero no puede reintroyectar lo proyectado, no puede identificarse, reencontrarse en el producto. Es así que se empobrece su identidad, se pierde a sí mismo, pierde su realidad de productor. El objeto, producto de su trabajo, está desvinculado del sujeto productor de varias maneras: 1) En tanto no se apropia de él; 2) En tanto no son sus fines, su diseño el que se cumple en el objeto de trabajo en su totalidad ni ubica su parte en esa producción. La complejidad de las operaciones es tal que el sujeto productor no puede interconectarlas ni sintetizarlas.

En síntesis: ese sujeto, en principio dotado de ese rasgo esencial de lo humano: la capacidad de cumplir sus fines en la naturaleza a través de un conjunto planificado de operaciones conscientes a las que se denomina trabajo, y que implica un aprendizaje, una apropiación de lo real, una creación de productos que lo reflejan, lo objetivan, si por una organización social material del trabajo entra en una relación disociada, cosificante consigo mismo, con su cuerpo; si por esa organización se favorece una disociación del sentir, el hacer y el pensar; si su cuerpo y su mente quedan sometidos a constricción en el proceso productivo; si renuncia a sus fines, si los productos, la riqueza que crea no le pertenece, si hay un desfasaje entre la riqueza creada y lo que recibe como retribución; si tanto el proceso de trabajo como el producto se le vuelven ajenos, gobernados por leyes en las que no incide; si el objeto que debería reflejarlo se le sustrae, se le escapa y con él su identidad, su mismidad, el sujeto se cosifica. En los hechos el hombre sigue siendo el protagonista de la construcción social, pero pierde esa conciencia de sí. Se ha empobrecido psicológicamente, humanamente, en vez de desarrollarse, ampliar su yo y su conciencia. Se deteriora su posibilidad de comunicación y aprendizaje, el trabajo deja de ser un fin en sí mismo, un goce, un acto libre, para transformarse sólo en un medio. Concluye entonces Friedmann: "Trabajando tiene un solo pensamiento: 'liquidar esas 8 horas', dejar el taller. El comportamiento del trabajador en las últimas horas de permanencia en el lugar de trabajo son el barómetro de su actitud profunda frente a esa forma del trabajo, y de su grado de integración a la empresa".

Aparece entonces esa cisura de la cotidianidad, la disociación trabajo-tiempo libre vividas como posibilidades antagónicas. Frustradas en la esfera de lo laboral las expectativas de libertad, goce, autonomía, se desplazan sobre el tiempo libre que aparece revestido como el espacio-tiempo de la gratificación.

En esta región de lo cotidiano emergen necesidades específicas, las que hacen a la *distensión*, al *descanso*. En el tiempo libre deben restañarse heridas sufridas en otras áreas de la cotidianidad. Debe repararnos de la fatiga, del costo psíquico y físico del trabajo. Emerge la necesidad de encuentro, de libertad, de juego, y emerge buscando resolución la problemática de la identidad, en términos de necesidad de

identificación, de encontrarse en, de reconocerse en el mundo externo, de pertenecer. En ese tiempo libre, vivenciado como tiempo propio, reaparece la necesidad insatisfecha en el ámbito laboral y frustrada muchas veces por la represión sexual vigente en la familia, en la pareja: la de tener una relación integradora y gratificante, plena, a nivel corporal. Se intenta una recuperación de la identidad a partir de la recuperación del cuerpo, libre, en acción y en relación con otros. O sea, tiempo libre no sólo como descanso, inmovilidad, sino como juego, movimiento; algo creativo, intenso, pasional.

¿Qué es el juego para el adulto? Aunque de manera diferente que en el niño, conserva el carácter de un espacio transicional entre su realidad cotidiana y sus fantasías. Entre un plano real y un plano simbólico. El juego es para el adulto un *espacio permisivo*, con reglas que no son constricciones en tanto establecidas y pactadas voluntariamente, que también puede abandonar libremente.

¿Cómo se organizan socialmente las respuestas a esa necesidad de libertad, creatividad, distensión, autonomía, relación libre consigo y con los otros, identificación, encuentro, goce y pertenencia que se conjugan en el tiempo libre? En principio podemos decir que hay empleos del tiempo libre en el que esas necesidades se satisfacen, empleos creativos. Los hobbies serían una expresión. Pero la necesidad o esa constelación de necesidades en la sociedad de consumo deviene rentable y da lugar a una poderosísima industria del tiempo libre.

Voy a abordar parcialmente algunos aspectos de la organización social del interjuego necesidad-satisfacción en el tiempo libre, y me voy a centrar en aquellas formas de respuesta que tomando la necesidad de acción, movimiento, creatividad, relación con el cuerpo, la metamorfosean, la vacían, la transforman en carencia que debe ser llenada no con un hacer, sino con un contemplar. Me refiero a todas las formas de respuesta que transforman la vida en espectáculo, al actor en espectador. La necesidad de juego, de acción, de movimiento libre, de cumplimiento de fines en el mundo externo situarían al deporte en un lugar de privilegio en el tiempo libre. Y dentro de los deportes, hay uno en particular que en el mundo entero aparece como una de las formas dominantes de organización del tiempo libre. El tema del fútbol y su relación con el empleo del tiempo libre es muy complejo, no pretendo agotarlo aquí, sino sólo plantear algunas ideas.

¿Qué es el fútbol, por qué esa pasión? ¿Por qué el Napoli, equipo que nunca salió campeón, lleva partido a partido setenta mil espectadores, el Manchester cincuenta mil, el Aston Villa treinta mil? Dicen Alfred Kovoza y Tomás Leithauser en su libro: "Todo aquel que asiste a un partido de fútbol, tanto en el campo de juego como junto a un receptor, advierte que en modo absoluto se trata de un mero 'acontecimiento deportivo', por el contrario, el rítmico encresparse de las voces de aliento o decepción de los espectadores, las bocinas y las banderas señalan que los hombres reunidos en la cancha y frente a los aparatos de radio y televisión, viven en forma masiva y colectivamente afectos de índole especial, al mismo tiempo que sofocan otros en su interior". (Prólogo a *El fútbol como ideología*).

"Señor policía, yo voy a ser campeón, no puede echarme . . .", decía el hincha del Corinthians, el equipo de San Pablo, de mayor hinchada del mundo, cuando invadió la cancha tras el gol que convertía al equipo en campeón después de 23 años. ¿Qué pasa con ese hombre que se siente campeón? ¿Qué pasa con esas multitudes? ¿Qué nos pasó en el mundial? ¿Cómo se desplazan sobre este deporte-espectáculo (fenómeno social) que es el fútbol las necesidades de libertad, creatividad, encuentro, afianzamiento de la identidad, relación con el cuerpo?

Analicemos primero cómo es el fútbol como juego, para entender algo de esa atracción casi mágica, de esa fascinación. Es un hacer grupal, la exploración de un ámbito, con el desarrollo de una acción destinada a un objetivo que se concreta en un gol-triunfo. Hay en él comunicación (pase) y aprendizaje, en tanto reconocimiento de sí y del otro, anticipación de la conducta del otro y ajuste de la propia. Juego de alianzas y oposiciones, que implica el desarrollo de una estrategia, el realizarla desde la acción.

Algunos teóricos europeos ven en el fútbol sólo un instrumento de manipulación de masas (Theodor Adorno, Vinnay); un ámbito de alienación. Ante este planteo me queda una pregunta: ¿por qué moviliza multitudes? ¿Por qué esa pasión? Es un fenómeno muy complejo, con múltiples contradicciones. Sin duda comprometido en la industria del espectáculo y ámbito de alienación, ¿pero sólo eso? Agotar al fútbol en alienación y manipulación parcializa el fenómeno y empobrece su comprensión, es simplificador. ¿Por qué el fútbol y no otro juego es el que arrastra esa multitud, despierta esa pasión, fascinación? En el fútbol hay despliegue de fuerza, hay destreza, creatividad, relación, operatividad. Huizinga señala que un rasgo esencial del juego es la tensión. En el fútbol hay tensión, equilibrio, contraste, traba y desenlace. El juego tiene ritmo y armonía, elementos que hacen a la vivencia estética. Dice Enrique Pichon-Rivière: "Viendo fútbol es posible lograr una fugaz vivencia estética, a través de un sentimiento de armonía y precisión en el juego, que aparece después de momentos de desorganización y ruptura. ... El fútbol se transforma en ballet". Esa vivencia, esa reestructuración tiene una función reparadora a nivel psicológico, a nivel de las fantasías del sujeto, de su mundo interno.

¿Por qué es placentera la tensión en el juego? La tensión es incertidumbre, algo va a ocurrir, la contradicción tendrá que resolverse, se acerca el desenlace. Resulta placentera porque la incertidumbre y el azar estan controlados, encerrados en el espacio transicional del juego. En un mundo arbitrario y artificial. El fútbol, escena grupal en la que hay personajes, acción, desenlace, tiene una estructura teatral, favorecedora del interjuego mundo interno - mundo externo, del deslizamiento de la dramática interna. R. Pompeu escribe: "el pueblo inventó con el fútbol el teatro con participación de la platea".

El fútbol como escena, dramatiza la vida, con sus alternativas de competencias y alianzas, encuentro y desencuentro, triunfo y derrota. Desde allí permite en forma particular la identificación. Cuando oímos a un hincha decir con tanta convicción: "yo voy a ser campeón", estamos ante un fenómeno de identificación. No es él, ese hombre concreto, el campeón, es un equipo en el que él a la vez se reconoce y se desconoce, se encuentra y se pierde. Y esto nos lleva a analizar la relación entre fútbol-juego y fútbol-espectáculo. El fútbol-juego tiene sus protagonistas, de los que nos podemos preguntar hasta qué punto tienen una relación libre con su cuerpo y con el otro, ya que al profesionalizarse ese juego es un trabajo, sometido a ciertas leyes. Pero volvamos al hincha, al espectador. Decíamos que en él se da un proceso de identificación y esto en varios sentidos: identificación como ligazón afectiva, como reconocerse en el otro como semejante, análogo; identificación como incorporación de las virtudes del otro, como ur. construirse a sí mismo sobre ese modelo. El cuadro, el ídolo, Maradona, Kempes, Fillol, Perfumo, Brindisi representan la fuerza, la destreza, la habilidad, la instrumentación, la creatividad, la potencia, la libertad. El otro sustituye un ideal propio no alcanzado; entonces se liga a él identificándose. En este sentido decimos que a la vez se reconoce y se desconoce.

¿Por qué? Porque éste es sólo un aspecto de un fenómeno muy complejo. El hincha, el espectador, que no juega, que no actúa, que sólo contempla, en otro ámbito fundante de su vida: el trabajo, actúa, hace, produce, pero por la organización social del trabajo vive su producción como pasividad, se le pierde, se le enajena su propia destreza; su propia habilidad y potencia le son extrañas. Las visualiza más fácilmente en otros, las proyecta en otros (identificación proyectiva, lo que proyecta son aspectos disociados, desconocidos de sí).

En ese proyectar, ¿se empobrece? Sí, pero no sólo allí, se ha empobrecido antes, en la alienación, disociación, pérdida de sí mismo, en la esfera laboral. El otro, depositario de la habilidad, la destreza, la capacidad; el cuadro o el jugador se transforma en *ídolo*, ideal del yo, ejerce una fascinación sobre el sujeto. Pero al identificarse con él, en el sentido de incorporar sus virtudes y potencialidades ("Yo voy a ser campeón") hace un intento de recuperación de sus atributos, de fortalecimiento de la identidad y la autoestima.

A su vez, ¿qué sucede con el ídolo? Es el soporte de las proyecciones de los otros. Está situado en un terreno peligroso. ¿Por qué? Porque en la esfera del tiempo libre, en la que emergen como ídolos, deportistas, cantantes, actores, ese ser humano debe actuar cumpliendo las expectativas masivas y multitudinarias de aquellos de cuyas proyecciones es soporte. En el tiempo libre, en tanto espectáculo, se instala un mecanismo de vida y acción por delegación. Si el depositario no se muestra acorde con las expectativas depositadas es atacado, desentronizado.

El tiempo libre, por ser el ámbito de lo cotidiano en el que se depositan mayores expectativas de gratificación, en cuanto a la libertad, al sexo, a la creatividad, a los afectos, al encuentro, es el que está sometido más fácilmente a la desilusión, a la frustración. Pensemos en el retorno de las vacaciones, en el domingo a la noche y su tristeza, tristeza por lo que se acaba, sin duda, pero también por lo esperado que no se dio.

El mito se despliega en el tiempo libre, el mito transforma la vida en espectáculo, en la tira de televisión, en la pornografía; la acción, el hacer, en delegación, contemplación. Los soportes del mito, los Maradona, los Kempes, los Sandrini quedan también atrapados en ese mecanismo mítico, en ese juego de proyecciones. A veces les cuesta reconocerse, no perderse en el mito, saber quiénes son, cuáles son sus límites, y en otras el mito oculta que el jugador de fútbol, el actor de televisión, juegan, actúan, trabajando con el horizonte de la cuota de la heladera, del auto, el colegio de los chicos, etcétera; el horizonte de la cotidianidad.