

An impressionist painting of a rural scene. In the foreground, a person in a blue shirt sits on the ground, facing away from the viewer. To their right, a white goat stands near a person sitting on the ground. Further back, a person in a red dress walks along a dirt path. The background is filled with dense, green foliage and trees. The overall style is characterized by visible brushstrokes and a vibrant, somewhat muted color palette.

La (im)pertinente permanencia de los «vagos»

Estudio sobre el trabajo,
la vida y lo que de *verdad* importa

Ducange Médor



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA

Red Universitaria e Institución Benemérita de Jalisco

La (im)pertinente permanencia de los «vagos»

Estudio sobre el trabajo,
la vida y lo que de *verdad* importa

Primera edición, 2023

D.R. © Universidad de Guadalajara

Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas

Av. Periférico Norte 799

Núcleo Universitario Los Belenes, Zapopan, Jalisco, México, CP 45100

Tel: +52 (33) 3770 3300 ext 25668

ISBN 978-607-581-101-7

IMAGEN DE PORTADA

Paul Gauguin, *Idas y venidas, Martinica*, 1887. © Colección Carmen Thyssen.

Fundación Colección Thyssen-Bornemisza.

EDITADO Y HECHO EN MÉXICO

Edited and made in Mexico

La presente obra fue dictaminada por dos académicos externos a la Universidad de Guadalajara, quienes de manera anónima dieron su opinión positiva; asimismo, el Comité Editorial del Centro Universitario de Ciencias Económico Administrativas de la Universidad de Guadalajara evaluó su pertinencia y rigurosidad, y respaldó su publicación.

La (im)pertinente permanencia de los «vagos»

Estudio sobre el trabajo,
la vida y lo que de *verdad* importa

Ducange Médor

A quien pueda interesar

Que otros hagan aún
el gran poema
los libros unitarios
las rotundas
obras que sean espejo
de armonía

A mí sólo me importa
el testimonio
del momento que pasa
las palabras
que dicta en su fluir
el tiempo en vuelo

La poesía que busco
es como un diario
en donde no hay proyecto ni medida

JOSÉ EMILIO PACHECO

Le régime pulsionnel salarial ne prescrit que de la violence retournée.
Contre soi. On dit souffrance au travail au lieu
de: subordination féroce. [...] Voilà comment une société
entre dans les gens: jusqu'à leur faire désirer ce qui les annule.

SANDRA LUCBERT

Personne ne sort les fusils

Contenido

INTRODUCCIÓN

En el comienzo era el ocio	11
Estudiar los márgenes del trabajo asalariado: consideraciones epistemológicas y sobre el método	18

CAPÍTULO I

De la emergencia e imposición del evangelio del trabajo	33
Disposición laboral y disposición temporal	34
Ética del trabajo y violencia	46
La vuelta de tuerca de la época industrial	53
Cruzada contra la vagancia y elogio del trabajo	63
Coda	68

CAPÍTULO II

Más allá del trabajo y del ocio. Críticas a la ética del trabajo	71
Elogio y defensa de la ociosidad	72
Por un trabajo placentero	83
Rechazo al trabajo como apología del no hacer	91
Coda: defensa de la autonomía y de la reapropiación del trabajo	102

CAPÍTULO III

Del evangelio del trabajo y sus derivas en el mundo de hoy	109
Del permanente abaratamiento del trabajo y de otras baraturas	115
Empleo, cueste lo que cueste	131
El trabajo como marcador de (la ilusión de) superioridad moral	137

CAPÍTULO IV

La vida, el trabajo y lo que de <i>verdad</i> importa	147
El trabajo, la aceleración y el valor de lo que <i>de verdad</i> importa	150
El trabajo contra la vida	160
Negación del trabajo y defensa de la vida (de lo que de <i>verdad importa</i>)	178

CAPÍTULO V

Prioridades, renunciaciones e incertidumbres	195
Pluralidad de tiempos y prioridades temporales	199
Resistencia al trabajo, renunciaciones y apuestas de vida	216
Incertidumbres y antifragilidad	235

CAPÍTULO VI

Otro mundo, otra sociedad, otro trabajo	247
Conciencia de los desafíos socioecológicos y nueva ética de consumo	253
De la necesidad de otras narrativas	266
Hacer sociedad allende el trabajo	275
Coda	287

Agradecimientos	293
Bibliografía	295

Introducción

En el comienzo era el ocio

Cuando Mathieu era un niño, unas tres décadas atrás, durante las vacaciones de verano que todos pasábamos en la localidad rural donde nacimos y donde aún radicaban su padre y su madre, solía tomar su desayuno alrededor de las diez de la mañana y enseguida se iba de casa para no volver, a menudo, hasta después de la puesta del sol. No pocas veces regresaría hasta más tarde, a no ser que mediara alguna amenaza de castigo de su madre o su padre. Era tal su entrega en las partidas de canicas, de dominó, de barajas o en las “cascaritas” que armaba con los primos y otros vecinos, que no “tenía tiempo” para tener hambre o para darse cuenta de que había que comer. Le bastaba con una fruta, unos pistaches, un pedazo de pan o de *cassava* con crema de cacahuete para mandar al cerebro una señal de estómago satisfecho y mantener la diversión; el juego era demasiado importante y envolvente como para preocuparse por la comida o por distracciones de ese tipo.

Poco más de treinta años después, ese mismo individuo sigue sin tener tiempo para comer o, en todo caso, para hacerlo sin prisa, y para ocuparse de otras cuestiones concernientes al cuidado¹ propio o de personas cercanas; pero, contrariamente a aquellos tiempos, ahora vive a cual más absorbido por el trabajo o, como lo dicen en la jerga local, por la urgencia de “hacer dinero”, misma que

¹ Tomado de la acepción que tiene la literatura sobre el care. Al respecto ver Molinier, Laugier y Paperman, 2009.

lo lleva a trabajar alrededor de setenta horas a la semana. Habría que decir que muchos se han esmerado en enseñarle la entrega al trabajo y la virtud del esfuerzo, pero casi nadie le ha inculcado el sentido del cuidado. La urgencia de “hacer dinero” es otra forma de nombrar el imperativo de consumir, erigido en *ethos* de su sociedad actual. Dicho de otro modo, en aquel tiempo sus deseos eran pocos, a diferencia de hoy, que son muchos e ilimitados.

En las formas de ayer y de hoy que tiene el individuo de marras para ocupar el tiempo y las prioridades, parecieran traslucirse dos herencias históricas referentes a las actitudes hacia el trabajo, el ocio y el sentido de la vida, que en momentos diferentes prevalecieron en la isla de la que es originario Mathieu. La primera corresponde a la relación que los primeros habitantes de aquellas tierras tenían con el esfuerzo y el trabajo, mientras la segunda, que nos es familiar a todos, tiene sus orígenes en el proceso histórico de colonización del que son parte los eventos que llevaron a la opresión y eliminación de los portadores de la presunta primera herencia.

En efecto, el 5 de diciembre de 1492, Cristóbal Colón y sus hombres desembarcaron en la isla de Quisqueya, entonces llamada también *Haití* o *Bohío* por los taínos que la habitaban, cuyo número rondaba los 60 mil (Thomas, 1992). Menos de diez años más tarde, solo 3% de ese grupo de arahuacos había sobrevivido a la colonización española. Peciaron a causa de los virus y bacterias provenientes de Europa y, sobre todo, de los enfrentamientos violentos contra los colonizadores y de la brutalidad del trabajo en las minas. Los taínos fueron los primeros o, al menos, uno de los primeros pueblos amerindios en sublevarse contra los colonizadores españoles y en “ofrendar” su vida por la defensa de la libertad y contra el trabajo esclavo. Para mediados de la primera década del siglo XVII, no quedaba ningún sobreviviente de esa población de la que hoy se dispone —hasta donde sé— de muy pocos vestigios arqueológicos.

Poco sabemos, pues, de cómo vivía ese grupo de *homo sapiens*. Sin embargo, aún guardo el recuerdo de mi primer libro de texto de Historia en la escuela primaria, en el que leí que vivían de la recolección de frutas y, tumbados a la sombra de los árboles, los días transcurrían en la contemplación del sol y de otros fenómenos celestes, terrestres

y marítimos. La naturaleza se encargaba de su alimentación y ellos solo tenían que dedicarse a vivir frugalmente, en conexión con su entorno. En una nota de su diario, fechada el 17 de diciembre de 1492, Colón escribió acerca de ellos: “su país es tan fértil que no necesitan trabajar mucho para procurarse su comida” (citado en Vidal, 2020: 28).² Su organización social correspondía, quizás, a lo que Sahlins (1976) caracteriza como “sociedad opulenta primitiva”.

Es posible que su forma de vida se pareciera a la que Suzman describe para los ju/’hoansi, pueblo de cazadores-recolectores del Kalahari, África meridional, quienes “rara vez trabajaban más de quince horas a la semana y dedicaban la mayor parte de su tiempo a descansar y al ocio” (2021: 15). Confiaban en la prodigalidad y la providencia de la naturaleza; no se les ocurría que algún día podían faltar las frutas, granos, hortalizas, animales silvestres. A diferencia del humano moderno, “Tenían pocos deseos materiales, los cuales podían satisfacerse con pocas horas de esfuerzo. Su vida económica se organizaba en torno a la presunción de la abundancia, en lugar de a la preocupación por la escasez” (Suzman, 2021: 15).

Esto que se dice acerca de dicho pueblo tradicional en el siglo xx sirve, a buen seguro, para pensar en cómo vivían los taínos del siglo xv hacia atrás. La llegada de los colonizadores puso fin a esa plácida forma de existencia e implantó en las poblaciones ritmos atroces de trabajo, llevando a los indios a la extenuación “en los laboriosos infiernos de las minas de oro antillanas”, según la expresión de Jorge Luis Borges. Con ello, su vida (en el ocio) dejó de ser un fin en sí mismo para convertirse en un medio de generación y acumulación de riquezas para los colonizadores. ¡Cuál no habrá sido la turbación psicológica (es evidente la física) de esos pueblos, en cuyo universo mental no tenía cabida la idea de acumulación o de trabajo más allá de lo necesario para la subsistencia del día, al ver llegar a unos extraños sedientos de acumulación y posesión para reducirlos a la esclavitud! Ahí se escribió otra página de la historia del más brutal “abaratamiento del trabajo” (Patel & Moore,

2 Todas las citas que provienen de publicaciones en francés e inglés son traducciones mías.

2017) y, con ello, de la vida, del cuidado, de los recursos naturales, etcétera. Así se introdujo en esas tierras un tipo de racionalidad de extracción y explotación presumiblemente responsable de un sinfín de creaciones valiosas; pero también, sobre todo, según la posición desde donde mire, de muchas atrocidades y de la peor amenaza que la humanidad haya enfrentado en su historia.

La reflexión sobre la vida de esas poblaciones nos expone ante hechos como el siguiente: “nuestro antepasados cazaron y recolectaron durante más de 95% de los 300.000 años de historia del *Homo sapiens*” (Suzman, 2021: 15), y su corolario: “durante el 95% de la historia de nuestra especie, el trabajo no ocupó en absoluto el lugar sagrado que tiene ahora en la vida de las personas” (Suzman, 2021: 119). Esto evidencia —por si acaso aún hiciera falta— que no hay nada de natural en la actual obsesión que muchas personas tienen con el trabajo, y también muestra a las claras que la institución del trabajo (empleo) en “valor moral en el siglo XIX” y en “realización de sí en el XX” (Laugier & Molinier, 2018) no es más que eso: una construcción ideológica de cabo a cabo que se operó a la par de la metamorfosis, en el discurso y en las prácticas, en torno a la pasión por el lucro y la ganancia que, bajo la pluma de moralistas europeos, mutaron de ser corrupción del alma a virtud moral y cívica (Hirschman, 2014). Antes bien, en lo que hace a estas cuestiones, si algo hubiera de natural en el *homo sapiens* sería cierta disposición al ocio, al menor esfuerzo y al ahorro de energía cerebral o corporal o a la “resistencia al trabajo” (Bohler, 2019; Smart, 2013). Esto sugiere que nuestra vida de ajetreo en torno al trabajo es parte de un *habitus*: una disposición históricamente instilada.

La consideración sobre los modos de existencia de los taínos o los ju/'hoansi implicaría dos enseñanzas fundamentales para el mundo de hoy, enfermo de reduccionismo económico. Por un lado, nos llevaría a reconocer que el problema económico no es “la condición eterna de la raza humana”; de ahí nos conduciría a “ampliar la definición de trabajo más allá de la forma en que nos ganamos la vida” (Suzman, 2021: 17). Ayudaría a abandonar la visión discriminante que reduce el trabajo a lo medible con base en su contribución al producto interno bruto de un país, dejando en la sombra o menos-

preciando “las actividades invisibles sin las cuales el mundo estaría sucio, incómodo y sin calor humano” (Laugier & Molinier, 2018).

Por el otro lado, enseñaría que no hay incompatibilidad alguna entre “igualdad material y libertad individual”, porque en una sociedad como la ju/'hoansi hay exigencia de compartir, pero al mismo tiempo es muy individualista, porque “nadie está sujeto a la autoridad coercitiva de otra persona” (Suzman, 2021: 142). Estos humanos no conocían la idea de propiedad, lo que los llevaba a compartir todo. “De la misma manera que la naturaleza compartía comida con ellos, ellos compartían alimentos y objetos entre sí” (Suzman, 2021: 135). Y como tampoco cabía en su universo mental la idea de almacenar para el futuro, si a alguien se le ocurriera hacerlo, no tendría ningún valor para los demás. Sus necesidades y deseos eran pocos y se satisfacían con relativa facilidad o, en todo caso, con poco esfuerzo.

Su preocupación recaía sobre lo que *de verdad* importa(ba), cuya definición era colectivamente compartida. Si los ju/'hoansi observaran el nivel de ajeteo, los deseos sin límite, el afán de lucro, la entrega al trabajo sin fin y la obsesión por poseer y acumular del individuo promedio de muchas de las sociedades actuales, es probable que, al menos por un tiempo, nos vieran como de otro planeta y otra especie. Les costaría entender que otros *sapiens* como ellos tengan una relación tan diametralmente opuesta a la naturaleza, a sus semejantes, a los objetos, al ocio y al trabajo, y que hayan hecho de este un fin en sí mismo y no un simple medio orientado a la consecución de bienes para cubrir las necesidades vitales.

Si observaran la cantidad de *bullshit jobs* (tareas absurdas e inútiles; en el sentido literal de la traducción: “trabajos de mierda”) que hacemos a diario, la cantidad de horas que trabajamos para comprar a crédito un cúmulo de cosas que no necesitamos o que carecemos de tiempo para usufructuar, más la suma de horas que empleamos para transportarnos a un trabajo que no nos gusta —o que hasta llega a ser deletéreo para nuestra salud y nuestras relaciones familiares—, pero que tenemos que mantener porque, entre otras cosas, debemos pagar el crédito con el que compramos el auto que creemos indispensable para trasladarnos a ese trabajo, sin duda,

los ju/'hoansi concluirían que, de ser *homo sapiens* como ellos, somos una variedad asaz peculiar.

Les sorprendería las pocas horas de ocio de las que disponemos en el día y las largas jornadas de trabajo a las que se someten a muchos. Y, dada su experiencia de no sumisión a ninguna autoridad y de mucha libertad individual, quedarían perplejos ante la facilidad del *homo sapiens* moderno para resignarse, obedecer y ajustarse a todas esas realidades sorprendentes. La falta de una disposición a no tolerarlas o a estar *en contra de ellas* les parecería extraña. Posiblemente, se preguntarían, sin llegar a una clara respuesta, por lo que *de verdad* importa para esos *sapiens* que se jactan de ser los “civilizados”.

A diferencia de los imaginarios visitantes de alguna sociedad tradicional, nosotros sabemos que todas estas situaciones vinculadas con el lugar del trabajo en nuestra vida, y las condiciones de vida en relación con el trabajo, son resultado de transformaciones históricas. Visto desde el ángulo de los cerca de 300 mil años del surgimiento de nuestra especie, hasta hace poco tiempo, toda la humanidad mantenía una relación con la vida y con el trabajo más o menos similar a la que tenían, hace cinco siglos, los taínos y, aún hace algunas décadas, los ju/'hoansi. Desde la perspectiva dominante desde el siglo XIX —o quizá un poco antes—, durante la mayor parte de su existencia, la humanidad, en los distintos rincones del planeta donde ha habitado, se conformó de bandas de “vagos”; esto es, de individuos dedicados esencialmente a vivir, para quienes el trabajo gravoso para la subsistencia tuvo una presencia en verdad marginal, sin que esto signifique que sus condiciones de vida hayan sido fáciles.

La colonización europea y —sobre todo— sus avatares en los procesos de constitución de las naciones independientes, impuso a sus respectivas poblaciones, además de la religión cristiana, también la religión del trabajo. El caso es que en ambos lados del Atlántico, la entrega al trabajo fue impuesta a fuego y sangre; tanto a los indios de la *Hispaniola*, en primer lugar, y después a toda la población de Mesoamérica, como a las categorías populares urbanas y rurales de Europa. A quienes se resistían se les declaraba “vagabundos” o

“vagos” y se les perseguía con la macana, el calabozo y la amenaza de la esclavitud o la muerte (Federici, 2010).

Repitámoslo: no existe una disposición natural a entregar la vida en una fábrica o a pasar las horas de sol en una oficina; tampoco para estar realizando, bajo las órdenes de alguien, de modo repetitivo y monótono, objetos sin relación con los valores propios y por los que no se tiene ningún cuidado, o a pasar sentados horas en una butaca escolar que a la larga terminaría moldeando el cuerpo y el pensamiento, así como las máquinas lo harían en la fábrica (Dibie, 2020; Crawford, 2010). Son disposiciones lentamente instaladas en las mentes y los cuerpos de cuyos trama y efectos dan cuenta, ahora a casi un siglo de distancia, dos grandes de la historia del cine: Chaplin, en *Modern times* (1936) y Ken Loach, en *Sorry we missed you* (2019). Más en este último filme que en aquel, la “colonización” de la vida operada por el trabajo en la era de la doxa del “capital humano”, que es otra manera de nombrar la ideología del “empresario de sí mismo” (Foucault, 2004), se presenta como un proceso sin escapatoria y quienes quedan atrapados en su lógica parecen movidos por una suerte de amor del destino o una quieta adhesión a un destino en apariencia inexorable.

El carácter netamente histórico de la disposición al trabajo sin tregua, resta todo factor de sorpresa a la resistencia de muchos individuos a integrar el mundo de la oficina, a someterse a la arbitrariedad del capataz y a ajustarse al frío y violento dominio del reloj. A lo largo de las páginas que siguen, insisto en cómo nuestro *habitus* (modo de pensar, sentir, evaluar y actuar) relativo al trabajo está ajustado al tipo de formación social que emergió con la Revolución Industrial y está articulada en torno al empleo, la producción y el consumo.

Sin embargo, como también mostraré, el largo proceso de gestación e incesante reproducción de dichas disposiciones topó con resistencias y oposiciones de individuos celosos por mantener o construir otras maneras de trabajar y asegurarse su sustento. Este libro se trata de las preocupaciones y los esfuerzos de un grupo de humanos contemporáneos por guardar una prudente distancia del trabajo en su configuración, hoy dominante, y de los motivos y convicciones

que sustentan su posición a este respecto. De ahí el objetivo de este libro: documentar diversas manifestaciones pasadas, tanto literarias, filosóficas e históricas (y, por lo tanto, fácticas), de la crítica o del rechazo a la ética capitalista del trabajo, así como dar cuenta de sus razones y su actualidad, a través del discurso de un grupo de individuos. Y como marco de intelección de esa narrativa de “resistencia al empleo”, y de las convicciones y apuestas existenciales, intento exponer y analizar algunos de los elementos constitutivos de la organización actual del trabajo-empleo.

Estudiar los márgenes del trabajo asalariado: consideraciones epistemológicas y sobre el método

Si Bourdieu (1994) está en lo cierto con su idea acerca de que los individuos formados en una educación de Estado propenden a cargar con un pensamiento de Estado, y que es grande el riesgo de aplicar a las cosas del Estado la mirada forjada por la educación del mismo, es evidente el tipo de ceguera analítica a la que se arriesga a sucumbir quien, criado e instruido de esta manera, profesa investigar sobre realidades que llegaron a la existencia, en alguna medida, por la acción directa del Estado. Esta situación puede ocurrir en los más diversos campos de producción de conocimiento sobre la realidad social, en los que la operación de los agentes e instituciones del Estado tiene un peso considerable. El mundo del trabajo y las investigaciones que se ocupan de él constituyen, a mi parecer, un caso paradigmático de esta cuestión.

La conformación de dicho mundo, tal como lo conocemos en la actualidad —aun después de algunas transformaciones que ha sufrido en las últimas décadas— o, de modo más preciso, tal como sigue presente en nuestras representaciones, es indisociable de un modelo de organización específico del Estado conocido, entre otras denominaciones, como benefactor. Por cierto automatismo mental, vinculamos trabajo con empleo u ocupación por un salario, mismo que es resultado de políticas laborales propias de la organización del Estado, de la sociedad y de la producción,

cuyo momento cumbre ocurrió en las postrimerías de la Segunda Guerra Mundial, aunque sus inicios se remontan a las transformaciones provocadas por la Revolución Industrial y sus secuelas, acontecidas en el siglo XIX. Esas políticas laborales descansan en tres principios: la estabilidad en la relación laboral, la seguridad contra accidentes y enfermedades y la pensión para la vejez (Cohen, 2001; Castel, 1995). Patronos y sindicatos fueron parte del acuerdo que condujo a este orden de cosas, cuyo diseño, aplicación y vigilancia corrió fundamentalmente por la cuenta de los agentes del Estado. El núcleo de ese arreglo consistió en que los trabajadores entregaban su libertad a sus empleadores a cambio de un contrato de trabajo estable (Cohen, 2001).

Lo que intento sostener es que, al crear el Estado esa realidad llamada “trabajo asalariado”,³ tácita o explícitamente indujo a pensar el trabajo en los marcos, y solo en ellos, que él mismo contribuyó a establecer, evacuando a los márgenes de la sociedad las otras formas de trabajo. Y con el tiempo, los científicos sociales, formados en el pensamiento de Estado, contribuyeron a reforzar esa concepción “estatalista” del trabajo. La subdisciplina llamada “estudios laborales o del trabajo” nació en la segunda mitad del siglo XX, en pleno dominio del llamado *modelo o arreglo fordista* que en lo que hace al trabajo se resume en los tres principios ya referidos; por lo mismo, los objetos de estudio, los conceptos, las preguntas, las teorizaciones, etcétera, de ese campo de investigación fueron construidos bajo la influencia de este tipo de organización del trabajo y de las cuestiones sociales que de ella se derivaron.

De los años cincuenta del siglo pasado a la fecha, esta situación no ha sufrido gran cambio por cuanto los estudios del trabajo siguen caracterizados por lo que llamo el “sesgo fordista”.⁴ Esto es,

3 Desde luego, el trabajo asalariado en cuanto tal nace en el siglo XIX; aquí me estoy refiriendo a la nueva forma que adopta dentro de la sociedad industrial a partir de la segunda mitad del siglo XX.

4 El juicio de De L’Estoile (2020) sobre los vicios y cegueras que han entorpecido a los estudiosos de las organizaciones “económicas” no capitalistas aplica también para los estudios del trabajo: “Naturalizar el uso de las categorías económicas como una herramienta privilegiada para entender el mundo ha implicado atar la

propenden a hacer del trabajo asalariado típico de la sociedad industrial el horizonte de toda actividad productiva; lo que llevó a dejar en la sombra numerosas formas de trabajo o de actividad que no entran en ese marco canónico.⁵ El hecho de que en la actualidad, si damos crédito a las ideas de Kurz, Trenkle y Lohoff (2004), el trabajo asalariado se está volviendo innecesario (o hasta nocivo dado sus relaciones con el cambio climático, entre otras problemáticas), no ha cambiado mucho esta situación.

Bourdieu (1994) apunta a la necesidad de someter a la más rigurosa crítica el pensamiento de Estado, a fin de pensarlo con un pensamiento diferente al pensamiento del propio Estado. La pregunta es cómo lograrlo o cómo puede uno aprender a pensar fuera y contra el marco en el que ha sido educado y está acostumbrado a pensar, trabajar y vivir. Uno se enfrenta a esta problemática al investigar formas actuales o permanencias de formas tradicionales de relación con el trabajo que en el discurso y en la práctica rompen, al menos en la intención, con el paradigma (simbólicamente) dominante de vinculación con el mundo del trabajo.

La ocasión de afrontar esta cuestión me fue dada durante la investigación por entrevista cuyos resultados expongo en los últimos tres capítulos de este libro y que concierne a aquellos individuos que, para hablar como Frayne (2017), rechazan o se resisten al trabajo (asalariado). Una de las principales dificultades que enfrenté en la elaboración de la guía de entrevistas y en su realización atañó a la pregunta de cómo evitar colocar la relación de entrevista en el marco de la concepción del trabajo que se ha impuesto desde el siglo XIX; lo que conduciría a la impresión artificiosa de hacer coincidir

imaginación antropológica con una camisa de fuerza, y nos ha cegado a entendimientos alternativos”.

- 5 Las ciencias antropológicas (en su versión clásica; también la historia, por razones obvias) constituyen la única excepción, en razón de que sus investigaciones conciernen a poblaciones tradicionales o no capitalistas. Gracias a ello, la antropología, como también la historia, ha prestado atención a esas otras formas de concebir y de relacionarse con la actividad laboral que, en algunos casos, son tan distantes de nuestras concepciones heredadas del fordismo que nos resultan difíciles de entender (al respecto, ver Bourdieu, 1963; Panoff, 1977; Chamoux, 1994; Suzman, 2021, entre otros).

la visión de los entrevistados sobre sus propias ocupaciones y sobre el trabajo, en general, con la representación de la actividad laboral (y de su contrario) típicamente de la sociedad capitalista industrial.

Otra dificultad consistió en cómo evitar proyectar en sus respuestas mis propias pre-nociones o prejuicios (por la fuerza de arrastre del *habitus*) relativos a las posibles implicaciones de no tener un trabajo “estable” y los beneficios sociales, reales o ficticios, con los que usualmente se le relaciona.⁶ En la construcción de esta especie de cautela metodológica, fue de gran ayuda el encuentro con muchos autores, tan numerosos que es impertinente referirlos a todos aquí, pero aparecen citados aquí y allá; de hecho, en lo esencial, sus ideas dan contenido a los primeros dos capítulos del libro y sus textos consignados en la bibliografía. Se trata de autores que manifiestan alguna forma de resistencia o de suspicacia ante la *doxa* (punto de coincidencia entre marxistas y capitalistas o liberales) según la cual el trabajo asalariado sería el destino inexorable de toda persona adulta honorable y seria o que toda sociedad buena se articularía en torno al pleno empleo. Todos practicarían una suerte de lo que, inspirado en Thomas Bernhard (1992), llamo una “ética del en contra”; abordo esta cuestión a detalle en el capítulo VI de este libro.

Con la frecuentación de los textos de marras —pienso, por ejemplo, en el de Cole (2007)— uno descubre que la asimilación casi devota de la ética del trabajo y la integración sin resistencia a la sociedad salarial (Castel, 199) no es una evidencia y que la naturalidad con que se nos presenta hoy en día es el resultado de un largo (y a menudo doloroso) proceso de fabricación histórica (Polanyi, 2017; Weeks, 2011; Pérez, 2005). Crawford expresó con tino lo que estoy intentando dar a entender: “Es muy raro que alguien

6 Frayne (2017) sostiene que los académicos que estudian el mundo del trabajo son propensos a una especie de ceguera (etnocéntrica). Como generalmente trabajan para instituciones académicas en condición de estabilidad y a tiempo completo, propenden irreflexivamente a transferir a sus sujetos de estudio sus intereses y expectativas laborales. Así, caen en la trampa de hacer cargar a sus entrevistados o encuestados el tipo de relación y representación que ellos mismos tienen acerca del trabajo que no necesariamente coinciden con las de aquellos.

tenga una inclinación natural a permanecer sentado en la escuela durante dieciséis años y luego, de forma indefinida, en el trabajo” (Crawford, 2010: 86); máxime en tiempos en que una cantidad considerable de empleos son caracterizados como *bullshit jobs* por los mismos trabajadores; esto es, son innecesarios, improductivos, repetitivos, aburridos o perniciosos (Graeber, 2018).

Asumir que un individuo tendría razones suficientes para negarse a someterse a la disciplina del “reloj, la oficina y el capataz”, según la fórmula de Bauman (2000), constituye una eficaz barrera contra el riesgo de imponer inconscientemente a los entrevistados las preguntas no controladas, extraídas de manera espontánea de las ficciones socialmente compartidas sobre la relación legítima con el trabajo. Proceder así puede proveer de anticuerpos contra las muy arraigadas mitologías que circulan aquí y allá en torno a las virtudes morales y sociales del empleo y de los nocivos efectos psicológicos y morales del desempleo —pienso sobre todo en Jahoda, Lazarsfeld y Ziesel (1996), léidos con atención y desmitificados con agudeza por Cole, 2007.

Gracias a este trabajo de reflexividad, al que habría que añadir ciertas propiedades biográficas y sociales propias, que en más de algún aspecto me hacen próximo a los entrevistados, sin sustituir mi percepción a la de ellos, me esforcé por “comprender” (Bourdieu, 1993)⁷ las razones de unos y otros para construir una relación de relativa distancia o de abierta crítica y resistencia hacia el trabajo asalariado. Esto me llevó a objetivar mi propia percepción y relación con el trabajo asalariado (a una *conversión de la mirada*, como dicen Bourdieu y Wacquant, 2005), a situar históricamente la emergencia de este y a relativizar, sin minimizar, su importancia en la vida de las personas.

7 En los tres últimos capítulos que contienen el análisis de los datos obtenidos de entrevistas, me incliné por reportar en la mayor medida las narrativas de mis interlocutores. Esto implicó la opción deliberada por citar algunos fragmentos largos de entrevista, so pena de enfadar al lector impaciente. Como crítico que soy de los trabajos en los que se silencia las voces de los colaboradores y defensor de la necesidad de que en textos como este los interlocutores del investigador tengan una real presencia, era inevitable correr este riesgo.

Una de las principales preguntas que formulé en el encuentro con cada uno fue de qué estaba hecha su vida en el momento preciso de la entrevista. A la que muchos respondieron mencionando las diversas actividades que llenaban sus días; y no faltó quien dijo espontáneamente que de “mucho amor”. En razón de lo afirmado en los párrafos que anteceden, sería un contrasentido total indicar aquí a qué se dedicaba cada uno en el momento de la entrevista, a no ser que dijera que todos están ocupados en cuidarse. Lo que tendría mucho sentido porque efectivamente, como se descubrirá, sobre todo en los tres últimos capítulos, el cuidado es, a la vez, una ocupación y una preocupación para todos. Mas hacer tanto una cosa como la otra implicaría componerme un poco con el criticado y muy escolar “sesgo fordista”, dando por hecho que los individuos se ocupan en actividades orientadas al mercado, que realizan bajo las órdenes de otro y en un espacio distinto de su domicilio, de lo contrario se les considera desocupados, subocupados o fuera del llamado mercado de trabajo.

Una lectura atenta y apegada al espíritu de este texto exige del lector una reflexividad semejante a la que me esforcé por poner en acción en el proceso de entrevistas, su análisis y la escritura de este libro. Esto implica una posición que conciba a la sociedad industrial, o los dos últimos siglos, como un momento muy breve, aunque con impactos sin precedentes, en la historia del *homo sapiens*. Situarla en una trayectoria arbitraria o contingente en dicha historia ayudaría a aprehender la forma de trabajo que le es concomitante como una forma más, hoy dominante pero también contingente y cada vez menos sostenible, de las muchas como los humanos se las han ingeniado para su sostenimiento. Hago al potencial lector de este libro la misma exhortación que hace De L’Estoile (2020) para fines diferentes pero nada lejanos a los míos: salir del marco dominante en torno al trabajo para entender “otras formas de construir el mundo y de vivir en él”; lo cual pasa por una pluralización de nuestra comprensión del trabajo.

Esto conlleva entender que no hay ninguna razón para que todos los seres humanos, en la sociedad que sea, encuentren sentido al modo de trabajo de la sociedad capitalista y que no haya quienes

al criticarlo busquen otras maneras (más antiguas) de trabajar y de forjarse una vida. Estas prácticas y posiciones han acompañado al capitalismo a lo largo de los siglos; en sus formas actuales, lo que varía es el contenido de los discursos y el tipo de preocupaciones o valores a los que están asociadas.

Entre mayo de 2019 y mayo de 2020, entrevisté a un grupo de individuos que portan un discurso abiertamente crítico y de resistencia al trabajo asalariado en su versión actual de colonización de la vida. La menor de todos tenía entonces 21 años, la mayor, 47. Empecé por entrevistar a conocidos míos de tiempo atrás o a conocidos de amigos. Y casi todos me fueron poniendo en contacto con alguien de las mismas propiedades. El principal criterio para decidir entrevistar a alguien y considerar su narrativa en el análisis era ser portador de un discurso crítico, expresado con claridad y más o menos coherente, hacia el trabajo-empleo. Que tuviera algún tipo de relación laboral de asalariado no excluía a nadie de ser entrevistado toda vez que el interés estaba en documentar las posiciones (de resistencia) hacia la organización del trabajo hoy imperante y los esfuerzos por hacerse una vida en coherencia con esa crítica. Si tuviera que hacerles una caracterización *ex-post* diría que todos vinculan su relación con el trabajo con la reivindicación de la “soberanía temporal” y apuestan por una organización social en la que trabajo se condiga con buena vida, cuidado, ocio y disfrute.

Diez entrevistas fueron cara a cara en algún espacio de Guadalajara, Jalisco, o en Ciudad de México. El resto fueron vía llamada telefónica. Con la mayoría de los entrevistados he tenido intercambios informales, a través de redes sociales, sobre cuestiones ligadas a la investigación, tanto antes como después de la entrevista.

Todos, o casi todos, desarrollan una gran diversidad de ocupaciones cuya composición varía de cuando en cuando. Encontramos a quien produce cervezas, otro que hace traducciones e interpretaciones, quienes elaboran panes y trabajos de carpintería, quien da clases de yoga, de danza y ofrece terapias alternativas, quien tatúa, quien escribe, traduce y tiene su propia pequeña editorial, quien toca en un grupo musical, etcétera. Una característica relevante común a la mayoría es que aborrecen la especie de “nobleza

ocupacional” a la que suele vincularse la posesión de un título universitario; esto es: no tienen reparo en desempeñar cualquier actividad (socialmente útil y con sentido). Por lo mismo, profesan cierto gusto por los oficios y el trabajo manual.

En este punto se emparentan con los *makers* y con los *hackers* (Berrebi-Hoffman, Bureau y Lallement, 2018), con los individuos contrarios al trabajo estudiados por Frayne (2017) y los empleados apasionados por el *bricolaje* y por disponer de espacios para “otro trabajo”, para el “hacer”, entrevistados por Flichy (2017). Todos coinciden en que estar al margen de la sociedad del trabajo-salario requiere ocuparse en diferentes actividades por el gusto y la necesidad existencial de hacerlo. Al respecto, pongo en guardia contra toda tentación de considerar esta posición como una estrategia, consciente o inconsciente, de hacer de necesidad virtud o de racionalización. Esta interpretación entrañaría una suerte de victimización de los individuos, típica de la jerga confusa sobre la precariedad laboral, negándoles toda posibilidad de asunción de sí mediante la resistencia al trabajo, no obstante las incertidumbres y dificultades que conlleva (abordo esta cuestión a detalle en el capítulo v). Verdad es que mi argumento se reivindica de la sociología tal como la practican, entre otros, Bourdieu (1979) y Elias (1991), misma que concede un lugar analítico importante a las coerciones sociales que pesan sobre los individuos y su actuar, sin por ello negar o desdeñar, como se lo suelen atribuir ciertas lecturas apresuradas, la existencia de las posibilidades reales, socialmente situadas y enmarcadas en determinada estructura, de “novedad” o de “ir en contra” o de ciertas rupturas, rebeliones, resistencias, pequeñas o grandes, contra el orden social dominante.

Flichy (2017) distingue dos perspectivas metodológicas en el estudio del trabajo: la primera es la más tradicional y se centra en el estudio del trabajo propiamente dicho; esto es, se focaliza en las variables más bien objetivas relativas a los trabajadores y las empresas. Es la perspectiva comúnmente adoptada en las investigaciones bajo influencia del “sesgo fordista”. Este enfoque se interesa en la dinámica general del mundo del trabajo, con el trabajo en sí (relativamente separado de la vida del trabajador) como unidad de observación. La

segunda perspectiva se sitúa un tanto en las antípodas de la primera por cuanto se focaliza en la actividad de los trabajadores. El centro de su atención es lo que hacen cotidianamente los individuos, que pueden ser múltiples ocupaciones, los posibles vínculos entre una actividad y otra y, sobre todo, cómo vinculan la o las actividades laborales y otras dimensiones de su vida. En otras palabras, la mirada se pone en el contenido de lo que hacen los individuos y el sentido que le confieren, con especial énfasis en el significado existencial subjetivo de su actividad.

Este enfoque se interesa por el “hacer” (en la herencia de Dewey o de Thoreau) y asume al ser humano como un hacedor, un “fabricante de herramientas” (Renault, 2012: 127); así, concibe el “hacer” como una dimensión constitutiva de la vida de todo humano. Allende el espectro del empleo, la vida de numerosos individuos transcurre en un constante bricolaje en el que se mezclan esfuerzo, fatiga, placer y satisfacción. Como muestra Flichy (2017), muchos asalariados hallan en el “hacer” el espacio de creatividad, de sociabilidad, de florecimiento humano que les es negado en sus empleos. Esta es la perspectiva en la que se sitúa la investigación de la que intento dar cuenta, principalmente en su parte empírica, en la que intenté documentar algunas formas actuales de relación con el trabajo que en el discurso y en la práctica rompen, o al menos lo intentan, con el paradigma (simbólicamente) dominante de vinculación con el mundo del trabajo.

Dewey (1998, 2008) opone “trabajo” a “labor”. El trabajo es, para él, asimilable al juego y al arte por cuanto supone para uno experimentar, crear y expresarse como un ser libre y singular; además, y lo más importante, el fin del trabajo es intrínseco, es el placer mismo de hacerlo o, *in fine*, es la confirmación del trabajador como hacedor o generador de sí. El resultado del “hacer/trabajo” es una suerte de gratificación interior, una afirmación de sí en su unicidad. En cambio, llama “labor” a la actividad gravosa cuyo fin es extrínseco y ajeno a los fines personales del individuo. El capitalismo industrial se articuló y enaltecó la “labor” en detrimento del “trabajo” o del “hacer”.

A lo largo del texto, cuando hablo de “trabajo” sin más, en una acepción más bien valorativa, debe entenderse en el sentido del “hacer” deweyano (actividades eventualmente gratificantes, autónomamente elegidas, orientadas a la afirmación de sí, intrínsecamente motivadas y queridas). En cambio, toda referencia al trabajo como el que rechazan o al que se resisten los sujetos de mi investigación, como el que es característico de la “sociedad del trabajo” y de la economía capitalista, y se presenta a menudo como sinónimo de *bullshits jobs* y es deletéreo para el bienestar de los trabajadores o ajeno a la “buena vida”, debe entenderse como “labor” en el sentido de Dewey; lo referiré indistintamente como “trabajo-labor”, “trabajo-empleo”, “empleo” o “trabajo asalariado”, “trabajo capitalista” o, en ocasiones y para fines de economía expositiva, simplemente “trabajo”, confiando en que el lector sabrá discernir el sentido. Con esto último no quiero decir en absoluto que “empleo” y actividades o tareas gratificantes e intrínsecamente orientadas sean excluyentes. Semejante afirmación sería contradicha por la misma experiencia personal de quien esto escribe; y el mismo Dewey debió haber usado ese sustantivo para referirse a su experiencia de profesor universitario (empleo). El que en las condiciones actuales, “empleo” sea mayormente equivalente a “trabajo-labor”, como intento mostrar en el capítulo III, y que la experiencia de asalariados de la mayoría de los entrevistados corresponda con esta conceptualización no debe conducir a subsumir bajo esta denominación toda relación de empleo. En todo caso, no me reconozco en ninguna interpretación que vaya en este sentido.

La referida negatividad de mis interlocutores (*en contra* del trabajo-*labor*) conlleva una defensa del trabajo entendido como “hacer”. Se trata de individuos que rechazan o se resisten al trabajo por razones diversas y ensayan formas más autónomas, lúdicas, creativas, personalmente interesantes y, en unos casos, solidarias de ocuparse y generar recursos o bienes. En todos los casos, se dedican a actividades significativas y gratificantes para ellos, independientemente de su nivel de penosidad. En esto, la mayoría de ellos se mantiene a distancia de la vulgata en torno al emprendimiento. Bien que comparten algunas propiedades con los emprendedores (sobre todo los

del mundo de las *startups*), en todo caso, pienso que se distinguen de ellos, o de la mayoría de ellos, en lo que hace al sentido o al objetivo del trabajo. En general, aquellos están plenamente insertos en las lógicas del nuevo capitalismo, mientras que la mayoría de mis entrevistados son más bien críticos de ellas.

Estudiaron al menos hasta la licenciatura, a excepción de dos cuya resistencia al trabajo conllevó el rechazo de la universidad. Al menos uno de los progenitores de todos realizó estudios profesionales y se desempeña como tal. Por ende, se trata de individuos bien provistos en capital cultural y son pertenecientes a la abigarrada categoría de clase media. Es sabido que en América Latina, la emergencia y la expansión de dicho segmento social están directamente vinculadas con las acciones del Estado en materia de desarrollo económico, urbano, etcétera (Bertaccini, 2009; Escobar & Pedraza, 2010; Wortman, 2010; León, *et al.*, 2010). Dicha categoría poblacional benefició de la modernización, la urbanización y la expansión del Estado que crearon millones de ocupaciones y “condiciones favorables en materia de precios, servicios sociales y urbanos y de crédito, que facilitaron el acceso a un nivel de vida más elevado para los trabajadores urbanos formales (Escobar & Pedraza, 2010: 358). En otras palabras, es hija de la industrialización, de la expansión educativa y de los primeros pasos de la llamada economía de servicios. Así, Bertaccini (2009) hace de la clase media mexicana moderna una construcción del poder público, cuyo comienzo sitúa en los primeros años de la década de los cuarenta.

Producto de la movilidad social ascendente que impulsó el Estado desarrollista, la clase media tiene una especial relación con el trabajo y las representaciones que lo han sustentado. A esta categoría social, Bourdieu (1979) le atribuye cierta “buena voluntad cultural”; esto es, propendería a hacer de la “inversión” en la educación y del consumo/apropiación de bienes culturales el principal medio para la conservación de su posición social. A falta de capital económico, lo que se hereda a los hijos es la formación profesional superior y el celo laboral. Así, el rechazo al trabajo tendría algo de ruptura con una herencia familiar que no dejaría de concitar desacuerdo, suspicacia, malentendido o crítica.

Hay una notable coincidencia en el discurso de estos individuos en lo que hace a las razones de su distanciamiento del trabajo asalariado, el significado que para ellos tiene trabajar, a la crítica de las condiciones dominantes en el mundo del empleo, a lo que *de verdad importa* en la vida, en función de lo cual el trabajo o el no/trabajo cobra sentido, etcétera. A este respecto, variables como sexo, edad, estado civil, tener o no hijos (seis de ellos tienen uno o dos hijos), escolaridad, lugar de residencia no hacen ninguna diferencia digna de mención. Por lo mismo, los fragmentos citados de tales o cuales entrevistas son relativamente representativos de la visión de todos sobre el tema en cuestión. Esto no implica homogeneidad en la muestra construida; al contrario, procuré que fuera lo más diverso posible en lo que hace a algunas propiedades sociales relevantes (edad, trayectoria laboral, condición económica propia y de los padres, nivel de escolaridad, etcétera) pero esto no implicó variación alguna, si acaso alguna diferencia de énfasis, en lo que respecta a la percepción sobre el lugar que el trabajo debe tener en la vida y al que intentan darle en la propia.

El principal elemento de variación entre las posiciones es de orden ideológico por cuanto algunos se definen como de izquierda con ciertas afinidades con el anticapitalismo y el anarquismo mientras que otros se describen como indiferentes y distantes de la política o sin una inclinación definida; más allá de estas diferencias, sobresale la convergencia acerca del sinsentido de entregar su vida al trabajo y de ocuparse en actividades de poco interés y utilidad social o, al contrario, de la importancia que tiene lo que *de verdad importa*.

Este es un trabajo de socioantropología entretrejida con muchas reflexiones filosóficas o éticas. En virtud de esto, este libro corresponde, más o menos, a lo que Joseph Gusfield califica de “ensayo de investigación” y que describe así: “Es un libro de ideas generales que han sido desarrolladas y expresadas en el contexto de un tema y una experiencia específicos” (2014: 66). Y para evitar posibles confusiones a que podría prestar esa nomenclatura, distingo este tipo de texto tanto del típico reporte de investigación como del ensayo convencional: “no es un informe convencional de una investigación, tampoco un

ensayo que proponga un sistema abstracto de ideas u observaciones teóricas que no esté basado en un objeto de estudio” (2014: 66).

Este sociólogo habla de “investigación” en el sentido que sus “ideas están fundamentadas en una experiencia de análisis y descripción detallados de un corpus específico de información sobre un tema particular”; “parte de esa información es original; otra parte es resultado de lecturas, actividades y exposición al campo de estudio”. Es también un “ensayo” por cuanto consiste en un “esfuerzo por crear una perspectiva teórica basada sobre el fenómeno particular de la investigación empírica” (Gusfield, 2014: 66).

Este libro debe ser leído en dicho sentido. En él, la entremezcla de exposición y análisis sociológicos de datos empíricos (pruebas), de primera y segunda mano, y de reflexiones filosóficas, está presente en todos los capítulos. De ahí una dimensión axiológica —ensayística— de este trabajo y una toma de posición apenas velada sobre diversas cuestiones discutidas, misma que asumo plenamente por cuanto, a mi juicio, no obra en desmedro de la seriedad y objetividad del análisis empírico presentado. Si se asume la objetividad como una cuestión de intersubjetividad, en una perspectiva popperiana, y se considera como inoperante la vieja dicotomía objetividad-subjetividad, fuerza es admitir que la “severidad” metodológica, de la que habla Lahire (2004), exige más bien el reconocimiento y la asunción sin rodeos de la propia posición ética o política antes que su negación o la pretensión a su no existencia. Solo reconociéndolo es posible neutralizar su influencia en el tratamiento de cualquier tema (Bourdieu, 2003) como me he esforzado por hacer sin pretender haberlo logrado a cabalidad.

En todo caso, tratándose de un tema tan cargado de valores e intereses de los más diversos como lo es el trabajo, en todos los sentidos, pretender abordarlo con total ataraxia valorativa, si se me permite esta fórmula en este contexto, es una ingenuidad redoblada de ceguera de la que no ha sido exenta la investigación sobre los mundos del trabajo-empleo. En una época en la que, como muestro a lo largo de este texto, nuestro modo de trabajar y de producir objetos, que trae aparejado el problemático “consumismo compulsivo”, es uno de los causantes del deterioro ecológico y de muchos males

sociales (Supiot, 2019), estudiarlo refugiándose en la imparcialidad total y la neutralidad ética rozaría el cinismo acomodaticio. Son tan objetivos el cambio climático y el desastre ecológico como el hecho de que nuestra relación con el trabajo-empleo contribuye a su agravación. Abordo esta cuestión en el capítulo VI.

La referida intersubjetividad se procura principalmente mediante la discusión con autores de investigaciones y de reflexiones ensayísticas afines al tema. La solidez científica de este trabajo se debe juzgar, por un lado, con base en los diálogos y discusiones con muchos autores de los que dan cuenta sus páginas, y, por el otro, a partir de la verosimilitud de los datos empíricos y la pertinencia de los análisis y reflexiones que ofrezco en apego a dichos datos.

CAPÍTULO I

De la emergencia e imposición del evangelio del trabajo

Estamos tan profundamente formateados para pensar en el trabajo (labor) solo en los marcos de las relaciones de producción capitalistas y, de resultas, tan propensos a medir el logro a partir del lugar que trabajar, más aún trabajar duro, ocupa en las biografías que nos resulta casi imposible pensar en organizaciones sociales en las que el trabajo no esté en el centro de la vida de los individuos, donde este no sea el principal referente para el ordenamiento temporal y, sobre todo, donde las actividades de producción y/o de consecución de bienes de subsistencia están plenamente imbricadas con todo el resto de la vida. En las sociedades imbuidas del espíritu del capitalismo, estamos muy llevados a asumir que la existencia de todo adulto tiene que orientarse y someterse al trabajo, que este tiene que ser el principio ordenador de nuestro ser-en-el-mundo. Asumimos sin cuestionamiento que hemos venido al mundo a vivir para trabajar o a entregar la vida al trabajo.

Nuestras relaciones con los demás y con nosotros mismos, nuestra relación con el espacio, nuestras maneras de (des)cuidarnos, nuestro estar-en-el-tiempo están mediados y regulados por el trabajo. Las mismas familias y las ciudades que habitamos están configuradas en torno al imperativo de trabajo (y de consumo) (Beckett, 2018). Así las cosas, parecen estar en lo cierto quienes consideran que vivimos colonizados por el trabajo, erigido en dogma de fe y adhesión (Frayne, 2017; Abenshushan, 2019, entre otros). Todo esto es resultado de procesos sociohistóricos.

En efecto, el advenimiento de la sociedad capitalista implicó una transformación de orden antropológico y civilizatorio que consistió

en la “imposición” de nuevas maneras de relacionarse con los otros, con el tiempo, con la naturaleza y con la producción de bienes. Y subyacente a todo esto, impuso el trabajo asalariado como el eje en torno al cual se configuran las relaciones sociales y se obtienen los bienes para la subsistencia. La vida misma empezó a girar alrededor del trabajo, erigido en plataforma de la identidad y de la pertenencia social de los individuos (Díez, 2014).

Disposición laboral y disposición temporal

En sus observaciones sobre la transición que estaba en marcha en el norte de Argelia (entre los bereberes) pasando de una sociedad tradicional a una capitalista, Bourdieu apunta: “El sistema económico en vía de racionalización tiende a moldear a los sujetos conforme a sus expectativas y a sus exigencias” (1963: 25). Hay un *ethos* propio de la organización capitalista de la sociedad muy diferente del que caracterizaba a las sociedades previas a su advenimiento. Así, Bourdieu apunta a una diferencia manifiesta entre la manera de los argelinos de la Cabília tradicional de aprehender el tiempo y la propiamente capitalista de hacerlo. Aquí me detengo un poco sobre la cuestión de la relación con el tiempo por cuanto tiene un gran peso en los análisis que propongo en la segunda parte de este libro.

Bourdieu ejemplifica la oposición de marras con la relación que con el tiempo futuro es constitutiva de uno y otro *ethos* civilizacional. La sociedad tradicional concibe el futuro de una forma mucho más concreta (*à venir*) en la medida que, para ella, está en íntima relación con el pasado y el presente, de los que depende. Los ahorros de productos agrícolas, surgidos de una cosecha más o menos abundante, no se destinan a aumentar el cultivo en la siguiente temporada de siembra, se guardan para asegurar el consumo futuro ante la eventualidad de una mala cosecha.

Esta forma de proyección material al futuro corresponde a lo que Marx llama “la reproducción simple” (Marx, 1963a). En otras palabras, se “ahorra” con miras a disponer de qué alimentarse en el futuro no lejano por si las cosechas llegan a estar magras. Como se ve, esta forma de asir el futuro depende mucho de las experiencias

pasadas y del modo de vivir el presente. Su fin no es en absoluto la acumulación de capital, sino la protección de la parentela y otras personas cercanas (por el peso de la mutua ayuda en esas formaciones sociales) ante las vicisitudes de la naturaleza. El sociólogo usa la palabra *prévoyance* para referir esa manera tradicional, práctica, concreta de “anticipar” el futuro. Así,

los motivos que llevan a tener reservas son tradicionales antes que racionales. Ser previsor es conformarse con un modelo heredado de los ancestros, aprobado por la comunidad y, por lo mismo, merecer la aprobación del grupo. Las conductas de previsión [*prévoyance*] son dictadas por la imitación del pasado y la fidelidad a los valores heredados de los antepasados y no por la perspectiva de un futuro proyectado (Bourdieu, 1963: 28).

En cambio, la sociedad capitalista se lanza hacia el futuro desde la “*prévision*”⁸ que conlleva calculabilidad y previsibilidad. Así, en dicha sociedad, al guardar para el futuro parte de la cosecha, se hace con la intención de cultivar más que en la temporada pasada. El fin es generar más producción que contribuya a la acumulación de capital. Se trata de una relación más abstracta con el futuro, que no guarda relación con el pasado y tampoco con el presente. Mientras que en la visión tradicional, el futuro proyectado es una suerte de reflejo, una extensión del pasado y el presente, en la perspectiva de la sociedad capitalista, se vislumbra un futuro en ruptura con el pasado y el presente, un futuro abstracto, lejano, uno por crear. Lo que se proyecta en ese futuro no son las prácticas actuales de manutención,

8 El francés dispone de dos sustantivos para traducir el castellano “previsión”: “*prévision*” y “*prévoyance*”. El diccionario *Petit Robert* define así el primer término: “acción de prever” y lo hace sinónimo de prospectiva (en el sentido económico); y el segundo: “Calidad de una persona previsor” y da como sinónimo “prudencia”, “precaución”, “circunspección”, “sabiduría” (<https://dictionnaire.lerobert.com/>). Así, se entiende por qué escribe Bourdieu que “ser previsor [*prévoyant*] es comportarse conforme a un modelo transmitido por los ancestros”; de ahí la asociación lexical con “sabiduría” y “prudencia”; en cambio, “ser previsor” (ser capaz de “*prévision*”) es tener la capacidad de actuar con arreglo a una de las motivaciones fundamentales de la conducta económica razonable: la acumulación y la ganancia.

de cuidado de la existencia, sino “la acumulación capitalista, ‘ahorro creador’ que conduce a reservar algunos bienes indirectos con miras a un uso productivo: este [el ahorro] no cobra sentido sino por la referencia a un futuro lejano y abstracto; exige la previsión calculadora y racional” (Bourdieu, 1963: 27).

La sociedad tradicional no se limita a distinguirse de la racionalidad económica (capitalista) típica de la “*prévision*”; también percibe negativamente a quienes de entre sus miembros adoptan el *ethos* de la “calculabilidad” por considerarla una actitud de presunción o como una insolencia hacia Dios, el único reconocido capaz de “prever” en el largo plazo (Bourdieu, 1963).

Según Edward Thompson, la relación de los europeos precapitalistas con el tiempo se entiende mejor si se observa desde la concepción que estos tenían del trabajo entendido como un “quehacer”. Y la describe así:

Se pueden proponer tres puntos sobre la orientación al quehacer. El primero es que, en cierto sentido, es más comprensible humanamente que el trabajo regulado por horas. El campesino o trabajador parece ocuparse de lo que es una necesidad constatada. En segundo lugar, una comunidad donde es normal la orientación al quehacer parece mostrar una demarcación menor entre “trabajo” y “vida”. Las relaciones sociales y el trabajo están entremezclados [...] y no existe mayor sentido de conflicto entre el trabajo y el “pasar el tiempo”. En tercer lugar, al hombre acostumbrado al trabajo regulado por reloj, esta actitud hacia el trabajo le parece antieconómica y carente de apremio (1984: 245).

En otras palabras, la manera como los seres humanos conciben, se sitúan en y hacen el tiempo es indisociable de su concepción de y su relación con el trabajo. Y el modo como se relacionan con el trabajo tiene estrecha vinculación, desde luego, con su forma de consumir y, sobre todo, con lo que para ellos importa más en un momento determinado o con el tipo de entrelazamiento que se da entre trabajo, vida, relaciones sociales y medio ambiente (Suzman, 2021).

Muchas de las sociedades llamadas “tradicionales” no tenían (no tienen) siquiera una palabra específica para nombrar lo que

en Occidente se conoce como *trabajo*; esto es, la actividad generadora de valor (de uso y/o de cambio). Es una realidad que se ha observado en muy diversas y distantes sociedades —por ejemplo, en Oceanía (Panoff, 1977); en Amazonía (Descola, 1983); entre pueblos indios de México (Chamoux, 1992 y 1994)—. Sobre los achuar de la amazonía peruana, Descola escribe:

Parecidas en eso a la mayoría de las sociedades pre-capitalistas, los Achuar no disponen de ningún término o noción que cifraría la idea de trabajo en general, es decir, la idea de un conjunto coherente de operaciones técnicas tendientes a producir todos los medios materiales de su existencia. La lengua no contiene tampoco términos que designen los procesos de trabajo en sentido amplio, como la pesca, la horticultura, la pesca o la artesanía, y de entrada nos encontramos frente al fenómeno de la inteligibilidad de categorías indígenas que denotan de modo diferente de las nuestras los procesos de trabajo (1983: 63).

Tampoco en la Grecia antigua existía una única palabra para nombrar lo que llamamos trabajo. Los griegos tenían ciertas palabras que servían para referir la “actividad penosa”, el “esfuerzo”, otras para nombrar una “tarea” o una “obra”; y unas más que se aplicaban al conocimiento técnico (*technê*) o al “*know how*” (Vernant, 1973).

La aparición de la noción general de trabajo para significar toda actividad orientada a la producción de bienes comercializables, en oposición a aquella vinculada con el sustento de la vida, supuso, en lo que hace a la relación con el tiempo, entre otras cosas, la emergencia o, mejor dicho, una mentalidad diferente, en ruptura con la que había dominado en las sociedades europeas hasta el siglo xvi. Con ello, se operó todo un cambio cultural o simbólico en el que el puritanismo tuvo un papel determinante:

El puritanismo, en su matrimonio de conveniencia con el capitalismo industrial, fue el agente que convirtió a los hombres a la nueva valoración del tiempo; que enseñó a los niños, incluso en su infancia, a progresar a cada luminosa hora, y que saturó las cabezas de los hombres con la ecuación, el tiempo oro (Thompson, 1984: 291).

Como sostuvo Franklin (1810), “If time be of all things the most precious, wasting time must be [...] the greatest prodigality”.⁹

Weber (2014) observa que el puritanismo, por su rechazo a la sensualidad y su consecuente defensa de la vida ascética, fue en el plano moral y simbólico un impulsor definitivo del capitalismo industrial. Al vincular la posibilidad de la salvación con la entrega denodada al trabajo, la doctrina calvinista de la predestinación entrañó el ataque al ocio y a la dedicación a la vida en el presente, y la separación entre “vida” y “trabajo”, que implicó un modo distinto de concebir y relacionarse con el tiempo. Si, como sostiene Thompson, en la sociedad tradicional: “La norma de trabajo era una en que se alternaban los golpes de trabajo intenso con la ociosidad, donde quiera que los hombres controlaran sus propias vidas con respecto a su trabajo” (1984: 261), la condena del ocio y la subordinación de la vida al imperativo de “trabajar para la vida futura” del calvinismo implicaron la anatematización de esa forma de trabajar (y de vivir).

Desde entonces y hasta la actualidad, el trabajo se convirtió en un instrumento de moralización social o una forma de mantener a raya el ocio, la indolencia, la abulia, que para los defensores de la ética del trabajo eran (son) los principales vicios de las categorías populares. El antropólogo David Graeber afirma que desde la Edad Media, en Europa, el trabajo o, mejor dicho, la capacidad para producir bienes constituía una palanca de la maduración y un indicio de adultez entre los varones: “in the Middle Ages and the Renaissance, almost everyone was expected to get their hands dirty at some point or another. As a result, work, especially paid work, was seen as transformative” (2018: 226). Y ve en esto los signos anunciadores de lo que “iba a conocerse como la ética protestante del trabajo... mucho tiempo antes de la emergencia del protestantismo” (Graeber, 2018: 226).

Según este autor, en aquella época los jóvenes aprendían a trabajar empleándose como aprendices, como ayudantes en talleres y casas de la aristocracia. Así ganaban dinero para casarse e independizarse,

9 “Siendo el tiempo la más preciosas de todas las cosas, mal usarlo debe [...] ser el mayor desperdicio” (traducción mía).

pero, sobre todo, adquirirían el derecho de transitar a la adultez. Es otra manera de decir que el capitalismo no introdujo a esas poblaciones a la vida activa; lo que sí hizo fue poner el trabajo por encima de la vida, condenar el ocio y, en términos actuales, establecer una disociación entre actividades productivas y actividades reproductivas, “espacio de trabajo” y “espacio de vida”; con eso, también transformó la relación con el tiempo.

La literatura ha ofrecido un interesante testimonio de la concepción de integración vida-trabajo de los indios del sur de México bajo la pluma de Bruno Traven. Su cuento “Canastitas en serie” escenifica el encuentro entre un estadounidense, henchido de valores capitalistas, y un indio, habitado por entero por los principios de la organización tradicional de la vida. Mientras que el primero, en su lógica capitalista y mercantil, concibió la fabricación de canastitas (de enorme belleza) de parte del indio como la preparación de *fast food* en las calles de Nueva York, esto es, una actividad rutinaria que aumentaría su producción conforme a la demanda, para el indio, en cambio, producir cada canastita semejaba la lenta realización de una elaboradísima obra de arte.

Tengo que hacer esas canastitas a mi manera, con canciones y trocitos de mi propia alma. Si me veo obligado a hacerlas por millares, no podré tener un pedazo del alma en cada una, ni podré poner en ellas mis canciones. Resultarían todas iguales, y eso acabaría por devorarme el corazón pedazo por pedazo. Cada una de ellas debe encerrar un trozo distinto, un cantar único de los que escucho al amanecer, cuando los pájaros comienzan a gorjear y las mariposas vienen a posarse en mis canastitas y a enseñarme los lindos colores de sus alitas para que yo me inspire. Y ellas se acercan porque gustan también de los bellos tonos que mis canastitas lucen (Traven, 1956).

Cada canasta era una expresión de él mismo, llevaba una parte de su alma, por lo que sería absurdo pensar su fabricación en los esquemas de producción instaurados por el dúo Ford-Taylor; así mismo, su producción hacía parte de toda una economía o de su ecología de vida. No se podía entender la producción de canastitas sin situarlas

dentro de toda una red de otros bienes indispensables para la sostenibilidad de su unidad doméstica y para el mantenimiento del entramado comunitario. Era impensable que tanto él como los demás de la comunidad descuidaran esas otras actividades para dedicarse solo a la producción de canastas: “Si yo me dedico a hacer todas esas canastas, ¿quién cuidará de la milpa y de mis cabras?, ¿quién cazará los conejitos para tener carne en domingo? Si no cosecho maíz, no tendré tortillas; si no cuido mis tierritas, no tendré frijoles, y entonces ¿qué comeremos?” (Traven, 1956).

El problema es que el estadounidense y el indio pertenecían a universos simbólicos diferentes. Uno pensaba en ganancia, en la vida sometida a la economía, a la usanza del paradigma fraguado con el advenimiento del capitalismo,¹⁰ mientras que el otro estaba anclado en los moldes de la sociedad tradicional que no separaba la vida del trabajo, la producción de bienes de las necesidades inmediatas del cuidado de la vida, en la que “vida” y “trabajo” eran coextensivos. Para decirlo en otros términos, uno estaba en la lógica del “cuidado” o de la reproducción en el presente y el otro en la de la producción para la acumulación orientada hacia el futuro.

Desde la visión del americano, el indio vivía sumido en el atavismo y salvajismo, a años luz de la civilización, la ilustración y el progreso. Es posible que los primeros arquitectos de la sociedad capitalista hayan pensado así de los trabajadores rurales y urbanos

10 En lo que hace a la fecha de emergencia o advenimiento del capitalismo, sigo a Ravelli (2019) quien parte de preguntar si “el capitalismo tiene una fecha de nacimiento” para, después, acometer una revisión de las distintas propuestas de definiciones y de fecha de inicio del capitalismo hechas por diversos autores y concluir que: “Al comparar los modelos explicativos y sus críticas, se llega así a una definición provisional del capitalismo, en la que la emergencia de sujetos políticos colectivos y duraderos constituye un centro de gravedad inevitable. El capitalismo aparece como un modo de producción y de intercambio que puso fin al feudalismo por una doble acumulación primitiva —expropiación de los campesinos, colonización— que ha fabricado a nuevos sujetos históricos —obreros, colonizados; burgueses, colonos— cuyas identidades y luchas permanecen siglos después, porque son percibidas como portadoras de escenarios alternativos del curso de la historia (Ravelli, 2019: 52).

tradicionales que rechazaban insertarse en sus circuitos de acumulación primitiva de capital.

La separación entre “vida” y “trabajo” ha sido uno de los caballos de batalla del capitalismo industrial. En palabras de Thompson, “Las sociedades industriales maduras de todo tipo se distinguen por la manera cómo administran el tiempo y por una clara división entre ‘trabajo’ y ‘vida’” (1984: 288). Forzar a los trabajadores rurales a abandonar su modo de vida campesina, en la que todas las dimensiones estaban entrelazadas y traslapadas, por uno de separación total entre trabajar y “pasar el tiempo”, entre el mundo de la reproducción, de las interdependencias horizontales y el de la producción, entrañó, también e intrínsecamente, arrancarlos del tiempo, de un tipo de relación con el tiempo específica de su modo comunitario de producir y sustentar la vida para obligarlos a adoptar formas ajenas de aprehender y estar en el tiempo. Ahí se orquestó una real confrontación entre dos matrices civilizacionales.

Según Eliás (1989), como para Bourdieu (1963), la conciencia del tiempo o la manera de estar y de proyectarse en él depende inevitablemente del desarrollo civilizatorio. Para el primero, la transición de una conciencia del tiempo concebido como duración (*durée*, en el sentido de Bergson) a una que lo divide en pasado, presente y futuro es parte de lo que ese sociólogo llama “el proceso de civilización”. En esta visión, la sociedad moderna tiene entre sus características una conciencia del tiempo como coacción de las conductas. Bourdieu, por su parte, sitúa el cambio en el paso de la sociedad tradicional a la sociedad capitalista: la transición —por la colonización— de un modelo civilizacional a otro. Para él, dicho cambio no consiste simplemente en una transformación del modo de producción; inculcó nuevas disposiciones, un modo de ser-en-el-tiempo distinto. En pocas palabras, la imposición del capitalismo supuso una transformación de la relación con el tiempo, de las maneras de estar en el presente y de proyectarse o de aprehender el futuro.

Es así como la adaptación a una organización económica y social que tiende a asegurar la previsibilidad y la calculabilidad, es decir, ante todo, la racionalidad económica, exige una determinada actitud frente

al tiempo y, más precisamente, frente al futuro, habida cuenta de que la racionalización de la conducta económica supone que toda la existencia se organiza en respecto a un punto de fuga ausente, abstracto e imaginario. La estructura de la conciencia temporal y el *ethos* correlativo aparecen, en el caso de la sociedad capitalista, como el fundamento de una conducta económica razonable y orientada hacia el éxito (Bourdieu, 1963: 26).

Lo que vale para la relación con el tiempo lo es también para el instrumento principal para medirlo. Como muestra el historiador Carlo Cipolla (1998), la familiarización con el reloj que se dio en Occidente, donde fue concebido y usado siempre como herramienta de cronometración, al menos en las ciudades, tiene que ver con su afinidad con ciertas disposiciones sociales respecto del tiempo y su manejo en tanto “una de las cosas más preciosas”, según Franklin, ya existentes en esas sociedades.

El reloj, igual que cualquier otra máquina, fue creado y desarrollado no solo porque se percibió cierta exigencia, sino también porque una específica cultura condicionó de determinada manera tanto la percepción de esa exigencia como la respuesta dada a la exigencia misma (Cipolla, 1998: 113).

En Oriente, donde dichas disposiciones eran inexistentes, esa máquina tuvo un destino muy diferente y fue usado para fines muy alejados de aquellos para los que fue creado:

La difusión de la tecnología estuvo ligada a las migraciones de técnicos pero tal difusión encontró límites en sociedad lejanas cuya cultura no permitía concebir el tipo de respuesta tecnológica que el reloj representaba. Y allí el reloj fue más un juguete divertido que una máquina de utilidad práctica (Cipolla, 1998: 113).

Y como ha pasado con otras máquinas, por ejemplo el automóvil (Gorz, 2009), el reloj llegó a diseminarse en la vida de una forma tal que los individuos terminaron adaptando todas sus actividades,

y su vida misma, a sus mediciones. Y no solo eso, también contribuyó a reforzar aquellas tendencias sociales que habían llevado a su creación:

Nacido de una concepción mecanicista, acentuó fuertemente los rasgos mecanicistas de la cultura de la que había surgido. Nacido para medir el tiempo, impuso luego a los hombres mediciones cuidadosas de actividades que antes no eran medidas o lo eran con vaga aproximación (Cipolla, 1998: 113).

Otros autores ven en esa compulsión por medir toda actividad vinculada con la producción un rasgo esencial del capitalismo, y en el reloj la tecnología básica de la “ecología capitalista” (Patej & Moore, 2017: 97).

La sociedad capitalista destruyó las relaciones sociales tradicionales “en las que antes se arraigaban la obtención del sustento, el estatus social, el orgullo por el oficio y las expresiones culturales” (Polanyi, 2017: 27). Esas relaciones eran de tipo comunal, como lo era la propiedad de la tierra y la vida misma. Incluso, la relación con el tiempo tenía una dimensión colectiva.

En una interpretación libre de la leyenda bíblica protagonizada por Caín y Abel, Abenshushan (2019) describe la relación de este con el tiempo en términos cercanos a los que usa Bourdieu para referir lo mismo para los hombres en la sociedad tradicional argelina. Para Abel, el tiempo era “duración”, un continuo fluir. La idea de “perder el tiempo” le era del todo ajena e impensable. Siendo el tiempo una realidad inasible, imposible de medir ni de dividir en partes, tampoco es algo que pueda desperdiciarse. En contraste, Caín se abandona a la gestión del tiempo, porque lo concibe como una realidad desperdiciable. Esta descripción de la figura de Abel coincide con lo que Evans-Pritchard reporta sobre la relación con el tiempo de los nuer:

los nuer carecen de una expresión equivalente al “tiempo” de nuestra lengua y, por esta razón, a diferencia de nosotros no pueden hablar del tiempo como si fuera algo real, que pasa, que puede desperdiciarse,

aprovecharse, etc. No creo que experimenten nunca la misma sensación de lucha contra el tiempo o de tener que coordinar las actividades con un paso abstracto del tiempo porque sus puntos de referencia son principalmente las propias actividades, que suelen ser de carácter pausado. Los acontecimientos siguen un orden lógico, pero no hay sistema abstracto que los controle, al no haber punto de referencia autónomo a los que tengan que adaptarse con precisión. Los nuer son afortunados (1977: 120).

Son afortunados por no estar bajo la coacción del tiempo y por no tener siquiera una expresión con la que nombrarlo. Tal vez tampoco la tengan para referir el trabajo, como ocurre con varias sociedades tradicionales. En esto se parecen a los habitantes rurales europeos y a otras comunidades tradicionales de numerosas regiones del mundo. Así, la concepción del tiempo como una realidad independiente aprehensible en su entidad ontológica y posible de malgastarse va de la mano con la separación entre “vida” y “trabajo”, habiendo momentos específicos reservados para uno. En definitiva, tanto la aprehensión del trabajo como la del tiempo, y nuestra particular forma de relacionarnos con uno y otro, son específicas de un momento histórico dado y de un entramado civilizatorio particular; son cualquier cosa menos universales y anhistóricos (Dujarier, 2021).

El surgimiento del capitalismo mercantil e industrial supuso, pues, la concepción del tiempo como una coerción íntimamente ligada con la imposición del trabajo asalariado. El tiempo se volvió un ente coercitivo porque se empezó usar como medida del trabajo asalariado. Esa coerción nació de la necesidad de la coacción que entrañaba transformar en proletarias a poblaciones rurales acostumbradas a vivir y trabajar conforme a una mentalidad según la cual “una vez satisfechas las necesidades tradicionales, las que se consideran propias del estatus social correspondiente, se produce una desaceleración del esfuerzo laboral” (Díez, 2014: 53).

No existe consenso sobre el origen del vocablo “trabajo”, aunque la versión etimológica más usada lo hace provenir del sustantivo latín *tripalium*, mismo que deriva del infinitivo *tripaliare*, y significa “tortura”, “tormento”. Se usaba también para nombrar un objeto de

“tres estacas cruzadas (de ahí *tri-palium*)” que usaban los romanos para torturar a los reos (Machado Pais, 2007). Marzano refiere que el infinitivo *tripaliare* derivó en el sustantivo *trepalium*, especie de “instrumento formado por tres estacas destinado a trabar a los animales para encerrarlos o curarlos” (2011: 146-147). Es sabido que entre griegos y romanos, el trabajo, en el sentido de *labor*, tenía una connotación netamente negativa. Estos distinguían entre “ocio” y “negocio”; usaban el primero para referir la actividad intelectual, la filosofía y sus derivados. Constituía la dedicación noble, la más importante para un ciudadano. En contraste, del “negocio” tenían una concepción despectiva; la actividad del mercader era despreciable por cuanto era ajena a la vida reflexiva propia del “ocio”. Dewey interpreta así la visión de los griegos sobre esta segunda acepción del trabajo:

No fue el mero hecho de la utilidad económica y social el que hizo parecer serviles a los griegos ciertas actividades, sino el hecho de que las actividades directamente vinculadas con la subsistencia no eran en sus días la expresión de una inteligencia cultivada, ni realizadas por una apreciación personal de su significado. En tanto que la agricultura y los oficios eran ocupaciones empíricas y en tanto que se realizaban en vista de resultados externos para los espíritus de los trabajadores agrícolas y mecánicos, fueron antiliberales, pero solo en este sentido (2004: 221).

Eran antiliberales: contrariaban el ejercicio de la libertad y la autonomía de los individuos. A los ojos de los filósofos griegos, esas actividades de alguna manera esclavizaban a quienes las desempeñaron a necesidades biológicas y les privaban de ocuparse de las ocupaciones verdaderamente importantes, esto es, aquellas vinculadas con el cultivo del espíritu, el cuidado del alma. Dicho sea de paso, Platón despreciaba todo lo relativo al cuerpo y su reproducción. Si lo que importaba por encima de todo era esforzarse para liberar el alma de la cárcel del cuerpo en que estaba metida, lo lógico era otorgar la mínima importancia a toda actividad orientada al mero sostenimiento del mismo, en detrimento del cuidado del alma.

Que el trabajo y un instrumento de tortura tengan la misma raíz lexicográfica no es sorprendente a la vista de esa percepción negativa de todo quehacer orientado a nutrir la parte material o biológica de los humanos. El trabajo sería un tormento del que los individuos racionales se alejarían. Esta visión intelectual del trabajo perduró durante la Edad Media, y no fue sino hasta el siglo XVII que se transformó dicha visión y la dedicación al trabajo pasó a ser concebida de modo positivo. Volveremos sobre este punto.

Pues bien, propongo pensar la concepción del tiempo impuesta por la sociedad capitalista como una cuarta estaca en la configuración del trabajo asalariado. La relación con el tiempo de forma coercitiva contribuyó a arrancar a los seres humanos de sus formas tradicionales menos cronometradas, lentas de organización de la vida, en las que ocio y negocio, vida y trabajo estaban integrados, para reducirlos a mano de obra para la producción de mercancía. El trabajo perdió su diversidad y riqueza; se volvió imposible de integrar a la vida. Convertido en antagonista de la vida, ese “tormento” de los romanos fue ampliado por el capitalismo industrial.

Ética del trabajo y violencia

Forjados en las milenarias costumbres de trabajo anteriores al capitalismo, era evidente que los individuos de las sociedades precapitalistas no se acomodarían con facilidad a los nuevos modos implantados por esa modalidad de producción que supusieron la destrucción de toda su ecología de vida. Para imponérselos, se recurrió a todas las formas de violencia de las que disponían las autoridades estatales en alianza con las clases dominantes con el fin de obligar a los trabajadores rurales y artesanos a someterse al trabajo asalariado. Procedieron, primero, a confiscar sus tierras y, luego, a criminalizar todas las prácticas tendientes a sustraerse de la doblegación de un patrón capitalista.

Las amenazas y los castigos fueron implacables a fin de doblegar la resistencia de los trabajadores y forzarlos a la sumisión. Así, toda proporción guardada, la suerte de estos no fue muy diferente de la que conocían los esclavos negros y los indios en las plantaciones y

las minas de América. Beckert (2016) ha mostrado cómo, no obstante la distancia, la producción de algodón unió en la desgracia los destinos de esclavos americanos y trabajadoras de las fábricas de textiles, por un lado, y, por el otro, el de los trabajadores rurales europeos y los indios americanos: la reducción a nula fuerza de trabajo alimentadora del capitalismo, en un caso, la usurpación de tierras para producir los bienes que sirvieran para impulsar dicho sistema, en el otro. Para Williams, se trataba de trabajadores despojados de sus tierras y de sus tradicionales formas de vida, y esclavos deshumanizados y transformados en mercancía (2011). Para este autor, las ganancias obtenidas de la trata de negros y de la esclavitud fueron determinantes en el financiamiento de la Revolución Industrial (Williams, 2011). Unos y otros contribuyeron, a la fuerza, con su cuerpo y su vida misma a la expansión y consolidación del capitalismo.

No hace falta mucha imaginación para pensar que aquellos trabajadores de las sociedades capitalistas se las ingeniaban para escapar de ese penoso régimen de trabajo. Así como las resistencias de los esclavos que traían de África iniciaron ya durante la travesía hacia las Américas en los barcos negreros y permanecieron amplificándose a lo largo de toda la época colonial (Lienhard, 2008; Price, 1981), los trabajadores expropiados y sometidos en dichas sociedades también movilizaron formas diversas de escapar de ese destino de trabajo que les repugnaba (Geremek, 1998). Federici describe así su aversión y resistencia al trabajo asalariado:

El odio que los trabajadores sentían por el trabajo asalariado era tal que Gerrard Winstanley, el líder de los “cavadores” (*diggers*), declaró que si uno trabajaba por un salario no había diferencia entre vivir con el enemigo o con su propio hermano. Esto explica el crecimiento, tras los cercamientos (usando la expresión en un sentido amplio para incluir todas las formas de privatización de la tierra), de la cantidad de vagabundos y hombres “sin amo”, que preferían salir a vagar por los caminos y arriesgarse a la esclavitud o la muerte —como prescribía la legislación “sangrienta” aprobada en su contra— antes que trabajar por un salario. También explica la agotadora lucha que los campesinos

realizaron para defender su tierra, aunque fuera pequeña, de la expropiación (Federici, 2010: 108).

Aun entre quienes terminaron sometidos a esa forma de trabajo forzado, permaneció el impulso vinculado con el *habitus* preindustrial de no trabajar más que el tiempo necesario para asegurar la sobrevivencia y el resto del tiempo dedicarlo al ocio. Como observó Díez:

[...] la representación del trabajo se verá persistentemente afectada por la particular melancolía que se ceba en todos aquellos que consideran que se ha perdido algún tipo de unidad originaria. Todos aquellos que están persuadidos de que, en la operación de promoción del trabajo productivo por la economía política, se perdió irremediamente la inocente y deseada comunión entre el trabajo y la vida (2014: 41).

No sorprende que esas personas buscaran maneras de evitar la desaparición de esa “comunión entre trabajo y vida” y de resistirse a la colonización de su vida por el trabajo productivo. Ya referimos las acciones adoptadas por los gobiernos, en contubernio con los primeros capitalistas, con las autoridades eclesiales, etcétera, para prohibir y castigar todo acto de rebeldía contra esa sujeción laboral. A ellos se sumó una pléyade de intelectuales unidos en torno a un objetivo: contribuir a la construcción de un nuevo *ethos* y a disciplinar a los trabajadores conforme a las necesidades del capitalismo mercantil, primero, y del industrial, posteriormente.

Díez (2014) ofrece una reconstrucción que cubre cuatro siglos de los esfuerzos decididos de imposición de las virtudes de la laboriosidad en contra de las formas de vida y de trabajo consideradas como licenciosas, haraganosas, viciosas y contrarias al progreso. Ya en el siglo XVII emergió una idea que poco más de doscientos años después Frederic Taylor se encargaría de expresar con mayor claridad y llevar a su extrema realización, a saber: los pobres son niños incapaces de autonomía, de autocontrol y, sobre todo, de laboriosidad; por lo que había necesidad de vigilarlos, conducirlos de la mano y someterlos al trabajo asalariado previa destrucción de sus

formas tradicionales de subsistencia y de sus modos de vida juzgados contrarios al progreso de las naciones en plena expansión del intercambio comercial. En este marco de ideas surgió el discurso en torno a la “utilidad de la pobreza” como estrategia para desarrollar la laboriosidad de los pobres.

“La utilidad de la pobreza no es otra cosa que el subproducto ideológico de un fenómeno característico y fuertemente arraigado en las sociedades europeas preindustriales y, en general, en toda sociedad tradicional” (Díez, 2014: 52). Vimos que en muchas sociedades no capitalistas ha existido cierta “predilección por el ocio”. Esto es, la disposición a trabajar llegaba hasta donde fuera necesario hacerlo para garantizar la subsistencia. En palabras de Díez, “Una vez satisfechas las necesidades tradicionales, las que se consideran propias del estatus social correspondiente, se produce una desaceleración del esfuerzo laboral” (2014: 53). Sin propensión alguna hacia la acumulación y menos aún hacia la ganancia, trabajar más allá de ese límite era visto como una forma de codicia susceptible de provocar el descontento de los dioses (Bourdieu, 1963).

No existía ningún acicate para la entrega al trabajo orientado a la producción de bienes; antes bien, la costumbre inclinaba hacia su desincentivación. A falta del impulso decisivo al consumo, mediante la publicidad y el crédito, en esos tiempos se tuvo que recurrir a la estrategia de la “utilidad de la pobreza” para “inducir” a los trabajadores a laborar muchas más horas de lo que acostumbraban. Al situar los salarios al nivel más bajo, forzaban a los trabajadores a emplearse al trabajo sin remilgos: “Los salarios bajos aparecían como la única palanca efectiva para poner en ejercicio el trabajo nacional y el *deber* de trabajar se concebía como pura y dura *obligación* respaldada por la coacción de la cruda necesidad” (Díaz, 2014: 54). Este tipo de recurso transformó el trabajo asalariado en un trabajo forzado.

A los enciclopedistas franceses les preocupó la misma cuestión de impulsar la laboriosidad de los trabajadores; pero la atacaron de un modo muy diferente que, de alguna manera, anticipaba lo que dos siglos después integraría el corazón de la publicidad. Esos ilustrados tomaron a contrapié el argumento de la “utilidad de la pobreza”.

Como fervientes creyentes en el progreso de la humanidad que eran, fue difícil que hallaran en la pobreza alguna capacidad para fomentar la entrega al trabajo. Defendían justo lo contrario. Abogaron por la universalización del lujo, sosteniendo que solo la expectativa de un estado más agradable y cómodo podía obrar como estímulo para la laboriosidad (Díez, 2014).

Inculcar en los trabajadores la expectativa de que su asiduo trabajo les daría acceso a una vida sin carencia les parecía más eficaz para vencer su natural inclinación al ocio y integrarlos a la religión del trabajo. Lo decisivo era hacer creer a todo el mundo que una vida sin carencias estaría a su alcance a cambio de la entrega al trabajo; además, habría que fomentar constantemente la expectativa de dicha vida que siempre estaría alimentando el deseo: “Si la satisfacción es tiempo de culminación del *estado de previsión*, la mayor felicidad no corresponde al cumplimiento real de la satisfacción, sino al recurrente recorrido laborioso permanentemente transido de la expectación” (Díez, 2014: 101).

Los enciclopedistas tenían una especial pasión por la ocupación; y llegaron a pensar que en esta radicaba la felicidad de un individuo: “La felicidad del trabajador es una vida laboriosa alimentada por el deseo. El deseo funcionaba como generador de laboriosidad precisamente por la relativa dificultad de su realización” (Díez, 2014: 109). Había que mantener a los trabajadores en un perpetuo estado de deseos insatisfechos e imposibles de satisfacer. La sociedad así imaginada por los santones del Siglo de las Luces estaría integrada por individuos insaciablemente deseantes y laboriosos. De hecho, buena parte de la aversión de esos pensadores contra la organización social característica del antiguo régimen se debió a que dos de los órdenes que la componían, la nobleza y el clero, llevaban, en la concepción de esos filósofos, una vida ajena a la ocupación y entregada a la holgazanería. Que todo el mundo o la mayoría viviera para el trabajo en aras al consumo permanentemente renovado y aplazado debía constituir el motor de esa sociedad.

No es seguro que esta otra estrategia tendiente a someter a los individuos al trabajo asalariado fuera preferible a aquella basada en la “utilidad de la pobreza”, por cuanto una y otra apuestan por

mantener al trabajador en una condición precaria, de plena dependencia y sumisión al nuevo dueño de los medios de producción que le fueron arrebatados. La única diferencia, en realidad una espúrea, es que mientras una los mantendría sumidos en una pobreza sin salida, la otra haría lo mismo pero acompañada de la ilusión de su superación mediante el acceso al lujo universal.

Desde luego, es dudoso que los trabajadores se hayan dejado convencer tan fácilmente por esa suerte de canto de sirena relativo a los beneficios colectivos y personales de la laboriosidad y que, en consecuencia, hayan ajustado sus costumbres a los principios de la ética del trabajo. De ahí la necesidad de que el trabajo de inculcación de dicha ética fuera continuo y asiduo. Se precisaba que muchas plumas y voces fueran puestas al servicio de esa causa, a la vez, económica, moral y política. Así fue que Adam Smith quedó en la historia como uno de los más comprometidos con la ética del trabajo, de cuya imposición hizo su deber.

En efecto, en su *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, de 1776, Smith hace una defensa decidida de la sobriedad y la laboriosidad de los individuos productivos, a quienes enaltece como los baluartes de la prosperidad de toda nación, y condena con vehemencia a los “pródigos”, los que se dedicaban a vivir antes que a someterse a los constreñimientos y las penas del trabajo. Para Smith, como para otros contemporáneos, los humanos (adultos) se dividen en dos grupos: los amantes del trabajo y los vagos u ociosos; los primeros son individuos moralmente íntegros, confiables y dignos de enaltecimiento, mientras que los segundos se merecen el escarnio y la reprobación de la sociedad.

A contrario de los ilustrados franceses, Smith no predicaba la laboriosidad con la promesa del acceso irrestricto al consumo (al lujo universal). Posiblemente, su estatus de profesor de teología (a diferencia de los ilustrados que eran simples deístas y anticlericales) le impidió situarse en esta línea de defensa del trabajo y lo llevó a enaltecer la vida *para* el trabajo enmarcada en la sobriedad. Como sea, su impronta en la radicalización de esa particular versión de la ética del trabajo que, con el impulso de los puritanos se convertiría

en santo y seña de la sociedad capitalista, ha perdurado a lo largo de la historia.

La visión del trabajo y de la relación con él defendidas por Smith están en el corazón del espíritu del capitalismo, tal como lo analizó Weber. Es una concepción puritana correspondiente a la dedicación al trabajo como parámetro de una vida virtuosa. En Smith, dicha dedicación se justifica en sí misma; el trabajo es bueno en sí mismo y hace bueno a quienes se entregan a él. Desde luego, la existencia de estímulos como el consumo o la satisfacción de determinados deseos mediante el gasto hace su parte en espolear la práctica virtuosa, mas lo fundamental era asumir el trabajo “como virtud de la unidad de narración de una vida única en la que domina un ideal de plenitud virtuosa” (Díez, 2014: 157). Dicha “plenitud virtuosa” se articulaba en torno a la entrega prudente al trabajo, de parte del trabajador, y de la utilización frugal de la riqueza, por el capitalista. Así, Smith da por hecho y defiende la existencia, por un lado, de capitalistas proveedores de trabajo, y, por el otro, de trabajadores dependientes de los primeros para generar los medios de su subsistencia.

Para Graeber (2018), el economista inglés nos heredó una concepción del trabajo con fuerte raíz teológica debido a la posición de Smith como profesor de filosofía moral (que en esa época era una variante de la teología moral). Su enfoque del trabajo tiene un fuerte contenido religioso; hace eco de muchos pasajes evangélicos, desde una interpretación puritana, en torno a la mesura, la frugalidad y el amor al trabajo. La imagen bíblica de un Dios creador, sabio y parsimonioso, que trabajó siete días y únicamente descansó uno, debía ser el ejemplo a seguir para los hombres de la nueva sociedad del siglo XVIII y los que siguieran. Esta manera de encarar el trabajo promovería la rectitud de los individuos y, también, contribuiría a la creación del tejido social por cuanto con su trabajo, los individuos aportarían a la prosperidad de todos. En palabras de Méda,

[...] el trabajo se vuelve al mismo tiempo, en la filosofía smithiana, el fundamento y el cemento del orden y del tejido social: en una sociedad que en su conjunto debe orientarse hacia la búsqueda de la abundancia,

el lazo que liga a los individuos es fundamentalmente el de su contribución a la producción, y de su retribución, cuya medida es el trabajo (2001: 26).

Smith se erigió en el epítome de esa transformación mayor que ocurrió en el siglo dieciocho XVIII en el dominio de la vida, de su cuidado, de su reproducción. En esa época inició lo que Latour (2020a) llama el “trabajo de formateo” de los individuos para transformarlos en “egoístas”, “calculadores”, capaces de “competir” con los demás. En pocas palabras, en ese momento histórico y con el trabajo de autores como Smith, se sembraron los gérmenes del *homo economicus* que en los siguientes dos siglos y poco más habría de dejar una impronta quizás indeleble de progreso y, también, de destrucción y, lo veremos, de abaratamiento general de la vida en todo el planeta.

La vuelta de tuerca de la época industrial

La Revolución Industrial marcó un hito tanto en la organización del trabajo como en la defensa del mismo. Con esta, la maquinaria del capitalismo se propuso penetrar en todos los intersticios de la vida de los individuos y convertirlo todo en una mercancía buena para su progresión. Con la organización del trabajo en fábrica, aumentó la vigilancia, se alargó la jornada laboral y las condiciones empeoraron. Se reunieron las condiciones para una resistencia mayor de parte de los trabajadores que deseaban sustraerse y recuperar parte de su tiempo y de sí mismos de la férula del capitalista. De ahí la necesidad de los grupos dominantes por articular un discurso y otras prácticas orientados a

[...] desterrar por las buenas o por las malas, ... el difundido hábito que vieron como principal obstáculo para el nuevo y espléndido mundo que intentaban construir: la generalizada tendencia a evitar, en lo posible, las aparentes bendiciones ofrecidas por el trabajo en las fábricas y a resistirse al ritmo de vida fijado por el capataz, el reloj y la máquina (Bauman, 2000: 18).

La industrialización implicó la movilización de muchos más trabajadores para las fábricas en las que estarían en condiciones deletéreas. Para eso, fue necesario una vuelta de tuerca en la inculcación del *habitus* de la sociedad de trabajo, máxime cuando esos trabajadores conservaban aún las disposiciones laborales típicas de las sociedades tradicionales. En opinión de Bauman:

El problema central que enfrentaban los pioneros de la modernización era la necesidad de obligar a la gente —acostumbrada a darle sentido a su trabajo a través de sus propias metas, mientras retenía el control de las tareas necesarias para hacerlo— a volcar su habilidad y su esfuerzo en el cumplimiento de tareas que otros le imponían y controlaban, que carecían de sentido para ella (2000: 20).

En la elaboración de la nueva narrativa —o en la radicalización que heredaron los autores de siglos precedentes— sobre la bondad intrínseca del trabajo en plena era industrial, Thomas Carlyle fue de los más prestos y enardecidos. Según Díez (2015: 371), “Carlyle es la voz radical del trabajo como deber inexorable del ser humano”. Las siguientes afirmaciones no dejan duda sobre su posición acerca del trabajo:

Un hombre se perfecciona trabajando ... ¡Considera cómo, incluso en los tipos más mezquinos de trabajo, toda el alma del hombre se compone en una especie de armonía real, en el instante en que se pone a trabajar! La duda, el deseo, la tristeza, el remordimiento, la indignación, la desesperación misma, todos estos como perros del infierno mienten el alma del pobre jornalero, como el de cada hombre; pero él se inclina con valor libre sobre su tarea, y todo esto se calma, todos estos encogimientos murmuran lejos en sus cuevas. El hombre ahora es un hombre. El bendito resplandor del trabajo en él, ¿no es fuego purificador, en el que se quema todo el veneno?

Todo verdadero trabajo es sagrado; en todo verdadero trabajo, si fuera verdadero trabajo manual, hay algo de divinidad... ¡Oh, hermano!, si esto no es “adoración”, entonces digo, cuanta más lástima es la adoración; porque esto es lo más noble descubierto hasta ahora

bajo el cielo de Dios. ¿Quién eres tú que te quejas de tu vida o trabajo? No te quejes. Mira hacia arriba, mi hermano cansado; ve a tus compañeros de trabajo allí, en la Eternidad de Dios, la Sagrada Banda de los Inmortales, el guardaespaldas celestial del Imperio de la Humanidad (Thomas Carlyle, 1843. *Past and present*, citado en Graeber, 2018: 229).

Carlyle expresó con autoridad una idea que compartían muchos de sus contemporáneos, sobre todo en los círculos de la clase media: el carácter esencialmente noble del trabajo que llevaría entregarse a él por eso mismo, sin consideración por ningún otro fin (Graeber, 2018); y dada su nobleza, condicionar la dedicación al trabajo a una retribución en forma de sueldo representaría una contaminación, un ajamiento a su estatus. El trabajo es noble porque es divino; su retribución no puede venir sino de Dios mismo en el cielo. Díez ve en Carlyle a un evangelista del trabajo, cuya doctrina sintetiza así: “Las dos verdades del Evangelio del trabajo son: el trabajo es, por sí mismo, deber y destino del hombre, y el trabajo es una realidad sagrada, y por lo tanto, alcanza su último significado en la esfera divina” (Díez, 2014: 382). Y añade el historiador: “Estos dos principios hacen que la esencia de la sociedad del trabajo se sitúe en un plano de absoluta trascendencia” (Díez, 2014: 382-383).

Para Carlyle, la verdadera humanidad del ser humano se conquista a través del trabajo. Solamente por este medio un individuo accede a justificar su existencia y dar un sentido en verdad humano a esta. Escribe Díez sobre Carlyle:

En el trabajo se despliegan la moralidad, la inteligencia, la paciencia, la perseverancia, la fidelidad, el método, la penetración, la ingenuidad y la energía del ser humano. Todo lo que es fuerza en el hombre. Todo lo que arrasa la inacción, la ociosidad, el tedio, la abulia, el ser superfluo (Díez, 2014: 385).

A diferencia de los primeros propugnadores de las virtudes de la laboriosidad que enfocaron su discurso sobre todo hacia los pobres, a quienes exigían deshacerse de toda veleidad en la entrega al

trabajo, pero tolerando la molicie en las categorías sociales superiores, la defensa y definición de Carlyle del ser humano en tanto trabajador los concernía a todos, independientemente de su posición socioeconómica.

Por el trabajo, por la entrega obstinada a este, todos los seres humanos son iguales, participan de la misma humanidad y se afincan en ella. “En su relato”, observa Díez, “todos se sacrifican en el exigente altar del trabajo y todos se justifican, en sus estatutos de desiguales, mediante tal sacrificio” (2014: 385). Para muchos filósofos del siglo xx, especialmente los existencialistas, el hombre es un “ser por hacer” o uno que se hace mediante su hacer, un proyecto; en Carlyle todo eso se reduce a la dedicación al trabajo esforzado y penoso. Entre más industrioso un hombre, mejor abraza su destino humano y comulga con la divinidad.

Esa obstinación compartida entre los grupos de poder por poner a los hombres al trabajo, sobre todo a los pobres entre ellos, tenía una motivación sí económica, pero también moral. Vimos que desde los inicios de la sociedad capitalista, en el siglo xvii, los portadores de la ética del trabajo estaban preocupados por la moralización de la población antes acostumbrada a dejar de trabajar en cuanto se estimaba haber hecho y logrado lo suficiente para satisfacer las necesidades vinculadas con el intercambio de bienes (Bauman, 2000). Se consideraba peligroso el ocio, y la renuncia de los individuos de las clases populares a la laboriosidad era vista como una de su “invertida inmoralidad” y causaba recelo entre los grupos dominantes. Era indispensable moralizar a los pobres sometiénolos al trabajo en la fábrica. Bauman, a este respecto:

La resistencia a sumarse al esfuerzo combinado de la humanidad era, en sí misma, la tan mencionada prueba que demostraba la relajación moral de los pobres y, al mismo tiempo, la virtud inherente a la disciplina implacable, estricta y rígida de la fábrica. La tarea de lograr que los pobres y los “voluntariamente ociosos” se pusieran a trabajar no era solo económica, era también moral (2000: 24).

Jeremy Bentham concebiría un fantástico instrumento de disciplinamiento de los indómitos cuerpos de los trabajadores pobres: su invento conocido como *panopticon*. Este sería una construcción de tres pisos dedicados, el primero, a una cárcel, el segundo, a una fábrica, y el tercero, a una escuela. La magia de ese dispositivo es que permitiría que, desde una torre central, prisioneros, trabajadores o alumnos fueran vigilados sin descubrir al vigilante o sin sospechar que lo están siendo.¹¹ En este entramado, la fábrica en forma de panóptico serviría para domesticar, someter, enderezar a cuantos cuya conducta y modo de vida la autoridad considerara una infracción a la ética del trabajo o una amenaza al orden social (industrial) en construcción y articulado alrededor de la entrega al trabajo. Según Bell: “El *panopticon* (...) sería una cura para la pereza, un molino en el que moler a los bribones convirtiéndoles en honrados y a los perezosos en trabajadores” (1992: 253).

En la percepción de Bentham, cárcel y fábrica tienen una misma función: la corrección por la fuerza de hombres cuya forma de vida y conducta eran consideradas como desviadas o apartadas de la moralidad y la normalidad socialmente impuestas. Así, se instauraría una homología entre cárcel y fábrica: ambas eran espacios de encierro y disciplinamiento de individuos presentados en el discurso dominante como peligrosos para la sociedad. A unos y otros había que apartarlos de lo que se consideraba eran las fuentes de contagio de los vicios.

La última piedra de la construcción de la civilización del trabajo se la debemos a Francis Taylor y Henry Ford; la contribución de estos dos consiste menos en una narrativa que en acciones concretas que derivaron en generar, por un lado, una continua dependencia de los trabajadores de un salario y, por ende, de un patrón y su fábrica y, por el otro, una organización del trabajo que redujo a los trabajadores a simples autómatas.

11 En su *Tiempos modernos*, Chaplin ofrece una muestra de la aplicación de la idea de Bentham, mejorada con la tecnología de los años treinta, en el marco de la empresa capitalista en pleno auge del fordismo.

Crawford (2010) reconstruye la forma como Ford logró imponer la cadena de montaje a sus trabajadores. En principio, observa este autor, los trabajadores, acostumbrados a un trabajo más autónomo y creativo, tenían todas las razones para aborrecer lo que se les ofrecía en las fábricas de automóvil y sus cadenas de montaje. Para Crawford, la cadena de montaje solo podía inspirar repugnancia en cualesquiera conocieran modos de trabajo más estimulantes o interesantes. Lo que explica que al principio hubo una rotación vertiginosa en esas fábricas porque “los trabajadores que estaban acostumbrados a un trabajo mucho más rico en proceso se marcharon” (Crawford, 2010: 55).

Según el mismo autor, Ford llegó a tener que contratar a hasta 9,963 obreros si quería retener a cien. Para vencer esa inestabilidad de los trabajadores y retener a la fuerza de trabajo suficiente y, sobre todo, hacer que se acostumbraran a su sistema, Ford les dobló el sueldo diario. Así pudo intensificar el trabajo en las plantas aumentando el ritmo de las cintas transportadoras de unidades. Los trabajadores se volvieron más productivos. Como tenían mejores sueldos, tenían más interés en retener sus puestos de trabajo; máxime porque, con esa estrategia, Ford había eliminado a casi todos sus competidores que no pudieron seguir el ritmo; según Crawford, en 1900 había 7,632 fabricantes de carros y carruajes en Estados Unidos; con los métodos de Ford, pronto solo quedaron tres. Así, los trabajadores se quedaron sin otra opción más que someterse al vaciamiento de su trabajo de todo contenido cognitivo (Crawford, 2010) en las cada vez más aceleradas cadenas de montaje.

Taylor tuvo una contribución medular en la construcción del dispositivo que condujera a vaciar el trabajo de toda dimensión cognitiva, para no decir humana. Sobre él, Bell escribe:

No podía soportar la vista de un torno ocioso o de un hombre inactivo. Él no haraganeó, y se dispuso a asegurar que nadie más lo hiciera [...]. Taylor se dispuso a demostrar que los ritmos perezosos, herencia de los tiempos artesanos, cederían el paso a la racionalidad superior del tiempo fraccionado (Bell, 1992: 256-257).

La hazaña de Taylor a través de su administración científica del trabajo consistió en “la descomposición del trabajo en sus componentes mecánicos más pequeños y el reajuste de estos elementos en la combinación más eficiente” (Bell, 1992: 227).

Todo esto fue al precio de haber desprovisto a los obreros de nada más que de su humanidad. El mismo Taylor era consciente del tipo de individuo en que acabaría convertido todo hombre que estuviera sometido al régimen de producción que había instrumentado. En sus palabras, este hombre “ha de ser tan estúpido y flemático que se parezca más a un buey que a cualquier otra especie” (citado en Bell, 1992: 257). Así las cosas, el taylorismo se caracteriza menos por la producción en serie que por el embrutecimiento generalizado, el aniquilamiento de toda capacidad de juicio de los humanos sometidos a su lógica.

En las fábricas de Ford, al menos, la mejora del sueldo sirvió como un primer atractivo para la retención y posterior habituación/sumisión de los obreros a la cadena de montaje. Pronto se le añadió una segunda: el consumo. El aumento de la producción apelaba a la existencia de individuos con recursos y deseos de consumir los nuevos objetos así generados.

Al final se averiguó que la única manera de hacer que trabajaran más era jugar con la imaginación, estimulando nuevas necesidades y deseos. Era necesario poner el consumo, igual que la producción, bajo la gestión científica: la gestión de los deseos. Así, en las primeras décadas del siglo xx, aparecieron los vendedores que se daban el nombre de “ingenieros del consumo”. Llegaron armados con los últimos descubrimientos de la psicología experimental (Crawford, 2010: 55).

Para completar el círculo de ajustamiento del obrero a la cadena, se añadió una tercera innovación: el endeudamiento del consumidor. “En la década de los veinte, los bancos crearon los créditos a plazo” (Rifkin, 2004: 18). A partir de entonces, para el trabajador, “El estar endeudado llegó a ser normal”. Esta situación significó para el capitalista no solo la venta de los automóviles y otros objetos que se producían en sus fábricas, también conllevaba una

forma de seguridad contra toda posibilidad de abandono del trabajo o de rebelión contra las condiciones del mismo. Como observa Lears (2006), “El endeudamiento podía disciplinar a los trabajadores, manteniéndolos ligados a trabajos rutinarios en fábricas y oficinas, envejeciendo pero en sus puestos, pagando sus saldos de forma regular. Los buenos consumidores serían también buenos trabajadores”.

Hasta aquí la discusión sobre las estrategias de imposición del *ethos* de entrega al trabajo bajo el capitalismo, el cual ha concernido casi exclusivamente a los países que fueron escenarios de la emergencia de dicho sistema socioeconómico y de la Revolución Industrial. Es momento de preguntarse sobre la presencia o ausencia de una dinámica intelectual y material similar en torno al trabajo en México y otros países del subcontinente más o menos en la misma época.

La antropóloga Chamoux (1992 y 1994) sostiene que los nahuas no disponen de un término que corresponda al español “trabajo”, en el sentido más habitual de la palabra, esto es, una actividad orientada a la producción de bienes y objetos capaces de introducirse en relaciones de intercambio comercial. La voz *tequitl* se usa para referir un conjunto de actividades muy vasto, entre las que se incluye el trabajo en el sentido occidental. La inexistencia de una palabra que sirva para delimitar las actividades características de lo que los occidentales y occidentalizados llaman trabajo es un indicador de la no separación entre vida y actividades productivas en esas comunidades, como lo sostuvimos páginas atrás. Eso significa que no establecen oposición entre “ocio” y “negocio”; eso vale también para los otros grupos humanos que fueron los primeros en habitar estas latitudes, como dije para los arahuacos de la Hispaniola.

Esta particular forma de articulación de las diversas dimensiones de la vida prevaleció entre los habitantes de estas tierras en los tiempos que antecedieron la Conquista, sufrió embates durante el siglo XVIII y será duramente combatida en las primeras décadas de la vida independiente de las naciones latinoamericanas.

A diferencia de Francia e Inglaterra, tanto en lo material como en el campo de las ideas, España no fue protagonista de la emergencia

del capitalismo y tampoco tuvo aportaciones en la elaboración y difusión de las nuevas representaciones en torno al trabajo en los siglos xvii y xviii; aunque no se puede descartar —más bien hay que darlo por hecho— que las ideas del liberalismo económico, de la Ilustración y las disposiciones impulsoras de la sociedad capitalista fueran conocidas en ciertos círculos cultivados (Díez, 2014). Sagastume (2014) sostiene que la Ilustración francesa tuvo una clara influencia en dos importantes pensadores, Pedro Rodríguez Campomanes y Gaspar Melchor de Jovellanos, quienes impulsaron la transformación del gobierno español en el sentido de la individualización de las relaciones de trabajo (en contra de los gremios y corporaciones), la libertad de industria y de comercio, entre otros aspectos.

Hay razón para pensar que los primeros españoles que llegaron a América eran, en lo que hace al trabajo, más bien portadores de los mismos valores que habitaron los europeos, en general, en los tiempos precapitalistas. Dichos valores permanecieron (y tal vez se reafirmaron en el contacto con los indios americanos) durante los primeros siglos de la Conquista en los que prevaleció el sistema de producción en pequeña escala y los pequeños talleres artesanales donde reinaron unas relaciones patriarcales entre dueños y peones (Castro, 1986; Pérez, 2005). Incluso se ha documentado entre los artesanos mexicanos la presencia de tradiciones europeas tan antiguas como la del “San Lunes” (Castro, 1999: 274), que con toda seguridad fue importada por los mismos españoles.

Cierto es que existió el sistema de los repartimientos por los que se sometían a las poblaciones originarias al trabajo forzado en la agricultura y las minas, entre otros tipos; era un sistema penoso pero que dejaba a los indios tiempo para ocuparse en sus propias parcelas. En todo caso, no existía algo así como un discurso que promoviera la entrega a él. Lo que quiero destacar, y es lo que realmente importa para mis objetivos, es que, a diferencia de lo que ocurrió en algunos países europeos en la transición de la sociedad feudal a la capitalista, no había la intención de crear, tampoco llegó a la existencia, algo así como un *habitus* de una sociedad de trabajo. Ni de hecho ni *de jure* se buscó inculcar el amor y la entrega al trabajo como destino inevitable de todo varón responsable y honorable. Conjeturo que, al menos

entre la mayoría de los indios, imperaba una manera de existir más bien similar a la referida por Traven en “Canastitas en serie” o a la que habrían tenido los tañinos del Caribe, esto es, una en la que vida y trabajo estaban en plena simbiosis, vivían ajenos a la idea de progreso y de acumulación.

Hacia la década de 1750, años donde los historiadores se inclinan a situar el inicio del siglo XVIII en el México colonial (Florescano & Gil, 1981), inició un proceso de transformación importante que afectó todas las esferas de la vida en la Nueva España; la organización del trabajo no se quedó al margen. Una muestra de dichos cambios la ofrece la Real Casa de la Moneda de la Ciudad de México, al dejar de ser el espacio de trabajo artesanal y de poca ocupación de mano de obra a su mecanización y aumento de su fuerza de trabajo a mediados del siglo XVIII. Castro describe así esa transformación:

[...] el trabajo cotidiano perdió su diversidad; se hizo repetitivo, mecánico, y obligaba a realizar la misma operación miles de veces al día. La frecuencia de lesiones traumáticas que [...] eran muy habituales, puede atribuirse a esta situación. También ciertos aspectos aparentemente anecdóticos[...] como el frecuente consumo de alcohol (incluso dentro del establecimiento) y el ansia atropellada por salir cuando concluía la jornada pueden atribuirse razonablemente a una labor monótona, que no ofrecía más incentivos que el jornal obtenido (Castro, 2012: 137).

Esto constituye una evidencia de que también en tierras americanas o mesoamericanas ya se estaba sometiendo a los colonizados a la tiranía del reloj y, sobre todo, a la separación radical entre trabajo y ocio, vida y trabajo. El predominio de la repetitividad y monotonía en la realización de las tareas, junto con la necesidad de recurrir al alcohol para tolerar ingratas condiciones laborales, eran señales de que el trabajo estaba adoptando propiedades típicamente capitalistas. La segunda mitad del XVIII presagiaba transformaciones más radicales que llegarían ya en pleno siglo XX, en el México independiente.

Desde los inicios de la colonización en el siglo xv, en Nueva España había preocupación por controlar a los que se tildaba de “vagos”, y eran descritos como “hombres españoles sin asiento ni ocupación que vagaban de pueblo en pueblo molestando a los indios y dándoles mal ejemplo” (Arrom, 1988: 72) y se adoptaron medidas para combatir diferentes tipos de “vagancia” traídos de España o desarrollados en América. Pero esa preocupación se quedó en esos años, “la vagancia dejó de ser un problema urgente hasta mediados del siglo xviii” (Arrom, 1988: 72). Según Pérez, “desde mediados del siglo xviii aparecen, en documentos de diverso tipo, referencias continuas al ocio y a la vagancia, así como al trabajo, que las élites consideraban como el remedio para formar individuos útiles y virtuosos” (2001: 158).

Cruzada contra la vagancia y elogio del trabajo

Páginas atrás, apunté que en Europa la emergencia de una sociedad capitalista y la destrucción de formas tradicionales de vida y trabajo provocó que muchos individuos que no querían insertarse al tipo de actividad laboral que conllevaba se entregaran al vagabundeo como forma de escapar a modos de trabajar que desconocían y rechazaban. Referí buena parte del “arsenal” discursivo que movilizaron numerosos pensadores e instituciones con el fin de conminar a los hombres a hacer del trabajo el puntal de su vida. Lentamente se logró, no sin dificultades pero con seguridad, instalar en los individuos, sobre todo los de las clases populares, el *ethos* del trabajo.

Se asumía que el trabajo duro tenía la virtud de prevenir los vicios, la criminalidad y toda forma de conducta tenida por desviada. Se le veía la virtud de enderezar las vidas y de honrar a quienes se entregaban a él sin reserva. La Revolución Industrial llevaría a su paroxismo, tanto en el plano material como en el imaginario, los impulsos de los siglos anteriores.

En los países recientemente independientes de la América antes colonizada por España, las iniciativas por crear una sociedad de trabajo y, como corolario, combatir las disposiciones contrarias a ella, tomaron la vía jurídica. En varios de los países independizados del

dominio español se adoptaron leyes o decretos y, en México, se creó un tribunal con la exclusiva encomienda de juzgar y castigar a los llamados “vagos”;¹² en todos los casos, se trató de dispositivos jurídicos destinados a perseguir a quienes, desde la perspectiva de las autoridades, de las élites y de la prensa no llevaban una vida suficientemente honorable, esto es, dedicada al trabajo (Pérez, 2001: 158).

Enfrentado a incontables dificultades resultantes de los estragos de la Guerra de Independencia y las crisis económicas que le sucedieron, “el estado mexicano requería ciudadanos virtuosos que pudiesen transformar la riqueza nacional por medio del trabajo. El control social y la compulsión al trabajo fueron dos medios importantes en su propósito de modernizar la nueva nación” (Ailón, 2001: 69). Lo que importaba a los sucesivos gobiernos no era tanto ofrecer a los llamados “vagos” opciones de subsistencia cuanto infundir en ellos el amor al trabajo, el *habitus* de trabajo; dicho de modo eufemístico, era menester para los gobernantes “formar ciudadanos aptos e ‘industriosos’ cuya laboriosidad asegurara la marcha del país por el camino del progreso, de allí la importancia de educar a la población” (Pérez, 2005: 287).

La aversión al ocio o al tiempo libre que vimos proliferar en Europa durante el desarrollo del capitalismo cundió en las nuevas sociedades latinoamericanas; allá como acá, se le achacó de estar en

12 El calificativo “vago” cubría un espectro muy amplio de comportamientos, actividades y ocupaciones. Por ejemplo, en Colombia se adoptó esa caracterización para vago: “La Ley 3 de mayo de 1826 definió en su artículo 29 como vagos a los que no tenían oficio ni beneficio, hacienda o renta; a los que, teniendo algún medio de subsistencia, se dedicaran a las casas de juego, las compañías mal opinadas, tabernas, casas de prostitutas o que no demostraran un destino y una ocupación útil; a los que pidieran limosna sin tener alguna lesión suficiente que le impida trabajar o fueran muchachos huérfanos o descuidados por sus padres; a los hijos de familias mal inclinados, con malas costumbres e irrespetuosos con sus padres; a quien se entrega a la ociosidad; a los que, con el pretexto de estudiar, viven sin sujeción; a quien no es constante con su trabajo y oficio; a los forasteros y prófugos sin destino; y a los que van vendiendo mercancías de pueblo en pueblo (cuya actividad no le produjese lo necesario para mantenerse a él mismo y a su familia)” (Botero, 2012: 50). En Guatemala, la acepción de “vago” cambiaba según las leyes, decretos o bandos contra la “vagancia”. Para una descripción de esos cambios, ver Sagastume (2001: 51-54).

el origen todos los males que aquejaban dichas sociedades y se vio en su firme combate el camino para la construcción de poblaciones probas, honradas, laboriosas y ordenadas (Teitelbaum, 2001). Arrom observa que “los juristas ilustrados consideraban que el tiempo libre era peligroso, y que las personas ‘honestas’ se deberían dedicar más a trabajar que a divertirse, aun cuando no necesitaran ganarse la vida” (1988: 77). Vecinday y Thul (2018) muestran cómo en el Uruguay de la primera mitad del siglo XIX las autoridades arrojaron la práctica del ocio que veían como una auténtica calamidad social:

[...] en el Montevideo de la década de 1830, el ocio parecía ser la causa de todos los males. Los vagos, ebrios, mal entretenidos eran blanco de una constante persecución por parte de la Policía, que respondía a los intereses de los sectores dominantes que buscaban imponer una moral orientada al trabajo en los sectores populares (Vecinday & Thul, 2018: 414).¹³

Las categorías sociales dominantes de aquellas sociedades en esos tiempos tenían en común con sus contrapartes europeas un inveterado recelo hacia los pobres y miserables (Geremek, 1998; Delumeau, 1989; Arrom, 1988) a quienes responsabilizaron de sus infortunios (pobreza o falta de empleo) y en quienes veían las raíces de las peores amenazas para el orden social. A los ojos de las autoridades y las élites, las clases bajas eran naturalmente peligrosas y sospechosas. Según Teitelbaum, “Crímenes, conductas desordenadas y escandalosas, y vicios de múltiple naturaleza formaban parte del entramado con que el Estado y la élite calificaban y enjuiciaban a estos sectores” (2000: 347-348). A resultas de tan sólidos prejuicios, en palabras de la misma autora, “la moralización de las clases populares, descritas en términos de inmoralidad y tendencia natural al vicio, fue una consigna recurrente de los grupos influyentes y

13 El mismo discurso se sostenía también en Chile en la misma época (véase León, 2010): el ocio constituía el crisol de toda amenaza al orden social; por lo que había que combatirlo compeliendo a los “vagos” a trabajar.

gobernantes” (Teitelbaum & Gutiérrez, 2008, 134; véase también Pérez, 2005: 288).

Las élites consideraban a dichas clases como el peligro en sí mismo (Teitelbaum, 2001: 138), por lo que había que procurar, por todos los medios al alcance, redimir y civilizar a sus integrantes. Había que protegerlos de ellos mismos y rescatarlos de sus costumbres “viciosas”, “vagabundas”, contrarias al trabajo y al “progreso” de la sociedad. En esta suerte de “cruzada” contra los vagos, no había distinciones por cuestiones ideológicas; conservadores y liberales propendían, por igual, a considerarlos como peligrosos y menesterosos de corrección por el trabajo. En el fondo, la creencia en las virtudes cívicas y morales de este era compartida entre los grupos sociales dominantes, sin importar sus inclinaciones políticas. Por lo que

[...] no resulta sorprendente que tanto los federalistas y los centralistas de la primera mitad del siglo XIX, así como los liberales, conservadores y monarquistas de las décadas siguientes, insistieran en expedir innumerables reglamentos por medio de los cuales se pretendía modificar las “malas” costumbres y las formas y espacios de sociabilidad de las clases populares, a las cuales se debía imponer el hábito y el “amor” al trabajo que, al mantener ocupados a los individuos, evitaría “las ocasiones de cometer crímenes” (Pérez, 2001: 182).

Se consideró que obligarlos al trabajo, forzarles a ser disciplinados y “productivos” era la vía por antonomasia para extirpar esa especie de ponzoña interior que significaba la aversión al trabajo en subordinación. Jurados, bandos y leyes contra la vagancia hacían esa tarea:

Las condenas fijadas para los vagos buscaban convertirlos en sujetos útiles y productivos para la sociedad. El tratamiento legal que se les dio hizo que fueran integrados al mercado laboral, ya sea a través del servicio de las armas o de los trabajos públicos. Se instituía una obligación al trabajo con un contenido moralizador, buscando hacer del vago un sujeto útil encaminado a los proyectos del nuevo Estado y que le permitiera vincularse nuevamente al engranaje social y económico del que, según las autoridades, estaba alienado (Vecinday & Thul, 2018: 412).

Así como había ocurrido en Europa siglos antes, en Latinoamérica el trabajo fue investido de virtudes moralizadoras. Según Fessler, “Se retomaba entonces un tema tradicional del encierro que es la asociación de la regeneración con el trabajo, y se adelantaba en una de las claves modernizadoras: el aislamiento como factor erradicador del contagio de los peores vicios” (2013: 12). Se asumió que una sociedad sana estaba constituida de individuos virtuosos, y estos solo se fabricaban a base de industriiosidad.

El Estado estaba, así, obligado a sujetar a los individuos que considerara como “vagos” al orden moral y productivo, de someterlos al trabajo “forzado” (así como se hacía con los que cometían otros “delitos”) en el ejército, en los talleres o fábricas y en la agricultura. Se habría pensado que esos espacios “mantendrían a esa población considerada infractora bajo vigilancia, no solo para cumplir la regeneración propuesta, sino para mantenerlos bajo supervisión, facilitando así, al menos teóricamente, el control de la vagancia” (Ailón, 2001: 88). Es posible que esas autoridades no hayan tenido conocimiento del invento del *panopticon* de Bentham, pero es evidente que su concepción del trabajo se condecía con la de este por cuanto, como el inglés, veían en él un instrumento disciplinador, moralizador y regenerador.

La persecución legal de la vagancia perduró en México hasta los años sesenta del siglo XIX, mas la preocupación de autoridades y clases superiores por moralizar a los trabajadores (pobres) permaneció incólume a lo largo de la siguiente centuria. Para Castro:

Los funcionarios se afanaron por implantar una adecuada conciencia del trabajador. Su ideal era el jornalero robusto, sano, buen padre y buen esposo, que trabajaría asiduamente toda la semana, en su tiempo libre se dedicaría a alfabetizarse, aprender los secretos del oficio y los domingos se entretendría en ocios igualmente adecuados, como el deporte o el teatro (1999: 274).

La ecuación era simple: un hombre de bien, un hombre honorable era necesariamente un hombre trabajador y *viceversa*. La honorabilidad de un hombre, su calidad y su masculinidad se medían a

partir de su entrega al trabajo. Esta era la más elevada virtud de que podía dar prueba un hombre. Su máximo valor era una suerte de compendio de disciplina, industriosidad y productividad.

En la segunda mitad del siglo XIX, el poder público se apoyó, directa o indirectamente, en el mutualismo como mecanismo para fomentar las tan ansiadas probidad y laboriosidad en aras a producir “ciudadanos honrados, pacíficos y laboriosos” (Teitelbaum & Gutiérrez, 2008: 135; Pérez, 2005). En la persecución de ese ciudadano trabajador ejemplar, los grupos de poder recurrieron tanto a la coerción como al convencimiento (Castro, 1999). Después de haber usado por más de cien años la persecución de todo comportamiento que consideraban contrario a la industriosidad total, “los sucesivos gobiernos entendieron que el asociacionismo era un instrumento de moralización y promoción de los valores y principios liberales, y del fomento de una disciplina laboral” (Teitelbaum & Gutiérrez, 2008: 137).

Coda

El resultado de esos siglos de perseguir y anatematizar a los reuñentes a adherirse a la doctrina y a los rituales de la religión del trabajo es la articulación de una “filosofía existencial” según la cual todo aquel cuya vida no se definiera en función de una relación de entrega infatigable al trabajo pasó a ser considerado un paria, un individuo de dudosa moralidad y socialmente sospechoso. En la tarea de constitución y de imposición de este nuevo orden simbólico, como vimos, hicieron frente común gobernantes, filósofos, periodistas y miembros de los grupos sociales acomodados, con un mismo objetivo: obligar a los integrantes de las clases populares a convertirse a la “religión” del trabajo y someterse a las normas de conducta emanadas de su doctrina.

Y la idea del trabajo como deber moral se impuso y cobró fuerza de ley natural. El trabajo se transformó en un “ídolo” (Kurz *et al.*, 2004). Según Rifkin, la escuela ha tenido un rol fundamental en la inculcación del “amor” al trabajo-labor: “en las escuelas nos enseñaron habilidades para el mercado. Nos han enseñado que nuestra

identidad depende de vender nuestro trabajo en el mercado. Si el mercado toma nuestro trabajo, tenemos una identidad, significado y propósito” (2004: 45). No sorprende que la escuela haga ese papel si recordamos que era parte del trío benthamiano de dispositivos disciplinadores y forjadores de hombres laboriosos y ascéticos. Para Graeber, los denodados esfuerzos de los defensores e inculcadores del *ethos* de trabajo han definido los perfiles de nuestra era civilizatoria como una totalmente articulada en torno al trabajo asumido como un fin en sí mismo:

Hemos llegado a ser una civilización basada en el trabajo, no tanto el trabajo productivo, sino en el trabajo como un fin y un sentido en sí mismo. Hemos llegado a creer que los hombres y las mujeres que no trabaja más duro de lo que quisieran en empleos que particularmente no disfrutan son malas personas que no merecen el cariño, el cuidado o la asistencia de parte de sus comunidades (2018: xxvi).

Esta situación de colonización de la vida por el trabajo ha conducido a Kurz, Trenkle y Lohoff a ironizar afirmando:

La vida tiene lugar en otro sitio, o en ninguno, porque el ritmo del trabajo se adueña de todo [...]. Las vacaciones sólo sirven para reproducir la “fuerza de trabajo”. E incluso cuando comemos, salimos por las noches o amamos suena el reloj de fondo (2004:112).

Como he intentado mostrar en este capítulo, el vínculo entre trabajo, sentido del honor o de la misma existencia y conciencia de la autoválía es una construcción históricamente fechada cuya aparición entrañó el aniquilamiento o invisibilización de otras formas más antiguas de construir la vida y el sentido del propio valor en torno a referentes otros que la industrioidad. Prestar atención a esas otras formas exige pensar el trabajo en términos diferentes a los de “valor”, “ganancia”, “acumulación”, etcétera (Panoff, 1977), impuestos por el *ethos* capitalista. Esto conduce a la conjetura contraria: reivindicar y esforzarse por construir una vida no subordinada a los imperativos de la sociedad del trabajo es otra forma de fabricarse a

sí mismo, de asumirse de modo autónomo y afirmarse en su singularidad. Volveré a este postulado en capítulos ulteriores. En lo que sigue, observemos algunas tesis sobre la necesidad de una resistencia a la ética del trabajo.

CAPÍTULO II

Más allá del trabajo y del ocio. Críticas a la ética del trabajo

Los promotores y principales beneficiarios (los primeros) de la sociedad capitalista que emerge hacia finales del siglo xvi e inicios del xvii buscaron, por diversos medios, infundir en los miembros de las capas sociales inferiores de la misma la compulsión por el trabajo. De Smith a Coleridge, Ford, Taylor y muchos otros, desde economistas, políticos, filósofos, moralistas, empresarios y clérigos, todos confluyeron en la creencia tenaz sobre las virtudes edificantes, para las clases populares, del abandono al trabajo. Aun con el poder político y simbólico en que se apoyaba su discurso, tuvieron dificultades para lograr que individuos acostumbrados a formas más diversas, menos constringentes y relativamente más autónomas de ganarse la vida abrazaran el nuevo *ethos* que pretendieron insuflar en ellos a fuego y sangre. De modo que la historia del capitalismo, desde sus principios hasta muy entrado el siglo xx, para no decir hasta nuestros días, puede entenderse también como la de las resistencias de las poblaciones que sometía —obreros, colonizados, etcétera— a sus modos de organización de la vida y del trabajo.

Así como numerosas plumas, y de las más insignes, se pusieron al servicio de la promoción y defensa de la sociedad del trabajo, quienes se resistieron a sus mandatos también tuvieron, incluso sin saberlo, el apoyo de autores que vieron en la forma de trabajo que imponía el capitalismo industrial del siglo xix una tendencia a la deshumanización y usaron su pluma para rechazarlo. Con el paso de los años y la institucionalización del trabajo capitalista, muchas más voces se sumaron a la crítica de la reducción de la vida al trabajo o a la tendencia que se vino haciendo dominante de inducir a

los individuos a dejar su vida en el esfuerzo (laboral). De forma tal que la crítica del trabajo bajo el capitalismo ha acompañado a este a lo largo de sus cerca de dos siglos de predominio en las sociedades occidentales. Si la defensa ha concitado voces heterogéneas unidas en el evangelio del trabajo, los denostadores de esta cuasi sagrada doctrina reúnen también a perfiles muy diversos.

Este capítulo es un esfuerzo por dar cuenta de dichas críticas contra la sociedad del trabajo. Las voces de rechazo al dogma del trabajo se clasifican en tres tendencias, en atención al elemento en que hacen énfasis en su crítica/resistencia. El primer grupo encierra a quienes defienden el ocio y se oponen a toda forma de trabajo en la manera como lo ha concebido y organizado la sociedad capitalista; el segundo agrupa a los que abogan por el trabajo placentero y de disfrute; y el tercero a quienes, reconociendo la existencia y aun la necesidad de trabajos penosos y desagradables, propugnan porque estos, cuando son inevitables, no acaparen el tiempo de los individuos sino que dejen espacios suficientes para el ocio. Opero esta clasificación de las distintas posturas críticas hacia el trabajo con fines principalmente expositivos; en la realidad y en lo que hace al trabajo capitalista, existen fuertes coincidencias entre los distintos autores que he clasificado y cuyas ideas serán cuestión en las siguientes páginas. Es posible que las diferencias estén más en el tono o el nivel de radicalidad en el rechazo del trabajo o la defensa del ocio que en otro aspecto. En lo que sigue, me detengo en la exposición de cada una de esas tendencias.

Elogio y defensa de la ociosidad

En el siglo XIX, la sociedad capitalista defensora de la dedicación conspicua al trabajo conoció una fase de gran esplendor y su primera gran consagración. A la par, condujo a la sumisión completa de todas las dimensiones de la vida de los individuos, mayormente de los pobres, al imperativo de la actividad laboral en las fábricas. Esa forma de imperialismo del trabajo no falló en atraer el rechazo de escritores como Robert Louis Stevenson quien advertía contra

el agotamiento de las mejores capacidades de los seres humanos sometidos al imperio de la necesidad del trabajo sin tregua.

En 1877, Stevenson publica una vindicación de la vida ociosa o de los ociosos arguyendo que como quienes se entregan a la laboriosidad están en su derecho de así actuar, también quienes se dedican a “hacer muchas cosas que no están reconocidas en las dogmáticas prescripciones de la clase dominante”, que es como define la ociosidad, tienen pleno derecho a hacer así su vida. Si bien no opone un rechazo categórico a la disposición de quienes adhieren al imperio de la ética del trabajo, deja en claro que una vida de ociosidad o de disfrute de la envolvente delicia del fluir de los instantes fumando “pipa tras pipa mientras [se] escucha la melodía del agua sobre los guijarros” (Stevenson, 2014: 10), tiene cierta superioridad moral y social. Una evidencia de ello:

La constante devoción a lo que un hombre llama su trabajo solo se mantiene a costa de una indiferencia constante hacia muchas otras cosas. Y no es en absoluto seguro que el trabajo sea lo más importante que alguien tiene que hacer en la vida. Parece claro en una valoración imparcial que muchos de los papeles más sabios, más virtuosos y más benéficos en el Teatro de la Vida los representan intérpretes fortuitos y que el mundo en general los toma por fases de ociosidad (Stevenson, 2014: 15).

Esta posición tiene su eco y apoyo en desarrollos recientes en neurociencias reportados por Smart (2013), según los cuales la mente humana alcanza su pico de creatividad e inventiva en los momentos de ocio. Y, a la inversa, disponer de buenos momentos de ociosidad vuelve más creativas a las personas y les procura una vida más placentera. Uno de los ejemplos más famosos de la contribución del ocio a la creatividad (en el campo científico) fue cuando Newton tuvo la idea de la caída de los cuerpos. Pero hoy como en los tiempos de Stevenson, la ociosidad es perseguida tanto en la escuela como en los espacios de trabajo. De ahí la incitación de Smart a preguntarse “cuántos Isaac Newton estamos sofocando solo para poder controlarlos, en la escuela o el hogar” (Smart, 2015: 83).

La esencia de la apología del ocio radica en que implica una forma de vida que, en oposición a la centrada en el trabajo, permite atender todas las dimensiones de la vida y no reduce el espacio de vida a uno determinado o cerrado a la “penetración del aire libre”. Stevenson parece convencido de que las mejores ideas le llegan al hombre al aire libre, en medio de la naturaleza, que es donde también mejor aprende. Al impedir el trabajo fabril toda exposición a lo natural, estrecha y empequeñece el espectro de generación de ideas y de inspiración de los hombres.

Extiende la misma crítica a la escuela. Esta forma a los individuos en la conformidad de la lógica de la vida de trabajo, con la “vista fija en la medalla” y “pensando en sus propios asuntos” (Stevenson, 2014: 14); pero lo realmente interesante y útil para la vida se aprende allende los muros escolares. Por eso, pone en guardia contra toda entrega a la cultura escolar: “Una diligencia excesiva en el colegio o en la universidad [...] es síntoma de una vitalidad deficiente”; el peligro de este tipo de solicitud radica en que conduce a un posterior celo laboral que ciega toda capacidad de disfrutar la vida.

La cultura escolar tiende cuanto conduce a los espíritus ajustados a su molde a preferir los libros al mundo o a no tener otra experiencia del mundo más que por la mediación de los libros; lo que es una manera de hacerse de una pobre comprensión de la vida: “Los libros están muy bien a su manera, pero son un pálido sustituto de la vida” (Stevenson, 2014: 9). En esta crítica hay vislumbres de lo que más de medio siglo después John Austin (1962) llamará “*scholastic view*” mismo que, hacia finales del siglo xx, Bourdieu (2003) conceptualizará como “razón escolástica”. A riesgo de simplificar hasta el absurdo esta importante perspectiva analítica, me limito a decir que el “punto de vista escolástico” consiste, por un lado, en la propensión a reducir toda aprehensión del mundo o de la vida a los filtros y los registros de los libros y el saber escolar (de la *scholé*), y, por el otro, a no reconocer la dependencia de su punto de vista de la posición social ocupada, que puede ser la de un intelectual o de un académico (de una posición propia de la *scholé*). La crítica de Stevenson a esa especie

de incapacidad intelectual se entrevé cuando escribe, en rechazo de quien opina que fuera de la escuela nada importante se aprende,

A un hecho no se le llama hecho, sino habladuría, si no entra en alguna de las categorías escolásticas. La búsqueda del conocimiento ha de ir en alguna dirección reconocida, etiquetada con un nombre; de lo contrario no es más que holgazanería, y ni siquiera mereces el asilo de pobres. Se supone que todo conocimiento está en el fondo en el pozo, o en el extremo de un telescopio (Stevenson, 2014: 12).

Sin negar la importancia del conocimiento científico, sostiene que “es simplemente mirando alrededor como aprenderemos los hechos cálidos y palpitantes de la vida”. Esto marca una diferencia existencial importante entre quienes incorporan las disposiciones propiamente escolásticas (librescas) respecto del conocimiento del mundo y quienes se insertan, por así decirlo, “a la escuela de la vida”. Dicha diferencia se manifiesta en la ventaja que llevan estos en cuanto a actitudes frente a la vida: más joviales, distendidas y casi bohemias en un caso, y crispadas, tensas y agotadas en el otro. Escribe Stevenson:

Muchos de los que se han aplicado a los libros con diligencia y lo saben todo sobre una rama u otra del conocimiento aceptado salen del estudio con un aire envejecido de búho y se muestran secos, torpes e irritables en las ocasiones mejores y más brillantes de su vida. Muchos amasan una gran fortuna, pero siguen siendo vulgares y de una estupidéz patética hasta el fin de sus días. Y, entre tanto, ahí está el ocioso que comenzó la vida con ellos [...] convendrá conmigo que ofrece una imagen completamente distinta. Ha podido ocuparse de su salud y de su espíritu; ha pasado mucho tiempo al aire libre, que es lo más saludable tanto para el cuerpo como para la mente (2014: 12-13).

Pasión por el trabajo y pasión por la escuela confluyen en la constitución de personas “apagadas, muertas en vida, que apenas son conscientes de vivir, excepto en el ejercicio de alguna ocupación convencional”. Esas personas están tan desprovistas de toda capacidad de

adaptación a la diversidad de la vida y de gozar de momentos de ocio que “Si las llevas al campo, o las subes a un barco, verás que añoran su mesa de trabajo o su estudio” (Stevenson, 2014: 14). Stevenson reprocha a la dedicación al trabajo el hecho de estrechar el espectro de las experiencias que los individuos puedan tener del mundo. Al obligarles a pasar la mayoría de sus horas diurnas confinados a un limitado espacio, les priva de todo contacto con los ambientes donde quizás estén aconteciendo las situaciones más estimulantes e interesantes de la vida: los bosques, el campo, el mar. Es más, los vuelve indiferentes a todo eso, incapaces de entrar en sintonía con nada más que su trabajo, con un costo considerable para él y quienes tratan con él: “no es solo la propia persona la que sufre por estar siempre ocupada, sino también su esposa y sus hijos, sus amigos y allegados, y hasta la gente que viaja con él en el tren o en un carruaje” (Stevenson, 2014: 15).

Hay una sorprendente cercanía entre el Stevenson de la defensa de los ociosos y el Aimé Césaire de los siguientes versos:

los que no inventaron ni la pólvora ni la brújula
 los que jamás supieron domeñar ni el vapor ni la electricidad
 los que no exploraron ni los mares ni el cielo
 mas sin ellos la tierra no sería la tierra
 [...]
 ¡Eiá! por los que jamás inventaron nada
 por los que jamás han explorado nada
 por los que jamás han domeñado nada

mas se abandonan, cautivados, a la esencia de todas las cosas
 ignorando la superficie, pero cautivados por el movimiento de todas las cosas
 despreocupados de dominar, pero jugando el juego del mundo

verdaderamente son los primogénitos del mundo
 abiertos los poros a todos los vientos del mundo
 espacio fraternal de todos los soplos del mundo
 lecho sin acequias de todas las aguas del mundo

chispa del fuego sagrado del mundo
¡carne de la carne del mundo palpitando con el mismo
palpitar del mundo!

Los versos del poeta antillano reivindican a los seres pequeños y oscuros de la historia; seres anónimos gracias a los cuales, sin embargo, mucho de lo que existe fue edificado. Se ajustan al mundo antes que pensar en dominarlo; se ponen en sintonía con él, se adaptan a sus ritmos y movimientos en lugar de someterlo a sus deseos. Para ellos, vivir es hacer esa experiencia del mundo de la que la poesía es el medio de expresión más adecuado. Stevenson, y también Césaire, está del lado de quienes, en su día a día, afirman el valor de vivir y se ajustan al mundo en su lado más inmediato y poético. Esta postura vital es de índole filosófica, si se mira desde cierta filosofía pragmática. No sorprendería que Dewey, uno de los grandes del pragmatismo, suscribiera las palabras de Césaire.

Dewey rechaza la oposición que se ha hecho entre trabajo y ocio y aboga porque sean concebidos y vividos de manera integrada. Para este filósofo, el trabajo debe compartir con el juego las dimensiones de libertad y de creación. El juego tiene la particularidad que su objetivo está contenido en sí mismo, se juega por el placer de jugar, sin un fin más allá de la acción de jugar:

El juego es el referente de una actitud de libertad respecto a la subordinación a un fin impuesto por la necesidad externa, es decir, como opuesto a una labor onerosa; pero se transforma en trabajo, puesto que esa actividad se subordina a la producción de un resultado objetivo. Nadie ha observado la disposición de un niño en su juego sin darse cuenta de la completa fusión del juego con la seriedad (Dewey, 2008: 315).

Algo similar ocurre con el trabajo cuando no se subordina a un “fin impuesto por la necesidad externa” (Dewey, 2008: 315), sino que se orienta a la “producción de un resultado objetivo” que no es más que la creación de sí mismo como individuo y parte de una comunidad. La única diferencia que establece entre juego y

trabajo es que este suele desarrollarse en un periodo más largo, mientras que el juego tiende a ser de más corta duración.

Dewey opone trabajo a labor puesto que esta se refiere a la actividad onerosa y, sobre todo, orientada a la consecución de un objetivo ajeno al individuo que la realiza, un fin ulterior y extrínseco. En contraste, el trabajo se asimila al arte cuando se enfoca como un hacer, por encerrar su fin en sí mismo. No duda en poner el trabajo en una tríada con el juego y el arte. Halla en la referencia al juego de los niños, una actividad que hacen con toda seriedad, y en la experiencia estética la ilustración pertinente de su concepción del trabajo:

Los niños no son conscientes de una oposición entre el juego y el trabajo necesario. La idea de una oposición semejante es el producto de una vida adulta en que algunas actividades son recreativas y divertidas, en virtud de su contraste con el trabajo más oneroso. La espontaneidad del arte no está en oposición con nada, sino que señala la completa absorción en un desarrollo ordenado. Esta absorción es característica de la experiencia estética; pero es un ideal de toda experiencia, y el ideal se realiza en la actividad del investigador científico y del hombre profesional cuando los deseos y las urgencias del yo están completamente comprometidos en lo que se hace objetivamente (Dewey, 2008: 316).

“Tanto el trabajo como el juego permiten experimentar, manifestar libertad y expresión de sí” (Flichy, 2017: 65). Conducen a ello solo cuando son concebidos como un *hacer* que, a su vez, es una suerte de plataforma que posibilita que los individuos se forjen a sí mismos. *Faber y ludens* forman una unidad o, si se quiere, son dos facetas de una misma experiencia de ser humano. Dewey defiende la necesidad de que el trabajo sea una experiencia (y no sea una labor o una actividad gravosa) porque permite que el individuo, al trabajar, se suelde al mundo y a la vida. Vale decir que para este autor, el trabajo, así como el arte del que es inseparable, está en el centro de toda vida humana adulta (Renault, 2012). Toda vida construye, florece y se expande sobre la base del trabajo porque, como experiencia, es uno de

los puntales de la afirmación y del ajustamiento del ser humano a la vida, al mundo.

Como se ve, el trabajo es central en la vida de los individuos, pero estamos lejos de la ética del trabajo propia de los ideólogos de la sociedad industrial. Al contrario, Dewey no predica la importancia del trabajo o la necesidad de que los hombres entreguen su vida a una fábrica o al campo. Se opone a esta forma de actividad que llama labor, por penosa y orientada a objetivos externos y ajenos a los individuos. Parte del hecho objetivo de que la vida de los individuos se despliega en numerosas actividades. Como consecuencialista, le interesan los resultados de la dedicación humana a dichas actividades. En un plano antropológico, establece que el tipo de ocupación acorde con el desarrollo total de las potencialidades de los seres humanos es aquella que se concreta en el hacer y consiste en una experiencia humana ineluctable. Es así porque los objetivos y las consecuencias del hacer no son otra cosa que la fabricación individual y comunitaria del sujeto mismo.

Así las cosas, no sorprende que Dewey haya sido receloso respecto de la sociedad industrial y de su forma de organización del trabajo. Pues, su visión del trabajo y del arte (también de la educación) está en íntima relación con su pensamiento sobre la democracia; para él, esta debe fundarse en la autonomía de los individuos y la participación comunitaria o colectiva. El trabajo que impuso la sociedad industrial entra en contradicción flagrante tanto con el principio de autonomía como con el de participación colectiva. En una palabra, la sociedad del trabajo le resultó antidemocrática, porque esta promovía una forma de trabajo y de organización de la sociedad que no condecía con su concepción de uno y otra. Más aún, un principio fundante de dicha sociedad consiste, como apuntamos anteriormente, en la escisión entre trabajo y vida, entre la casa y la fábrica, entre trabajo y ocio. Además, hizo del trabajo penoso, impuesto heterónomamente, uno de sus fundamentos. El proyecto de Dewey tiende hacia la superación de la oposición vida-trabajo o trabajo-ocio, misma que desde su pensamiento es una aberración. Le resulta inconcebible una solución dentro de

los marcos de ese mismo sistema. Vencer ese dualismo apela a un cambio de raíz en los arreglos sociales que están en su origen.

El problema del trabajo y del empleo del que tenemos una conciencia tan viva no puede ser resuelto por simples cambios de salario, horas de trabajo y condiciones sanitarias. Ninguna solución permanente es posible excepto mediante una radical alteración social, que afecte el grado y la clase de participación del trabajador en su producción y la disposición social de las mercancías que produce. Solo un cambio tal modificará seriamente el contenido de la experiencia en que entra la creación de objetos de uso. Y esta modificación de la naturaleza de la experiencia es el elemento finalmente determinante en la cualidad estética de la experiencia de las cosas producidas. La idea de que el problema básico puede resolverse simplemente aumentando las horas de ocio es absurda. Tal idea conserva la vieja división dualista entre trabajo y ocio (Dewey, 2004: 388).

El arte y el ocio no pueden practicarse por imposición o bajo directrices de una autoridad. Tanto en su contenido como en sus objetivos, son prácticas que no casan con la existencia de normas u órdenes heterónomos. Son áreas de despliegue de la creatividad humana donde la vigilancia y el ordenamiento externo no hacen sino entorpecer. Eso vale también para el trabajo, desde la perspectiva deweyiana, dada su asimilación al arte y su integración con el ocio. Así como el impulso artístico nace de una necesidad interna muy personal de los individuos, el trabajo también. Transformar el trabajo tal como quedó configurado, normado y ordenado en la sociedad industrial pasaba por hacer espacio al despliegue de dicho impulso y a la atención de los intereses íntimos de los trabajadores.

La cuestión importante es un cambio que reduzca la fuerza de la presión externa y aumente el sentido de la libertad e interés personal en las operaciones de producción. El control oligárquico desde fuera de los procesos y los productos del trabajo es la fuerza principal que impide al trabajador tener ese interés íntimo por lo que hace, que es un prerequisite esencial para la satisfacción estética (Dewey, 2004: 388).

Concebir al ser humano, como lo hace este filósofo, como un “fabricante de herramienta” (Renault, 2012: 127) o como un “hacedor” de objetos conlleva hacer de él mismo su propio objetivo, imprimiendo a este un fin intrínseco.

En los primeros años del siglo xx, más o menos en la misma época en que Dewey maduraba sus ideas en torno a la democracia, el trabajo y la educación, un psicólogo social alemán, Karl Groos, descubría lo feliz que hacía a los niños darse cuenta de que eran capaces de causar efectos o de hacer advenir determinado estado de cosas en el mundo. Groos refiere esto como “el placer de ser la causa” (Graeber, 2018: 83), y apunta que ahí está el cimiento del juego. Glosando a Groos, Graeber escribe: “Los niños llegan a entender que existen, mayormente por darse cuenta de que ‘ellos’ son esa cosa gracias a la cual otras cosas ocurren —prueba de ello es el hecho que pueden hacer que vuelvan a ocurrir” (2018: 83). Observa Graeber que la grata conciencia de este “poder ser la causa de” en la primera infancia permanece como transfondo de todas las subsiguientes experiencias del ser humano.

Casi cien años después, la conjetura de Gross será actualizada y ampliada por una sugerente teoría de psicología social, la *self-determination theory* (Deci & Ryan, 2000; Ryan & Deci, 2000; Ryan, Huta & Deci, 2008), a la que volveré en el capítulo cuatro. No es evidente que Dewey tuviera conocimiento de los desarrollos de Groos, mas la cercanía entre su concepción del hacer o, en general, del trabajo y los hallazgos de este sobre la importancia psicológica (y antropológica) de descubrirse y reconocerse como capaz de ser “causante de” salta a la vista. Para uno y otro autor el resultado del “ser causante de” y del “hacer/trabajo” es una suerte de gratificación interior, una afirmación de sí en su unicidad; el fin es el placer mismo de hacerlo o, *in fine*, la confirmación del trabajador como hacedor o generador. Para Dewey, el trabajo-hacer ha de girar en torno a esto, y si no, hay que provocar que así sea:

Es pertinente, sin embargo, inquirir por qué es tan corriente la idea de que el trabajo supone la subordinación de una actividad a un resultado material ulterior. La forma extrema de esta subordinación, a saber, la

faena o trabajo penoso, ofrece una clave para ello. La actividad realizada en condiciones de presión externa o coacción no se lleva a cabo por ninguna significación adscrita al hacer. El curso de la acción no es intrínsecamente satisfactorio; es un simple medio para evitar alguna penalidad o para obtener alguna recompensa a su conclusión. Lo que es en sí repelente se soporta con el fin de evitar algo aún más repelente o de obtener alguna ventaja producida por otros. Bajo condiciones económicas desprovistas de libertad, tal estado de cosas está llamado a subsistir. El trabajo o la industria ofrecen poco para estimular las emociones y la imaginación: están constituidos por una serie de esfuerzos más o menos mecánicos. Solo el dominio que la plenitud del trabajo tiene sobre una persona le mantendrá haciéndolo. Pero el fin debería ser intrínseco a la acción; debería ser su fin, una parte de su propio plan (2004: 177).

Dewey estaba atraído por el hecho que los griegos usaron la misma palabra para nombrar el arte y la ciencia (2004: 170). El arte como la ciencia son actividades libres y desinteresadas; su fin está en ellos mismos. Las dos son formas de hacer, alternativas creativas de dar contenido y sentido a la vida.

Es llamativo que Dewey escribiera su defensa del *hacer* y de la necesidad de vincular trabajo con arte en la misma época en que Taylor inventaba su sistema para convertir a los trabajadores en hombres-máquina y el trabajo en una repetición *ad nauseam* del mismo acto. El interés de uno eran los individuos, su florecimiento; al otro le importaba la producción de mercancía, los objetos, la ganancia del capitalista y poco o nada la vida de los trabajadores. No tengo evidencia de que Dewey conociera o no la obra del padre del *management* moderno; de lo que no hay duda es que conocía los impactos del trabajo industrial en la existencia de los individuos y le parecían deletéreos. Las oposiciones entre la organización del trabajo propuesta por Taylor, que es imposible de desligar de cierta concepción (muy pobre y pedestre) del ser humano y de una idea de la organización de la sociedad en su conjunto, y la concepción del filósofo de la vida humana buena, de la sociedad democrática y

de los caminos para el florecimiento de los individuos dentro de ella saltan a la vista.

Por un trabajo placentero

Williams Morris partió de una visión del trabajo relativamente similar a la de Dewey, pero su vena de artista y convencido socialista lo condujo a adoptar una posición quizá más radical contra el trabajo que implantó la sociedad industrial y en la defensa de una perspectiva de que todo trabajo fuera placentero. En “A Factory As It Might Be”, artículo de 1884, Morris, quien abogó vigorosamente porque en el trabajo (en su fábrica soñada) se combinaran utilidad social, placer estético y aprendizaje comunitario, se pregunta qué habría que hacer con los trabajos gravosos y en quién debería recaer la responsabilidad de realizarlos, y responde categórico: si es posible no hacer esos trabajos sin que entrañe alguna afectación a la vida de la comunidad, no hay que hacerlos. Esto traduce con mucha claridad su concepción general del trabajo. Percibe tres males fundamentales en la forma como el trabajo se había instalado en la vida de los individuos y las sociedades europeas del siglo XIX.

En primer lugar, la conversión del trabajo en dogma y su esencialización como algo bueno, independientemente de su utilidad y las condiciones de su realización. Si lo que importa es trabajar, en la sociedad capitalista que observaba, un trabajo, sea cual sea, por el mero hecho de existir y de ser posible convertirlo en ocupación para los hombres, se vuelve bueno y digno. Escribe Morris:

La mayoría, sea o no acomodada, cree que, cuando un hombre está haciendo un trabajo que es aparentemente inútil, de todas formas, se está ganando la vida con él —está “empleado”, como dice la expresión—; y la mayoría de los que son gente acomodada animan con felicitaciones y alabanzas al feliz trabajador que se priva de todo placer y vacaciones por la sagrada causa del trabajo. En resumen, ha llegado a convertirse en un artículo de fe para la moralidad moderna que todo trabajo es, en sí mismo, bueno, creencia muy oportuna para los que viven del trabajo de los demás (Morris, 2005: 45).

Como he expuesto ya e insistiré más adelante, esta creencia en la reificada bondad del trabajo o empleo ha permanecido intacta más de un siglo y es consubstancial al capitalismo o, mejor dicho, al productivismo, sea de derecha o de izquierda (Kazic, 2022).

En esta afirmación, se perfila, en segundo lugar, otro mal vinculado al trabajo en el capitalismo que denuncia Morris: no es otro que la irrefrenable pulsión por el beneficio, que está detrás del hecho que algunos pocos se enriquecen del penoso trabajo de la mayoría. La carrera por los beneficios ha dado origen a una verdadera guerra (comercial) entre propietarios de objetos de consumo. Los trabajadores alimentan esta lucha con su vida misma, sin obtener más que desgracias. La búsqueda sin tregua de beneficio, que está en el corazón del capitalismo, contribuye a la instauración de un ambiente de inmoralidad e infelicidad que degrada la vida tanto de los dueños de los medios de producción como de los trabajadores.

En tercer lugar, la colonización de la vida por el trabajo que ha llevado al vaciamiento de esta al no dejar espacio ni ánimo para la vivencia de las experiencias más placenteras: el ocio, el arte... la cultura en general. En una sociedad donde el trabajo es impuesto y asumido como una obligación moral y, además, los frutos del trabajo no pertenecen a los trabajadores, vivimos “extenuados y aterrados por nuestro sustento, incapaces de leer un libro o contemplar un cuadro, de pasear por campos agradables o de tumbarnos al sol, de participar de la cultura de nuestro tiempo o de gozar, en una palabra, de placeres intelectuales o animales” (Morris, 2005: 55).

Las críticas de Morris al trabajo y al tipo de sociedad que se había constituido en torno a la industrialización deben mucho a su encuentro con la obra de Marx. Pero se separa del autor de *El capital* en un elemento central. En *Economía y filosofía*,¹⁴ obra de

14 En esa obra, Marx escribe: “Supongamos que producimos como seres humanos: cada uno de nosotros se afirmaría doblemente en su producción, respecto de sí mismo y respecto del otro. 1º) En mi producción, realizaría mi individualidad, mi particularidad; al trabajar experimentaría el goce de una manifestación individual de mi vida y, en la contemplación del objeto, tendría la alegría individual de reconocer mi personalidad como una potencia real, concretamente asible y fuera de toda duda. 2º) En tu gozo o tu uso de mi producto, tendría yo la alegría espiritual de

juventud, este concibe el trabajo como una forma de afirmación de sí, de puesta en acción y de desarrollo de las potencialidades de los individuos.

Al producir, los individuos se muestran a sí mismos y ante los demás como capaces de contribuir a la satisfacción de una necesidad humana, “de realizar la naturaleza humana y de ofrecer al otro el objeto que satisfaga su necesidad” (Marx, 1963; 33). Esto deriva en gozo para quien recibe el objeto y en una alegría espiritual para quien lo produce. Así, los productos se convierten en vehículo de construcción de relaciones de hermandad, puntos de encuentro, de comunión entre los seres humanos: “En mis manifestaciones individuales, tendría la alegría de crear la manifestación de tu vida, es decir, de realizar y afirmar en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi sociabilidad humana. Nuestras producciones serían espejos en los que nuestros seres irradiarían uno hacia el otro” (Marx, 1963: 33).

Toda una visión antropológica del lugar del trabajo (hacer) en la constitución de los humanos impregna la obra temprana de Marx. Así, no habría amalgama indebida en acercar la perspectiva del Marx joven sobre el trabajo a la visión deweyana del “hacer”, por cuanto en uno y en otro hay una priorización del trabajo como medio de expresión, de fabricación de sí y de vinculación con los otros. Sobre este punto Marx pudo haber inspirado a Morris; y seguramente, influyeron mucho en este los análisis del alemán sobre el proceso de explotación laboral mediante la extracción de plusvalía de parte del capitalista.

satisfacer con mi trabajo una necesidad humana, de realizar la naturaleza humana y de ofrecer al otro el objeto que satisfaga su necesidad. 3°) Sería consciente de servir de mediador entre tú y el género humano, de ser reconocido y percibido por ti como un complemento de tu propio ser y como una parte necesaria de ti mismo, de ser aceptado en tu espíritu y en tu amor. 4°) En mis manifestaciones individuales, tendría la alegría de crear la manifestación de tu vida, es decir, de realizar y afirmar en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi sociabilidad humana. Nuestras producciones serían espejos en los que nuestros seres irradiarían uno hacia el otro” (1963: 33).

Mas, Morris se separa de Marx en su crítica al productivismo y a la mecanización desenfrenada del proceso de producción de objetos. Marx veía en la mecanización, desde luego en el marco de la sociedad comunista, la esperanza futura para que los humanos dispusieran de muchas horas libres para dedicarse a actividades lúdicas y placenteras. Condenaba que algunos trabajaran y que otros se enriquecieran expropiándoles de los productos de su trabajo mas no se oponía a la sociedad del trabajo ni al productivismo (Kazic, 2022). En cambio, Morris rechaza una sociedad articulada en torno al trabajo, en la forma que revestía en la sociedad industrial, y la economía orientada a la sobreproducción. “Trabajar para el sustento y el placer y no por el beneficio o el lucro” (Morris, 1884) es el condensado de su perspectiva.

Trabajo y vida no serán esferas separadas; trabajo y placer no serán realidades contrarias, porque los mismos espacios de trabajo serán lugares donde se vive plenamente la vida y no donde se la pierde a fin de sobrevivir fuera, como ocurre bajo el capitalismo. En ellos, producción, descanso, entretenimiento, aprendizaje estarán integrados. Aquí un retrato de una fábrica tal como la proyecta Morris: “resultará fácil proporcionar entretenimientos de descanso, ya que contará con amplios edificios para biblioteca, salón de clases y comedor y otros similares; las reuniones sociales, los entretenimientos musicales o dramáticos serán obviamente fáciles de gestionar en esas condiciones” (Morris, 1884). En *Noticias de ninguna parte*, novela en la que plasma su utopía de una sociedad comunista liberada de todos los vicios de la sociedad industrial capitalista, concibe el trabajo como creación, hecha del placer de trabajar. El trabajo placentero de la creación hace la felicidad del hombre (Morris, 2011).

El antropólogo David Graeber (2018; 2015) atribuye la exacerbación de la burocracia en la actualidad —y de su corolaria, la profusión de ocupaciones desprovistas de toda utilidad social y personal o *bullshit jobs*, según sus términos—, en parte, a la propensión de una categoría de individuos a depender de otros para la realización de tareas o la atención de necesidades que fácilmente podrían ellos mismos llevar a cabo. Thoreau observaba eso en el siglo XIX y se rebeló contra

esa deriva de la sociedad de su tiempo tanto a través de su obra como mediante su propia vida.

Tres elementos impregnan la concepción de Thoreau del trabajo, mismos que definen su propia relación con él: el trabajo como afirmación de la humanidad, el trabajo como forma de creación útil para el colectivo y el trabajo como creación dichosa. Thoreau no tenía en mucha estima a la sociedad americana tal como la veía funcionar en la segunda mitad del siglo XIX. En su percepción, era una sociedad que hacía girar todo en torno a los negocios, al afán de ganancias, la generación de dinero, y que enigmatizaba toda vida que no se colocara bajo esa suerte de tiranía del ajetreo del negocio, del trabajo; eso despojaba a la sociedad de lo que para él daba sentido a una vida o, más aún, constituía la vida misma. Por eso, no tuvo reserva a la hora de fustigar esa desmesura de los hombres de su tiempo:

Sería glorioso ver a la raza humana en calma por una vez. No hay nada excepto trabajo, trabajo, trabajo. No puedo comprar con facilidad un cuaderno en blanco para escribir pensamientos, porque en general están reglados para dólares y centavos. Un irlandés, observando cómo me tomaba un segundo al cruzar el campo, dio por hecho que estaba calculando mis ganancias. Si un hombre es lanzado por una ventana cuando es niño y queda inválido de por vida, o si se vuelve loco por temor a los indios, es lamentado principalmente porque quedará incapacitado para los negocios. Creo que no hay nada, ni siquiera el crimen, que sea más opuesto a la poesía, a la filosofía, y a la vida misma, que estos agotadores negocios (Thoreau, 2016: 23).

El rechazo de Thoreau hacia este celo por el trabajo era tanto más fuerte cuanto más desprovisto de utilidad, de sentido, le resultaban los negocios en que se ocupaban muchos de sus contemporáneos. Era un rechazo mezclado de desconcierto: “La mayoría de las personas se sentirían ofendidas si se les propusiera un empleo que consista en lanzar piedras a un muro, simplemente para ganar un salario. Sin embargo, muchos tienen, ahora mismo, empleos aún

más inútiles” (Thoreau, 2016: 27). A la inutilidad de esos trabajos y negocios, se añade la indignidad para lo humano:

Las formas en las que se puede conseguir dinero casi sin excepción nos denigran. Haber hecho algo por lo que puedas ganar dinero *meramente* es en realidad haber sido un holgazán, o algo peor. Si un trabajador no obtiene más que el salario que le entrega su empleador, está siendo engañado, y se engaña a sí mismo (Thoreau, 2016: 29).

Su disgusto por los trabajos que tilda de inútiles y por no obtener del trabajo más que un salario pende de la articulación que para él debe existir entre, por un lado, el trabajo y, por el otro, la utilidad social, el placer y la autodeterminación. El trabajo debía ocupar el tiempo suficiente para obtener los bienes necesarios para llevar una buena vida; tenía que hacerse por gusto y relativamente ajeno a toda relación de compra-venta. Thoreau tenía la convicción que un uso óptimo del tiempo no se condecía con ser productivo en la lógica de la sociedad industrial. Al contrario, sostenía que “Un ser humano puede ser sumamente productivo y aun así no utilizar bien su tiempo” (Thoreau, 2016: 35). Ese mal uso del tiempo se conjugaba con venderlo a cambio de un salario, ocuparlo en tareas inútiles y desprovistas de placer, como le parecían mayoría de las que realizaban los integrantes de la sociedad americana de su época. “Si tuviera que vender mis mañanas y mis tardes a la sociedad, como la mayoría parece hacer, estoy seguro de que no me quedaría razón para estar vivo” (2016: 34).

Como Dewey y Stevenson, Thoreau profesaba un alto apego a la dimensión poética y filosófica de la vida. La concebía como un regalo que se debía asumir y compartir como tal. Eso implica autonomía en la dirección de la vida, gratuidad y disfrute. Vivir debe ser, a la vez, un acto ético y estético, social y político. En una crítica a la tiranía del consumo en la sociedad actual, Schwart (2005: 109) sostiene que “nuestro sentido esencial de bienestar depende en gran medida de que tengamos la capacidad para controlar nuestro entorno y de que sepamos reconocer que tenemos el control”. Opina que el imperativo al que los individuos están sometidos de elegir entre una gran variedad de objetos idénticos, desmedra su posibilidad o

capacidad de tener control y de autodeterminación; por ende, provoca un prejuicio a su bienestar.

Cien años antes, Thoreau consideraba que la sociedad industrial alejaba a los individuos del bienestar o de la verdadera vida al hacer de la posesión de objetos y del trabajo por un salario el alfa y omega de su existencia. Su oposición a la organización de la vida raptada por el trabajo y el lucro radica en que aparta a los seres humanos de lo que para él constituye la verdadera vida, de lo que *en verdad* importa. Centrar la vida en torno a estos objetivos (trabajo, lucro, consumo) la somete a la heteronomía y la vuelve poco placentera y deseable. De ahí la importancia de interesarse por saber “Cómo hacer del ganarse la vida no simplemente algo honorable y honesto, sino deseable y dichoso; porque si ganarse la vida no es así, entonces la vida misma tampoco” (Thoreau, 2016: 38). Mas esto era imposible en una sociedad en la que, según las palabras de Bell, “Contra la frugalidad, las ventas subrayan la prodigalidad; frente al ascetismo, el despilfarro de la ostentación” (1992: 281). Frugalidad y ascetismo (no puritano) conllevan un modo diferente de relación entre los seres humanos y de estos con el ambiente “natural”, misma que era contraria al impulso de la sociedad industrial-capitalista.

Thoreau quería convencerse a sí mismo (y quizás a sus contemporáneos) que una vida así era posible mediante sus dos años vividos en completa reclusión en los bosques de Walden Pond. En sus reflexiones sobre esa experiencia, vuelve a sus preocupaciones mayores en torno al trabajo, el consumo y el valor de la vida. Critica la obsesión de muchos de sus contemporáneos por el lujo y defiende lo indispensable en la vida, “la importancia de la importancia”, según una afortunada fórmula de la filósofa Sandra Laugier (2005). Considera que la posesión de bienes superfluos es contraria a la elevación de la vida. La articulación de esta en torno a bienes materiales, realidades banales y frívolas, contraría la autonomía de los individuos y los aleja del disfrute de bienes superiores como la poseía y la filosofía o la vida misma. Contra el trabajo típico de la sociedad capitalista y la acumulación y la depredación del entorno inherente a este sistema de producción, sostiene que todos los individuos desean “hacer” o “crear” antes que aprovechar (Thoreau, 1983).

Thoreau, al igual que Dewey, acuerda una importancia a la variedad en las ocupaciones. Su vida en Walden da testimonio de dicha preocupación. Eso va desde las múltiples habilidades que tuvo que explotar para la construcción de su morada como la diversidad de tareas a las que se dedicó. Esa misma diversidad debía aplicar, a su parecer, a la organización productiva misma de la sociedad. Pensaba que había formas de organización alternativas a la que giraba en torno a la díada trabajo-consumo y se presentaba como la única posible. No encontraba fundamento como para elogiar y “exagerar la importancia” de esta en detrimento de las otras posibles. El que la sociedad capitalista haya convertido un modo de vida centrada en lo banal y en la producción de bienes resultaba para Thoreau una señal de degradación y de precariedad humanas más que de florecimiento y abundancia. Su retirada en los “bosques” fue también una suerte de “protesta contra la vida que llevaban sus contemporáneos” (Laugier, 2005).

Es posible que una de sus mayores convicciones haya sido que un individuo (adulto) debe poder valerse por sí mismo para las cosas básicas y esenciales de la vida. El verdadero placer consiste en la autosuficiencia para hacer o crear las cosas necesarias para la propia vida. Esto no excluye la participación de los demás; Thoreau defiende la necesidad de tomar prestadas herramientas o otras cosas de los demás como una “forma generosa de hacer que el prójimo se interese por nuestra empresa” (Thoreau, 1983: 83). Es posible que Thoreau estuviera convencido de que la organización capitalista del trabajo que estaba en curso frente sus ojos conducía a una suerte de empequeñecimiento de los individuos al volverlos dependientes de un patrón para generar su sustento y de relaciones comerciales egoístas para satisfacer casi todas sus necesidades.

Casi un siglo después, Illich (2006) tendrá consideraciones cercanas en lo que hace a capacidad (y necesidad) de los individuos definir sus reales necesidades y de generar ellos mismos los medios para satisfacerlas. Recelaba de la sociedad industrial que imponía a los individuos necesidades artificiales con el único fin de vender mercancías. El auge de una sociedad saturada de bienes y servicios, en sustitución de aquella en la que los seres humanos expresaban y satisfacían sus

necesidades de manera autónoma, imaginativa y mediante actividades en que se conjugaban arte y placer supuso una degradación de la vida y del medio ambiente y ha vuelto a los humanos “impotentes para modelar o para satisfacer sus propias necesidades. Dependen de mercancías ‘prescritas’ para su intención” (Illich, 2006: 529).

Para Illich, la sociedad industrial despojó a los individuos de la posibilidad de producir cosas agradables y de amar tal acción. Al desvincular al productor de los objetos de su acción productiva — lo que se origina al convertirlos en mercancías— y al mercantilizar las necesidades tal sociedad mutila a los individuos. Vuelve ajeno el resultado de sus acciones como también hizo con sus necesidades. Contra este estado de cosas, Illich propugna la construcción de “una sociedad convivencial” en donde el ejercicio de las libertades sea una preocupación central. Dicha organización social estaría “fundada en la tecnología radical, donde la ciencia y la técnica sirven para crear de manera más eficaz valores de uso” (Illich, 2006: 530).

Lo decisivo, para Thoreau —como también para Dewey, Illich, y otros—, es que uno encuentre felicidad en ser el principal productor o hacedor de los satisfactores de las propias necesidades. Como Stevenson, el autor de *Walden* exalta la necesidad de vivir ajustado a la vida, al entorno natural, a las cosas simples. Esos seres anónimos del poema de Césaire encarnarían, a sus ojos, el ideal de los seres humanos plenos “cautivados por el movimiento de todo / indiferentes a la domesticación, pero jugando el juego del mundo”. Así, el trabajo que se condice con el placer es el que pone en el centro la capacidad de crear y de hacer. Es el tipo de trabajo plenamente integrado a la vida porque está en consonancia con los valores más elevados. No destierra la poesía, la contemplación, el asombro de la vida; antes bien, los posibilita y potencia.

Rechazo al trabajo como apología del no hacer

En los dos apartados anteriores, la preocupación de los autores referidos concierne a la necesidad de integrar trabajo y ocio, trabajo y juego, por un lado; de hacer del trabajo algo placentero, por el otro. Una tercera vertiente de las ideas contrarias al trabajo no

se distingue netamente de las dos anteriores por cuanto al igual que ellas le interesa impulsar la reapropiación de la vida de los trabajadores que el capitalismo industrial les hubiera expoliado y envilecido. En todos, esa recuperación de la vida corre parejo con su afirmación y su elevación. El trabajo habría vuelto su propia vida ajena a los trabajadores al ponerla al servicio exclusivo de la producción de objetos y la acumulación de riqueza en beneficio de otros. El principal matiz que introducen en su rechazo los siguientes autores recae sobre el carácter dogmático del imperativo de entregarse al trabajo y, por ende, sobre el discurso apologético del trabajo como una suerte de doctrina religiosa a cuyas prácticas rituales los seres humanos se dedicarían día y noche; de ahí, una defensa sin concesión del derecho a la holgazanería, a la pereza.

Lafargue, el primero en sostener esta forma de resistencia al trabajo, considera que a fuerza de ser sometidos al evangelio del trabajo, los humanos han llegado a desarrollar un insano y pernicioso amor hacia él. Acabaron amando aquello que más está en detrimento de su vida. Ese amor conduce a la degeneración del humano y en él tienen su raíz “todas las miserias individuales y sociales” (Lafargue, 2010: 16). El trabajo se convierte así en la mayor inmoralidad que pudo haber conocido la sociedad.

Un proverbio hace de la pereza la madre de todos los vicios. Lafargue toma a contrapié esa suerte de sabiduría popular haciendo del trabajo, del amor al trabajo, de la dedicación denodada al trabajo, la fuente de todas las desventuras humanas: “Nuestra época es, dicen, el siglo del trabajo; es en efecto el siglo del dolor, de la miseria y de la corrupción” (Lafargue, 2010: 20). El dogma del trabajo hace creer que con cuanta más dedicación se entrega uno a él, tanto mayor serán las opciones de consumo y su bienestar. En la realidad, lo que ha ocurrido es que esa mayor entrega al trabajo nos ha llevado a ser más pobres y a tener “más razones para trabajar y ser miserables” (Lafargue, 2010; 25). El trabajador se halla inserto en un círculo vicioso del que puede sustraerse solamente rechazando el trabajo, renunciando a perder su vida entre las cadenas de la producción capitalista. Previo a esto debe liberarse del influjo (“aplastar con los pies”) de la ideología del trabajo vehiculada por la

[...] moral cristiana, económica y librepensadora; debe retornar a sus instintos naturales, proclamar los Derechos de la pereza, mil veces más nobles y más sagrados que los tísicos Derechos del hombre [...]; que se limite a trabajar no más de tres horas por día, a holgazanear y comer el resto del día y de la noche (Lafargue, 2010: 29).

A contrario del Marx que concibió la liberación de los proletarios de la explotación capitalista mediante la instauración de otro régimen de trabajo basado en la colectivización de los medios de producción, esto es: sustituir un sistema de trabajo por otro sistema de trabajo, que por no presentarse con los ropajes de la sustracción de la fuerza de producción de los trabajadores, de todos modos, no deja de estar centrado en el trabajo, Lafargue llama a la destrucción de la sociedad centrada en el trabajo y su sustitución por una en la que la pereza sea el eje de la buena vida. Si todas las miserias y los infortunios de la vida toman su origen en el amor o el vicio del trabajo, desterrarlo conllevaría inundar la vida de gozo y buenaventura:

Si la clase obrera, tras arrancar de su corazón el vicio que la domina y que envilece su naturaleza, se levantara con toda su fuerza, no para reclamar los Derechos del hombre (que no son más que los derechos de la explotación capitalista), no para reclamar el Derecho al trabajo (que no es más que el derecho a la miseria), sino para forjar una ley de bronce que prohibiera a todos los hombres trabajar más de tres horas por día, la Tierra, la vieja Tierra, estremecida de alegría, sentiría brincar en ella un nuevo universo (Lafargue, 2010: 53).

No hay reforma posible a la organización del trabajo capitalista. Está corrupto desde sus raíces. El único camino es salir de ese régimen para configurar la vida, la sociedad sobre bases completamente diferentes entre las que el derecho a la pereza prevalecería. A diferencia de autores como Dewey, Morris y Thoreau, el tono de Lafargue es más de planfleto que de elaboración filosófica pausada. En una vena más o menos similar se sitúa Bob Black quien coincide con Lafargue sobre la idea que el trabajo está en el origen de la miseria del mundo.

Black abre su carga contra el trabajo con esta condena y considera que corrientes como el marxismo y muchas de las ideologías anarquistas que en apariencia se oponen al trabajo pero en realidad le rinden pleitesía porque creen firmemente en él. Deplora que la panoplia de expertos de todas las épocas que se han dedicado a hablar del trabajo y sus derivados nunca nos han dicho con franqueza su propia opinión sobre el trabajo. Eso ocurre porque en realidad profesan el mismo amor al trabajo que los capitalistas y solo juegan a mal disimularlo. Para él,

El trabajo es labor forzada, es decir, producción impuesta [...] El trabajo es producción impuesta por medios económicos o políticos, por la zanahoria o el látigo [...] El trabajo nunca es hecho por amor al trabajo mismo, sino para obtener un producto o resultado que el trabajador (o, con más frecuencia, alguien más) recibe del mismo (Black, 2013: 3).

En su percepción, el trabajo industrial está viciado desde su origen por su profunda vinculación con la disciplina: “La degradación que experimentan la mayoría de los trabajadores es la suma de varias indignidades que pueden ser denominadas como “disciplina” (Black, 2013; 4). Foucault (1975) puso de relieve la existencia de cierta homología entre escuela, hospital psiquiátrico y cárcel. En efecto, como he mencionado, el panóptico de Bentham proyectaba reunir en un mismo edificio fábrica, escuela y cárcel. Las tres serían instituciones dirigidas a la fabricación de “cuerpos dóciles” o a enderezar cuerpos/individuos considerados como real o potencialmente defectuosos o peligrosos con miras a que fueran funcionales en sociedad y, sobre todo, útiles. Son organizaciones disciplinarias. En este sentido, para Black,

La disciplina consiste en los controles totalitarios en el lugar de trabajo —supervisión, movimientos repetitivos, ritmos de trabajo impuestos, cuotas de producción, marcar tarjeta, etc. La disciplina es lo que la fábrica, la oficina y la tienda comparten con la cárcel, la escuela y el hospital psiquiátrico (Black, 2013: 4).

Por donde se mire, el trabajo está inmerso en un sistema de dominación construido sobre la base de la destrucción del trabajador: “el trabajo es asesinato en masa o genocidio [...] Entre 14,000 y 25,000 trabajadores mueren en este país anualmente en el lugar de trabajo. Más de dos millones quedan discapacitados. De veinte a veinticinco millones son heridos cada año” (Black, 2013: 10). Indudable que estas cifras son dramáticas, reflejan a cabalidad la condición de depredación de la que es sinónimo el mundo del trabajo tal como lo percibe este autor: “Lo que las estadísticas no muestran es que decenas de millones de personas ven reducidas sus expectativas de vida a causa del trabajo —que es lo que significa la palabra homicidio, después de todo” (Black, 2013: 11). Y el recuento de daños no acaba ahí: “A este conteo de cadáveres se debe añadir las víctimas de la contaminación auto-industrial y la adicción al alcohol y drogas inducidas por el trabajo”. De todo lo anterior, la conclusión lógica es que “El trabajo, entonces, institucionaliza el homicidio como forma de vida” (Black, 2013: 11).

Estas consideraciones de Black son coincidentes con datos reportados por autores como Pfeffer (2018), Graeber (2018), Gaultjac y Hanique (2015), entre otros. Todos coinciden en que bajo el capitalismo actual, el trabajo vuelve loco o mata, o ambas cosas. Black también coincide con las descripciones muy recurrentes del trabajo actual en términos de aburrimiento y falta de sentido o de utilidad. Graeber (2018) sostiene que en los países desarrollados casi la mitad de los trabajadores consideran inútil su actividad por cuanto no hace ninguna aportación socialmente relevante. Tiempo antes, Black observaba lo mismo: “la mayor parte de los empleos actuales son inútiles cuando no directamente nocivos y deberíamos deshacernos de ellos sin más” (2013: 33).

Al trabajo que destruye a su realizador y al *bullshit job* Black opone el juego, mismo donde centra la causa por la que pugna: “Quiero que la vida sea un juego, pero un juego en el que haya mucho en juego. Quiero jugar para siempre jamás” (Black, 2013: 10). Mientras que el trabajo somete a los trabajadores a un sistema dictatorial de disciplina y vigilancia, “El juego es todo lo contrario. El juego es siempre voluntario, lo que de otro modo sería

un juego, es trabajo si es forzado” (Black, 2013: 4). Y coincide con Dewey (sin citarlo) en aquello que la recompensa del juego es el placer mismo de jugar; a diferencia del trabajo o *labor*, en Dewey, no hay un fin exterior a jugar: “El jugador recibe algo al jugar: es por eso que juega. Pero la recompensa principal es la experiencia de la actividad misma (cualquiera que sea)” (Black, 2013: 4).

En contraparte, lo único que ofrece el trabajo es una renumeración, usualmente inferior al valor de la prestación del trabajador. Y este obtiene algo aún peor. Como veremos en el capítulo siguiente, en el capitalismo actual, el trabajo tiende a ser aburrido, monótono e inútil. Para Black, uno es lo que hace; por ende, “Si haces un trabajo aburrido, estúpido y monótono, lo más probable es que tú mismo acabarás siendo aburrido, estúpido y monótono”. La consecuencia de todo ello es nada halagadora: “El trabajo explica la creciente cretinización a nuestro alrededor mucho mejor que otros mecanismos idiotizantes como la televisión y la educación” (Black, 2013: 6).

Frayne (2015) piensa que los individuos así atrapados en el trabajo buscan evasiones mediante la compra de objetos de los que apenas sacan algún provecho durante su tiempo libre. Y considera que el tiempo libre saturado de consumo de entretenimientos pasivos (ver también Russell, 1986) y de compras tiene la función de ayudar al trabajador a sustraerse momentáneamente del estado de insignificancia en el que está atrapado a lo largo de los días y horas de trabajo. Esta descripción dista de ser una exageración o una caricaturización, porque como reporta Pfeffer (2018), los servicios de urgencias de los hospitales estadounidenses reciben la mayoría de los casos de ataques al corazón los lunes por la mañana; esto es, al volver los individuos a un trabajo cuyas condiciones aborrecen después de uno o dos días empleados en distanciarse de y olvidarlas.

La distensión del fin de semana no logra borrar la dura realidad de infelicidad en el trabajo. Así, Black parece tener razón al considerar que “El tiempo libre está dedicado en su mayoría a prepararse para ir al trabajo, ir al trabajo, regresar del trabajo, y recobrase del trabajo” (Black, 2013: 7). Si la vida está colonizada por el trabajo, los momentos vividos lejos del espacio de trabajo cobran sentido por referencia a él. Es tiempo fuera del trabajo mas para el trabajo. Sin

trabajo, tal como quedó configurado bajo el capitalismo industrial, no existe tiempo libre y la relación misma con el tiempo o la forma de estar en el tiempo se construye de modo diferente (Thompson, 1984; Bourdieu, 1963). Posiblemente, es justo esta situación la que provoca que entre patrones, sus agentes e incluso entre los trabajadores prevalezca el sentimiento de que “el trabajo mismo es inevitable y necesario” (Black, 2013: 12).

Como Graeber, Black constata la inutilidad de la mayor parte de las ocupaciones hodiernas, de las que pocas son rescatables. También coincide con el antropólogo en subrayar que una buena parte de esos empleos son “tediosos e idiotas”. Graeber (2015) atribuye al predominio actual del sector que identifica con el acrónimo *FIRE* (por *finance*, *insurance* y *real estate*) la incesante proliferación de ocupaciones inútiles en muchas de las economías del mundo. Black hace una constatación cercana: “Industrias enteras, seguros y bancos y bienes raíces, por ejemplo, no consisten en nada más que mover papeles inútiles de un lado a otro” (2013: 13). A pesar de esto, los trabajadores están “obligados” a creer que realizan trabajos de la mayor necesidad social y económica. Todo ocurre como si a mayor “bullshitización” y degradación del mundo del trabajo, mayor necesidad habría de pregonar sus presuntas funciones civilizatorias y morales y, por lo mismo, de imponerlo de forma dogmática. André Gorz (1998: 67) lo vio y describió con claridad:

Jamás la ideología del trabajo-valor ha sido publicitada, proclamada, machacada más abiertamente y jamás la dominación del capital, de la empresa sobre las condiciones y el precio del trabajo ha sido tan indiscutible. Jamás la función “irremplazable”, “indispensable” del trabajo en tanto que fuente de “lazo social”, de “cohesión social”, de “integración”, de “socialización”, de “identidad personal”, de sentido ha sido invocada tan obsesivamente como desde que no puede llenar *ninguna* de esas funciones.

En su análisis de las relaciones de discriminación que teoriza como “relaciones entre establecidos y marginados”, Norbert Elias (2016) sostiene que las fantasías colectivas, respecto de la (natural)

superioridad humana de los “establecidos”, permanen aún mucho tiempo después de haber perdido estos el monopolio sobre los recursos materiales y simbólicos que garantizaban la eficacia performativa de sus prácticas discursivas estigmatizantes contra los “marginados”. Es otra manera de decir que las creencias fuertemente inculcadas y que han desempeñado una función en la constitución identitaria de un grupo tienden a permanecer, aun cuando la base material que las sustentaba ha desaparecido. Esta idea es aplicable, por analogía, a la perdurabilidad de la creencia en las virtudes cívicas, éticas y políticas del trabajo-labor. Como sostiene Gorz, el imperativo de apego y entrega al trabajo es tanto más presente en las mentes y los discursos cuanto menos sirve para desempeñar la función que le fue conferido durante el auge de la sociedad industrial. Más todavía, pareciera que a la degradación generalizada de las condiciones actuales de trabajo corresponde un afán por reforzar el deber de amarlo.

Así pues, Black es radical al formular la única alternativa que ve a esta realidad: “deshacernos de la mayor parte de las ocupaciones, la que tiene el horario más largo, el salario más bajo y algunas de las tareas más tediosas” (2013: 14). Black sostiene que no hay otra salida más que abolir el trabajo. Esto debe hacerse en dos dimensiones, cuantitativa y cualitativamente. Se explica:

Por el lado cuantitativo, hemos de recortar masivamente la cantidad de trabajo que se hace. En la actualidad, la mayor parte del trabajo es inútil o peor, y deberíamos deshacernos de él. Por el lado cualitativo [...] hemos de tomar el trabajo útil que queda y transformarlo en una agradable variedad de pasatiempos parecidos al juego y la artesanía, que no se puedan distinguir de otros pasatiempos placenteros, excepto que sucede que generan productos útiles (Black, 2013: 13).

La cuestión del trabajo en la sociedad industrial ocupó también la atención de Bertrand Russel, quien dedicó varias páginas a tratarla. Desde las primeras líneas de su famoso “Elogio de la ociosidad” dejó en claro su posición contraria a la organización del trabajo en la sociedad de su tiempo:

Creo que se ha trabajado demasiado en el mundo, que la creencia de que el trabajo es una virtud ha causado enormes daños y que lo que hay que predicar en los países industriales modernos es algo completamente distinto de lo que siempre se ha predicado (Russel, 1986: 155).

Consideró que “la fe en las virtudes del trabajo está haciendo mucho daño en el mundo moderno y que el camino hacia la felicidad y la prosperidad pasa por una reducción organizada de aquel” (Russel, 1986: 156). A diferencia de Keynes (como veremos en el siguiente capítulo), Russel no situaba en un futuro la necesidad de trabajar menos horas y de extender el disfrute de la ociosidad a todos los miembros de la sociedad (al menos de las industrializadas), sino que veía su viabilidad y urgencia en el presente de la tercera década del pasado siglo debido a los progresos técnicos ya conocidos en aquellos años: “La técnica moderna ha hecho posible reducir enormemente la cantidad de trabajo requerida para la vida de todos” (Russell, 1986: 175).

La renuencia a la reducción de las horas de trabajo se debía, por un lado, al vicio de los capitalistas al trabajo sin fin de sus empleados, gracias al cual podían ellos dedicarse plácidamente a la ociosidad, y, por otro, el apego de los individuos al dinero (o al consumo que permite): “la gran mayoría, no solo los más pobres, sino todas las clases de asalariados e incluso profesionales, sigue esclavizada por el dinero. Casi todas las personas tienen que trabajar tanto que no pueden disfrutar ni dedicarse a otra cosa aparte de sus ocupaciones laborales” (Russell, 2017: 188).

Posiblemente, el motivo mayor radica en una inveterada desconfianza de los grupos dominantes hacia el ocio de los pobres. Como vimos en el precedente capítulo, si la mera pobreza de estos genera recelo de aquellos, más razón si además de pobres también son “ociosos”: “La idea de que el pobre deba disponer de tiempo libre siempre ha sido escandalosa para los ricos” (Russell, 1986: 158). Desde la Edad Media, se ha enseñado que el ocio es la madre de todos los males. Y la ideología en torno a las virtudes cívicas y psíquicas del

trabajo presenta también a quien no adhiere a la religión del trabajo como sospechoso o potencialmente peligroso (Frayne, 2017).

Como mostró, entre otros, Weber (2014), el trabajador preindustrial combinaba alegremente dedicación al trabajo productivo y entrega frutiva a los momentos y espacios de diversión u ocio. Los constreñimientos a la ascesis que permearon e impulsaron el espíritu del capitalismo industrial llevaron a la condena de esas naturales inclinaciones de los individuos al disfrute. Entonces, la alegría y la disposición a la vida bohemia fueron sustituidas por el imperativo de la productividad: “Antes había una capacidad para la alegría y los juegos que hasta cierto punto ha sido inhibida por el culto a la eficiencia. El hombre moderno piensa que todo debería hacerse con alguna razón determinada, y nunca por sí mismo” (Russell, 1986: 160).

Una de las transformaciones culturales de la Revolución Industrial fue la escisión entre el hombre y su trabajo o más aún, siguiendo a Polanyi (2017), entre el hombre y su red de sustento o de vida (que incluye su comunidad, su tierra, su cultura). Todos los autores cuyas ideas intento exponer en este capítulo la han criticado por cuanto, a contrario de las pretensiones de los defensores del evangelio del trabajo, ha conducido al desvalimiento de los trabajadores y de sus valores culturales. La defensa que hace Russell del ocio y su propuesta a favor de jornadas de trabajo de cuatro horas contienen una reivindicación de la integración del trabajo con las otras dimensiones de la vida:

Quiero decir que cuatro horas de trabajo al día deberían dar derecho a un hombre a los artículos de primera necesidad y a las comodidades elementales en la vida, y que el resto de su tiempo debería ser de él para emplearlo como creyera conveniente (Russell, 1986: 160-161).

Postular que sea cada individuo quien decida cómo ocupar su tiempo fuera del trabajo significa una apuesta por la autonomía y la adultez, valores que, lo veremos en el capítulo VI de esta obra, son contrarios a los fundamentos de la sociedad del trabajo. Lo que ha predominado en esta, como corolario de la colonización de la vida

por el trabajo, son los entretenimientos pasivos y el ocio heterónomamente programado (Russell, 1986). Pero una cosa es cierta: toda integración del trabajo a las otras dimensiones y ocupaciones de la vida exige que las actividades de ocio o de entretenimiento impliquen activamente a los individuos en su producción y no solo en su consumo. Y para que esto sea posible, es indispensable que trabajen justo lo necesario y dispongan de suficiente tiempo libre para volver a “divertirse en juegos” en los que tengan que “tomar parte activa” (Russell, 1986: 161).

En total coincidencia con los otros autores considerados en este capítulo, y con otros más, Russell propugna porque el trabajo esté subordinado a otros aspectos de la vida como el placer y el ocio. Se le debe valorar solo en función de su contribución para “hacer del ocio algo delicioso, pero no para producir agotamiento” (Russell, 1986: 161). Aquí lo que calificaría como su mayor anhelo en los terrenos moral y político:

Lo que debemos procurar es un mundo creativo, en el que la vida represente una aventura llena de goce y esperanza, y el deseo de construir se imponga al anhelo de conservar la riqueza o apoderarse de lo que otros tienen. Un mundo donde el afecto se desarrolle plenamente; el amor esté liberado del instinto de dominio; y la felicidad y la realización personales, que estimulan la vida y la colman de placeres intelectuales pongan fin a la crueldad y la envidia. Un mundo que es posible; solo aguarda a que los hombres quieran crearlo (Russell, 2017: 202).

Parte del interés de las ideas de Russell de rechazo a la sociedad del trabajo radica en que toma a contrapié e invierte el dogma sobre las virtudes de la entrega al trabajo. Concibe a esta como puro vicio y sitúa la virtud del lado del ocio (activo) porque con la disposición de suficiente de tiempo libre puede el hombre adoptar y cultivar las disposiciones cívicas necesarias a la construcción de una buena sociedad. Y todavía más, “Los hombres y las mujeres corrientes, al tener la oportunidad de una vida feliz, llegarán a ser más bondadosos y menos inoportunos, y menos inclinados a mirar a los demás con suspicacia” (Russell, 1986: 162). La ociosidad, y no la compulsión al

trabajo en ocupaciones gravosas y de escasa utilidad social, se condice con la sociedad democrática, pacífica y feliz. Así, cobra todo su sentido esta consideración de Russell: “Pues no podrá afirmarse que una comunidad ha resuelto sus problemas económicos mientras la mayoría del trabajo continúe siendo desagradable” (Russell, 2017: 190).

Coda: defensa de la autonomía y de la reapropiación del trabajo

Se atribuye al general Charles de Gaulle la afirmación según la cual “la política es asunto demasiado serio para dejarlo en manos de los políticos”. Se podría parafrasear esta fórmula afirmando que el trabajo es demasiado serio e importante como para dejar que sean los patrones (con la connivencia de gobernantes) quienes lo administran y deciden su presente y porvenir. Tal vez por eso hay en este aserto una cifra de las distintas —en realidad, no tan distintas— posiciones de rechazo del trabajo-labor y defensa del trabajo-hacer de las que he intentado dar cuenta en las páginas que anteceden. Y es posible que el pensamiento de Gorz relativo al trabajo contenga también un condensado de dichas perspectivas. De ahí mi elección por concluir este capítulo con unas referencias a sus ideas.

La posición de este filósofo sobre el trabajo da pleno apoyo a la anterior afirmación atribuida a Gaulle y, como expondré en el capítulo VI, es una convicción compartida por más de un entrevistado. En efecto, tres ideas fundamentales destacan en la perspectiva gorziana sobre el trabajo: primo, los trabajadores deben apropiarse del trabajo, hacerlo algo suyo; segundo, han de decidir sobre eso de modo totalmente autónomo y en función de sus valores y objetivos vitales y sociales; tertio, se precisa que propugnen por la multiactividad y una vida distendida.

El advenimiento de la sociedad industrial significó la alienación de la fuerza de producción de los individuos y, sobre todo, la desposesión de la posibilidad de control, de apropiación y de determinación sobre los medios, el proceso y los resultados de su trabajo. Esto condujo a que fueran obligados a emplearse, a poner su capacidad de “generación” o de “hacer” a disposición de un patrón. Cuando se

conoce el significado antropológico del trabajo libre en la tradición marxista (al menos, la filosófica), se entiende que para Gorz el empleo sea una forma de desposesión de sí mismo del trabajador a favor del empleador. Por eso, el proceso de apropiación, de hacer suyo el trabajo pasa por la abolición de este como empleo.

Digo entonces que debe identificarse *con todo* lo que hace, que debe apropiarse de su trabajo y hacerse sujeto de este hasta en las consecuencias que ese trabajo produce en el campo social: que debe querer ser el sujeto y el actor por igual de la abolición del trabajo, de la abolición del empleo, de la abolición del salariado, en lugar de abandonar todas esas dimensiones macroeconómicas y macrosociales de su actividad productiva a las fuerzas del mercado y al capital. Que debe, por lo tanto, hacer de la redistribución del trabajo, de la reducción de su duración y de su intensidad, de la autogestión de los tiempos y de los ritmos, de la garantía del poder de compra las exigencias propias del sentido de su trabajo, y de toda la sociedad y del espacio económico en el cual este se integra (Gorz, 1998: 57).

La expropiación de la fuerza de trabajo del trabajador por parte del patrón capitalista condujo a la colonización de la vida por el empleo; al ser despojado de la posibilidad de decidir sobre cuándo y cómo trabajar y depender, para su sobrevivencia, de la entrega de sus capacidades generadoras a los deseos y las pulsiones de un extraño, el trabajador ve cómo el empleo se transforma en el eje de su vida y el medio de acceso a todos sus derechos como hombre. La abolición del empleo que pregona Gorz corre parejo con la independización de la garantía de dichos derechos respecto del empleo.

He aquí el centro del problema y el centro del conflicto: se trata de desconectar del “trabajo” el derecho a tener derechos y sobre todo el derecho a lo que es producido y producible sin trabajo, o cada vez con menos trabajo. Se trata de tomar nota de que ni el derecho a un ingreso, ni la ciudadanía plena, ni el desarrollo y la identidad de todos pueden estar centrados en la ocupación de un empleo y depender de ello. Y de cambiar la sociedad en consecuencia (Gorz, 1998: 64).

La exigencia de desvincular la satisfacción de los derechos a una vida plena de la sujeción a un empleo y de devolver a los seres humanos el poder sobre su capacidad de generación y sobre sus productos conduce Gorz a abogar a favor de la renta básica universal; evito el abordaje de esta cuestión en este libro, sin negar su complicada pertinencia y reconociendo que está estrechamente vinculado con la segunda idea fundamental del pensamiento gorziano sobre el trabajo: la defensa de la autonomía y de la necesidad de someter el trabajo a los objetivos y valores vitales propios del trabajador.

Gorz, como también Black, estaba consciente de que la autonomía no podía lograrse en el marco del trabajo asalariado tal como se había configurado bajo la emergencia del capitalismo industrial en el siglo XIX, institucionalizado a inicios del XX y actualizado por el posfordismo en el marco de ideologías gestio-narias como el *lean management*, entre otras. El posfordismo se presentó prometiendo una “reapropiación del trabajo por parte de los trabajadores”, como una forma de reversión del escamoteo de su autonomía operado por el taylorismo; pero en realidad lo que mejor lo caracteriza no es “una regresión hacia una sujeción total, una cuasi condición de vasallaje de la persona misma del trabajador” (Gorz, 1998: 42).

Así las cosas, toda preocupación auténtica por la autonomía de los trabajadores debe pasar por la abolición del trabajo, tal como se configuró en el capitalismo desde hace casi dos siglos.

La abolición del trabajo es [...] un objetivo central para los que, independientemente de lo que hayan aprendido a hacer, sienten que “su” trabajo jamás podrá ser para ellos una fuente de realización personal ni el contenido principal de su vida —al menos mientras que “trabajo” sea sinónimo de horarios fijos, de predeterminación de tareas y de limitación de competencias, de asiduidad durante meses o años, de imposibilidad de realizar paralelamente varias actividades, etc. Estas “alergias al trabajo” [...] no deben ser consideradas marginales. No es una franja, sino la mayoría actual o virtual de los “activos” quien considera “su” trabajo como una fastidiosa necesidad en la que es imposible implicarse plenamente (Gorz, 1982: 14).

La dificultad para “aplicarse plenamente” pende de si se realiza una actividad cuyo objetivo es totalmente ajeno a los valores y deseos más profundos de quien lo realiza. Corresponde a un trabajo-labor, una ocupación gravosa impuesta que no implique los impulsos existenciales más profundos del individuo; está distante de todo “hacer” que se condijese con sus pasiones personales y sus valores.

A través de su estudio, donde entrevistó a conjunto variado de individuos que se “resisten” a ver su vida colonizada por un empleo, Frayne (2017) muestra que su “rechazo al trabajo” no significa en absoluto una oposición al esfuerzo o a momentos de ocupación intensa y físicamente exigente. Esto concuerda con el pensamiento de Gorz quien insiste en que abolición del trabajo no implica oposición al esfuerzo, sino rechazo de la heteronomía en los objetivos y los resultados de sus actividades. La exigencia de abolición del trabajo debe entenderse como una declaración en pro del “deseo de la actividad, el amor a lo que uno hace o la necesidad de cooperar con los demás y de ser útil a la colectividad” (Gorz, 1982: 10). Y enfatizando la idea de desvincular satisfacción de derechos de la relación de empleo, añade: “la abolición del trabajo es solamente la supresión progresiva, que nunca será total, de la necesidad que tenemos de comprar nuestro derecho a la vida (prácticamente sinónimo del derecho al salario), alienando nuestro tiempo, nuestra vida” (Gorz, 1982: 10).

La abolición del trabajo encierra una proclama por su dignificación, un testimonio del aprecio que se le tiene al propugnar por devolverlo a quien debe pertenecer: quien lo realiza. La sociedad que emergió de la Revolución Industrial situó al trabajo en el centro de la vida, al hacerlo, instiló en los trabajadores el desdén por el trabajo que ya no les pertenecía; contribuyó a la instauración de una relación de distanciamiento entre ellos y su actividad. Así:

[..] en una sociedad compleja, industrializada, con relaciones sociales mediadas o estructuradas por grandes aparatos administrativos y técnicos, los trabajos socialmente necesarios son necesarios no a los individuos partiendo de sí mismos, sino al funcionamiento de un

sistema material que depende en todo momento de la gran máquina (Gorz, 1982: 95).

En esto consiste, según Gorz, la verdadera alienación: “Yo llamo alienación a la imposibilidad de querer lo que se hace y de producir acciones que se puedan tomar por fines tanto en sus resultados como en las modalidades de desarrollo” (Gorz, 1982: 97).

Abogar por limitar el peso de este tipo de organización del trabajo en las relaciones entre los individuos y en la misma vida significa reparar el vínculo existencial que habría entre ellos y el trabajo. Esto conlleva reafirmar su disposición por el “hacer”, volver a la dignidad antropológica de su ser “hacedor”, creador de objetos, del que habla Dewey. Se trata de procurar que los individuos sean los objetivos de su trabajo, que este sea un hacer, un hacerse. El interés de Gorz por la abolición del trabajo se explica en la preocupación porque el trabajo no sea “lo esencial en la vida”, sino “uno de los polos”. Para que esto sea posible, es indispensable pugnar por la “regresión del sistema salarial y de las relaciones mercantiles” y a favor de “la preponderancia de las actividades autónomas sobre las heterónomas” (Gorz, 1982: 17). La liberación de la sociedad y de los individuos pasa inevitablemente por esto.

La tercera idea-fuerza de Gorz sobre el trabajo implica una defensa de la multiactividad. Este filósofo no era ingenuo; estaba convencido de la necesidad de cierto nivel de trabajo heterónimo en una sociedad avanzada. Era consciente de que la producción de ciertos bienes y servicios “socialmente necesarios” no puede ser realizada “con la misma eficacia por las actividades autónomas” (Gorz, 1982: 103). Poner a estos a disposición de la sociedad exige la cooperación de muchos individuos bajo las órdenes de otros y realizando actividades en cuya planeación y organización apenas intervienen. Está claro: una sociedad no puede pasarse de algún volumen de trabajo heterónimo. Mas, insiste Gorz, este tiene que servir para ampliar el espectro de las actividades autónomas. En otras palabras, debe conducir a liberar tiempo a los individuos, mismo que dedicarán a la realización de actividades autónomas:

No se trata de suprimir el trabajo heterónomo, sino simplemente de utilizarle para la ampliación de la esfera de la autonomía tanto por la naturaleza de sus productos como por las modalidades de su producción. Servirá tanto mejor a esta ampliación: 1º proporcionando al sector autónomo un máximo de herramientas a la vez eficaces y convivenciales, y 2º reduciendo al mínimo la duración del trabajo heterónomo que cada uno deba realizar. La existencia de un sector de producción socializado es indispensable para satisfacer estas dos condiciones (Gorz, 1982: 103).

Todo trabajo que condena a los individuos a la repetición sin fin de los mismos actos y movimientos conduce inevitablemente a la monotonía y al aburrimiento, dos realidades que a Gorz (como también a Dewey, Thoreau, Morris, etcétera) le causan repulsión. Este tipo de ocupación es contrario al enaltecimiento de quien la realiza; más bien, lo empobrece y fragiliza. No importa que el trabajo sea heterónomo o autónomo:

Toda actividad es empobrecedora si no se alterna con actividades que movilizan otras energías del cuerpo y del espíritu. El trabajo heterónomo es empobrecedor si se realiza a tiempo total, con la exclusión de cualquier otra actividad, y lo mismo pasa con la actividad autónoma (Gorz, 1982: 105).

La ampliación de la esfera de la autonomía que debe posibilitar el trabajo heterónomo se condice con la extensión de las áreas de actividad, con la multiactividad. Como he dicho en varias ocasiones, la sociedad del trabajo que hizo de este el principio y el fin de la vida humana vació el trabajo de todo contenido existencial; así, transformó a los individuos al poner su esfuerzo, su capacidad de “hacer” y de crear al servicio de un sistema inerte cuyo único objetivo es la productividad y las ganancias de los menos. Instauró una cultura en la que “los lazos afectivos más espontáneos entre las personas” son [...] utilizadas para satisfacer a un empleador, ganar un cliente, saber venderse al primero y saber venderle al segundo” (Gorz, 1982: 80). Un abismo se construye entre los valores y objetivos personales del trabajador y

los procesos y resultados de su trabajo. Ese trabajo está en oposición a la realización de los individuos a quienes ha vuelto dependiente de él para su nuda supervivencia.

Lo que con esto ha orquestado la sociedad del trabajo es la sujeción de “los tiempos y los ritmos de la vida a las exigencias de rentabilidad del capital, a las exigencias de ‘flexibilidad’ de la empresa” (Gorz, 1982: 84). Gorz aboga por la superación de esta condición al vincular el trabajo con la multidimensionalidad de la vida y “reconquistar el poder de las actividades vivas sobre el aparato y el proceso social de producción” (Gorz, 1982: 84). Fuera del trabajo capitalista, la vida se manifestaría en las diversas dimensiones que la integran; transcurriría en distintas temporalidades que estarían soldadas a dichas dimensiones.

Tal vida se forja, se despliega y se articula en las intersecciones y los intersticios de actividades variadas. Si pensamos que esta multiactividad, en la cual el trabajo propiamente constituiría solo una parte, estaría libremente concebida y elegida, por un lado, y, por el otro, su composición respondería a los intereses, deseos, querencias de los individuos, huelga decir que implicaría una reapropiación, de parte de los individuos, del proceso y de los resultados de su “hacer” o de su “generar”, tanto en el trabajo como más allá de él. Así, lo que *de verdad* importa cobraría toda su importancia.

CAPÍTULO III

Del evangelio del trabajo y sus derivas en el mundo de hoy

En el otoño de 1930, en medio de la depresión económica más importante de la era moderna, uno de los científicos sociales más influyentes del siglo xx se entregó a un ejercicio de predicción de un optimismo a todas luces sorprendente, por paradójica, para la época. Mientras que el mundo, al menos el occidental, estaba sumido en un oscuro pesimismo hacia el futuro e interpretaba esa crisis como el prematuro fin del sueño de la era de prosperidad infinita inaugurada con la Revolución Industrial, John Maynard Keynes parecía estar rebosante de optimismo. Interpretó la crisis no como un dolor de vejez sino como un dolor de crecimiento o de un exceso de cambios vertiginosos. Una perspectiva de *longue durée* le permitió aquilatar el avance espectacular en producción de objetos y en condiciones materiales de existencia de las poblaciones de los países industrializados en los cien años anteriores a la época en que escribía y atisbar un futuro asaz próspero para la humanidad.

Keynes fijó cuatro condiciones para un futuro de “felicidad material y cultural” para la humanidad: controlar el crecimiento de la población, evitar todo tipo de guerras, confiar a la ciencia lo que es de la sola competencia de la ciencia y mantener una balanza positiva entre producción y consumo o procurar ahorro y acumulación de capital. Los vertiginosos avances técnicos del siglo xix e inicios del xx lo condujeron a tener una fe inquebrantable en que, salvo un proceso generalizado de barbarie, el progreso de la técnica tenía que conducir a una situación de abundancia para la humanidad. Keynes hacía profesión de prospectivista y no de utopista. Analizaba las tendencias recientes en materia de cambio tecnológico

y crecimiento de la producción para pronosticar un futuro de bonanza y bienestar.

Así, proyectaba para las generaciones que vivieran en las primeras décadas del siglo XXI, más precisamente para 2030 en adelante, unas condiciones económicas en las que, gracias al aumento de la productividad mediante la tecnología, trabajaran a lo mucho unas tres horas diarias o quince horas semanales. Con esto, dispondrían del resto de su tiempo para dedicarse a todas aquellas actividades gratificantes que sus antecesores habrían sacrificado para llegar a asegurar esa situación de “felicidad económica”.

El elemento nuclear del vaticinio de Keynes es de orden antropológico antes que económico. Distingue dos tipos de necesidades humanas: unas absolutas y otras relativas. Las primeras conciernen a las que tienen todos los humanos independientemente de la posición en que están con respecto a los demás; las segundas, aquellas cuya satisfacción “nos procura una sensación de superioridad respecto de nuestros semejantes” (Keynes, 1933:174). Las absolutas son necesidades vinculadas con la sobrevivencia, dependientes de nuestra condición biológica y social; en este sentido, son relativamente fáciles de satisfacer una vez que una sociedad haya alcanzado un nivel de prosperidad material acorde con el volumen de su población. Las relativas, en cambio, se relacionan con la propensión humana a compararse con sus semejantes y a querer sobresalir respecto de ellos; son insaciables y están detrás de las disposiciones a la acumulación, al lucro y al lujo.

Keynes creía que una vez que la humanidad tuviera plenamente satisfechas las necesidades absolutas, objetivo que veía muy pronto de alcanzar cuando escribía en la década de los treinta, los individuos abandonarían la carrera por la riqueza económica y se dedicarían a cultivar el ocio y a disfrutar de la abundancia. En palabras que podrían suscribir, entre otros, Williams Morris o cualquier romántico, Keynes describe así la vida futura de la humanidad que ya creía ver despuntarse en un horizonte no lejano:

Luego nada veo que nos impida volver un día a algunos de los principios más seguros y sólidos de la religión, a esas virtudes tradicionales

que hacen de la avaricia un vicio, la práctica de la usura un delito y despreciable el amor al dinero; y que sean los que menos piensan en el mañana, los que estén en el camino de la virtud y la sabiduría. De nuevo debemos valorar los fines por encima de los medios y preferir lo bueno a lo útil. Honraremos a cuantos nos enseñen a aprovechar, y con la mayor virtud, cada hora y cada día en lo que tienen de mejor, las personas adorables que saben disfrutar de todas las cosas, las lilas del campo que no trabajan ni hilan (Keynes, 1933:177-178).

Otorgó a la avaricia, a la usura y al amor al dinero —a esos vicios— la virtud de conducirnos a ese estado donde todas las penurias habrían quedado atrás. Gracias a ellos, los individuos así impulsados conducirían a la humanidad a ese futuro de satisfacción total de todas sus necesidades absolutas. Pero llegado a ese punto, no habría razones para que esos mismos humanos no abandonasen esas pulsiones, ya condenados por la mayoría como vicios, para entregarse al disfrute de las cosas sabias y virtuosas de la vida.

Insisto: Keynes era un creyente ferviente en un futuro luminoso para la humanidad; en este sentido, era un racionalista convencido al más puro estilo de los ilustrados del siglo XVIII, de quienes era un fiel heredero. Fue gracias a esa fe en las capacidades de los seres humanos para hacer triunfar lo mejor de ellos o, si quiere, para hacer que la racionalidad triunfara sobre los oscurantismos, que tuvo el valor para hacer muestra de tamaño optimismo en el futuro de la humanidad en tiempos tan aciagos como la década de los treinta. Su fe en un futuro en el que los humanos estuvieran liberados de las cargas del trabajo era sólida, mas no era él un ingenuo, tampoco estaba loco. Según Bregman, “En su época, las semanas laborales se estaban reduciendo de prisa y se limitó a extrapolar hacia el futuro la tendencia que había empezado en torno a 1850” (Bregman, 2017:136). Noventa años después de esas predicciones, sabemos que estaban erradas; no en lo que hace al progreso de la técnica sino en sus presupuestos antropológicos.

Los avances tecnológicos de los últimos treinta o cuarenta años son quizá muy superiores a los que Keynes habría imaginado hace cerca de cien años. Para él, y para antecesores suyos como Stuart

Mill, Marx, entre otros (Bregman, 2017), el desarrollo tecnológico debía conducir lógicamente a la reducción al mínimo del número de horas que los humanos tuvieran que dedicar, diario o por semana, al trabajo. Keynes previó que para el 2030, la humanidad conocería un nivel de prosperidad (material) cuatro veces superior al de los años veinte y treinta del siglo pasado. Ese salto adelante en desarrollo tecnológico y, por ende, en productividad, conduciría automáticamente a la reducción sustancial del tiempo de trabajo diario.

Keynes creía que una vez alcanzado ese nivel de prosperidad y bienestar general, los humanos, salvo escasas excepciones, preferirían trabajar pocas horas y ocupar el resto en actividades lúdicas. Así, *homo ludens* habría superado a *homo faber* o *laborans*. Y en la actualidad, hay muchas evidencias de que los individuos desean trabajar menos horas (Bregman, 2017:137); por ejemplo, un estudio entre trabajadoras alemanas mostró que si ellas pudieran elegir la distribución de los minutos de su día, dedicarían 106 a las “relaciones íntimas”, 82 a las “relaciones sociales”, 78 a relajarse y 75 a comer. Lejos quedan responsabilidades tales como “cuidar a los hijos” al que asignarían 46 minutos, o “trabajar”, 36 minutos y “desplazarse al trabajo”, 33 minutos (Bregman, 2017:132).

Keynes no erró en cuanto a un deseo real de muchos individuos en el sentido de priorizar las necesidades absolutas; y una vez estas satisfechas, dedicarían su tiempo a cuestiones de orden no económico. Parecería que el economista inglés anticipaba una observación de otro inglés: “El crecimiento económico ha hecho todo lo posible para mejorar las condiciones materiales en los países desarrollados. Cuando consigues más y más de algo, cada elemento nuevo [...] aporta menos a tu bienestar” (Wilkinson citado en Bregman, 2017: 67). La paradoja es que parecemos vivir en sociedades más centradas en el consumo y aparentemente más preocupada por el “poder de compra” de los individuos que por su bienestar general.

El mundo de principios del siglo XXI está en condiciones de ofrecer a todos los habitantes del planeta la satisfacción de sus necesidades objetivas. No lo hace y tampoco parece propender más que antes a la exacerbación de las “necesidades relativas”; esto es,

parecería que el amor por el lucro y la “necesidad” de afirmar su superioridad o de dominar a los demás se ha agudizado en medio de la abundancia de bienes. En plena crisis como la provocada por la pandemia por el virus SARS-CoV-2, el 1% más rico del mundo aumentó su riqueza: “Los 10 mil millonarios más ricos del mundo han visto crecer su fortuna en 540,000 millones de dólares durante este periodo”, reporta OXFAM (2022).

Así, Keynes no acertó respecto a cierta tendencia muy profunda de los seres humanos —imposible que viviera tanto como para saberlo— a querer el poder o el dominio o la estimación de los demás. La inclinación a compararnos con los demás, a desear un estatus alto, a sentirnos superiores tiene un resorte neuronal profundo, mucho más difícil de descartar de lo que creía Keynes. Según Skidelsky y Skidelsky (2012), Keynes confundió deseos con necesidades: estas son finitas mientras que aquellos, de orden psicológico, pueden crecer infinitamente.

En un libro importante, *Le bug humain. Pourquoi notre cerveau nous pousse à détruire la planète et comment l'en empêcher*, Sébastien Bohler, experto y divulgador en neurociencias, sostiene que la búsqueda de estatus o el afán de poder o de dominio sobre otros es una de las disposiciones más profundas del cerebro humano.¹⁵ Este fue moldeado así por millones de años de selección natural y ha pasado de unas especies a las subsiguientes habida cuenta de la ventaja evolutiva que brinda para la sobrevivencia en ambientes naturales hostiles y competitivos.

Estamos acostumbrados a pensar en el cerebro como un aparato perfecto, como una máquina muy bien calibrada, cuyas partes funcionarían en excelente coordinación. A lo largo de su libro, Bohler derriba este mito que, quizás, es fruto de una concepción de

15 Se ha criticado a este autor una propensión a reducir todas las disposiciones y conductas humanas al funcionamiento del cerebro, una lectura sesgada y un uso a modo de las múltiples fuentes en que apoya su tesis (por ejemplo, Gardette, 2020; Grandin & Mus, 2023). Si bien no tengo las competencias que se necesita para intervenir autorizadamente en este debate, tiendo a pensar que, como lo muestro en el capítulo VI, al menos, la acusación de reduccionismo me parece caricaturesca y poco justa hacia las ideas del autor.

nosotros mismos como seres racionales capaces de equilibrio y de decisiones correctas. En realidad, sostiene este autor, nuestro cerebro tiene numerosas fallas de fabricación que lo llegan a conducir a la autodestrucción, a la dominación y lo vuelven “incapaz de ver más allá de algunas décadas” (Bohler, 2019: 10). Este órgano que acostumbramos a presentarnos como el más complejo del universo, es también y ante todo uno caótico. Según Bohler,

Hay que acabar con la visión del espíritu humano coherente, dueño de su destino, capaz de actuar bajo el impulso de la razón en aras a asegurar para sí el mejor futuro posible. En realidad, nuestro cerebro es una bomba de tiempo. Está bajo la presión de fuerzas contrarias que no logra conciliar (Bohler, 2019: 27).

La región más profunda del cerebro, la parte más ancestral y de más larga evolución, también la más dominante, es sede de impulsos implacables e insaciables; conocido como *striatum*, nos impulsa al “sobreconsumo”, a la “sobreexplotación” de recursos, a la “sobrealimentación”, al “sobreendeudamiento” y al “sobrecalentamiento” del planeta, sin que la parte de más reciente aparición en la escala evolutiva, la corteza, sede de la racionalidad, de la proyección a largo plazo, de la medida, etcétera, esté siempre en condiciones de contrarrestarlo. Una muestra del “defecto de fabricación” de dicho órgano rector de nuestra vida es cómo nos conduce a poner en peligro nuestra viabilidad y la de incontables especies en el planeta: “Para sentirnos dominantes, estamos dispuestos a hacer muchos esfuerzos, y no nos preocupamos por saber si, a la larga, eso tendrá un impacto negativo sobre el mundo en el que vivimos” (Bohler, 2019: 89).

La disposición al dominio, al estatus o a sentirnos más que los otros es una de las fibras de esta pulsión al “desenfreno”; misma que está detrás de, entre otras, nuestra compulsión por consumir mucho más de lo razonable; lo que a menudo tiene como resorte el deseo por ganar en estatus mostrándonos capaces de “consumir más que los demás”: “Cuando todo el mundo posee cierto producto sofisticado, la única manera de ganar un poco más de estatus consiste

en hacerse de unos aún mejores” (Bohler, 2019: 94). Así las cosas, lo que para Keynes son las “necesidades relativas” parecen incidir en la orientación de la conducta de los individuos con una fuerza y una dirección que el economista inglés estaba lejos de sospechar.

Para la mayor parte de la población de los países ricos y para una porción considerable de la de los países de ingreso medio, la satisfacción de las “necesidades absolutas” es una cuestión resuelta desde hace ya varias décadas. Es más, estamos en una época caracterizada, a la par, por la sobrealimentación (Bohler, 2019) y por el desperdicio de alimentos (FAO, 2014). En atención a la dicotomía de necesidades de Keynes, parece que la cuestión que mueve mayormente a los individuos de esos países (y no solo de esos) en la actualidad es del orden del estatus, de la comparación social, de la posición en la jerarquía o, en palabras de Bourdieu, de “poder” y “capital simbólicos”, etcétera. Esta condición humana inmemorial ayuda a entender algunas de las tendencias fundamentales en la marcha del mundo del trabajo en la actualidad.

Del permanente abaratamiento del trabajo y de otras baraturas

Al observar la situación económico-laboral reciente (pre-covid) de los Estados Unidos, el economista Eloi Laurent hace la siguiente constatación:

Con 3.8% de desempleo, el país conoce un pleno empleo empobrecedor: los trabajadores deben sumar varios empleos mal remunerados para alcanzar un ingreso decente (el pleno empleo significa, para esos trabajadores, en los hechos, trabajar todo el tiempo). Esta carga excesiva de trabajo reduce la tasa de desempleo, pero merma el bienestar, empezando por su salud física y mental (Laurent, 2019: 82).

El “empleo empobrecedor” es consustancial al capitalismo industrial y lo ha acompañado a lo largo de su existencia. Esto significa que no es novedad, como tampoco es una fatalidad: es una condición creada, buscada y querida por los grandes patrones (Adams,

2006). Las dos mayores multinacionales de venta al menudeo, que representan, una, el modo moderno de la venta exclusivamente por internet, Amazon, y la otra, la forma tradicional de esta actividad, Walmart, son dos de las empresas que ofrecen las peores condiciones de trabajo a sus empleados pero que generan ingresos colosales a sus propietarios. Veamos primero la estrategia de Amazon.

En Estados Unidos, cuenta Pfeffer (2018: 171-172),¹⁶ esta empresa coloca sus almacenes de productos para la distribución en zonas económicamente deprimidas y con serios problemas de desempleo. Las razones son obvias: contará con numerosos desempleados dispuestos a aceptar cualesquiera condiciones de trabajo con tal de hallar como generar algún ingreso. Así, la firma se beneficia de la disponibilidad de mano de obra a la que contratará a cambio de salarios bajos, condiciones de trabajo deprimentes; además, gozará de ventajas fiscales de parte del gobierno estatal o local donde se localiza, y los habitantes y funcionarios del lugar estarán agradecidos con Amazon por haberles llevado una fuente de ingreso. Que en el mediano plazo el costo (negativo) en cuanto a bienestar y salud de la población vaya a ser superior a los beneficios actuales en cuestión de empleo tiene sin cuidado a la empresa, desde luego, y también a las autoridades. En este caso, impera una situación que hace ya unos cinco lustros Gorz (1998: 66) describía y criticaba así:

El mensaje ideológico cambió: de “qué importa el trabajo, siempre que el pago llegue a fin de mes”, pasó a ser: “que importa el monto del pago, siempre que se tenga empleo”. Dicho de otra manera: estén dispuestos a todas las concesiones, humillaciones, sumisiones, competencias, traiciones para obtener o conservar un empleo; pues, “quien pierde el empleo pierde todo”. Tal es, si no el sentimiento general, por lo menos el mensaje del discurso social dominante. Exalta el lugar central del trabajo, lo presenta como un “bien”, es decir como una mercancía rara, como una cosa que se tiene o no se tiene, no como algo que se hace gastando sus fuerzas y su tiempo; como un “bien” para cuya posesión hay que estar dispuesto a hacer sacrificios; como un bien por

16 La misma situación impera en Francia, como lo documenta D'Allens (2019).

cuya creación [...] los “creadores de trabajo”, es decir los empleadores, la patronal, los inversores, las empresas merecen el aliento y el reconocimiento de la Nación, las subvenciones, incitaciones y desgravaciones fiscales (Gorz, 1998: 66).

Es bien sabido que Amazon impone a sus empleados exigencias laborales que los llevan al límite de sus fuerzas y resistencia. Como un espejismo, para explotar al máximo a sus empleados, hace creer que trabajar para una empresa de esa dimensión otorga estatus y da lustre al currículum, descalificando como fracasados e ineptos a los que se resisten y renuncian. Esta situación impera tanto en los centros de almacenamiento y distribución como en los de tecnología. Entre los empleados de esa empresa, parece compartida la percepción de “si uno puede trabajar en Amazon, puede trabajar donde sea” (Pfeffer, 2018: 169), como si quien haya sobrevivido en un espacio laboral tan deletéreo lo podrá hacer en cualquier otro.

En esto, Walmart parece no envidiar nada a Amazon. La gigante del comercio al menudeo se destaca como la empresa de los salarios más bajos de todas las del ramo y la que menor cobertura de seguro para la salud ofrece a sus llamados “asociados” (Karjanen, 2006; Adams, 2006). Esta empresa ha llegado a convertirse en el minorista más grande del mundo gracias a haber logrado

[...] la destrucción de todo lo que queda de regulaciones sociales al estilo del New Deal y las sustituye, en Estados Unidos y en el mundo, por un sistema global que reduce despiadadamente los costos de la mano de obra desde Carolina del Sur hasta el sur de China, desde Indianápolis hasta Indonesia (Lichtenstein, 2006: 21).

Según el periodista de Bloomberg, Jeffrey Goldber, “Los Walton son ricos porque poseen más o menos la mitad de Walmart y Walmart los ha hecho ricos fundamentalmente remunerando lo menos posible a sus empleados” (citado en Lieberman, 2015: 97). La mayoría de estos, en Estados Unidos, perciben salarios tan bajos que tienen que recurrir a ayudas sociales como los cupones alimentarios y el

Medicaid. Lo que lleva a Lieberman (2015), entre otros, a hablar de una empresa subvencionada.

En una caracterización que ofrecen unos investigadores mexicanos, la cultura de gestión de Walmart parece fundarse en “estrategias de funcionamiento laboral orientadas a una creciente intensificación de la degradación del trabajo” (Alvarado & Leyva, 2018: 117). Otros la caracterizan como un caso límite del capitalismo en el siglo XXI en lo que hace a la vigilancia y la explotación de los empleados (Adams, 2006; Alvarado & Leyva, 2018). Esto se logra mediante una bien aceiteada maquinaria de “dominación simbólica” en virtud de la cual la inculcación de la “cultura Walmart” a través de la visualización de videos, lectura de folletos y otros dispositivos de “formateo mental” de los empleados llega a tener mucha más importancia que su capacitación técnica (Alvarado & Leyva, 2018: 122). Dicho sistema de “dominación simbólica” se vehicula también mediante la inculcación de principios culturales como “la competitividad individual enfocada al éxito profesional y económico que los somete a tensiones y estrés permanente, afectando su salud” (Alvarado & Leyva, 2018: 121).

Por si lo anterior no fuera suficiente, los empleados están sometidos a “tiempos agotadores marcados por el rol de turnos y la disponibilidad a cualquier hora del día, alcanzable y localizable por los medios que proporciona la teleinformática” (Alvarado & Leyva, 2018: 123). Todo esto se corona con un recurrente proceso de evaluación caracterizado por un cuestionamiento hostil, ya que la exigencia de generar más y más ventas no tiene límite. De esta especie de “juicio condenatorio” donde el trabajador está solo frente a sus superiores, aquel “sale a disgusto y frustrado, pues, piensa que no se ha reconocido su trabajo y esfuerzo” (Alvarado & Leyva, 2018: 123).

Aubert & Gaulejac (1993) usan la fórmula “quemadura interior” para caracterizar ese estado de profunda confusión psíquica producida por el exceso de demanda y la exigencia sin fin de rendimiento y productividad. Parece existir la convicción de que mientras sigan respirando hay que exigir (exprimir) más y más a los empleados. Estas consideraciones son justas por cuanto los procesos actuales de producción y circulación de bienes y servicios exigen

del trabajador disponibilidad absoluta y entrega sin reserva a los objetivos de la empresa y terminan desposeyéndolo de su tiempo y de sí mismo. Por lo que, en lo que hace a las prácticas de gestión del trabajo como las instrumentadas por las dos empresas arriba referidas y las de muchas otras, no hay exageración alguna en referirlas como formas de alienación más radicales que las observadas por Marx en el siglo XIX (Lichtenstein, 2006). En todos los casos, el afán de ganancia prima sobre el bienestar y la salud física y mental de los empleados (Pfeffer, 2018).

Una búsqueda en Google Ngram, que permite observar la frecuencia con que una palabra o una expresión aparece en los libros digitalizados en Google Books, muestra para la expresión “felicidad laboral” una tendencia muy a tono con los reportes en diversas publicaciones de los últimos años sobre el sentir de los individuos sobre su trabajo. Esa página registra la presencia de dicha expresión desde 1800 (cubre de 1800 a 2019); desde ese año y los sucesivos la noción de *marras* ha tenido alguna presencia en los libros ahí registrados; entre 1947 y 1996, la frecuencia de su aparición tuvo un crecimiento sostenido llegando a multiplicarse por más de ocho en ese lapso de cinco décadas. A partir de 1997, su uso inicia una disminución acelerada; y del 2012 en adelante el buscador no reporta la presencia de “felicidad laboral” en ningún libro.¹⁷

La expresión más o menos contraria, “*hartazgo* laboral”, en cambio, está prácticamente ausente en los libros en los primeros cuarenta años del siglo pasado. A partir de 1940, su presencia en esos textos ha crecido año con año hasta alcanzar su mayor frecuencia en 2006, cuando registró un uso ocho veces superior al de 1950. Por otro lado, la búsqueda de la expresión “trabajo digno” o “trabajo decente” arroja como resultado un crecimiento sostenido de su presencia en los libros desde 1950; pero a partir de 2005 y hasta 2019 tuvo un aumento considerable, llegando a más que duplicarse la frecuencia de su uso durante esos catorce años. Este crecimiento le debe mucho a la Organización Internacional del Trabajo que ha

17 https://books.google.com/ngrams/graph?content=felicidad+%2B+laboral&year_start=1900&year_end=2019&corpus=15&smoothing=3

hecho de la promoción del trabajo decente o digno su caballo de batalla durante las últimas décadas. Una rápida búsqueda en la página de dicha organización muestra que las primeras apariciones de la noción de “trabajo decente” en sus publicaciones data de 2005.

Si bien estos simples datos no permiten conclusión alguna en relación con las nociones de *marras* y las realidades a las que remiten, al menos permiten formular alguna conjetura: a medida que las condiciones de trabajo se iban volviendo más gravosas en las últimas décadas, las expresiones que describen relaciones positivas con el trabajo fueron desapareciendo en la literatura para ser reemplazadas por términos que reflejan realidades laborales más negativas. Y a la inversa, a medida que el mundo del trabajo cobraba de nuevo un rostro más parecido al descrito por Chaplin en *Modern times* que al que prometió la ideología gestionaria del postfordismo,¹⁸ se agudizó la necesidad de caracterizar e impulsar discursivamente (de situar como referente simbólico) el trabajo digno o decente. Se habla mucho de trabajo decente o digno (o trabajo de calidad, para el Banco Interamericano de Desarrollo) como un imperativo o un horizonte moral de la sociedad —cuando no se trata de mera retórica que sirva para ofuscar las condiciones imperantes— porque la realidad que se vive es totalmente contraria a eso. Es sintomático que a casi un siglo de *Modern times*, otra película, *Sorry we missed you* de Ken Loach (2019), muestra que, bajo un ropaje distinto (la neolengua de tecnología, emprendimiento, autonomía, etcétera), hoy prevalecen condiciones más o menos similares a las descritas en el clásico de Charlot, al menos en lo que refiere a sus efectos sobre la vida de los individuos.

El Banco Interamericano de Desarrollo permite clasificar a los países de América Latina, en lo que toca a empleo, a partir de un índice compuesto de cuatro indicadores:¹⁹ participación laboral, ocupación, formalidad y trabajos con salarios suficientes.²⁰ En

18 En realidad, el posfordismo no hizo más que instaurar otra forma de alienación, quizás más insidiosa, disfrazada detrás de la jerga de la autonomía, la responsabilidad y la flexibilidad (Renault, 2006).

19 Los últimos datos disponibles corresponden al 2018.

20 Disponible en: <https://mejorestrabajos.iadb.org/es>

dicho índice cuyo rango de valores va de 0 a 100, México puntúa 53.94; se sitúa entre los cinco países latinoamericanos peor clasificados y con una distancia considerable respecto de Uruguay, primer lugar con 71.38, Chile, segundo lugar con 65.98, Panamá y Costa Rica, tercero y cuarto lugar respectivamente con 64.44 y 62.62. Mas, cuando uno se focaliza solo en el indicador “trabajo con salario suficiente”, la posición de México disminuye al situarse entre los cuatro países con menor puntuación: 40.09, y mucho más lejos de Uruguay, el mejor situado con 67.8 y Chile, el segundo con 64.44. La combinación de los dos indicadores más directamente vinculados con la calidad del empleo, “trabajo con salario suficiente” y “formalidad” (empleo con seguridad social) muestra una situación del empleo aún más negativa. En este cruce de indicadores, México tiene un índice de 32.1, mientras que para Uruguay, Chile y Costa Rica es de 63.24, 57.36 y 53.34, respectivamente.

México es uno de los países del subcontinente donde los empleados reciben el salario más insuficiente para la satisfacción de sus necesidades y tienen la menor cobertura en seguridad social. Paradójicamente, es también el país de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) donde los individuos dedican más horas al trabajo al año. Según datos de este organismo,²¹ los mexicanos consagran anualmente al trabajo 2,137 horas; número que supera en 411 horas (más de 51 jornadas laborales de 8 horas) el promedio de la OCDE, de 1,726 horas. Para decirlo simplemente y sin dejo de drama: los mexicanos se dejan la vida en trabajos con los que no logran ganarse la vida. ¿Qué mecanismo opera detrás de esta situación?

Al describir el contexto de la realidad laboral imperante en la actualidad, un economista considera que

hoy el capitalismo significa el régimen del “salariato” (y del contrato de trabajo, idealmente por tiempo indeterminado), el reino de la finanza (digitalizada) y [...] la explotación de los trabajadores por los accionistas. Este último elemento es el principal motor de la degradación

21 Disponibles en: <https://data.oecd.org/emp/hours-worked.htm>

del bienestar humano y de la devastación del medio ambiente por sistemas económicos superados que se autodestruyen progresivamente. Este capitalismo es enemigo de la biosfera (Laurent, 2019: 148).

El mecanismo es la explotación pura y dura de los trabajadores que conduce a la imposibilidad del bienestar. Esto se trasluce en la posición de un magnate mexicano sobre las políticas laborales. Se trata de uno de los empresarios multimillonarios de mayor presencia mediática y más beneficiado por el actual gobierno de México (Delgado, 2021), Salinas Pliego, quien ofrece estas razones para ser contrario a la fijación de un salario mínimo:

Entonces, mientras un trabajador va incrementando su capital humano, va ascendiendo por una imaginaria “escalera de salarios”. Yo he visto cientos de estos casos de éxito en mis empresas. Por el contrario, fijar un salario mínimo es equivalente a romper con un mazo los primeros peldaños de esta escalera de oportunidad: es algo totalmente injusto para aquellos con poco capital humano, que no pudieron terminar la preparatoria y que de haber existido estos escalones, tendrían la oportunidad de ascender gradualmente, a lo largo de su vida, por esta escalera imaginaria (Salinas, 2016).

En esta lógica, es extraño que se consideren como perniciosas las reivindicaciones sindicales por mejores condiciones de trabajo, empezando por los salarios: “Muchas veces los sindicatos buscan obtener por la fuerza lo que no les corresponde en el mercado. **Esto resulta contraproducente porque un salario artificialmente elevado solo crea desempleo e inhibe la formación de capital, lo que nos empobrece a todos**” (Salinas, 2018 [negritas en el original]). También el gobierno, con ciertas de sus acciones públicas, contribuiría a la aniquilación de las condiciones que harían de todos unos “acumuladores de capital”:

Desafortunadamente, infinidad de políticas públicas que se han aplicado en México, lejos de generar riqueza han fomentado la pobreza y niveles salariales muy bajos. De allí la gran necesidad de crear

conciencia entre los gobernantes y legisladores para diseñar y aplicar políticas públicas que promuevan la formación de capital. Solo entonces nuestro país podrá erradicar la pobreza, una situación inaceptable que afecta a decenas de millones de familias (Salinas, 2018).

Así las cosas, parecería que la existencia de un salario mínimo y otras disposiciones jurídicas relativas al trabajo, lejos de proteger a los trabajadores contra la explotación de la que eran de hecho o podían ser víctimas de manos de los patrones, al contrario; han servido para mantener los salarios en niveles bajos y, por ende, fomentar la pobreza entre quienes viven de dichos salarios. De creer este discurso, uno tendría que convencerse de que sin regulación laboral alguna, los trabajadores tendrían las posibilidades de convertirse ellos también en capitalistas o, al menos, de salir de la pobreza; esto es, partiendo desde el nivel más bajo para, a base de esfuerzos (principalmente en las empresas de ese señor), subir hasta donde las ganas y la fuerza de uno le posibiliten.

En la perspectiva de un empresario de esta calaña, la existencia legal de un salario mínimo constituye un freno a la competencia de todos los individuos entre sí (en este caso, los mexicanos) e imposibilita que el menos instruido y desprovisto de capitales (económico, cultural, social) pueda ascender y llegar a ser rico. Si esto no está sucediendo es a causa de disposiciones jurídicas como el salario mínimo y, sobre todo, por atavismo cultural.

En mi opinión, el fracaso en cerrar la brecha de desarrollo tiene que ver con ciertos rasgos culturales que nos condenan al fracaso. Generar un entorno propicio para la acumulación de riqueza empieza por un Cambio Cultural. Por ejemplo, por alguna extraña razón, en nuestro país, “capitalismo” es una mala palabra y esta percepción nos hunde. En un nuevo diccionario, la palabra capitalismo debiera representar, en primer lugar, la formación de capital y por lo tanto una mayor riqueza para todos (Salinas, 2018).

No está en mi ánimo discutir la versión vulgar del culturalismo que se vehicula en esta suerte de opinión. En cambio, quiero destacar la

vinculación entre la oposición al capitalismo y la presuntamente insuficiente generación de riqueza en México. Desde esta perspectiva, el nivel de pobreza en que viven millones de mexicanos no tendría su origen más que, para usar las palabras de Weber, en una “especie de mentalidad y de conducta que se puede designar como ‘tradicionalismo’” (Weber, 2014: 97).

El sociólogo alemán opone el “tradicionalismo” al “espíritu del capitalismo” y lo describe como esa disposición a trabajar no “para ganar más y más dinero”, sino para “vivir pura y simplemente, como siempre se ha vivido, y ganar lo necesario para seguir viviendo” (Weber, 2014: 98). El espíritu del capitalismo que las sectas calvinistas contribuyeron a instilar en sus adeptos fue la antítesis del “tradicionalismo” y, en lo esencial, consiste, por un lado, en la pasión por “ganar dinero, siempre más dinero, procurando abstenerse de los placeres espontáneos de la vida”, y, por el otro, en que “La ganancia se vuelve el propósito que el hombre debe fijarse; ya no se le subordina como un medio para la satisfacción de sus necesidades vitales materiales” (Weber, 1964: 30). En la descripción del hombre habitado por este espíritu, Weber añade que “practica el trabajo como absoluto fin en sí, como ‘profesión’” (Weber, 2014: 100).

Desde la perspectiva que estoy discutiendo, esta suerte de *habitus* que el calvinismo impuso en Occidente entre los siglos XVII y XVIII sería desconocido por los mexicanos; de ahí su atavismo (o su “tradicionalismo”) en lo que hace a la producción de riqueza y la superación de la pobreza. Para salir de esta, pues, habría que infundir en ellos el amor al trabajo o al esfuerzo sin descanso, educarlos a practicar el “trabajo como absoluto fin en sí”, movidos por la sed de la acumulación de capital. Esto implica que los mexicanos empuen por “desdiabolizar” el capitalismo a fin de ver en él la única vía hacia su bienestar y prosperidad, y que todos se asuman como potenciales generadores de capital para sí y “para todos”.

De esto se infiere que los ingresos de un trabajador, sea del nivel que sea, serán siempre resultado del “valor de mercado de su trabajo” o reflejo de su esfuerzo y de la calidad de su fuerza de trabajo; por lo tanto, nadie más que él mismo, y si acaso el Estado y sus políticas laborales, es responsable de que tenga un salario de miseria

o uno de holgura. Esto vuelve ilusoria toda convicción sobre la realidad de la explotación y la alienación laborales, de la expropiación, de la dominación social, etcétera. Así mismo, la enorme riqueza que ha acumulado quien así habla (Ricardo Salinas) sería fruto únicamente de sus decisiones empresariales, de su talento como generador de riqueza y de sus dotes (naturales) para hacer dinero. Así como él lo hizo, cualquiera que así se atreva y “trabaje duro” puede llegar a lo mismo.

Las categorías situadas en la parte superior de la escala social parecen propensas a invocar el “trabajo duro”, el *hard work*, como la fuente y el fundamento de su riqueza o de su vida holgada. Sherman (2017) y Khan & Jerolmack (2013) muestran que las élites estadounidenses usan efusivamente la narrativa del trabajo duro para legitimar o desconocer su posición de privilegio y la estructura social reproductora de desigualdades de la cual se benefician.

Así, un individuo proveniente de una familia tan pudiente como para haberlo educado en una universidad de la Ivy League y entregarle en herencia varios millones de dólares en propiedades o en una cuenta bancaria, y que hoy obtiene varios centenares de miles de dólares de ingresos anuales como ejecutivo de una gran firma del ramo financiero, jurídico o tecnológico, recurre con gran facilidad al mito del trabajo duro para proteger su posición de ventaja e, implícitamente, dar su adhesión al mundo tal como va. Esa creencia es tan poderosa que aun individuos provistos de la lucidez que procuran las experiencias de vida para reconocer el peso de la raza, del género, de la familia de origen y de otras propiedades sociales en las trayectorias de los individuos son propensos a ver en el trabajo duro la principal (o única) llave del logro socioeconómico y del ascenso social (Sherman, 2017).

Este discurso es parte de una *doxa* (que trasciende fronteras) muy compartida actualmente por muchas gentes de las élites empresariales, políticas, educativas, etcétera, y es muy funcional al capitalismo y a quienes beneficia. Esa ideología que ha sido analizada y criticada, entre otros, por Sandel (2020), Wilkinson & Pickett (2019) y Pérez (2019), establece al individuo como único responsable de su éxito o su fracaso. También corresponde con la concepción

del hombre y de su vida impulsada por la teoría económica neoclásica tal como la analiza Foucault (2004). Para este filósofo, se trata de un *aggiornamento* del modelo del *homo economicus* bajo la figura del “empresario de sí”: “un *homo economicus* empresario de sí mismo, siendo él mismo su propio capital, siendo él mismo su propio productor, siendo él mismo la fuente de sus ingresos” (Foucault, 2004: 232).

El mérito, la determinación o la fuerza de voluntad (“querer es poder”) o su ausencia se vuelven la clave del éxito o del fracaso. No se trata más que de una versión edulcorada del darwinismo social; a final de cuentas, la culpa de no tener éxito o de no ser rico será siempre imputable exclusivamente a los que se considera como “fracasados” y a los pobres. He dicho que esta suerte de antropología de banqueta le sirve mucho al capitalismo; ¿de qué modo? Mediante el abaratamiento del trabajo y la desresponsabilización de los patrones.

En el capítulo 32 de sus memorias, Salinas Price, fundador de Grupo Elektra y padre del actual presidente del mismo, narra una huelga que estalló en el almacén central de dicho Grupo en 1978, en protesta contra “lo excesivamente duro” que era el gerente con su personal. Cuenta que estaba enterado de la inconformidad de los trabajadores —quienes “no le tenían mala voluntad a Elektra” (Salinas Price, 2015: 181)— contra los malos tratos de su jefe pero decidió dar su respaldo a este; lo cual reconoce que fue un error. Sin dejo de rubor, relata cómo fundaron una nueva compañía para recibir mercancías de los proveedores y, mediante una estrategia que refiere como “Operación Cóndor”, sacaron mercancías del almacén por una puerta trasera. Con esto, burlaron la huelga y lograron que el paro apenas afectara lo que realmente importaba para este empresario: la recepción y venta de mercancías. Concluye así su narración:

Pasaron los meses. A finales de junio de 1978 hablé con el señor Herrejón, que llevaba el asunto de la huelga. “Señor Herrejón —le dije— ya quedan poquitos huelguistas. ¿Por qué no les hacemos una manobra judo japonés?”. “¿Cómo sería eso?”, preguntó él. “Pues mire usted, vamos a dejar que se nos vengán encima con la idea de que triunfaron,

accedemos a todas sus demandas y los reinstalamos. Acto seguido, los corremos con todas las de la ley. ¿Es contrario a la ley despedirlos después de reinstalados?”. “Pues no —dijo Herrejón—, no sería contrario a la ley, y por lo que toca al contrato colectivo, pues entra a funcionar la nueva compañía. La que está en huelga la desaparecemos” (Salinas Price, 2015: 183).

Como corolario a su narración de esa huelga, ofrece esta reflexión que no deja duda sobre su concepción de los trabajadores, sus derechos y capacidades:

He notado que en los tiempos de auge —y la huelga ocurrió durante un auge— es cuando el pueblo se vuelve más revoltoso y exigente. Un ejemplo clásico es el de la Revolución Francesa, que surgió durante un periodo de prosperidad en Francia. Lo mismo puede decirse de la Revolución cubana, que se gestó durante la presidencia de Batista, cuando Cuba tenía el nivel de vida más elevado, por mucho, de toda América Latina. Tristemente, cuando hay mejores condiciones de vida, es cuando el pueblo tiene tiempo y recursos para pensar en participar en disturbios, urdidos por vivales. Cuando las cosas se ponen difíciles, al pueblo le importa más conservar lo que tiene que armar borlotes (Salinas Price, 2015: 183-184).

No exageraríamos al inferir de estas afirmaciones que a los empresarios les conviene que sus empleados estén siempre en condiciones de vida miserable o precaria para tener la seguridad que, aun sometidos a las condiciones más inicuas, no se sublevarán. Para este tipo de empresarios, los empleados son seres a los que se les explota sin siquiera reconocerles el derecho a quejarse o, menos aún, a rebelarse. Así, las posiciones de hijo y padre que acabo de referir son plenamente coincidentes en lo fundamental: los patrones no tienen ninguna responsabilidad de garantizar condiciones básicas (salarios, seguridad, etcétera) de trabajo a sus empleados. Para estos no debe haber derechos laborales prescritos en la ley; ganan lo que se merecen, aunque no son ellos quienes deciden lo que merecen. Pero si se admite que los mexicanos tienen una tara cultural que

los vuelve contrarios a la acumulación de riqueza y al capitalismo, es fácil concluir que como trabajadores se hacen merecedores de nada y sus patrones de todo, incluso de expropiarles a pesar de su capacidad de generar bienes.

El trabajo es la segunda de las siete cosas baratas en torno a las cuales Patel y Moore (2017) elaboran su breve historia del mundo. Para estos economistas, la emergencia de la ecología del capitalismo, esa que se basa en la generación ilimitada de productos y la carrera desenfadada hacia la ganancia, es consustancial de un amplio proceso de abaratamiento de todo aquello que conforma lo que llaman “la trama de la vida” (*web of life*). Integran esta la naturaleza y todo lo que la compone, el trabajo, la vida, el cuidado, la energía, los alimentos. El capitalismo, en la versión que ha dominado el mundo desde el siglo XIX, es posible gracias, en parte, a la transformación de lo esencial en baratura. Es como si a la teorización de Weber del capitalismo hiciera falta añadir el abaratamiento de todo cuanto sirviera para generar la ganancia a cuyo ritmo late el corazón del capitalista.

¿Qué entienden los autores por “abaratamiento”, “baratura”, “barato”? Así lo expresan:

Usamos *barato* para hablar del proceso mediante el cual el capitalismo convierte esas intrincadas redes de forjar la vida en circuitos de producción y consumo, en los cuales esas redes llegan a tener el precio más bajo posible. Abaratar marca la conversión de formas no mercantilizables de hacer la vida a “su” menor valor posible (Patel & Moore, 2017: 22).

Diversas realidades componen dichas redes. Para los propósitos de este trabajo, se destacan el trabajo, la vida, la comida, el cuidado y la naturaleza. Las cinco son natural e inseparablemente partes medulares de la red de la vida (humana); por lo que tocar una conduce a la afectación de toda la red. Al capitalista le interesa, en primer lugar, el trabajo barato; mas la baratura de este conduce inevitablemente a la de los otros elementos de la red o, mejor dicho, es resultante de la baratura de los otros, fundamentalmente

de la vida: “vidas baratas convertidas en trabajadores baratos que dependen de cuidado y comida baratos en casas comunitarias, requiriendo energía barata para coleccionar y procesar materia prima barata para generar dinero barato” (Patel & Moore, 2017: 84).

Estos autores se apoyan, en parte, en la historia de la esclavitud y de la trata negrera para construir su argumento en torno al abaratamiento de casi todo. La esclavitud constituye la baratura en su extrema expresión. Es el abaratamiento de la vida que lleva aparejado el del cuidado, de la comida, del trabajo, de la naturaleza, etcétera. En el sistema esclavista nada relacionado con el esclavo y con la materia o los objetos que contribuye a transformar o producir el trabajo de este tiene mucho valor en sí mismo. La vida del esclavo, la de los suyos, su trabajo, la naturaleza que modifica con su trabajo, toda la red de relaciones de la que es parte no valen nada o casi nada.

El sistema de nomenclatura que se creó durante la dominación colonial en América y que estaba orientado a clasificar a las personas según su “pureza de sangre” llevaba implícito una jerarquización del valor de las vidas y su grado de baratura o no. En palabras de los autores,

El estado colonial produjo nuevas categorías, nuevas naturalezas, para satisfacer las necesidades de trabajadores, primero, para la extracción de plata de las minas y, luego, para la producción agrícola destinada a la venta y la ganancia en Europa. Cada una de esas categorías gubernamentales implicó nuevos derechos, privilegios y trámites que incluyendo certificaciones de la pureza de sangre y el nivel de impuestos. Algunas vidas eran, entonces, literalmente más baratas que otras (Patel & Moore, 2017: 186).

Hay vidas más baratas que otras o, en el paroxismo de la deshumanización, vidas simplemente desechables contra otras cuyo valor parecería sagrado. En su novela *El orden del día*, de contenido desasegante, Éric Vuillard recrea la adhesión moral y material de los más poderosos industriales alemanes a la instauración del Tercer Reich de manos de Hitler. Al menos algunas de las empresas de esos hombres habrían de sacar beneficio, algunos años más tarde,

del trabajo barato de los judíos; para los nazis, eran “microbios”, de vida barata y desechable. Y si fuera necesario argumentar que el relato de Vuillard es más que nuda ficción, el estrujante documental radiofónico, *La diaspora des cendres*, de William Karel, construido a partir de numerosos textos de víctimas, autores y cómplices de la Shoah, aporta un apoyo decisivo sobre su verosimilitud.²²

Los siguientes fragmentos de cartas de la empresa Bayer al comandante de campo de Auschwitz, que son parte del material difundido en el documental, son sugerentes respecto de dicho con-tubernio:

Para experimentar un soporífero, ¿le sería posible proporcionarnos algunas mujeres?, y ¿bajo qué condiciones? Todos los trámites relacionados con el traslado de esas mujeres correrán por nuestra cuenta. Ofrecemos 170 marcos por sujeto. Así pues, tenga a bien tenernos listo un lote de 150 mujeres sanas que haremos traer muy pronto (Karel & Picon, 2021).

En una segunda carta, la empresa reportó: “Hemos recibido el lote de 150 mujeres. Su elección es satisfactoria aunque los sujetos están muy demacrados y debilitados. Le mantendremos informado sobre los resultados de los experimentos” (Karel & Picon, 2021). La tercera correspondencia de la empresa notició: “Los experimentos no fueron concluyentes, los sujetos murieron. Le escribiremos próximamente para pedirle que nos prepare otro lote” (Karel & Picon, 2021).

Según el historiador Christian Ingrao:

[...] podría postularse que la modernidad económica, social y política nacida de las revoluciones industriales y de las construcciones nacionales de los siglos diecinueve y veinte constituye una matriz de la cual salieron la segunda ola de colonización, el capitalismo industrial, el

22 En el campo académico, el imponente libro *The Wages of Destruction: The Making and Breaking of Nazi Economy*, del historiador Adam Tooze (2008), aporta evidencias aún más extensas y variadas sobre esta cuestión.

nazismo, los sistemas comunistas, la sociedad de consumo [...] (Ingrao, 2020).

Previo rechazo de toda veleidad de vulgar amalgama, es válido afirmar, tras Ingrao, que capitalismo industrial y nazismo forman parte de la misma matriz de la modernidad y ambos sistemas comparten la lógica de reducir a poco o nada la vida, el cuidado, el trabajo, la naturaleza, en pocas palabras, todo lo concerniente a ciertas categorías de individuos, mediante la esclavitud, la inanición y la explotación, sobre un fondo de racismo profundo. Tal es en esencia el dinamismo de abaratamiento o de reducción a nada de los individuos.

Empleo, cueste lo que cueste

A finales de julio de 2019, Amazon inauguró un nuevo almacén y centro de distribución en el municipio de Tepotzotlán, Estado de México, con el gobernador Alfredo del Mazo como invitado de honor. En su discurso de circunstancia, este afirmó:

Nos da mucho gusto la confianza que tiene hoy en día Amazon en el Estado de México; los cuatro centros y oficinas que tiene Amazon en nuestro país están instalados en el Estado de México, y el día de hoy damos marcha a este nuevo centro de distribución, el más grande de toda América Latina, con más de 100 mil metros cuadrados de espacio, equivalente a 18 campos de fútbol, y que es un referente igual al que tienen los más grandes centros de operación de Estados Unidos [...] Gracias a esta inversión, gracias a este esfuerzo que se está haciendo se estarán generando 3 mil 500 empleos en el Estado de México. Nos da muchísimo gusto que el Estado de México sea anfitrión de esta empresa reconocida internacionalmente (Juárez, 2019).

Seis meses antes de la apertura de ese centro de distribución, Amazon había renunciado a abrir su segundo *headquarter* en Long Island, Nueva York, a causa de la oposición de los residentes. La compañía había prometido la creación de 25 mil puestos de empleo entre 2019 y 2028 con un salario anual promedio de alrededor de

150 mil dólares. Varios fueron los motivos para esa oposición a la llegada de Amazon a tal localidad, de los cuales destacan tres. Primero, los habitantes de Long Island temían un casi inevitable aumento de los precios, ya de por sí muy elevados, de la renta de vivienda; segundo, preveían una mayor saturación de la línea del metro, ya de por sí muy saturada en horas pico, Long Island-Manhattan; tercio, auguraban un deterioro de los servicios públicos con la instalación de la empresa, el aumento de la población sin el correspondiente aumento de la recaudación de impuestos.

Recordemos que Amazon condiciona la instalación de sus almacenes u oficinas en una ciudad al no pago de impuestos. La aver-sión del fundador de esa firma a los impuestos no es un secreto para nadie. Se le atribuye haber dicho, medio en broma medio en serio, que pensó en instalar su naciente empresa (entre finales de los años noventa e inicios de los dos mil) en una reserva de indios americanos en California a fin de escapar a toda obligación impositiva (MacGillis, 2021). Ese hoy multimillonario ha hecho de la elusión del pago de impuestos la principal ventaja de su empresa contra los minoristas que no tienen manera de evadirlos. MacGillis (2021) observa una correlación clara entre el establecimiento de un almacén de Amazon en una localidad y el cierre de miles de pequeños negocios, entre otros efectos deletéreos.

Patel sostiene que vivimos en una civilización caracterizada por la distorsión sobre el valor de las cosas; sitúa el origen de esta en el dominio del mercado y su impulso desenfrenado hacia la ganancia en todas las dimensiones de la vida del hombre actual. Esta total inversión en el orden de las prioridades que analizó Weber (2014) configuró un mundo en el que se erigió la ganancia como la medida de todos los comportamientos y el principio motor del funcionamiento de las corporaciones, mismas que se ven así incentivadas a “ingeniárselas para no pagar los costos sociales y medioambientales” (Patel, 2010: 57) de sus actividades. Amazon es la encarnación idealtípica del principio de todo mercado, todo ganancia.

Así las cosas, los habitantes de Long Island, con apoyo de los de la ciudad de Nueva York, con políticos y funcionarios incluidos, abortaron el proyecto de Amazon que habría creado empleos bien

remunerados. Sabían que a la larga los posibles beneficios resultarían inferiores a los muchos costos que acarrearía la instalación de Amazon. Se negaron a que su ciudad subvencionara la empresa de mayor valor de bolsa en el mundo. Frente a esto, resulta paradójico el tono casi celebratorio del gobernador Del Mazo ante la perspectiva de la creación de 3,500 empleos. Acá no hay referencia alguna al nivel de ingresos al que estarán asociados esos empleos. Serán en su mayoría, a lo más, de la calidad de aquellos cuyos ocupantes en Estados Unidos, a fin de sobrevivir, tienen que depender de apoyos comunitarios y programas públicos dirigidos a población en pobreza.

¿A cambio de cuántas facilidades y ventajas ha optado Amazon por instalar sus almacenes en el Estado de México? No lo sé, mas el director de Operaciones de Amazon México alude a su existencia:

Estamos muy contentos por el apoyo que hemos recibido y orgullosos de poder abrir nuestras puertas por primera vez a la comunidad, para que tengan la oportunidad de ver la magia tras bastidores de las compras. Además de esta apertura, en Amazon estamos comprometidos con el Estado de México y con Tepotzotlán, y por esto estamos donando un millón de pesos a los estudiantes del estado, para impulsar su futuro (*El Economista*, 2019).

Se refiere de manera muy general a apoyo, sin permitir deducir con seguridad el contenido del mismo. Pero habida cuenta de lo que ha ocurrido en países como Estados Unidos y Francia, es fundado conjeturar que parte sustancial de ese apoyo debió hacer a los impuestos y otras regalías gubernamentales. Al tenor del discurso del gobernador, nada se niega a una empresa que ofrece crear 3,500 empleos. Y además, tuvo la magnanimidad de regalar nada menos que un millón de pesos para “impulsar” el futuro de los millones de estudiantes de ese estado. Como dirían Patel & Moore (2017), se trata de estudiantes cuyos estudios, vida y futuro son baratos; la “generosidad” de Amazon contribuirá a su preparación para un trabajo barato en los almacenes de Amazon México.

Patel califica como síndrome de Anton-Babinski cierta disposición de políticos, como este gobernador, de ejecutivos de empresas, como los que acabo de mencionar, y de gentes diversas, consistente en la incapacidad de aquilatar las cosas según su verdadero valor pero, al mismo tiempo, y paradójicamente, mostrarse como portadores de la verdad a este respecto. El neurólogo austríaco Gabriel Anton descubrió que ciertos individuos que han perdido completamente la vista pueden seguir creyendo fervientemente que ven muy bien. Esta forma de patología es conocida como “ceguera de Anton”. Otro neurólogo, el francés Joseph Babinski, incluyó la ceguera de Antón en “la categoría clínica de la anosognosia” (Patel, 2010: 26); de ahí el síndrome Anton-Babinski para nombrar el hecho de creer equivocadamente en la propia visión estando ciego o de cualquier forma de distorsión cognitiva que se tiene sobre la posesión de una capacidad ya perdida (Patel, 2010).

Sostengo que estamos casi todos contagiados de anosognosia en lo que hace al trabajo (empleo) y a su importancia para construir una vida digna. En un reporte reciente, el Centro de Análisis Multidisciplinario de la Universidad Nacional Autónoma de México (CAM, 2021) afirma que, según datos del Instituto Nacional de Estadística y Geografía para el último trimestre del 2020, 41 millones 567 mil 104 de trabajadores mexicanos, número que equivale al 79.9 del total, vive en pobreza extrema. Esto significa que los ingresos que obtiene la mayoría de ellos son insuficientes, por mucho, para la adquisición de la canasta básica recomendable.

Con datos un poco más recientes, correspondientes al primer trimestre del 2021, la asociación Acción Ciudadana contra la Pobreza (ACP, 2021) reporta que 65% de la población ocupada (30.3 millones de mexicanos) no tiene ingresos suficientes para adquirir la canasta básica para un hogar de dos personas. Al desagregar por tipo de ocupación, indica que 60% de los asalariados y 77% de los que trabajan por cuenta propia enfrentan esa carencia de ingresos. Ambos reportes dan apoyo a la idea de cierto empobrecimiento por el empleo, muy lejos del bienestar al que, empresarios, gobernantes y políticos lo suelen asociar.

No obstante esta patente realidad, influyentes y/o poderosos individuos continúan evocando el mantra (o el chantaje) del empleo como vehículo para el bienestar de los individuos. Así, en un claro ejemplo de “anosognosia” respecto del empleo, Vicki Foss, integrante de un observatorio ciudadano dedicado a la generación de “indicadores sobre la calidad de vida” en Jalisco, expuso:

De entrada, el no tener empleo podría traducirse en recursos insuficientes para satisfacer sus necesidades básicas de alimentación y vivienda. Pero hay efectos psicológicos adicionales a tener en cuenta, así como una caída en el autoestima, y un aumento en el temor y la preocupación por el futuro (Ávila, 2018).

Cole (2007) responsabiliza a Jahoda y colaboradores (Jahoda, 1987; Jahoda, Lazarsfeld & Ziesel, 1996) de la diseminación de la percepción sobre el desempleo como total incapacidad de quienes lo enfrentan para estructurar su vida, su tiempo y tener cierto asimiento sobre su existencia y proyectarse hacia el futuro. A partir de su estudio sobre los hombres desempleados de Marienthal, esos autores implantaron la idea que el desempleo es sinónimo de anomia o de vivir a la deriva o, según la cita anterior, genera “efectos psicológicos” (negativos) “como una caída en la autoestima”, “aumento en el temor y la preocupación por el futuro”.

Además Cole (2007) desmitifica la notable ceguera histórica y epistemológica en la que descansó esa investigación: los autores habrían partido de la creencia que el desempleo es inevitablemente desestructurante de la vida de los individuos; fueron a buscar y hallaron los datos apropiados para confirmar ese prejuicio (se trataría así de un caso ejemplar de “sesgo de confirmación”). Mas, obviaron contar algo esencial a sus lectores: al instalarse ahí la empresa, cuyo cierre dejó en el desempleo a cientos de varones de dicha comunidad, destruyó las formas tradicionales de sociabilidad, de dominio sobre el tiempo, de relación con el futuro, de construcción de sentido a su vida; y al provocar la llegada de dicha empresa que el sentido, la dirección de su vida y su estar en el tiempo pasara a depender de su empleo al interior de la misma, los volvió frágiles, incapaces

de arrostrar con entereza las vicisitudes de la vida y de idear otras formas de dar contenido y de forjar su vida. Cole (2007) indica que las mujeres de Marienthal cuyas tareas fueron apenas afectadas por el cierre de la fábrica, continuaron haciendo su vida como lo hacían antes de la instalación. La *illusio* relativa al empleo como estructurante de la vida es tan fuerte que permanece la duda de que una desmitificación como la de Cole, por convincente y documentada que esté, sea capaz de siquiera sacudirla.

Patel (2010) interpreta la proposición de Polanyi (2017) sobre la “gran transformación” que supuso para las sociedades occidentales (y otras más) la imposición del capitalismo industrial no solo como un cambio radical en la manera de organizar la economía y la sociedad, también como una alteración profunda en “la forma en que vemos el mundo y nuestro lugar en él” (Patel, 2010: 24). Parte de esos cambios conciernen, según el mismo autor en su lectura de Polanyi, a la “invención del trabajo y de la tierra” por cuanto fueron convertidos en mercancías (ficticias) y el “corazón de la vida laboral moderna” pasó a latir “al ritmo de salarios y renta” (Patel, 2010: 24).

Parte fundamental del cambio en nuestra manera de ver el mundo consistió en la institucionalización de la “religión” o del “dogma” del trabajo o, en pocas palabras, en la creación de la sociedad del trabajo. Con esto, se generó un nuevo *habitus*, esto es, “un sistema de disposiciones duraderas y transferibles, [...] principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones” (Bourdieu, 2007: 86). De ahí una disposición de mucha raigambre que conduce a muchos a tener representaciones totalmente falaces del empleo, como aquellas que vinculan su “baratura” con la baja capacidad productiva. Un ejemplo, entre miles, a modo de explicación (justificación) de los bajos salarios en México, la visión del director del Programa de Crecimiento Económico y Mercado Laboral del Centro de Estudios Espinosa Yglesias:

Se trata de una economía particularmente golpeada a fines de 2008 y 2009 durante la crisis; cuando eso sucede tienes una economía por mucho tiempo por debajo de la producción de su potencial. La creación de empleo no tiene mucho que ver con lo que haga un gobierno

u otro sino en dónde está la economía en relación a su potencial y durante este periodo probablemente hasta el año 2015 y 2016 la economía estuvo produciendo por debajo de su potencial con lo cual había holgura en el mercado laboral, es decir todas aquellas personas que querían encontraron trabajo, pero a salarios bajos (Marcelo Delajara, citado en Navarro, 2021).

Al atribuir la razón de los bajos salarios a una abstracción como la productividad, se desvía la atención del fondo del problema y se camufla la verdad en torno a las condiciones del trabajo bajo el capitalismo neoliberal en el que, como he intentado mostrar, la acumulación de riqueza por abaratamiento del trabajo ha alcanzado niveles inéditos. Los casos de Walmart y de Amazon son ejemplos inequívocos de esta nueva deriva en relación con el trabajo. La mayoría de quienes trabajan para Walmart y/o Amazon no tienen ingresos bajos por baja producción de esas empresas. La sociedad del trabajo y los miles de discursos que pululan en torno a ella se conciben fácilmente con las contradicciones. Una flagrante radica en el hecho de reconocer que el trabajo (en la lógica del capitalismo) está cada vez menos vinculado con la “sostenibilidad de la vida” de una mayoría de la población, incluso, como muestro en el capítulo VI, llega a ser un impulsor del cambio climático pero, al mismo tiempo, defender su necesidad para el bienestar.

El trabajo como marcador de (la ilusión de) superioridad moral

Una de las transformaciones simbólicas que acompañó la construcción del espíritu del capitalismo consistió en una especie de santificación del trabajo y la consiguiente elevación moral de quien hace de su vida una suerte de homenaje al trabajo duro. Weber (2014) muestra que fue Lutero quien introdujo la idea de la profesión como vocación a la que había que entregarse no por sus resultados sino como respuesta a un llamado divino. La profesión encerraría una manifestación del designio de Dios para cada individuo; en su ejercicio simplemente se acataría la voluntad divina en el entendido de que

a cada quien le toca hacer lo que la inescrutable voluntad divina ha establecido para él. Un elemento distintivo de la escatología luterana consiste en descartar la importancia de las acciones (y en enaltecer el peso de la fe) para la salvación; nadie se salva por merecimiento, nadie se gana el paraíso a base de una vida de rigurosa dedicación a la profesión. Salvarse es obra únicamente de la providencia de Dios, sin influencia alguna de las acciones de los hombres. Eso imposibilitó que la invitación luterana a abrazar devotamente la profesión condujera a una defensa apasionada de la obligación de dedicarse al trabajo.

Los calvinistas fueron quienes, según Weber, dieron el paso en esa dirección. Estas mantuvieron la idea de la profesión como vocación y añadieron la necesidad de dedicarse intensamente a la profesión como señal de la gracia divina. Como escribe Sandel (2020: 55), siguiendo a Weber, “Dado que toda persona está llamada por Dios a tener una vocación profesional, el hecho de desempeñar intensamente dicha profesión es una señal de salvación”. Pero esto no lo es todo: alcanzar cierta seguridad sobre la propia salvación depende de que esa dedicación intensa a la profesión tenga como marco una vida ascética. Trabajo duro y ascetismo son los puntales de la ética del calvinismo que, a la postre, se convertiría en el núcleo de la ética del capitalismo de la ética del trabajo.

Pero al puritano calvinista le faltaba una señal más clara de que su entrega a la profesión vehiculada por el trabajo duro en un estilo de vida ajena a la concupiscencia aumentaba sus posibilidades de estar entre los elegidos. Obtendría esa garantía de la prédica de las sectas calvinistas que hicieron del binomio trabajo arduo más acumulación de riqueza (generada por ese trabajo) en una vida de estricta sobriedad el indicio inequívoco de la predestinación hacia la salvación. De ese vínculo con la salvación y el cumplimiento de la voluntad de Dios salió el trabajo o, mejor dicho, la vida entregada al trabajo con un aura de intrínseca moralidad. De resultas, el trabajo arduo hace necesariamente buenos a los seres humanos y quienes contribuyen a dar trabajo a otros deben ser vistos como personas merecedoras de la mayor estima de la sociedad.

Bregman afirma que los gobiernos de izquierda tienen en común con los de derecha la “obsesión patológica por el trabajo

remunerado” (2017: 93). Dicha obsesión está vinculada precisamente con la creencia casi inquebrantable de esos gobiernos en las virtudes cívicas (y moralizantes) del trabajo. De esto el actual gobierno mexicano ofrece ejemplos contundentes. Los primeros dos objetivos de uno de los principales programas de dicho gobierno dirigidos a los jóvenes se orientan a “dotarlos de herramientas para una vida mejor” y “Alejar a los jóvenes [...] del camino de conductas antisociales” (STPS, 2019) mediante su capacitación para el trabajo. De hecho, todo el discurso oficialista mexicano en relación al trabajo está articulado en torno a la creencia que este es garantía de bienestar, de paz y de rectitud.

En mayo de 2021, el presidente de México, López Obrador, anunció la creación del sistema de bachillerato técnico en entrenamiento integral deportivo. En su exposición refirió así la contribución que se espera de esa nueva estructura escolar:

Este modelo permitirá a nuestros jóvenes ser deportistas de alto rendimiento y en su oportunidad profesionales del deporte o tener una carrera técnica profesional para incorporarse a la vida productiva, pero la apuesta de este proyecto se enfoca a tener mejores mujeres y hombres con disciplina y trabajo (Martínez & Gudiño, 2021).

Al formar a esos adolescentes y jóvenes en el amor al trabajo (y a la disciplina que, en esta lógica, le es inseparable) serán, desde esa *doxa*, hombres y mujeres de la mayor entereza moral. Difícilmente se sostendría esto si no se creyera en las virtudes cívicas y moralizadoras del trabajo. En este sentido, no ha de sorprender que la *Guía ética para la transformación de México* elaborada por encomienda de la Presidencia no contenga una entrada sobre el ocio ni sobre el juego como tampoco sobre la frugalidad ni la sobriedad, pero sí una sobre el trabajo, la riqueza y la economía. Habría apoyos sólidos (sociales, ambientales, morales) para un proyecto que pusiera el ocio (activo y creativo), el juego y la sobriedad en el centro de una política de transformación de México (y del mundo), pero posiblemente sería tildado de irresponsable o frívolo el político que se atreviera a proponerlo; además, tal propuesta estaría lejos de las

disposiciones y representaciones socialmente dominantes en torno a lo que deberían ser los cimientos de la sociedad. A tono con eso que, usando la noción de Foucault, llamaríamos la “episteme” de la época, dicha guía sostiene que “Del más humilde al más prestigioso, el trabajo articula a los humanos en sociedad” (GobMex, 2021: 21).

El Keynes de las ideas con las que inicié este capítulo se horrorizaría con esa idea del trabajo (labor) como articulador de la sociedad, porque fija a los seres humanos en la satisfacción de las necesidades absolutas sin impulsarlos a la búsqueda de un entramado social donde dominara el ocio y las actividades lúdicas. El economista inglés concebía el trabajo como un medio para generar la riqueza necesaria para cubrir las necesidades absolutas de la población; una vez logrado este objetivo, no habría justificación para no limitar al máximo el tiempo de trabajo y orientarlo al ocio creativo. Para pensar así, hace falta tener una visión del trabajo ajena a la sacralización propia del espíritu del capitalismo predominante.

Sandel (2020) establece un vínculo entre lo que califica de “tiranía de la meritocracia” y esa suerte de santificación del trabajo en que derivó la ética puritana calvinista. Una vez que se adhiere a la ideología según la cual el propio éxito en el trabajo es prueba de rectitud moral y bendición divina, se abre la vía a una visión de sí como parte de un club selecto tocado por la gracia divina y, en contraparte, una percepción de los considerados no “exitosos” o no saturados de objetos (por razones sociológicas o simplemente porque no rinden ningún culto al trabajo ni al consumo) como merecedor de su suerte y de la estigmatización de los *hard workers*.

Los dirigentes del colegio Santo Tomás de Aquino de Lima, Perú, perteneciente a la orden religiosa de los dominicos, afirman, en un saludo publicado en su página de internet, estar “comprometidos en la tarea de formar personas que hagan vida nuestro lema Dios-Patria-Trabajo”.²³ En diciembre de 2019, durante una visita, observé un gran cartel alusivo a la misión de la escuela que colgaba del costado más visible de su edificio en el centro de Lima y que remataron con el mismo lema. El trabajo es elevado al mismo nivel

23 <https://www.stomasdominicos.edu.pe>

de veneración y devoción que Dios y de respeto que la patria. Y así como el ateo y el apátrida son considerados por el creyente y el patriota, respectivamente, como individuos descarriados, faltos de rumbo, eventualmente merecedores de ser estigmatizados, desde esta visión de las cosas, el que no profesa cierta devoción al trabajo se hace indigno de la estima de los demás y es de dudosa calidad moral.

El hombre preindustrial, el de espíritu tradicionalista, según Weber, estaría profundamente sorprendido de ver el trabajo asimilado a Dios como objeto de veneración. Él que no concedía al trabajo una importancia superior a la que otorgaba al ocio, al juego, a la reunión con los amigos, a la vida bohemia (Thompson, 1984), estaría perplejo ante este tipo de amalgama. Si para el hombre de la sociedad capitalista este tipo de eslogan entra en el registro de lo *taken for granted* es porque es portador de la disposición típica de un hombre socializado en este tipo de sociedad, que lo lleva a tener una representación del trabajo ajustada a la ética capitalista. Lo que le inclinaría a adherir a la creencia de la entrega total al trabajo como marcador de virtud y a desconfiar de la integridad de quienes se le resisten, por más que esta adhesión beneficie a otros —que le explotan y le expropián— en detrimento de sus propios intereses.

Sherman (2017) muestra que los ricos de Nueva York propenden a justificar sus privilegios por la referencia a su trabajo duro, real o imaginado, en la más estricta lógica meritocrática, y, de paso, estigmatizar —como forma de defensa de su riqueza— a los que estiman carecer de sus ventajas tildándolos de “flojos” o faltos de disposición para el *hard working*.

La estigmatización contra quienes se resisten a someterse a la ética del trabajo o a adherir a dicha religión toma, a veces, un cariz racista; por lo que el calificativo de “flojo” se ha asimilado, en ciertas circunstancias, al racismo. Patel & Moore (2017) sostienen que los aborígenes australianos que hacían una vida de cazadores-recolectores antes de la colonización de sus tierras por los ingleses y que como tales colectaban suficientes alimentos en seis horas de trabajo al día, oponían resistencia a las doce horas de trabajo que se les imponía con la llegada del capitalismo colonial. Los colonizadores

los tildaron de “flojos” con un acento marcadamente racista. Los autores afirman que “esta visión persiste: en los Estados Unidos más del 30% de los blancos consideran que los negros son más flojos que los blancos” (Patel & Moore, 2017: 99).

Este prejuicio racial vinculado con la relación con el trabajo se observa también en México. Un ejemplo de esto lo ofrece una columna de Armando Fuentes Aguirre, conocido como “Catón”, en el periódico en línea *La Vanguardia*, en diciembre de 2016 (Fuentes, 2016). En el centro y, sobre todo, el norte de México, un prejuicio establece que el sur del país está poblado por gente perezosa. Y como los sureños son los estados que cuentan con un mayor porcentaje de pobres entre su población, se suele vincular esa mayor pobreza a una presunta menor disposición al trabajo. También, sucede que esos estados son los que tienen entre su población una mayor cantidad de indígenas. De ahí que la relación entre sureños y pereza suele tener un tinte racista. El periodista no tiene reparos en dar vuelo a esta tara social.

El contenido de su texto, que califica de cuento, gira en torno a varios personajes caracterizados por dos marcas: el amor a la holgazanería y ser sureño. Del primer personaje cuenta que los resultados de una radiografía mostraron unas huellas que, para su total desconcierto, no acertó a diagnosticar ninguno de los varios médicos a quienes acudió. Solo su esposa supo hacerlo: se trataba de las marcas que la hamaca, en la que pasa la mayoría de las horas de su día, habría dejado hasta en el interior de su organismo. En otro ejemplo que ofrece de la acendrada pereza de los sureños cuenta que en un viaje a un pueblo de Veracruz, visitó una cafetería que todos los días y a todas horas está llena de parroquianos, menos el día de la visita del periodista en que estaba casi vacía. La razón que pone en palabras de un supuesto mesero: “el Gobernador anunció que va a crear 60 mil empleos, y muchos se quedaron en su casa, no sea que les toque alguno” (Fuentes, 2016).

Si bien dicha columna no contiene ninguna referencia explícita a características étnicas o raciales, la relación que establece entre ser sureño y “aversión” al trabajo, con la estigmatización que encierra, es una forma de esencialización típica de los discursos racistas. Así como la

actitud de los colonos británicos hacia los aborígenes australianos, a quienes calificaron de inferiores por su distancia hacia el trabajo, era racista (Patel y Moore, 2017), también lo es la del periodista al calificar a la gente del sur de México, de mayoría indígena, de “congénitamente” perezosa y situar en este prejuicio la raíz de su pobreza. Los sureños mexicanos son los únicos responsables de esta su condición y se la merecen por no esforzarse lo suficiente o por falta de amor al trabajo.

Las mentes están tan impregnadas del dogma del trabajo que se ha llegado a interpretar y transformar el dicho de arraigo bíblico: “good things come to those who wait” en “good things come to those who work” (Riggleman, 2020).²⁴ El primero acentúa la importancia de ser paciente, de practicar la virtud de la esperanza y de dejar a Dios hacer su voluntad en la vida de los humanos; el segundo incita al trabajo duro como camino para tener buena suerte y construirse una buena vida. Un ejemplo de esa nueva interpretación:

[Esta] oración no significa en realidad ser paciente sino trabajar arduamente cuando llega la oportunidad. Por ejemplo, tú y tu jefe tienen la misma edad pero la razón por la que él o ella es tu jefe es porque trabajó de modo más arduo cuando surgió la oportunidad; por lo tanto, ella cosechó los beneficios de estar en un puesto de dirección. En otras palabras, ser paciente junto con trabajar duro y confiar en Dios es el mejor cartel que puedes tener para tu futuro (Riggleman, 2020).

El trabajo es una suerte de amuleto que hace advenir “buenas cosas” a quienes se entregan a él, además de que confían en Dios. En esto está implícito el vínculo entre dedicación al trabajo y vida virtuosa, pasión por trabajar y entereza moral. He aquí las piedras de toque del evangelio del trabajo.

De nuevo, esta vulgata en torno a las virtudes del trabajo tiene en el actual presidente de México a uno de sus más importantes

24 En una traducción aproximativa, “Cosas buenas ocurren a quien sabe esperar”; “Cosas buenas ocurren a quien trabaja”.

creyentes y obstinados prosélitos. En una de sus conferencias matutinas de febrero de 2021, López Obrador sostuvo:

Los grandes empresarios, las grandes corporaciones están ayudando, están pagando sus impuestos. A veces me dicen: ¿Cómo ayudamos?, ¿cómo apoyamos? Pues hay dos maneras de hacerlo y ya muchos lo hacen: una es invirtiendo y creando empleos, esa es una función social importantísima del empresario, el que invierte, que genere empleos, que es trabajo para la gente. Y lo otro es que pague sus impuestos, que contribuya. Y ya, que tiene una fundación y que además quiere ayudar, bueno, está bien, pero lo más importante en el caso de un empresario es que invierta, que genere empleos, eso tiene una dimensión social importantísima. Y lo segundo, que contribuya, que pague sus impuestos como la mayoría lo hace [...] La mayoría de los empresarios de México, los integrantes de la iniciativa privada, están ayudando, porque generan empleos, porque dan trabajo y porque están pagando los impuestos (López Obrador, 2021).

Es sorprendente o hasta desconcertante esta idea del pago de impuestos y de la generación de empleos de los empresarios como una forma de “ayuda” o de “apoyo” en lugar de un obligación hacia la sociedad, por un lado, y resultado del interés propio, por el otro. El pago de impuestos no entra en la categoría de ayuda o apoyo: se trata de una obligación de todos, y más de quienes han amenazado fortunas a expensas de los bienes comunes. La riqueza de ningún empresario se debe a sus solos méritos o a sus dotes personales; antes bien, sin desdeñar las capacidades y contribuciones particulares, es resultado del aprovechamiento de la riqueza común y de la contribución del trabajo de miles. En este sentido, toda riqueza tiene un lado colectivo, pertenece a una nación y no estrictamente a un individuo (Bregman, 2017; Van Parijs & Vanderbrorgh, 2017). En consecuencia, el pago de impuestos del empresario es una suerte de pago de derechos, a menudo insuficientes, por el usufructo de recursos comunes y de contribución al sostenimiento de lo común al que debe su riqueza.

Concebir esa contribución como una “ayuda” es una perversión que conduciría a justificar la tenaz resistencia de gente como el fundador-dueño de Amazon y de muchos otros de esa calaña a pagar impuestos. No hay obligación cívica de “ayudar” o “apoyar”; más allá de cuestiones morales o religiosas, se es libre de hacerlo o no, mas encarar las exigencias impositivas desde los marcos del deber cívico o, incluso, de deuda hacia la sociedad le quita su carácter voluntario.

En cuanto a la generación de empleos, no es un secreto para nadie, como he intentado mostrar a lo largo de las páginas que preceden, que beneficia principalmente a esos “grandes empresarios”, mientras que para los empleados implica condiciones de sobrevivencia más y más deletéreas. Como muestra el Centro de Análisis Multidisciplinario de la UNAM, antes que otra cosa, el empleo empobrece a quienes lo realizan (CAM, 2021). Concebir la generación de empleo como “apoyo” o “ayuda” aporta cierto sostén a la matriz ideológica ya referida de aquel empresario (y de muchos otros) que atribuye la pobreza de los trabajadores (empleados) mexicanos a las políticas laborales y a presuntas taras culturales de estos. También, este discurso lleva a pensar que los empresarios son lo más importante del país; como generan empleo, eso les daría un aura de ciudadanos predilectos, merecedores de reconocimiento de la sociedad y trato especial de parte del Estado y del gobierno.

La fijación en el empleo conduce a esa visión del empresario. López Obrador parece tener una particular obsesión por la cuestión del trabajo, como muestra la recurrencia del término empleo en el fragmento citado. Ese apego, típico de los “evangelistas” del trabajo-labor, pende de la fe en las propiedades cuasi trascendentales del mismo que lo convertirían en la panacea para ciertos (o todos) problemas críticos de la sociedad. Así, al hablar del programa que su gobierno opera para ofrecer opciones de empleo a quienes de modo muy simplista, prejuicioso y burocrático se considera que llevan una vida ajena a la escuela y al trabajo, el presidente mexicano afirmó:

Ahora con este programa los jóvenes tienen la posibilidad de trabajar como aprendices, tienen la posibilidad de formarse, de recibir un apoyo equivalente a un salario mínimo también para que no sean presa fácil de la delincuencia, que no los enganchen, que se encaminen por el sendero del bien y esto es importantísimo (López Obrador citado por Domínguez, 2021).

Posiblemente, la hipótesis de que al menos los adolescentes (entre esos jóvenes) serían más susceptibles de ser “presa de la delincuencia” porque viven en la ausencia o casi abandono de sus padres por las largas jornadas laborales a las que están sometidos, de ahí la necesidad de acciones del Estado para corregir esos disfuncionamientos sociales, tendría mayor fuerza política y moral, pero la anosognocia inducida por esa suerte de magia del trabajo excluye la posibilidad misma de pensarla.

Palabras de Lafargue: “Trabajad, trabaja, proletarios, para aumentar la riqueza social y vuestras miserias individuales; trabajad, trabajad, para que, volviéndoos más pobres, tengáis para trabajar y ser miserables” (2010: 25). No importa que el trabajo empobrezca o haga infeliz a la gente; lo decisivo es que haya trabajo o empleo, “cueste lo que cueste”. Se dirá que toca cambiar la organización del trabajo; de acuerdo, pero el problema de peso es que, como muestran Patel y Moore (2015), trabajo barato, vida barata, comida barata, cuidado barato son consustanciales al capitalismo. Y el recuerdo de que los nazis entregaban a cada deportado en las puertas de los campos de concentración un letrero con la inscripción “*arbeit macht frei*” —el trabajo te libera—, conjurada toda veleidad mía de amalgamar, habría que tomar con suspicacia los mensajes de redención y beatitud por el trabajo.

CAPÍTULO IV

La vida, el trabajo y lo que *de verdad* importa

Una imagen que circuló por la red social *Facebook* tenía esta sorprendente inscripción: “Tener que trabajar para pagar la renta de un lugar en el que nunca estoy porque tengo que trabajar para pagar la renta”. Con un añadido de quien lo publicó: “Parece broma, pero así es la realidad”. Esta frase apunta a las paradójicas condiciones de vida, quizás, de la mayoría de los trabajadores mexicanos hoy en día, si nos atenemos a los datos reportados por la OCDE según los cuales, de los trabajadores de todos los países que integran dicha organización, los mexicanos son los que más horas dedican al trabajo remunerado.

En efecto, Graeber (2018) sostiene que en los últimos lustros el trabajo se ha convertido en un valor en sí en lugar de ser algo subordinado a la necesidad de ganarse la vida y/o de ser socialmente útil mediante la producción de bienes y servicios que otros necesitan y valoran. Hace ya cien años o poco más, Weber (2014) observaba que la entrega irrestricta al trabajo era uno de los impulsos fundamentales del espíritu del capitalismo, con la diferencia de que ese *habitus*, que hacía del trabajo el principio y fundamento de una vida valiosa, tenía su justificación en la preocupación por ganarse el paraíso y la vida eterna. Es decir, estaba al servicio de un fin externo al trabajo, lo subordinaba a un objetivo superior, por muy ajeno a este mundo. Como sea que fuere, se trataba de un fin por el cual se justificaban las renunciaciones e inclemencias de una vida ascética hecha de trabajo y de poco o nada más. En cambio, siguiendo a Graeber, en el capitalismo financiero hoy imperante o en una economía dominada por los sectores *FIRE* (*finance, insurance y real estate*), una

buena parte de lo que se consigna como trabajo parece no tener otro fin más que el trabajo mismo.

Hemos llegado a este estado de cosas por mor de cierta saturación del mundo del trabajo de aquello que Graeber califica de *bullshit jobs* cuya característica principal es la falta de contribución social y económica a la que les asocian aquellos mismos que los realizan. De hecho, muchas de esas ocupaciones son francamente perniciosas para la sociedad porque su propósito es llevar a los individuos a adquirir bienes o servicios que no necesitan en absoluto y que a la larga les genera apuros o directamente están orientadas a fastidiar a los individuos (aquí entran muchas de las actividades del mundo del *marketing*, de las oficinas de cobranza, etcétera) (Graeber, 2018). Una característica que, para este autor, tienen todas las ocupaciones calificadas de *bullshit* es que su desaparición contribuiría a hacer del mundo un mejor lugar para vivir. En todo caso, de llegar a desaparecer, la sociedad no las echaría de menos, sino todo lo contrario.

Vivimos en tiempos de grandes paradojas, muchas de las cuales se observan en el mundo del trabajo. Una de ellas concierne a algo que el filósofo Michael Sandel sitúa en la raíz de cierto disfuncionamiento de las democracias occidentales y consiste en un déficit de la estima o el reconocimiento social que los individuos tienen el derecho de recibir a cambio de sus contribuciones al proveimiento de “bienes y servicios que satisfacen las necesidades” de la sociedad (Sandel, 2020: 268). La paradoja está en que se prodiga mayor reconocimiento, en términos de remuneración, a quienes se dedican a los *bullshit jobs* que a aquellos sin cuyos servicios la vida en común sería bastante difícil. Así, según Sandel, los empleados estadounidenses del sector financiero, generador a profusión de “trabajos tontos” y uno de los principales responsables de las enormes desigualdades de rentas que caracterizan nuestras sociedades (Oxfam, 2022), “cobran un 70% más que los trabajadores de similar cualificación en otros sectores” (Sandel, 2020: 278).

En el mismo sentido, Mishel y Sabadish (2012) han analizado la evolución de la relación del salario de los ejecutivos del mismo sector respecto del trabajador promedio entre 1965 y 2010. Lo que

encuentran es más llamativo que la afirmación de Sandel. Con base en datos de instituciones estatales estadounidenses sobre empleo e ingresos, estos autores muestran que mientras que en 1965 los ingresos de un ejecutivo del sector financiero eran entre 18.3 y 20.1 veces superiores a los de un trabajador promedio, en el 2000, eran entre 383.4 y 411.3 veces superiores (la variación depende del tipo de medición utilizada). De ahí su conclusión:

Aunque en la última década esa brecha ha sido menor que en otros años [a causa de las caídas en la bolsa y la crisis del 2008], la *ratio* de ingresos ejecutivo-trabajador promedio de más de 200 a 1 en el 2011 era por mucho superior a las *ratios* que prevalecían en los años 60, 70, 80 y la mitad de los 90. Esto ilustra que a los ejecutivos les ha ido de lejos mucho mejor que el típico trabajador, que el mercado de valores o la economía estadounidense en las últimas décadas. Esto conduce a la pregunta: ¿existe algún indicador contra el cual medir el salario de los ejecutivos que no haya sido superado? (Mishel & Sabadish: 7).

Muchos de dichos ejecutivos realizan tareas de esas que Graeber (2018) califica de *bullshit* o social y económicamente carentes de utilidad, cuando no perniciosas. De donde la impresión que a menor utilidad social de una ocupación, mayor estima social; y también la inversa, a mayor contribución social de una ocupación, menor reconocimiento social. Ahí radica, para Sandel (2020), uno de los problemas centrales de nuestras sociedades meritocráticas, alimentadoras de las recientes derivas populistas en diversos países occidentales.

Una segunda paradoja, muy cercana a la anterior, es que el trabajo que, desde una perspectiva psico-antropológica y filosófica, debe servir para que los individuos se manifiesten como ser causantes de otras cosas o de hacer que advenga determinado estado de cosas, se ha convertido, en muchas organizaciones y en diversos tipos de ocupaciones, especialmente entre las de mayor remuneración, en algo sin sentido a los ojos del trabajador y de los demás. Así, “trabajo sin sentido”, que sería un oxímoron desde una visión psico-antropológica, se ha vuelto una forma común de referir una

amplia variedad de actividades. Esto es lo que se tiene en mente cuando se afirma que el trabajo se ha vuelto un valor en sí sin referencia a las necesidades humanas materiales, psíquicas y sociales a cuya satisfacción debería estar subordinado.

De esto se deriva una tercera paradoja que consiste en que el trabajo se ha vuelto en contra de aquello mismo en que radica su justificación: la necesidad de los individuos de hacer su vida produciendo bienes y servicios útiles para ellos y para los demás y ganándose, haciéndolo, la estima de estos. El trabajo se volvió contrario a la vida de múltiples formas, al punto tal que es responsable de cuantiosas muertes (Dejours, 2015; Pfeffer, 2018; OMS/OIT, 2021) vinculadas, en gran medida, con una concepción del trabajo que es ajena a la vida misma o a lo que *de verdad* importa y preocupa a los individuos. En este capítulo abordo la cuestión de las prioridades de los individuos que he entrevistado, de lo que *de verdad* les preocupa e importa en razón de lo cual fueron conducidos a construir una visión de y relación con el trabajo divergentes de aquellas que están en el corazón de la sociedad centrada en el trabajo.

El trabajo, la aceleración y el valor de lo que *de verdad* importa

Cierta tradición de la filosofía estadounidense que va de Emerson y Thoreau hasta Frankfurt, pasando por la figura señera de Dewey, ha insistido en el peso existencial para los individuos que tiene la posibilidad de preocuparse por lo que para ellos es importante; o, si se quiere, la necesidad de dar importancia a aquello que les importa (*what they care about*). A mi parecer, esto es lo que está detrás de la insistencia de Dewey en que el trabajo sea una verdadera experiencia para los trabajadores; esto es, que esté orientado a objetivos intrínsecos del trabajador y permita a este soldarse al mundo y a la vida (Dewey, 1998).

El fin del trabajo es el placer de realizar tal o cual actividad o, *in fine*, es la confirmación del trabajador como hacedor o generador. Por esta razón, el filósofo rechaza la oposición que comúnmente se hace entre trabajo, ocio y juego y aboga por su integración

ontológica y temporal. En esta tríada, los seres humanos se forjan, se afirman como hacedores de sí mismos. Esto es lo que realmente debe importar.

Frankfurt es el más reciente de esa escuela en hacer de “aquello que importa” a los individuos o, mejor dicho, de todo cuanto consideran digno de su preocupación, un tema de gran interés filosófico (y ético); preocuparnos por (*to care about*) algo significa que tiene importancia para nosotros. Y es así porque el objeto de nuestra preocupación, lo que nos importa, “sirve para conectarnos activamente con nuestras vidas en formas que son creativas [o creadoras] de nosotros mismos y que nos exponen a posibilidades distintivas para la necesidad y la libertad” (Frankfurt, 1982: 271). De hecho, en lo que nos importa se conjuntan “necesidad” y “libertad” por cuanto la importancia de aquello que para nosotros es importante se nos impone, de alguna forma; nos volvemos incapaces de no ser afectados por esa cosa, de no encontrar inevitable que nos importe y, a resultas de ello, preocuparnos por la misma.

La actividad de preocuparse por o de cuidar de no recae sobre cualquier objeto; una cosa debe hacerse merecedora de nuestra preocupación, debe ganársela, por así decirlo, porque cuidamos de lo que nos importa o por importarnos algo cuidamos de ello. Cuidar de e importar son indisolubles. Dicho merecimiento pende, en parte, de que esa cosa “sirve de referencia a la persona para guiarse en lo que hace con su vida y en su conducta” (Frankfurt, 1982: 259-260). El individuo está implicado en y se identifica con lo que le preocupa; eso se forja la vida y se fabrica a sí mismo. En palabras del filósofo, “El preocuparse por algo es una actividad fundacional indispensable que nos conecta y nos vincula con nosotros mismos. Mediante esta preocupación nos dotamos de continuidad volitiva, y así esta constituye y participa en nuestro propio devenir” (Frankfurt, 2004: 30).

Las cosas tienen importancia para nosotros en la medida que las necesitamos; y, escribe Frankfurt (1998: 6), “En cuanto a las características definitorias de las necesidades, o de las cosas que necesitamos, tienen que ver con lo que es necesario a fin de evitarnos algún daño”. Y prosigue en su explicación: “La afirmación de que

una persona necesita algo significa simplemente que será incapaz de evitar un daño u otro —inevitablemente sufrirá algún daño o pérdida— si no lo tiene” (Frankfurt, 1998: 6). Considera que estamos naturalmente inclinados a desear lo que es necesario para nosotros en virtud de que es importante. Lo necesario es importante; lo deseamos y tenemos interés en mantener nuestro compromiso volitivo, por así decirlo, con que esa cosa permanezca.

Frankfurt (1998) usa el amor y el trabajo como ejemplos de cosas que son importantes para los humanos y, por ende, necesarios; entonces, aquello que es objeto de su amor y su trabajo son realidades que les importan y por las que se preocupan: “Así como necesitamos amar, también necesitamos involucrarnos en una actividad productiva” (Frankfurt, 1998: 12). Es así porque la falta de amor y de trabajo conllevaría consecuencias; son esenciales a la vida humana, al bienestar del amante o del “trabajante”, si se me permite el término. Dejemos de lado el amor y centrémonos brevemente en el trabajo. Según Frankfurt (1998), el trabajo es importante para nosotros, se merece nuestro interés porque su ausencia conduciría a algún perjuicio, daño o merma en nuestra vida. ¿A qué se refiere Frankfurt con trabajo? ¿De qué trabajo se trata? ¿De cualquier cosa que la sociedad coloque bajo el rótulo de trabajo o de algún tipo de actividad en particular?

Los diversos ensayos en los que aparece la reflexión en torno a estas cuestiones no dan elementos unívocos que permitan responder a estas preguntas; si acaso ofrecen alguna pista sobre las características que tendría el trabajo que el autor sitúa al nivel del amor en razón de su importancia: “el amor y el trabajo son importantes por sí mismos, sean cuales sean sus objetos” (Frankfurt, 1998: 13); y también, es “importante para nosotros por sí mismo que tengamos algún trabajo en que ocuparnos” (Frankfurt, 1998: 12). La importancia del trabajo no radica en su carácter de medio para fines sino en su existencia misma, en el entendido de que es por necesidad útil o productiva; posee un valor intrínseco y no instrumental, diría en otro texto (Frankfurt, 2004). Resumiendo: el trabajo que Frankfurt incluye entre las cosas que tienen importancia y por las que los humanos tienen cuidado (o se preocupan)

es valioso en sí mismo y carecer de él sería perjudicial para cualquiera. El trabajo puede consistir en una actividad ardua y no disfrutable, pero por resultar en sí mismo valioso para nosotros, se vuelve importante (Frankfurt, 1998).

De estas notas se colige que el trabajo que importa, por ende merecedor de preocupación, no puede ser dañino, carente de utilidad social y desprovisto de sentido. Por lo que no sobreinterpreto al atribuir a Frankfurt una concepción del trabajo emparentada, por un lado, con la de Dewey, y, por el otro, con la de Groos, hoy renovada y ampliada por la *self-determination theory*. Para una y otra tradición, el trabajo tiene un lugar central en la fabricación de sí de los individuos por cuanto a través de él estos se vuelven el objetivo de su hacer, procurándose así una gratificación interna y la afirmación de sí en su especificidad. El trabajo es valioso en la medida en que está vinculado con la necesidad existencial de los humanos de fabricarse fabricando o de ser causante de su florecimiento causando.

Pues bien, la realidad del trabajo tal como la describen diversos estudios (OMS/OIT, 2021; Pfeffer, 2018; Ngai & Chan, 2012; Honoré, 2018; Yamauchi *et al.*, 2018; Dejours, 2015, entre otros) parece dominada por actividades que están en detrimento de la integridad mental y física, y lejos de ser canales de afirmación para quienes las hacen. Desde luego, se dirá que, en apego a la argumentación de Frankfurt, el trabajo sirve de referencia a los individuos para guiarse en su conducta y en la construcción de su vida.

Es verdad que en la sociedad industrial, o la que ha predominado en los últimos dos siglos, la vida de los individuos se ha articulado en torno al trabajo; sin embargo, si bien hay razones para sostener que el capitalismo ha impuesto el trabajo como algo que debería importar a los individuos, no es seguro que haya logrado volverlo merecedor de su preocupación tanto como para servir de referencia para la conducción de su vida. En todo caso, a la organización laboral dominante esto le tiene sin cuidado. Siguiendo a Rifkin (1996), hay razones para sostener que el trabajo asalariado de largas horas pone al trabajador al servicio de la productividad y de los intereses del capitalista, al que le importa poco la vida de este. Le importa en la medida en que puede venderle su fuerza de trabajo y usar el salario

que le paga para comprar los productos que él u otros producen, y así contribuir a hacer crecer su capital.

De hecho, es fundado sostener que la importancia que muchos le conceden es derivada o subordinada; esto es, es simplemente reflejo de la importancia dada a otras cosas por las que, además, se preocupan los individuos y cuyo cuidado depende de recursos que solo se procura mediante el trabajo asalariado en una sociedad capitalista. Obras como la de Flichy (2015), entre otras, conducen a esta conclusión. Esta cuestión está también muy presente en las narrativas de varios de los individuos que han participado en la investigación. El trabajo es necesario para la sobrevivencia, pero la vida está en otra parte. Y como la vida misma es importante, vale la pena que uno se preocupe por ella resistiéndose al trabajo asalariado; máxime cuando, a menudo, el trabajo enferma y conlleva una amenaza para la vida o cuando esta ha sido colonizada. Así uno de ellos:

[...] entre que tenía un conflicto con la autoridad y necesitaba la libertad para moverme y el dinero para financiar ese mover, fue cuando dije este pinche modelo de trabajo no me sirve de nada. O sea, no se puede hacer nada. Si tú trabajas te conviertes solamente en aquello para lo que trabajas, no sirves para otra cosa (Felipe).

Una de las grandes intuiciones de Weber en su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo* radica en mostró que un resorte fundamental de este sistema socioeconómico, y pilar insoslayable de su éxito, consiste en esa suerte de alquimia que conduce a los trabajadores a adoptar como propios los intereses y objetivos personales de los patrones. Jugarse la vida en el esfuerzo de producción, pero sin mostrarse interesado en la riqueza, se convirtió en objetivo existencial de los mismos trabajadores ya que en esto se cifraba su esperanza de salvación eterna. Llevar una vida de trabajo, conjugado con la sobriedad y la frugalidad, que eran sinónimo de vida virtuosa, y coronada con mucha producción de bienes, señal certera de la elección divina, podía ser un signo de distinción en la medida que mostraba al individuo en cuestión como elegido para la “vida eterna” a la derecha de Dios.

Pues bien, no solo esa creencia en la superioridad social y moral de quienes hacen de su vida una suerte de tributo al trabajo sin fin ha permanecido en los *habitus* a lo largo de los últimos dos siglos: ha cobrado mayor vigor en las últimas cuatro o cinco décadas. Ya Weber observaba que con el paso de los años y el proceso de secularización de las sociedades occidentales, poco a poco menguaba el peso del elemento religioso en la configuración de la ética del trabajo típica del capitalismo; pero, lejos de aminorar la adhesión cultural a su mensaje, se vigorizó, y así hasta el día de hoy. Según Hudson y Coukos (2005: 4), “El efecto de la ética del trabajo en nuestras actitudes y comportamientos es aun más pronunciado hoy en su manifestación secular y cultural de lo que era en su versión religiosa de origen”. Estos autores muestran que grupos sociales dominantes han recurrido más a la versión no religiosa de dicha ética para articular un discurso de moralización de los pobres o de estigmatización contra quienes califican de “parásitos” del estado social.

Y las transformaciones recientes que han afectado a los individuos y sociedades en cuanto a su relación con el tiempo y que han conducido a autores como Rosa (2010) a recurrir al concepto de “aceleración”²⁵ para caracterizar la época, no han hecho más que potenciar tanto esas viejas disposiciones hacia el trabajo como el viejo vínculo creado entre ellas y la dignidad social.

Así, Wajcman (2017) sostiene que una de las consecuencias de la actual preponderancia de la “aceleración” es haber convertido el ajetreo en un marcador de estatus. Se apoya en una idea del sociólogo Jonathan Gershuny para distinguir la época actual respecto de la primera mitad del siglo pasado en la manera de estar en el tiempo:

²⁵ Rosa hace de la “aceleración” la característica dominante de la modernidad. Que haya llegado a su paroxismo en la actualidad bajo el impulso de las tecnologías informáticas no debe ofuscar el hecho que se trata de un movimiento que viene de lejos en el tiempo, quizás desde el siglo XVIII. Y como ha observado Ingraio (2020), la modernidad es un crisol de posibles, a menudo contradictorios. Así como hizo de la aceleración uno de sus signos distintivos, también fomentó lo contrario como la inmovilidad, el no desplazamiento del que los embotellamientos vehiculares de nuestras ciudades son casi un caso límite.

mientras que hace un siglo quienes tenían un mayor nivel de ingresos se definían por su tiempo libre, hoy, en una inversión de la clásica Teoría de la clase ociosa de Thorstein Veblen, se otorga mayor prestigio a quienes presentan largas jornadas y están más ajetreados en su trabajo (Wajcman, 2017: 109).

Snyder (2013), en la estela del Weber de la ética protestante, muestra que en torno al imperativo del ajeteo (*busyness*) se articuló toda una doctrina moral que sirvió para discriminar a los industriales o virtuosos (ajetreados) de los “perezosos” o viciosos (los lentos o vagos).

La fabricación del individuo ocupado, cuya configuración precisa se llevó a cabo con el surgimiento de la sociedad industrial, fue un proceso lento y largo que cubrió varios siglos y operó siempre en conjunto con las creencias económicas y productivas dominantes en cada época. La imposición del trabajador ajeteado supuso la exclusión del individuo lento; mientras que en las creencias aquel simbolizaba la modernidad, este representaba el tradicionalismo, justo lo que la modernidad industrial se empeñó en conjurar en los hombres:

Impulsado desde las fábricas, los puertos y los grandes centros industriales y comerciales, este ritmo [el ajeteo] se difunde poco a poco a todas las esferas de la vida social. Y este movimiento se acompaña de un tipo de desvalorización de quienes no están a tono con su intensidad, sufriendolo en vez de controlarlo (Vidal, 2020: 17).

Aquí se operó una suerte de revolución en las costumbres y representaciones de los individuos que atribuyó “a los hombres lentos un doble vicio: la pereza y la ineficacia” (Vidal, 2020: 17).

Desde entonces, la defensa de la lentitud se volvió una forma de resistir a la modernidad o una defensa contra la aceleración inherente a esta. No es sorprendente que en una época en que vivir siempre ocupado o presumir la agenda atiborrada de compromisos es un indicador de la posición ventajosa de uno en la sociedad y ante la exacerbación de la aceleración bajo el impulso de las tecnologías de

la información y la comunicación y la urgencia de transformaciones profundas en nuestros modos de vivir y de relacionarnos con el entorno para dar viabilidad a la vida en este planeta en las próximas décadas, la lentitud se haya convertido en un valor digno de elogio (Honoré, 2017). Así,

La lentitud pasó a reconocerse como una cualidad deseable o virtuosa cuando se convertía en una *elección* en lugar de ser la única opción posible, y cuando la velocidad podía asociarse a características negativas como la alienación, el estrés o la desensibilización. Fue en este contexto que la lentitud pudo convertirse en la base para formular una crítica de la modernidad (Wajcman, 2017: 244).

También, subyacente al elogio hay cierto redescubrimiento de la lentitud como una actitud de insumisión, de rebeldía, tal como cantaba Nina Simone en su vehemente “Goddam Mississippi”:

Don't tell me
I tell you
Me and my people just about due
I've been there so I know
They keep on saying "Go slow!"
But that's just the trouble
"Do it slow"
Washing the windows
"Do it slow"
Picking the cotton
"Do it slow"
You're just plain rotten
"Do it slow"
You're too damn lazy
"Do it slow"
The thinking's crazy
"Do it slow"
Where am I going
What am I doing

I don't know
 I don't know
 Just try to do your very best

La lentitud como una manera de ir a contrapelo de la dinámica dominante y de reivindicar otras formas de hacer las cosas que serían más a tono con la sostenibilidad de la vida. Independiente de las críticas que ha concitado, un movimiento como el *slow food* es ejemplo de ello. En el fondo, de lo que se trata es que nuestra forma de estar en el tiempo, de vivir el tiempo se ha vuelto problemático por la retahíla de consecuencias negativas que está acarreado: “A medida que seguimos acelerando, nuestra relación con el tiempo es cada vez más difícil y disfuncional (Honoré, 2017: 19).

Hemos dejado de tener dominio, de ser dueños de nuestro tiempo: se nos escapa entre las manos. A contrario de lo que sugiere el título de la traducción castellana del libro de Wajcman (2017),²⁶ no es que nos hayamos vuelto esclavos del tiempo, sino que hemos perdido la capacidad de relacionarnos con el tiempo de una forma autónoma; hemos pasado de ser dueños del tiempo a dejarnos adueñar por él. Mejor dicho, en lugar de tener cierto control sobre el tipo de actividades con las cuales ocupamos nuestro tiempo, llegamos a un punto en que lo vemos saturado de contenidos sobre los que no tenemos asidero; como bien lo expresa la fórmula: “El tiempo se nos escapa de las manos”. No que seamos esclavos del tiempo, sino que este debería ser nuestro y debería tener un alto valor, pero se ha enajenado y abaratado. Como sostienen Patel y Moore (2017), el capitalismo se ha construido sobre el abaratamiento de un conjunto de bienes cardinales para la vida humana; el tiempo es uno de ellos. El que estamos relativamente desposeídos de algo esencial como nuestro tiempo conlleva desafíos vitales de primera importancia.

Según la misma Wajcman, esto tiene consecuencias en nuestra vida por cuanto tener cierta potestad sobre la utilización de nuestro

26 El título original es *Pressed for time*, que han traducido al español como *Esclavos el tiempo*.

tiempo de modo que sepamos usar una parte a nuestra discreción, como tiempo libre, es constitutivo del bienestar, de la buena vida y otros bienes vitales: la soberanía temporal y la suficiencia de tiempo libre son importantes indicadores de una buena vida. La cantidad de tiempo del que disponemos es un aspecto crucial de la libertad y la autonomía individual y, a la vez, un indicativo de igualdad (Wajcman, 2017: 28). Y hace hincapié en la intrincada relación entre lo que nombra “soberanía temporal” y la libertad personal: “cuantas menos posibilidades tenemos de determinar a qué dedicamos nuestro tiempo, más ‘esclavizado’ y privado de libertad se verá nuestro ser” (Wajcman, 2017: 97).

En una entrevista dada a la radio France Culture en 2018, el cineasta y escritor Claude Lanzman afirmó que la época actual le parecía triste a consecuencia de su aceleración. Sabemos que los orígenes de esta se sitúan al menos dos siglos atrás y que la peculiaridad de nuestros modernos tiempos es haberla llevado a su paroxismo, convertirla en virtud social por excelencia. La aceleración volvió la época un tanto contraria a la vida humana misma. Vidal (2020) usa como marco de su ensayo “Les hommes lents” la escena emblemática de los *Modern times* que describe la inadaptabilidad de Charlot al ritmo de la monstruosa maquinaria industrial, suerte de *totem* de la aceleración. Tragado y, acto seguido, escupido por la máquina, su comportamiento se volvió bizarro y quedó desorientado. No recobrará la cordura y el sentido de la orientación hasta que vuelva a su vida “lenta” anterior.

Charlot representa este tipo de individuos sencillos y oscuros de los que habla Césaire en el poema referido páginas atrás. Reúne un conjunto de propiedades y disposiciones esenciales desde un punto de vista moral y cívico, pero que el capital considera como atavismo y lastres para el progreso. De ahí la perplejidad de un crítico de la sociedad centrada en el trabajo como Frayne:

La preocupación aquí reside en que el disfrute de la vida está cada vez más subordinado al cultivo personal del mercado de trabajo [...] nos dedicamos cada vez más a hacer lo que hay que hacer en lugar de realizar actividades por el hecho de que son intrínsecamente valiosas, es

decir, porque desarrollan nuestras capacidades personales, o enriquecen nuestras amistades, o simplemente porque nos encanta hacerlas (Frayne, 2017: 87).

El disfrute de la vida, las actividades “intrínsecamente valiosas” que nos “encanta hacer” y cuya realización nos enriquece personalmente o, como diría Frankfurt, dedicarnos a cosas que realmente “nos preocupan”, he aquí, al menos en parte, lo que de verdad importa y por lo que vale la pena ser crítico al trabajo asalariado y resistirse al empleo. En esta tesitura se colocan los individuos con los que me he reunido en el marco de mi investigación y de cuyas narrativas relativas estrictamente a la cuestión de “lo que de verdad importa” doy cuenta en las siguientes páginas.

El trabajo contra la vida

Una pregunta que formulé a todos los entrevistados giró en torno a lo que pudieron haber aprendido de sí mismos en términos de talentos antes desconocidos o lo que consideraron haber “ganado” a raíz de su abandono o de su rechazo al trabajo asalariado. Ya he dicho, a partir de trabajos de diversa índole, que una característica de la organización del trabajo desde hace algunos lustros es que se ha convertido si no en una amenaza para la vida entera, al menos, sí en algo relativamente contrario al bienestar de los individuos. Pues bien, en la narrativa de todos los entrevistados aparece el estrés vinculado con la época del trabajo asalariado. Y hubo casos, como el de Celeste en el poder judicial, en que puso en predicamento la salud de los individuos:

Yo, como en mi tercer año de trabajo más o menos, los primeros tres años trabajé como... no sé cómo lo hacía, como ocho horas y además me llevaba trabajo a casa, a veces. O trabajaba siete horas en la oficina y a veces si tenía audiencias o cosas, me llevaba trabajo a casa y no... y como no tenía casi vida más que el trabajo, hasta que un día me enfermé, me tuvieron que poner como cuello de estos ortopédicos porque

tenía muy mal mis cervicales y mi espalda, de pasar tantas horas en el ordenador y después de eso, yo dije: yo no puedo seguir así (Celeste).

Otra situación aún más inquietante fue el ataque de ansiedad con pánico que tuvo Abigaíl conduciendo su auto en plena avenida en la Ciudad de México, tres años después le seguía generando problemas de salud. Todo lo atribuye a las enormes presiones a las que estaba sometida en su trabajo para una transnacional de tecnología y a lo que implicaba para ella la movilidad en dicha ciudad habiendo vivido siempre en Guadalajara, aglomeración con un nivel de atasco de circulación inferior. Carolina, quien trabajó en el área de edición de textos escolares en una empresa educativa, tuvo también un episodio de enfermedad psicosomática que la inhabilitó por varios meses:

Entonces, bueno antes de renunciar me enfermé, o sea tuve una contractura tremenda y una compresión cervical; bueno dos cervicales me dejaron paralizada de dolor, estuve tres meses sin poderme mover; tres meses incapacitada, de los cuales mes y medio en cama sin poderme mover. Sí, o sea por un pelito casi me operan, pero por suerte, porque me atendió un doctor que decía: “no, rehabilitación y rehabilitación”, y fue así de locos. Al principio, las primeras semanas iba en la mañana y en la tarde a rehabilitación; o sea fue horrible (Carolina).

También Liliana tuvo su experiencia de tener que elegir entre su vida y el trabajo:

Yo siempre dije: quiero trabajar en una ONG de las fresas, y que me cae. No, una pesadilla. Tenía una jefa desde la Ciudad de México, acosadora laboralmente, tengo pruebas. Pues, me humillaba, me decía que no valía nada, bla bla bla. Me boicoteaba la chamba; y me defendía, digamos... yo tenía una jefa a escala nacional y otra a escala América Latina, y me defendía mi jefa de América Latina que conocía muy bien mi trabajo y lo valoraba [...] Fuimos a hacer una campaña a Tijuana y salieron muchas cosas mal... por ejemplo, que se cambiara el lugar donde estaba previsto a última hora sin avisarme, bla bla. Yo

regresé y renuncié y recuerdo muy bien que mi jefa de América Latina, que hasta entonces me había defendido, me dijo: “Es que tú tienes que elegir si te quedas aquí qué quieres, porque yo tengo dos hijos, nunca los veo y tengo un perro que es el único que veo, pero es un perro; y me voy a viajar, cuando tengo que salir todo el mes y trabajo 14 horas diarias”. Entonces, me dijo literalmente: “No es que no puedas con esta chamba, es que hay chambas que son para personas que están dispuestas a dejar su vida aquí y yo creo que tú no”. ¡Ah!, yo creo que yo no. Entonces, renuncié a esa chamba de esa ONG fresísima; que en realidad no te hace más productivo trabajar todas esas horas (Liliana).

Como profesional de la comunicación, Liliana tiene una larga trayectoria de trabajo en diversos medios; ella caracteriza el empleo en ese sector por la inexistencia de horarios de trabajo establecidos, las bajas remuneraciones que rara vez tienen aumento y la costumbre de trabajar largas horas hasta la madrugada, además de la brecha de género que es frecuente en el rubro, tanto en lo relativo a salarios, ascensos y reconocimiento del trabajo. En su percepción, este tipo de organización laboral tiene efectos negativos tanto en la vida personal de los individuos como en la de quienes viven en mayor proximidad con ellos:

Entonces, como que llegó un momento en el que incluso el cuerpo de las personas se va deteriorando: su salud, sus emociones, su vida en pareja, pues, en mi ambiente laboral, en el ambiente en que me he movido, las personas se divorcian dos, tres, cuatro veces y por supuesto que hay muchísimos factores que generan un divorcio, pero uno muy importante en el caso de mi campo es la falta de tiempo. La gente no tiene tiempo para estar con alguien más que con sus compañeros de trabajo (Liliana).

También, cuando su hija, de 16 años en el momento de nuestro encuentro, era una niña, “lo recuerdo con muchísimo dolor”, cuenta, “siempre que cumplía años [...] cuando pedía un deseo en su cumpleaños, decía: ‘Deseo que mi mamá ya no trabaje tanto’”. Y

prosigue en su reflexión desencantada sobre el mundo del trabajo y sus prioridades:

Es decir, no solamente afecta a las personas esta forma de producir, sino a su entorno. Y no solamente los hijos, yo insisto, al ambiente, al entorno [...]. La mayoría de mis amigos no tienen, de verdad, ni tiempo, ni energía para hacer el amor. O sea, esas cosas que deberían ser gozosas, placenteras, cotidianas, tomarse el café sin estar así [apurado, estresado], estar en esta entrevista [conmigo] sin estar así [hace la señal de ajeteo], se dejaron de volver así, ¿no?²⁷ (Liliana).

Mariana resume muy bien el sentir de estos individuos en lo que hace a las condiciones dominantes en el trabajo asalariado:

En México, no buscamos que nuestros trabajos se acomoden a nuestro estilo de vida, sino que tú te adecúes al estilo del trabajo y eso es lo que creo que ahora yo no podría hacer, más bien busco las cosas que se acomoden a como yo quiero vivir mi vida y disfrutar de mi tiempo y de mis cosas que no lo contrario (Mariana).

Son todas estas (y otras) realidades del mundo del trabajo las que observaba Linhart (2016) cuando vio en el posfordismo una radicalización de ciertas prácticas nodales del taylorismo, como la vigilancia mediante los nuevos instrumentos tecnológicos (recuérdese aquella famosa escena de *Modern times* donde el patrón vigila a los obreros desde una pantalla; en la actualidad lo mismo se hace pero

27 A este respecto, viene a cuento reproducir aquí un intercambio reciente con una conocida que acababa de reintegrarse a su espacio laboral después de una cirugía que la mantuvo incapacitada por poco más de dos semanas:

—¿Cómo te has sentido con la vuelta al trabajo?

—Cansada. Pero es mi estado normal.

—Pues, no me parece normal que sea tu estado normal.

—Pues no debería pero es (risas). La verdad es que conozco pocas personas que no vivan cansadas. Creo que tú eres de los pocos afortunados.

—¿Por qué vives/viven cansadas?

—Normalmente por el trabajo. Lunes a viernes trabajo fijo de nueve horas más los trayectos. O sea, once horas.

de modo más sutiles, invasivas y permanentes, como lo muestra Loach en *Sorry, we missed you*) y la colonización de la vida por el trabajo. Autores diversos han señalado que los empleados de los niveles de responsabilidad más altos propenden a tener jornadas laborales muy largas y a estar bajo la exigencia de lealtad a los patrones mostrándose disponibles en todo momento para potenciales requerimientos de las empresas o de los clientes (Thoemmes, Kanzari & Escarboutel, 2011; Reid, 2015; Lailier & Stenger, 2017). Otros autores han apuntado a otra forma de colonización de la vida, esta vez de tipo mental (Marzano, 2011; Salman, 2017; Aubert & Gaulejac, 1993; Gaulejac & Hanique, 2015), consistente en asumir como propios objetivos de la empresa y a afirmarse como “único” responsable de su desempeño y crecimiento.

Ideologías contemporáneas como la del “capital humano” y la del “*new-management*” han contribuido a la interiorización y aceptación por los trabajadores de esa nueva *doxa* vehiculada, entre otros, por los llamados *coach* de los ejecutivos de las grandes empresas, mediante un proceso de psicologización del desempeño, de la relación con el trabajo y con los colegas (Salman, 2022; Pérez, 2019; Salman, 2017). También las mismas universidades hacen su contribución a la normalización de esas nuevas representaciones al pasar de la formación de profesionales y ciudadanos a la de “capital humano” (Laval & Dardot, 2017; Skidelsky & Skidelsky, 2012).

A partir del momento en que el empleado es instituido como “empresario” de sí, como ha mostrado Foucault (2004), casi de forma automática se asume (ilusoriamente) como “dueño” de la empresa y único generador de sus propias oportunidades de vida pero siendo empleado; de ahí a creer que el destino de la organización que lo emplea depende de él, hay solo un paso. Esa forma de creencia está detrás, por un lado, del imperativo de excelencia, de siempre dar más y de sobrepasarse que imponen muchas empresas a sus empleados, y, por el otro, de los grandes esfuerzos físicos y psicológicos que estos deben desplegar para realizar su trabajo (Marzano, 2011; Aubert & Gaulejac, 1993; Gaulejac & Hanique, 2015). En ambos casos, el agotamiento y el estrés son constantes; y entrañan

una real amenaza para la estabilidad psicosocial y para la salud física de esos individuos. Osvaldo vivió esta situación y la narra:

Cuando a mí me promovieron para gerente regional empezaron las presiones, nos compró una empresa transnacional, el nivel de exigencia se multiplicó y fue cuando empezó el estrés, me di cuenta que muchos de mis compañeros se enfermaban, a mí también me empezaron a dar síntomas de ese mismo estrés, ese mismo ritmo; por ejemplo, el ojo me empezaba a bailar, llegaba muy irritado con mi familia, no quería hablar con nadie, porque lo único que quería era despejar mi mente. Y entiendo que todo está diseñado para lo mismo, llegas pues harto del trabajo, te pones a ver noticias, te quedas con eso y empiezas a soñar con tus pendientes, con las cosas negativas. Te levantas y es un ritmo de vida que vivimos en automático (Osvaldo).

En una investigación con asalariados franceses que han enfrentado “una ruptura de su contrato de trabajo” (la mayoría por renunciar *motu proprio*), Perez (2014) sostiene que los momentos de reestructuración de las empresas (por fusión, adquisición, absorción) y la exigencia de mayor productividad que la suele acompañar son propensos al empeoramiento de las condiciones de trabajo, así como lo enfrentó Osvaldo.

Una vez que todo el mundo vive bajo presión y estrés constantes y el discurso del *management* lo presenta como el estado normal del trabajador responsable y eficaz, se vuelve parte de su *illusio*, entendida como adhesión y entrega (Bourdieu, 2003) al juego de la empresa; además, la creencia en la inevitabilidad de dicha situación evacua todo cuestionamiento y la posibilidad de tomar distancia para considerarlo en su arbitrariedad y violencia. *La illusio* opera para hacer asumir la presión y el estrés como pequeños sacrificios o renunciaciones que hay que enfrentar para ser parte de algo mayor. A menos que esas situaciones extremas conduzcan a alguna muerte o una enfermedad grave. Osvaldo refiere que un compañero suyo murió en su lugar de trabajo de paro cardíaco por causas que todos los compañeros vincularon con las condiciones laborales. Eso

le prendió las señales de alarma y le llevó a cuestionar ese “ritmo de vida” que muchos viven “en automático”:

Te digo que yo trabajé quince años en esa empresa y todo iba súper bien, realmente tenía como buenas proyecciones a futuro si yo hubiera seguido dentro de ese juego, porque para mí es un juego, porque si no juegas ese juego no la vas a hacer. Y con esa visión yo la llegué a hacer; pero después me di cuenta que no, que hay cosas más fundamentales como simplemente el ser feliz, y me di cuenta de que si estás inmerso en ese juego pues tienes que sacrificar muchas cosas como el tiempo con tu familia, el no ver crecer a tus hijos y perderte muchas cosas por estar pensando en el trabajo (Osvaldo).

No se trata más que de un juego, mas un juego serio del que es necesario conocer las reglas y para estar a tono con el cual es indispensable desarrollar las disposiciones necesarias para “hacerla” en dicho juego. Como he referido ya, cerca de dos siglos de civilización industrial han obrado en instilar en el cuerpo de todas las generaciones, una tras otra, el amor por la vida de “esfuerzo, dedicación y trabajo”, como se suele leer en las esquelas *post mortem* de los “grandes hombres”. En estos tres valores, cuya cifra es la entrega casi ascética al trabajo, hay cierta condensación de la valía de un hombre (en el sentido genérico), de su aportación a la sociedad (Méda, 2001).

Toda la socialización está organizada hacia el fomento de ese sentido de sí, en el cual la escuela ha tenido un papel destacado. Así, Rifkin observa que “en las escuelas nos enseñaron habilidades para el mercado. Nos han enseñado que nuestra identidad depende de vender nuestro trabajo en el mercado. Si el mercado toma nuestro trabajo, tenemos una identidad, significado y propósito” (2004: 45). Así las cosas, no es exagerado formular la hipótesis que la mente escolar tiene como una de sus principales características la creencia en la dedicación al trabajo como forjadora de la propia dignidad. Eso explicaría nuestra aceptación y tolerancia a situaciones tan aberrantes, en principio, como pasar horas de atasco en el tráfico vehicular para llegar al lugar de trabajo o,

peor aún, no disponer de tiempo ni siquiera para una adecuada alimentación o para el descanso y el ocio porque así lo exigen las prioridades de la empresa o la organización.

Cuando se está dentro de la lógica práctica sugerida por esta hipótesis, “También hasta en las vacaciones vives con prisa”; en palabras de Osvaldo:

Mucha gente con la que yo trabajé, en sus vacaciones, aparte como que lo dicen con mucho orgullo, como si eso los hiciera mejores personas de decir: “yo me voy a ir de vacaciones pero todos los días a las diez de la noche me conecto para contestar pendientes”. O sea, ya ni siquiera sabemos el poder disfrutar nuestro tiempo y es tan fuerte (Osvaldo).

Según Lordon (2022), “la creencia tiene la particularidad de neutralizar todo efecto de aprendizaje”. Nos enfermamos a consecuencia de las condiciones de trabajo, pero la adhesión a la *doxa* sobre las virtudes del trabajo es tal que, pasados los peores momentos de la contractura de las cervicales, de la crisis de ansiedad o de los problemas cardiovasculares, por poner tres ejemplos referidos en entrevistas, volvemos a la “oficina” o a la planta como si nada hubiera ocurrido. Y lo interpretamos como una evidencia de nuestra calidad de buenos y orgullosos trabajadores.

Autores tan distintos como Graeber (2018), Frayne (2017), Weber (2014), Polanyi (2017) o Méda, (2001) han subrayado el vínculo que las sociedades bajo el credo económico del capitalismo occidental establecen entre trabajo, sentido cívico y conciencia de la autovalía; como es obvio, también enfatizan que se trata de una construcción históricamente fechada cuya aparición entrañó el aniquilamiento o invisibilización de otras formas antiguas de construir la vida y el sentido del propio valor en torno a referentes otros que la relación laboral de subordinación. Según Graeber (2018), buena parte de las razones de la proliferación de los *bullshit jobs* radica en este culto al trabajo por el trabajo, en el sentido de *labor* en la terminología de Dewey; esto es algo gravoso y/o ajeno a la realización del individuo. Un caso:

Mi mamá es una persona de tercera edad, tiene sesenta años; dejó de trabajar, y estuvo buscando trabajo y entra a una cafetería a trabajar [en una cafetería de una transnacional del ramo]. O sea, un día le hicieron lavar el baño tres veces porque no había nada más que hacer, en un programa que se supone que está guiado a las personas de la tercera edad (Mariana).

Patel y Moore (2017) califican de trabajo barato las formas de ocupación en las que los seres humanos, su vida, su salud, su cuidado, son utilizados únicamente como un recurso al servicio de la producción de riqueza. La configuración del trabajo barato ocurre en el marco de la reducción de todo en objetos económicos sobre la base de una reorganización abstracta y mecánica de las relaciones orgánicas que antropológicamente existirían entre los humanos y los no-humanos.²⁸ En el marco del pensamiento económico o de las disciplinas económicas, liberal capitalista o socialista por igual, unos y otros tienen valor solo en la medida en que cumplen cierta función en el sistema de producción-consumo. Como ya expuse, el abaratamiento del trabajo en el marco de este pensamiento es inseparable de la baratadura de todo un conjunto de cosas que están en estrecha vinculación con él. Y dicha baratadura acontece a partir de la reducción de cualquiera de las relaciones y actividades humanas a un valor económico.

Al proceso que consiste en reducir, simplificándolas, todas las relaciones de los humanos con otros humanos y con los no-humanos a categorías económicas, Latour lo refiere como “economización”. Según este autor, dicho proceso no ha pretendido más que empobrecer a los seres humanos y sus redes de relaciones:

Ocurre que solo en algunas sociedades recientes, un importante trabajo de formateo ha intentado (pero sin nunca lograrlo totalmente) reducir y

28 El informe “Empresas transnacionales y libre comercio en México: caravana sobre los impactos socioambientales” ofrece información contundente sobre cómo el sistema de producción hoy imperante en México, por ejemplo, primero abarata y después destruye las condiciones de posibilidad mínimas de la vida humana y no humana a su alrededor (Vargas, 2021).

simplificar esas relaciones para extraer de ellas ciertos tipos de pasión, de afecto, de saber-hacer, de técnica y de invención, ignorando todos los otros (Latour, 2020a).²⁹

Pero, insiste Latour,

La vida material no está hecha, por sí misma, de relaciones económicas. Los humanos mantienen entre sí y con las cosas con las cuales interactúan una multitud de relaciones que entrañan una gama ex-

29 Hemos vivido ya alrededor de dos siglos en ese formateo que con los años, antes que atenuarse, más bien se ha radicalizado. Varias corrientes de pensamiento contribuyen a eso, siendo la disciplina de la economía la principal por cuanto los otros discursos se inspiran en sus postulados. El celebrado economista británico Skidelsky está bien ubicado para conocer de dentro el modo como la llamada “ciencia económica” instila en los individuos disposiciones contrarias a todo cambio en la forma de configuración capitalocentrada de nuestras sociedades. En sus palabras, “Quizá el principal obstáculo intelectual para hacer realidad la buena vida para todos sea la disciplina de la economía, o más bien la letal ortodoxia que se presenta con ese nombre en la mayor parte de las universidades del mundo” (Skidelsky & Skidelsky, 2015: 24).

Y como el pensamiento económico ejerce hoy una cierta hegemonía y fascinación sobre la orientación de la formación en general de las nuevas generaciones, la influencia de esa “ortodoxia letal” se ha infiltrado en todas las áreas de la enseñanza tanto universitaria como preuniversitaria. Algo de eso percibía Rifkin cuando escribió: “Estamos enseñando las cosas equivocadas en las escuelas. Estamos enseñando habilidades para el mercado primero y deberíamos entender que debemos enseñar habilidades sociales primero. Enseñar primero las habilidades para el mercado es como poner la carreta antes de los bueyes. Primero el niño debe tener una identidad central, tiene que entender sus relaciones con el capital social, la comunidad, los vecindarios bióticos que conforman la vida” (2004: 45).

Lo apuntado por uno y otro economistas corresponde a lo que Latour denuncia como “economización” de la vida; lo que nos ha vuelto asaz incapaces de arrostrar los grandes desafíos derivados de la organización y conducción de nuestras vidas, de la sociedad y de la política según los postulados del pensamiento económico. Esto explica que frente a la urgencia observada en todo el mundo, dominado por dicho pensamiento, por volver a los modos de funcionar de antes de la pandemia, el antropólogo Dusan Kazic haya emitido un llamamiento a aprovechar la ocasión de esa pausa generalizada para cambiar nuestro modo de existencia (a dominancia económica): “No necesitamos una ‘reactivación de la producción’ o de una ‘recuperación económica’, sino más bien de una recuperación antropológica para fabricar realidades no económicas, nuestras existencias dependen no de la economía sino de un cúmulo de otras cosas” (Kazic, 2020).

traordinaria de pasiones, afectos, saber-hacer, técnicas e invenciones. De hecho, la mayoría de las sociedades humanas no tienen término único para dar cuenta de esta multitud de relaciones: son coextensivas a la vida misma (Latour, 2020a).

Que las sociedades occidentales o las influidas por la visión occidental del mundo y de la vida cifren la vida material en métricas económicas y, sobre todo, que esto haya terminado por configurar nuestra propia percepción no es en absoluto un hecho natural. Es resultado del formateo que refiere Latour o de la gran transformación civilizacional de la que ha dado cuenta Polanyi (2017).

Atento lector de Polanyi, el economista Raj Patel glosa su magistral obra en estos términos:

Tal vez suene extraño referirnos a la tierra y al trabajo como “inventados”, cuando el corazón de la vida laboral moderna late al ritmo de los salarios y de la renta, pero todo eso no indica sino la profundidad de la transformación: alteró las convenciones sociales de una forma tan brutal que hoy nos resulta imposible pensar de otro modo. En otras palabras, la transformación no solo cambió la sociedad, sino que también *nos* cambió al alterar la forma en que vemos el mundo y nuestro lugar en él (2010: 24).

Durante más de cien años, la antropología no ha cesado de poner el acento en el error —para no decir la tontería— de pensar la materialidad de las cosas con independencia de su imbricación en la red de relaciones que los humanos tejen entre sí y con ellas. Esta es una de las principales enseñanzas de Mauss (1968) en su clásico “*Essai sur le don*”, donde afirma con insistencia que lo que se intercambia entre los distintos clanes, tribus, pueblos, cuyas prestaciones analiza, no son tanto los objetos en su materialidad cuanto la trama de significados, códigos, alianzas, relaciones de la que son portadores o simbolizan.

De hecho, la materialidad misma de un objeto no es algo dado sino que se “construye” con base en el valor atribuido a dicho objeto en el sistema de intercambio en cuestión. En otras palabras, los seres humanos elaboran cierta ontología del mundo de seres con quienes

hacen su vida en estricta vinculación con el tipo de relación que cultivan con esos seres, misma que es dependiente de la estructura de su organización social (Panoff, 1977; Kazic, 2020). Se dirá, con razón, que lo mismo ocurre con los objetos de valor en nuestra civilización. Por ejemplo, el alto valor del diamante no guarda relación con sus propiedades naturales, sino que le es atribuido por los seres humanos en función del tipo de “figuración”, según el concepto de Norbert Elias (2008), que estos componen con él, con la salvedad que en nuestra civilización, centrada en la producción y la pura materialidad de las necesidades, la atribución de valor depende de una lógica mercantil o económica; estas dinámicas han alcanzado su paroxismo bajo la actual dominación de los dictados de la economía neoclásica y la mercantilización de todas las dimensiones de la vida; misma contra la que se sublevó Sandel (2012) con razonable indignación.

Esos trabajos antropológicos muestran que la interdependencia, de la que la sociología ha hecho el elemento constitutivo de la realidad social, abarca, además de los humanos, también los objetos y los seres vivos no-humanos (Wajcman, 2017). Entre todos conforman “figuraciones”. El que la sociedad emergida de la Revolución Industrial —al menos la parte de ella que ha adherido al culto a la productividad y al consumo— misma que al paso de las décadas ha cobrado un arraigo tal que llegamos a percibirla como natural, ha reducido las relaciones humano a humano y humano a no-humano a relaciones primordialmente económicas orientadas a la satisfacción de necesidades materiales, también limitadas a su materialidad, lo cual ha conllevado al empobrecimiento de la vida humana en todas las otras dimensiones que la componen. La destrucción de las instituciones que a lo largo de siglos habían dado forma y contenido a la vida de los hombres los sumó a un “vacío cultural”, sinónimo de “no vida” (Polanyi, 2017: 218). Ahí está el núcleo de la gran transformación provocada por dicha revolución y que Polanyi (2017) ha analizado con agudeza y vehemencia. Al respecto:

La catástrofe de la comunidad nativa es un resultado directo de la disrupción rápida y violenta de las instituciones básicas de la víctima (que la fuerza sea utilizada en el proceso o no resulta irrelevante).

Esas instituciones dislocadas por el mero hecho de que la economía de mercado se implanta forzosamente sobre una comunidad organizada de manera diferente por completo; el trabajo y la tierra se convierten en mercancías, lo que, una vez más, resulta una fórmula expedita para la liquidación de todas y cada una de las instituciones culturales de una sociedad (Polanyi, 2017: 219).

Insiste:

De la separación del trabajo del resto de las actividades de la vida y de su sujeción a las leyes del mercado se derivó la aniquilación de todas las formas de existencia orgánicas y su reemplazo por un tipo diferente de organización, atomizada e individualista (Polanyi, 2017: 224).

La lectura de este autor apoya una de las tesis que sostengo, a saber: el trabajo en su configuración actual, tal como se manifiesta, por ejemplo, en la imagen de *Facebook* arriba referida, puede concebirse, toda proporción guardada, como una forma renovada de “cercamiento” (*enclosure*) de la vida (y de bienes básicos comunes como el agua) de un sinnúmero de individuos.

En efecto, los “cercamientos” o “cercados” fueron una política implementada en Inglaterra en el siglo xvi, y que será seguida en Francia y otros países europeos, consistente en la privatización de tierras rurales comunales, forzando a los campesinos a vender o expulsándolos de las tierras comunes donde acostumbraban pastorear su ganado, pescar, cazar o cultivar alimentos. En la descripción de Patel:

Los cercamientos fueron la vía por la cual las tierras fueron otra vez arrebatadas de las manos de la comunidad. Por aquel entonces, los agrimensores usaban cadenas, conocidas por todos como “las entrañas del diablo”, para acordonar áreas de tierras comunes y otorgar formalmente su título a un propietario individual. No solo fueron cercados los campos, sino también los bosques y las aguas: los *lords* restringieron el acceso a las lagunas y arroyos que eran grandes reservas de peces, así como a los bosques repletos de ganado que abastecían de carne a los pobres.

Para el año 1500, el 45% de las tierras cultivables de Inglaterra habían sido cercadas, no solo asignando las tierras a distintos terratenientes, sino también aumentando el precio de la renta para ellos (2010: 113).

Con esto se orquestó una profunda transformación de la organización de esas gentes y de sus modos tradicionales de vida, misma que un historiador especializado en esas cuestiones no tiene empacho en calificar de catastrófica:

Los cercamientos fueron una catástrofe social: los pequeños campesinos fueron privados de la posibilidad de utilizar esos espacios comunes y ya no podían alimentar su ganado. Perdieron sus tierras porque fueron expulsados o las han vendido cuando en realidad no valían nada (Béaur, 2021).

De ahí que las consecuencias de esa política fueron las de “destrozar las estructuras sociales para extraerles el trabajo” (Polanyi, 2017: 225).

La analogía entre “cercamientos” de tierra y el trabajo en las condiciones hoy prevaletentes se justifica porque, al reducir la existencia humana a una suerte de carrera por la productividad y la satisfacción de las necesidades materiales, se opera una suerte de despojo de formas culturales, sociales y simbólicas tradicionales de hacer su vida en lo individual y lo colectivo. Y como expuse en el capítulo III, a partir del trabajo de otros y lo he hecho desde las narrativas de mis entrevistados, a menudo, el trabajo llega a ser contrario al bienestar del trabajador, además de innecesario. Parafraseando a Polanyi, las condiciones dominantes del trabajo en la actualidad parecen estar orientadas (sin que haya necesariamente una intencionalidad en ello) a extraer trabajo a expensas de la sostenibilidad de la vida de los trabajadores. La misma idea sostiene el antropólogo Kazic para quien la expoliación de las sustancias vitales de lo vivo (naturaleza, trabajador, etcétera) es constitutivo del capitalismo industrial y es el instrumento principal de la generación de riqueza del capitalista:

Los capitalistas no se apropian de los medios de producción para crear riqueza mediante la propiedad privada —definición comúnmente aceptada del capitalismo— sino que los capitalistas, con la ayuda de la propiedad privada y del concepto de producción, limitan sus relaciones con el mundo para generar riqueza, lo que es exactamente lo contrario de lo que pensaba Marx. Dicho de otro modo, los capitalistas despojan ontológicamente los seres vivos con el objeto de reducirlos a recursos para luego transformarlos en otros tantos productos y mercancías (Kazic, 2020).

Si tal es el proceder fundacional y matricial del capitalismo que, huelga decir, con matices, lo ha caracterizado a lo largo de sus más de dos siglos de historia. En este marco, poco o nada de toda la “red de vida” (*web of life*), en términos de Patel y Moore —el trabajador, su vida, sus relaciones, la sostenibilidad de su vida— importa a quienes inciden más en la configuración de las estructuras de trabajo y tienen todo el interés en su permanencia (Skidelsky & Skidelsky, 2012). Lo apoya una de las entrevistadas:

Simplemente por el hecho de que la mayoría de estos trabajos “godín” no se fijan tampoco en la calidad de vida de las personas que trabajan para ellos, simplemente es como “quiero tantas cosas de tu tiempo, de tus habilidades y de tus conocimientos, para mi beneficio”; y siento que muchas veces lo disfrazan con “y estas son tus prestaciones” cuando en realidad son las prestaciones que por derecho todo el mundo debería de tener y que en México además las prestaciones son ridículas. O sea, esto que en un año no tengas vacaciones si eres eventual, y que en un año tengas seis días de vacaciones y que si vas a parir a un hijo tengas... ahora creo que se modificó y son tres meses pero antes eran cuarenta días, es como ¿qué haces con cuarenta días cuando tienes a un recién nacido en los brazos? Es ridículo y estamos acostumbrados tanto que la gente no lo ve mal (Mariana).

Las empresas y organizaciones imponen esas condiciones a los trabajadores, quienes las “aceptan” y “justifican” como normales, “es lo que hay”, porque todas las representaciones (disponibles) sobre el

mundo del trabajo los conducen a esto; tienen cancelada la posibilidad de imaginar un estado distinto de la organización del mundo del trabajo (Webb, 2013) porque han sido educados en esa ideología que continuamente se refuerza mediante, entre otras prácticas, “una economía de consumo que sigue ocupándonos con nuevas razones para trabajar y gastar, y una ideología política que sigue promoviendo el trabajo como fuente irremplazable de buena salud y virtud moral (Frayne, 2017: 125).³⁰

En lo que hace al trabajo, nuestras disposiciones están ajustadas al curso aparentemente “natural” de las cosas y de las narrativas sobre ellas. Esto provoca que independiente de que haya o no la exigencia explícita del patrón a vivir para el trabajo, nuestras disposiciones primarias nos llevan a eso. De ahí nuestra propensión, al parecer, a procurar que el trabajo “colonice” nuestra vida y lo antepongamos a otras cosas a las que deberíamos subordinar el trabajo. Al respecto, aquí la visión de Antonio sobre la relación con el trabajo de ciertos excompañeros suyos:

—*Por lo que decías de tus excompañeros, parecería que el trabajo asalariado es más excluyente porque no da tiempo para estar en familia.*

—*El trabajo da tiempo, más bien ellos creo que no lo quieren tomar.*

—*Con la justificación de...*

—*... De que es trabajo y es más importante que su gente. Y le dan la espalda a cosas que deberían ser importantes.*

—*O la estructura del trabajo los va metiendo en esa rutina.*

—*Sí, no creo que la estructura... bueno, no creo. He visto que todo empieza con una persona que se queda una hora más tarde en el trabajo. Después, otros lo siguen, después todos creen que esto se tiene que hacer. Y eso...*

—*Si me voy temprano, van a pensar otros que no trabajo lo suficiente o siento que no hago suficiente.*

30 La “creación” de trabajadores endeudados tiene también un importante papel en su “encadenamiento” y la reducción de su vida al trabajo. Al respecto, véanse Lears, 2006; Graeber, 2018; Crawford, 2010; Rifkin, 1996, entre otros.

—Sí, sí. Y esto está muy mal porque estás dedicando tiempo a un trabajo donde el trabajo debería ser una herramienta para trascender, ¿no?, para ser feliz, dedicar tiempo a otras cosas que te gustan. Creo que está mal porque estás envejeciendo como persona pero no creces. No hay como un crecimiento personal, integral, sino que solo está pasando la vida y estás envejeciendo. Y creo que es una cultura muy negativa porque le restas importancia a cosas que deberían ser más importantes para la vida.

—¿Como qué?

—Por ejemplo, yo no tengo familia pero había compañeros que preferían ir a trabajar un domingo antes que pasar un fin de semana con su pareja, con su familia o lo que sea. Y estar muy clavado en el trabajo a veces te desconecta de tu salud. Dejas de comer bien, dejas de dormir, te la pasas preocupado por cosas que al final del día se van a solucionar de alguna u otra manera, pero eso te arrastra a descuidarte como persona, tanto física como intelectual o emocionalmente. Sí. Es que está mal; creo que es una cultura que las empresas deberían de tratar de abolir. Ser más estrictos en cumplir ciertas horas de trabajo o ciertos objetivos y obligar a los empleados a que se vayan y hagan algo diferente. Sí. Eso es lo que yo creo (Antonio).

Tanto él como Mariana juzgan como perversa esta situación que “la gente no ve mal”. Las palabras de la profesional de la comunicación ya citada resumen la posición, el enfado o el sentir de la mayoría de los entrevistados respecto de la persistente realidad de despreocupación de los directivos o dueños de empresas por el bienestar de sus colaboradores:

A ver, a lo que me niego es a estar cerrada en todos los sentidos, física y conceptualmente en un sistema de trabajo que siento no me respeta [...] que no respeta, ni siquiera piensa —no es que lo haga de forma malintencionada—, que ni siquiera considera la calidad de vida de las personas, no considera su sueldo, sus necesidades, eso no quiero más. Y estoy enojada, incluso lo digo con amargura, lo digo así [hace una señal de rechazo y enfado]; no, no quiero más eso; porque además creo que muchos estamos todavía o estuvimos mucho tiempo haciendo méritos

y para nada, pues; esto es relativo, ¿no? No me interesa hacer esas cosas (Liliana).

Proviene de una familia, como la mayoría, íntegramente apegada al credo del trabajo. Gracias a sus esfuerzos laborales, sus padres lograron tener casa de su posesión, ofrecer educación privada de clase media alta y vacaciones regulares a sus tres hijos. Y a estos los educaron en el amor al trabajo y, sobre todo, en la creencia o la ilusión de la conquista del bienestar personal mediante el trabajo sin descanso. Cuenta esta historia de modo contundente:

El valor principal en mi familia, mi familia de origen, era el trabajo, sin duda. No había valor más importante que el trabajo. Las personas más criticadas por mis papás eran las huevonas. Si mi papá te quería ofender, humillar te decía “huevona”. O sea, eso es terrible. Ni siquiera podíamos sentarnos a ver televisión [...] lavábamos, planchábamos y hacíamos de comer. Todos los días, todos los días, todos los días. Y cuando queríamos sentarnos a ver la televisión, mi mamá decía: “Tráiganse la ropa y a doblarla. Huevonas no” (Liliana).

Es indudable que quien crece en un entorno dominado por este tipo de valores (no importa de cuáles se trata) desarrolla una auto-coerción (Elias, 1991), o una suerte de *lex insita* o historia hecha cuerpo (Bourdieu, 1979) que lo lleva a buscar vivir de conformidad con dicha enseñanza familiar, y con la que es difícil romper: “Y el otro día me caché viendo la televisión [risas] y dije: ‘No, güey, voy a limpiar aunque sean las hojas de las plantas’” (Liliana).

Ella considera que durante mucho tiempo hizo méritos para, en concordancia con el credo en el trabajo, llegar a una vida con cierta holgura. Eso la llevó a trabajar con ahínco en diversos medios de comunicación, de los que, como vimos, salió desilusionada y cansada por el nivel de explotación laboral y el poco cuidado por la vida de los colaboradores. Tampoco fue mejor su experiencia en la “ONG fresísima”. Y contrariamente a las expectativas propias y los deseos ajenos, estudiar una maestría tampoco conllevó una mejora en las oportunidades laborales en términos de calidad: “Todos pensaban

que la única posibilidad que yo tenía después de haber dicho que no al periodismo era la universidad, pero a mí me dijo que no la universidad” (Liliana).

El “no” de la universidad significó en realidad la negación de ella al horario típico de ciertas instituciones:

Y siempre cuestiono [...] el hecho de que alguien tiene que venir de nueve a dos y de cuatro a siete de la noche. Esto implica salir de su casa a las ocho de la mañana y regresar a las ocho de la noche; o sea, son doce horas reales de trabajo fuera de tu casa. Yo creo que el trabajo es algo importantísimo pero tendría que ser algo placentero, socialmente útil y además que no implique que tengas que dar tu vida o dejarla solamente en una oficina (Liliana).

No obstante la fuerza del *habitus* pro trabajo, logró ganar la lucidez suficiente para llegar a la conclusión de que no quería “más de eso” porque, como sostienen Kurz, Trenkle y Lohoff (2004: 112), “La vida tiene lugar en otro sitio, o en ninguno, porque el ritmo del trabajo se adueña de todo”, o como sea que fuera, quería hacer cosas otras que trabajar y que, al menos para ella y para los todos los entrevistados, son de gran importancia.

Negación del trabajo y defensa de la vida (de lo que de *verdad importa*)

El 20 de febrero de 2022, Scott Pringle, de WBGO radio de Newark, N.J., publicó una nota en su página web bajo el llamativo título de “La mayoría de los trabajadores de oficina de Nueva York aún no han regresado al trabajo presencial”. En el mismo texto da cuenta de una reunión del alcalde de dicha ciudad, Eric Adams, con directores de cien destacadas compañías a fin de convencerlos de hacer que sus empleados regresen a sus oficinas. El funcionario justificó esa peculiar petición alegando que negocios como restaurantes y estéticas dependen de la presencia de los trabajadores en las oficinas para sostenerse. La nota refiere una afirmación de Kathryn Wylde, presidenta y directora general de The Partnership for New York

City, organización no gubernamental cercana a las grandes empresas, según quien “Los empleados están votando con los pies cuando sienten que sus empleadores no son sensibles a sus necesidades, ya sea por preocupaciones de salud frente al Covid o por preocupaciones sobre el crimen y las condiciones del metro” (Pringle, 2022). Y el autor concluye en que las compañías no disponen de suficiente margen de maniobra como para ordenar un regreso a las oficinas habida cuenta de las recientes olas de renuncias.

En efecto, la crisis sanitaria por Covid provocó lo que se conoce como el “*great resignation*” o “*quiet quitting*”; renuncias masivas o silenciosas de trabajadores que ha entrañado dificultades considerables de muchas empresas estadounidenses para retener a sus empleados y llenar los puestos vacíos. En el mes de septiembre del 2021, un grupo de asesores en gestión de recursos humanos analizó para el *Harvard Business Review* los datos correspondientes a nueve millones de renuncias ocurridas en cuatro mil empresas de una amplia variedad de sectores y concernientes a empleados en funciones y con niveles de experiencia diversos (Cook, 2021).

De su análisis, sobresalen dos tendencias: 1. La tasa más alta de abandonos ocurrió entre los asalariados cuya edad va de los 30 a los 45 años; esto es, empleados que están a la mitad de sus trayectorias; 2. Las tasas más altas de renuncia se observan en los sectores de la salud y las tecnologías, sectores en los que los empleados tuvieron una inaudita sobrecarga de trabajo durante la pandemia:

En general, descubrimos que las tasas de renuncia eran más altas entre los empleados que trabajaban en campos que habían experimentado aumentos extremos en la demanda debido a la pandemia, lo que probablemente provocó un aumento de la carga de trabajo y el agotamiento (Cook, 2021).

Este fenómeno bautizado como “*great resignation*” batió récord en septiembre de 2021 cuando cerca de 4.4 millones de estadounidenses dejaron sus empleos. Según una nota de Felix Richter para el World Economic Forum, una de las principales causas de esa situación inédita (por su magnitud) en la historia “parece ser que

muchos ya no están dispuestos a soportar las condiciones de trabajo y a aceptar los salarios que prevalecían antes de la pandemia” (Richter, 2022).³¹ Y apunta a la posibilidad de que “muchos de estos trabajadores simplemente hayan llegado a un punto crítico después de meses y meses de grandes cargas de trabajo, congelamiento de contrataciones y otras presiones, lo que los llevó a repensar sus objetivos laborales y de vida” (Richter, 2022).

En el mundo occidental, al menos, la emergencia sanitaria provocada por la Covid-19 puso en el centro de la discusión varias cuestiones relativas al trabajo y condujo a la mediatización de una realidad que, para muchos, era un secreto a voces: lo concerniente a las condiciones de trabajo en ocupaciones socialmente muy necesarias y al sentido del trabajo. En palabras de la socióloga Elodie Chevalier,

Desde un punto de vista individual, la pandemia y los hábitos de vida adoptados durante el confinamiento (teletrabajo, retraimiento sobre la célula familiar) cuestionan la priorización de nuestros valores y conduce al cuestionamiento de algunas certidumbres: ¿no doy acaso demasiado espacio a mi trabajo? ¿Mi actividad es realmente útil a la sociedad? ¿Cuál es su sentido? (Chevalier, 2020).

Ella refiere los resultados de un cuestionario que aplicó a un grupo de empleados franceses durante la pandemia y que revelaron “un nuevo episodio de cuestionamiento más profundo, más vinculado a un sentimiento de inutilidad de su trabajo” (Chevalier, 2020). Perciben que antes que una mejora, su trabajo contribuye a acelerar la llegada de la siguiente crisis, la del cambio climático. “El

31 Esto guarda relación con la situación analizada por Sandel en términos de la falta de reconocimiento hacia su trabajo como impulsor del resentimiento de muchos trabajadores estadounidenses en contra de las élites y de sus pulsiones trumpistas (Sandel, 2020). Un reciente estudio francés con datos de encuestas nacionales levantados en 2013 y 2016 revela que en muchas de las ocupaciones consideradas como esenciales durante la pandemia por Covid-19 la gran mayoría de los trabajadores tienen una visión negativa del sentido de su trabajo en virtud de la falta de reconocimiento (Coutrot & Perez, 2021).

confinamiento cambió sus hábitos de trabajo y aprecian el hecho de no perder tiempo en los transportes y de pasar más tiempo con sus hijos” (Chevalier, 2020). La negación del trabajo de la mayoría de mis entrevistados tiene este sentido por cuanto la oportunidad o la necesidad de tener tiempo para sí, para otras cosas más importantes que el trabajo asalariado es a menudo evocada como una razón de su actual relación con el trabajo.

Carolina trabajó varios años en una universidad particular de la que vivía a más de una hora en transporte público. Como cumplía un horario fijo de entrada, a las ocho de la mañana, tenía que levantarse de madrugada, salir de casa antes de la salida del sol, hacer el trayecto y llegar al trabajo prácticamente dormida. Así lo narra:

Esta última vez que tuve horario de oficina fue en esa coordinación [nombre de la organización] y tenía que estar a las ocho, sí o sí, para mí eso implicaba levantarme a las cinco y media de la mañana para tomar el camión y poder llegar. O sea, el hecho de levantarme lo tomaba como una violencia contra mi cuerpo, porque mi cuerpo decía no, no me quiero levantar, es muy temprano, es de noche, llegaba a las ocho de la mañana, literal, dormida (Carolina).

Contó que pasaba toda la mañana lenta, esforzándose por despertar. A las doce del día era cuando lograba recobrar su energía y ponerse a hacer sus labores con agilidad, mas dos horas después tenía que parar porque era norma que todos los empleados salieran a comer a determinada hora. Pero, lo más frustrante para ella era tener que volver a su casa también de noche. En su contrato estaba marcado las cinco de la tarde como su horario de salida, pero

[...] si tenía trabajo me tenía que quedar, pero siempre teníamos más trabajo, al inicio yo bien clavada, porque quería sacarlo todo y hacerlo bien, me quedaba a veces hasta las siete, siete y media, hasta que dije ya, no puedo vivir así, por qué quedarme siete, siete y media para llegar a mi casa ocho y media de la noche, nueve, cansadísima, a dormir y levantarme otro día a las cinco de la mañana para llegar y no rendir a

las ocho; y dije no, no puedo vivir así; que fueran rígidos los horarios a mí me volvía loca (Carolina).³²

Como ya referí, una enfermedad psicosomática ligada a estas condiciones de trabajo la llevó a renunciar. Cuando la entrevisté llevaba más de un año buscando hacerse una vida fuera del corsé temporal y organizativo de un empleo. Y reflexionaba sobre su condición actual: Porque sí, o sea, de verdad al final la vida, o sea de verdad, es muy corta y no quiero tirarla en correr detrás de la chuleta; o sea no, justo no quiero correr. Entonces, quiero dejar de correr y creo que lo estoy logrando. Sí, o sea, me siento como más en mi lugar, más serena (Carolina).

La posición de Liliana es similar. Rechaza la posibilidad de entregar sus horas de sol a una empresa, encerrada en una oficina a cambio de beneficios materiales inciertos más con el costo seguro de renunciar a hacer cosas que mucho le importan. Evidentemente, le preocupa tener que batallar a veces para llegar a fin de mes, sin embargo,

[...] me da más miedo todavía tener los beneficios de la vida laboral insegura, como lo es, a cambio de estar en una oficina, por más bonita que sea, por más de oro que sea [...] Y sobre todo, perder el contacto con lo que hay afuera. Me espanta esa posibilidad, me espanta la posibilidad de no poder ir al centro un día entre semana a ver cómo

32 Es la situación que evoca un poema de Walser sobre la vida en la oficina:

En la oficina

La luna nos mira desde fuera
y me ve languidecer como un pobre oficinista
bajo la mirada severa
de mi jefe.

Me rasco el cuello, turbado.
Nunca he conocido
el sol luminoso y duradero de la vida.

La penuria es mi sino;
tener que rascarme el cuello
bajo la mirada de mi jefe.

(Walser, 2016).

funciona la ciudad, de no poder ir en un camión, de no poder... o sea, esas cosas que deberían, deberíamos tener todos la posibilidad de hacerlas, en realidad, no muchas personas podemos hacerlas. Me espanta muchísimo esas cosas. O quiero hacer otras cosas además de trabajar, ¿no? Entonces, ahora quiero hacer arte, otras cosas que no sea trabajar (Liliana).

Siguiendo a Smart (2015 he dado a entender que la pandemia por Covid-19 ofreció a muchos individuos la oportunidad de un “recreo” o de “no hacer nada”. Aquí se imponen un matiz y una explicación: dicho “recreo” no significó en absoluto que esos trabajadores se hubieran entregado a la inactividad; al contrario, fue cuando muchos estuvieron más activos. En septiembre del 2020, a través de una red social, envié un par de preguntas a algunos “contactos” con la intención de conocer un poco lo que el confinamiento había implicado para ellos en la dimensión estrictamente laboral. Todos tienen estudios universitarios, responsabilidades familiares e hijos dependientes. Estas fueron las preguntas: “En lo que hace únicamente al trabajo, ¿qué de positivo te ha dejado la pandemia?; y ¿qué no te gustó de la pandemia?”.

Huelga decir que el ejercicio no tuvo ni pretendió tener el objetivo y, por ende, no tuvo el nivel de rigor de una investigación académica, y tampoco ignoro la multitud de reportes mediáticos e informes académicos que desde hace ya casi dos años han documentado efectos predominantemente negativos del confinamiento en el bienestar material y sociopsicológico de la mayoría de la población en numerosos países, sobre todo en las categorías sociales inferiores; el fin de mi ejercicio era recoger impresiones de colegas y otros más sobre el impacto (coyuntural) de la pandemia en su vida laboral.³³

Pues bien, una profesora universitaria, madre de dos menores de diez años respondió a la primera pregunta: “Tener más tiempo con

33 Si bien mi ejercicio un tanto “impresionista” adolece de evidente sesgo, no por eso lo que reporta deja de tener coincidencia con resultados de encuestas de gran cobertura y más conformes con el rigor metodológico de la ciencia. A manera de

hijos. Me permite armonizar el trabajo con mis otros roles. Gastar menos gasolina en traslados, pierdo menos tiempo en traslados y el trabajo es más eficiente, porque se hace lo que se requiere, se reducen los tiempos muertos o distracciones de la oficina. Además puedo irme a nadar en pequeños descansos que hago”. Otra respondió: “De positivo me ha dejado mejorar la calidad de vida, al comer a mis horas, hacer ejercicio y estar más tranquila al no conducir”.

El conjunto de respuestas a la primera pregunta se resume así: ahorrarse los traslados, comer mejor y a sus horas, descansar/dormir más y mejor, disponer de tiempo para otras cosas (hacer bordados, en un caso). A esto se añade el aprendizaje en el manejo de herramientas tecnológicas para el trabajo en equipo a distancia. Entre las respuestas a la segunda pregunta, una de ellas, de una trabajadora universitaria, condensa el sentido general de las otras:

Estar en el trabajo significa a menudo inactividad; y no estarlo implica mucha actividad: que se incrementan las juntas virtuales (innecesarias) solo para verificar que estás trabajando. Se desconfía del profesionalismo, es decir me di cuenta de que los directivos prefieren tener a la gente allí en la oficina sin hacer nada porque piensan que así se desquita el salario, en lugar de trabajar por proyectos e indicadores claros.

Es posible que el aumento de calidad de vida que muchos dicen haber experimentado durante el confinamiento esté relacionado con

ejemplo, Estadísticas Canadá refiere una encuesta nacional según la cual “un número importante de canadienses han afirmado que el trabajo a domicilio o la presencia en casa durante la pandemia había tenido un efecto positivo en su calidad de vida. Esta realidad se observa, sobre todo, en el aumento del tiempo libre y del tiempo de calidad con la familia”. Citan los resultados de otras dos encuestas nacionales que revelaron que “seis de cada diez padres pasaban más de tiempo a discutir con sus hijos que antes del confinamiento”. También, los adultos que tenían niños en casa afirmaron tener más tiempo que antes para entretenerse. Finalmente, 43% de los esposos o parejas con niños menores de 18 años dijeron que el lazo con su compañero/a se hacía estrechado desde el inicio de la pandemia. Por lo que mi propio ejercicio y la información que proporcionó es cualquier cosa menos que anecdótico.

haber ganado la “soberanía temporal”, si damos crédito a la relación que Wacjman (2017) establece entre esas dos variables. Lo contrario ocurre con la “inactividad” que suele imperar en los espacios de trabajo en presencialidad. Es otra forma de decir que a menudo la mayor inactividad ocurre en los espacios de trabajo; es esa una inactividad impuesta por la misma organización del trabajo, de la que los largos traslados son un derivado. Tal vez sea esta la forma más insidiosa de “ocupar” el tiempo y la más ajena a la “soberanía temporal”. El patrón se apropia del tiempo del empleado para reducirlo a la inactividad, otra forma de abaratamiento.

El aumento de la calidad de vida experimentado durante el confinamiento está vinculado a la inexistencia de la inactividad impuesta por el trabajo en oficina; de la ocupación “monótona y monócroma” del oficinista, según la descripción de Walser (2016) de hace más de un siglo pero que guarda toda su actualidad, pasaron a ocuparse en el ocio.

En la estela de Keynes, Skidelsky & Skidelsky defienden la necesidad de una vida organizada en torno al ocio, que concibe así:

Lo que nos gustaría ver en más cantidad es ocio, una categoría que, si se entiende correctamente, no solo no coincide con inactividad, sino que es prácticamente opuesta a ella. El verdadero sentido de la palabra ocio, ahora ya casi olvidado, es actividad sin un fin extrínseco. [...] en la medida en que la acción no procede de la necesidad sino de la inclinación, en la medida en que es espontánea y no servil y mecánica, salimos del ámbito del trabajo y entramos en el del ocio. Este es nuestro ideal, no la inactividad (Skidelsky & Skidelsky, 2012: 21-22).³⁴

Digamos que en el ocio así entendido seguimos estando en el ámbito del trabajo pero en la concepción deweyiana, en la que hay

34 La mejor ilustración de la oposición inactividad-ocio la ofrece el inmenso Thomas Bernhard en su fascinante novela *Extinción* al contraponer las disposiciones de sus padres a las de su tío Geog hacia esas dos formas de ocupar el tiempo:

Mis padres, desde su nacimiento, habían vivido siempre solo de acuerdo con las leyes prescritas por sus antecesores y nunca habían tenido la idea de hacerse sus

una plena identificación entre trabajo, juego y ocio y cuyo fin no es exterior a la persona. Es también la posición de estos dos autores para quienes el trabajo asalariado también puede ser ocio si y solo

[...] si su motivación esencial no es obtener dinero, sino llevarlo a cabo por el propio hecho de hacerlo. [...] El ocio en el sentido que nosotros le damos se distingue no por la falta de seriedad o por el cansancio físico, sino por la ausencia de coacción externa (Skidelsky & Skidelsky, 2012: 187).

Por eso, a contrario de la opinión generalizada, la educación universitaria en su versión actual dominante contiene más de trabajo-labor que de ocio por cuanto “se contempla cada vez más no como

leyes propias y nuevas, para vivir de acuerdo con esas nuevas leyes hechas por ellos, mi tío Georg había vivido solo de acuerdo con sus propias leyes, las hechas por él. Y esas leyes hechas por él mismo las había derogado a cada momento. Mis padres habían seguido siempre solo el camino que les estaba proscrito y nunca se les hubiera ocurrido abandonar ese camino ni por un momento, mi tío Georg solo siguió su propio camino. Mis padres, para dar otro ejemplo más de la contraposición en que estaban con mi tío Georg, aborrecían lo que se llama *no hacer nada*, porque no podían imaginarse que un hombre de espíritu no conoce en absoluto el *no hacer nada*, no puede permitírsele en absoluto, que un hombre de espíritu vive precisamente con la mayor tensión y con el mayor interés cuando, por decirlo así, se abandona al *no hacer nada*, porque ellos no sabían qué hacer con su auténtico *no hacer nada*, porque en su *no hacer nada* realmente no pasaba nada, porque en verdad y en realidad no eran capaces en absoluto de pensar, por no hablar de desarrollar un proceso espiritual. Para el hombre de espíritu, el llamado *no hacer nada* no es posible en absoluto. El *no hacer nada* de ellos [sus padres], sin embargo, era un verdadero *no hacer nada*, porque en ellos *no hacer nada* cuando *no hacer nada*. El hombre de espíritu, sin embargo, es precisamente de lo más activo cuando, por decirlo así, *no hacer nada*. Pero eso no se puede hacer plausible para los que auténticamente *no hacer nada*, como mis padres y, en general, los míos. Por otra parte, tenían sin embargo una sospecha de la clase de *no hacer nada* de mi tío Georg, y precisamente porque tenían esa sospecha lo aborrecían, porque sospechaban que su *no hacer nada*, como era otro *no hacer nada* distinto, incluso un *no hacer nada* precisamente contrario, no solo podía resultar peligroso sino que era siempre peligroso. El que *no hace nada*, en calidad de hombre de espíritu, es realmente a los ojos de los que entienden por *no hacer nada* realmente *no hacer nada*, porque en ellos, cuando *no hacen nada*, no pasa nada, el mayor peligro y, por consiguiente, el más peligroso” (Bernhard, 1992: 34-35 [Las cursivas son mías]).

preparación para la buena vida, sino como un medio para incrementar el valor del ‘capital humano’” (Skidelsky & Skidelsky, 2012: 55). Una escritora mexicana tiene una visión similar de la escuela, misma que expresa con un dejo de sarcasmo:

Un maestro de escuela no educa individuos, forma empleados para el futuro. Los horarios regimentados, la competencia como estímulo, la estructura de jerarquías rígidas, todo en el edificio del sistema educativo está diseñado como un propedéutico de supervivencia para caminar más tarde en la selva laboral (Abenshushan, 2019: 76-77).

Los individuos con quienes conversé afirman haber tenido trabajos (docencia, tareas administrativas) que les gustan y en cuya realización encontraron un sentido de contribución a la sociedad y de florecimiento personal. Pero, hay muchas circunstancias en las que la parte gratificante del trabajo se reduce a una porción mínima del tiempo que se pasa en “la oficina” y la inactividad o la parte de *bullshit jobs* predomina. Salir de este marco, sea obligado por la pandemia o por la “elección” de relacionarse de modo diferente con el trabajo, abre la vía al ocio o al trabajo como juego.

En el capítulo I, siguiendo a Thompson (1984) y a Cipolla (1998), insistí en que el cambio que dio paso a la sociedad industrial en el siglo XIX fue a la vez material, expresado, por ejemplo, en un nuevo modo de producción y de acumulación de riquezas, y antropológico, por cuanto entrañó, para quienes fueron sometidos a su influencia, la producción de una nueva subjetividad, un nuevo modo de aprehensión del tiempo o de vivir la relación con el mismo. En este sentido, la caracterización eliasiana del tiempo como forma de coerción sobre las conductas de los individuos corresponde, principalmente, a la aprehensión del tiempo instaurada por la producción industrial y su corolario de organización social (Elias, 1989). La imposición de lo que Patel & Moore (2017) llaman la “ecología capitalista” implicó una nueva manera de estar en el presente y de proyectarse o de aprehender el futuro caracterizada por la incertidumbre.

A diferencia del campesino precapitalista argelino, observado por Bourdieu (1963), quien tenía un modo de estar en el tiempo marcado por el “dominio” o “la posesión” —su tiempo era suyo y los recursos materiales necesarios para proyectarse en él (manejar el futuro), de alguna manera, le pertenecían; y su *habitus* se había forjado en un contexto de aleatoriedad y lo predisponía a una relación flexible con el tiempo—, el trabajador forjado de conformidad con la racionalidad de la “economización”, según el término de Latour, está a menudo despojado de su tiempo y de los recursos necesarios para proyectarse en él. A mi parecer, esta desposesión del tiempo está en la base de todo el proceso de “abaratamiento” de la “trama de la vida” de la que hablan Patel y Moore (2017). Así se explica que para los participantes de esta investigación, la cuestión de “ser dueño” de su tiempo o de disponer de tiempo para cosas que les importan es algo que merece todo su cuidado.

Es la apuesta de Osvaldo, quien ha aprendido a preocuparse más por disponer de “tiempo libre” a partir de haber dejado un trabajo que colonizaba su vida:

O sea, yo podría hacerlo, respecto a un trabajo yo podría hacer cualquier oficio perfectamente, es también a lo que voy; yo tampoco necesito mucho dinero para poder llevar mi vida cotidiana, pues también podrían ser dos o tres oficios, pero sí me veo teniendo siempre ese tiempo para mí, lo que sí ya no me veo es estar trabajando tanto tiempo y ya es algo que me propuse, de no volver a caer en eso (Osvaldo).

De todos con quienes he conversado, Tomás es uno de los más intransigentes en lo que hace a la importancia de poder decidir a qué dedica uno su tiempo, en qué proporciones y a qué ritmo:

O sea, para mí trabajar es siempre comprarme el tiempo libre futuro, ¿no? Entonces, hago pan ahora para tener hasta toda la semana libre. Y un trabajo de oficina es todo lo contrario, más bien estás rentando tu tiempo. Un poco el mundo al revés, ¿no?, como lo vivo yo. Experiencias de vida, ¿no?, que me hicieron reflexionar acerca de qué quiero, qué quiero de mi vida y de mi tiempo; y entre las cosas que

aprendí era que mi tiempo es lo más valioso que tengo. Y a partir de esa reflexión fue que no estoy dispuesto a ofrecerle mi tiempo a nadie. Entonces, por un sueldo, por estar ocho horas todos los días de la semana, pues no, eso ya no lo veo factible; bajo la perspectiva de que mi tiempo es lo más valioso, entonces no voy a ir a perder tiempo en una oficina, aunque pagan mejor pero no voy a estar encerrado ahí cuando hay miles de cosas que me interesan más; a lo mejor no son tan redituables pero me llenan más. Por ahí va, es más compleja la respuesta, pero sí (Tomás).

En la misma lógica, relata lo que en términos prácticos significa para él tener “soberanía temporal” y la manera cómo esta le permite integrar “trabajo” y ocio ocupándose en muchas actividades que a él le importan y que están integradas una a la otra. A la pregunta: “¿Qué cosas consideras que has podido lograr, aprender a partir de esa forma de relacionarte con el trabajo y de llevar tu vida?”, responde:

Mhmm, ok. En lo personal, déjame ver si puedo llegar a eso. Pero empezando por lo más cercano y tangible, con las traducciones es un trabajo que me fascina, uno, porque, por lo que te platico que me compro tiempo libre; y dos, porque estoy en continuo aprendizaje. O sea, porque me mandan textos que si no me los hubieran encargado, no lo hubiera leído, no hubiera entrado en contacto con esos temas. Eso es otra cosa por la que me fascina también hacer traducciones porque para mí es como seguir disfrutando del tiempo libre, aunque estoy trabajando en una traducción es como si estuviera curioseando y aprendiendo. Y bueno, con el pan, pues, me encanta la parte del trabajo físico, que entonces me saca del mundo de la lectura, de la literatura, de la traducción que en realidad es muy pasivo, ¿no?, o estás acostado o sentado y ya. Y el pan me da la oportunidad de hacer algo físico. Que eso no lo he mencionado pero [...] tengo un amigo que es carpintero, que también le ayudé, le ayudé mucho en la carpintería. Y que se parece mucho a lo que da el pan ahorita, que es el trabajo físico, es usar tus manos, el cansarte, sentir tu espalda, tus piernas, estar atento. Pues, sí, otro tipo de experiencia. Aunque... eso es lo que me dan. Y como

persona, pues, me dan satisfacción, paz interior [risas]. Ya todas esas cosas más inefables (Tomás).

Crawford, ese doctor en filosofía política egresado de la Universidad de Chicago que cambió el trabajo en un “*think tank*” por un oficio de mecánico de motocicletas, en un libro de reflexión antropológica y filosófica sobre el sentido del trabajo que por ignorancia solemos calificar de manual, afirma: [...] se dice que el oficio consiste sencillamente en el deseo de hacer algo bien, solo por hacerlo. Si bien la principal satisfacción es intrínseca y privada en este sentido, a pesar de todo se produce una especie de revelación de uno mismo (2010: 24). Hacia el final del libro, vuelve a la cuestión concerniente al tipo de gratificación que motiva la entrega a una profesión como la suya: “[...] la atención se centra en los estándares intrínsecos a la práctica, más que en los bienes externos que se pueden ganar a través de ella, y que suelen ser dinero o reconocimiento [...] esas actividades son fines en sí mismos, y nos dedicamos a ellas sin que nadie tenga que pagarnos por hacerlo” (Crawford, 2010: 191-192).

Estas reflexiones hacen eco a varias corrientes de pensamiento. De ellas destacan la que deriva de la filosofía de Dewey, y los desarrollos de la teoría de la autodeterminación que plantea un vínculo entre autonomía o autodeterminación, motivación intrínseca y bienestar (Deci & Ryan, 2000; Ryan & Deci, 2000; Ryan, Huta & Deci, 2008; Deci & Vansteenkiste, 2004) o, según las palabras de Tomás, “satisfacción” y “paz interior”.

Tanto Dewey como los teóricos de la autodeterminación ponen énfasis en la importancia de la capacidad para generar, de ser causante de o de *competence* y de la sociabilidad para el bienestar humano. Eso conduce a la variedad en el “ocio” o en el hacer por motivación intrínseca. Tomás, como la mayoría de los entrevistados, hacen su vida combinando varias ocupaciones —o la multiactividad preconizada por Gorz (1982)— que van cambiando de modo aleatorio. Así, la renuncia al empleo de tiempo completo suele abrir oportunidades para descubrir y poner en operación talentos que no se sospechaba tener y para realizar o satisfacer deseos que la

aceleración y la falta de tiempo habían dejado en total letargo. Es la experiencia de Mariana:

Yo cuando estaba trabajando fijo en la oficina era como: es que quiero hacer este proyecto, es que quiero hacer esto otro y siempre se quedaba así en ideas porque nunca tenía el tiempo en realidad. Era como... Pues sí, no tendré la certeza de muchas cosas [refiriéndose al momento actual], pero me permite hacer todo lo que quiero, entre el huerto, el yoga, viajar, o sea esta parte de yo poder decir: pues pongo un freno a mi vida laboral y me voy cuatro meses, no lo he encontrado en ningún trabajo, mucho menos aquí en México que tiene condiciones ridículas de vacaciones o cosas así, te quieren tener ahí todos los días, calentando una silla sin importar el rendimiento en realidad, o la calidad de vida del trabajador (Mariana).

En su investigación sobre una temática similar a la que abordo en este libro, Frayne encontró lo mismo entre sus entrevistados. El abandono del trabajo asalariado de tiempo completo abrió ventanas a la satisfacción de anhelos diversos que por mucho tenían medio “enterrados”. Al reflexionar al respecto, escribe:

Siempre hay una parte del yo que excede el rol social y quiere liberarse. Cuando las personas con las que me reuní habían trabajado en empleos a tiempo completo, el rol del trabajo siempre había dejado deseos insatisfechos, ambiciones incumplidas, destrezas aletargadas. Se les negaba la expresión y reconocimiento a partes importantes del yo (Frayne, 2017: 154).

Una vez que han dado el paso de abandonar el corsé del reloj laboral y pueden permitirse anteponer o equiparar en dedicación trabajo a cambio de remuneración y ocio o el “no hacer nada”, en palabras de Bernhard, se percibe un dejo de arrobo en su discurso sobre su condición actual, al menos en los que en el momento de nuestro encuentro tenían poca preocupación y urgencia por generar ingresos. Es el caso de Mariana:

Pues encuentro que justamente la manera en la que yo he desarrollado esta parte de tener pocas horas de trabajo que me otorga lo necesario para estar bien, estable, está muy relacionado con el hecho de que yo pueda llevar a cabo estas cosas ¿Por qué? Porque hablando solamente del huerto, el huerto te consume por lo menos de dos a tres horas al día, si yo estuviera en un trabajo cotidiano en el que tengo que ir ocho horas y como decía transportar, o sea ya llego yo a casa y no hay tiempo, o sí hay pero ya sería como un desgaste muy grande el poder hacer las cosas en las que uno está interesado después de llegar del trabajo. Entonces, para mí es por eso que muchos de mis amigos siempre me están como diciendo “¿por qué no te metes de nuevo a una oficina? Pues tu salario sería fijo, tienes como la noción de cuánto te están pagando al mes, puedes comprometerte a hacer más cosas”. Y para mí es como: es que no lo vale, para mí es el tener una estabilidad entre comillas económica y que te digan que vas a recibir tanto al mes y te puedas administrar y la verdad es que yo nunca sé cuánto voy a ganar al mes, nunca sé cuánto me va a llegar, pero, o sea en los ocho años que tengo, nunca me ha faltado lo necesario como para mis gastos básicos, y al contrario, he tenido como mucho esa calidad de vida, de poder hacer las cosas que estoy interesada y creo que sí hay mucha relación entre poder tener un trabajo en el que dedicas poco tiempo y que te deja mucho tiempo libre para poder gestionar ese tipo de actividades que están ahí siempre en el tintero (Mariana).

Huelga decir que para todos estos individuos, el trabajo es importante, pero el trabajo que es casi consustancial a la vida misma por cuanto funciona como canal de desarrollo y de expresión de las potencialidades humanas. Cuando se vuelve colonizante y se convierte en un peligro para la vida porque se materializa en un “entregar la vida” a cambio de un salario, sin tiempo para usarlo en la reposición siquiera a medias de esa vida, renunciar al trabajo significa una apuesta por uno mismo en cuanto es aquello por lo que uno más se preocupa y su vida es la cosa de la mayor importancia. Por eso, Abigaíll no niega que su trabajo para una multinacional era, dadas las condiciones predominantes, uno “muy bueno”, no deja de afirmar: “Dejé todo eso y me siento más feliz, más en paz; o sea, esa

sensación de estar en paz ha sido lo que más me gusta” (Abigaíl).
Y más que eso:

Pues si voy por lo positivo, me siento más plena, siento que yo voy tomando las decisiones en mi vida, que disfruto cada vez más, que estoy en el presente, el contacto con mi cuerpo, con mi alma, en una espiritualidad mayor [...] siento que me adentré en un camino espiritual porque precisamente es eso, conectar con mi energía espiritual, ahora puedo decir que me guio más con mi corazón, no nada más por la cabeza, antes era todo aquí, números, pero yo no era como lo que siento o lo que me gusta de las emociones, no sabía qué, entonces para mí eso también es algo positivo de las emociones, como una vida más viva, el poder expresar de la manera que quiero (Abigaíl).

En el pensamiento de Franklin, el valor del tiempo se mide por la cantidad de dinero que un buen empleo del mismo (en estricto apego al espíritu del capitalismo) conduciría a ganar. Ocupar el tiempo en actividades “no productivas” o que no sirvieran para generar dinero no es más que irresponsable desperdicio. Los participantes en mi investigación intentan ir a contrapelo de ese pensamiento; como lo dice Tomás, “venden trabajo para comprar tiempo libre”, esto es, tiempo que pueden dedicar a las cosas que más les apasiona o que simplemente son importantes. Así, el tiempo es valioso en la medida en que se le ocupa en las actividades que permiten conectar con uno mismo, con su cuerpo y “dan satisfacción, paz interior”, según las palabras de Tomás. El valor del tiempo es inseparable de su utilización en esas actividades que de verdad le importa a uno, que son aquellas a través de las cuales se manifiestan su *competence*, su autonomía y su pertenencia.

CAPÍTULO V

Prioridades, renunciaciones e incertidumbres

Inicio este capítulo haciendo hincapié en el último tema que abordé en el anterior, esto es: la cuestión del tiempo, de la soberanía temporal o del “ser dueños” de nuestro tiempo. En el capítulo III, referí el trabajo de Bourdieu (1963) sobre los trabajadores argelinos en el que el sociólogo muestra el cambio que conllevó la introducción del capitalismo en la relación de los estos con el tiempo. Mientras que en la aprehensión tradicional o precapitalista del tiempo imperaba la espontaneidad, la costumbre y la inercia o la contracción de pasado-presente-futuro, el capitalismo introdujo la “calculabilidad”, la previsibilidad y la distensión entre pasado, presente y futuro. Con eso apareció la incertidumbre respecto del futuro y la precariedad o indigencia de capacidad para tener asidero sobre el tiempo. En pocas palabras, pasaron de ser activos “dueños de su tiempo” a ser “sujetos pasivos” sometidos a la acción del tiempo que veían pasar con apenas alguna posibilidad de incidir en su curso.

La insistencia de Bourdieu sobre ese cambio en la organización del trabajo (y de la sociedad en su conjunto) como determinante de una transformación social más profunda es importante. No se es “ser-en el tiempo” en un arreglo social de tipo tradicional del mismo modo que se “es” en una sociedad bajo la organización capitalista. En el análisis de Bourdieu, hay coincidencia con lo que décadas antes había mostrado Polanyi (2017) para las sociedades europeas en su tránsito de sociedades feudales agrícolas a sociedades industriales capitalistas.

Poco más de cuatro décadas después de ese importante artículo, en su gran libro *Meditaciones pascalianas* (2003), Bourdieu convoca

a la filosofía y a la sociología para ofrecer, entre otros abordajes, una notable reflexión socio-antropológica sobre la relación de los individuos con el tiempo. En un apartado con el sugerente título de “La pluralidad de los tiempos” del último capítulo cuyo acápite, “El ser social, el tiempo y el sentido de la existencia”, no lo es menos, Bourdieu sostiene que la manera de aprehender y de asumir la dimensión temporal de la existencia de un individuo o un grupo no es independiente de la posición que ocupa en la sociedad; esto es, el modo particular de asir esa realidad, llamada tiempo, se relaciona positivamente con el volumen de capital económico y cultural que se posee. “El capital, en sus diferentes especies, constituye un conjunto de derechos preferentes sobre el futuro; garantiza a unos cuantos el monopolio de una serie de posibles, no obstante garantizados oficialmente a todos” (Bourdieu, 1999: 298).

La desigualdad en la distribución o el acceso a numerosos bienes sociales ocurre también en lo que hace al tiempo, no tanto o no en primer lugar en cuestión de la disposición o no de tiempo cronometrado, sino en el modo de habérselas con el tiempo y de arros-trar las exigencias sociales formuladas en términos de proyección en este. Como Bourdieu mostró en su artículo de 1963, nuestra relación con el tiempo es el efecto de las condiciones sociohistóricas generales en las que hacemos nuestra existencia. En este sentido, no es independiente del *habitus* o de las disposiciones para creer, evaluar, actuar de determinada forma, mismas que son la resultante de “nuestras condiciones económicas y sociales de posibilidad” (Bourdieu, 2003: 322).

En ambos textos el sociólogo sitúa el “ser en el tiempo” en relación directa con las bases materiales (que no son independientes de las simbólicas) de la existencia o con la forma que tienen los individuos para “ganarse la vida”. Ahora bien, mientras que en aquel artículo el argumento se enfoca en contrastar la configuración de esas bases materiales en una sociedad precapitalista con una en proceso de hacerse capitalista, en *Meditaciones*, Bourdieu se sitúa plenamente en el marco de la sociedad capitalista y subordina la experiencia del tiempo —afortunada o desafortunada— de cada

individuo a su condición laboral, en una época donde los trabajadores son predominantemente asalariados.

Con base en la manera como se vive el “ser en el tiempo”, el sociólogo dibuja tres figuras que forman un continuo, aunque las fronteras entre una y otras son relativamente claras. En los dos extremos, sitúa, por un lado, a los artistas e intelectuales, cuyo ser “temporizado” tiene las marcas de la *schöle*, de la vida de ocio ajena a “todo constreñimiento exterior, sobre todo el que se impone mediante la sanción monetaria directa” (Bourdieu, 1999: 323), y, por el otro, los empleados estresados cuya conducta temporal está regulada por un horario, por metas u objetivos establecidos por una jerarquía. Están sometidos al “*management* por los números” y por el “*reporting*” (Kayser-Bril, 2022). De estos, los que ocupan las mejores posiciones viven constreñidos por compromisos y “siempre van cortos de tiempo y están condenados a vivir de modo permanente en la *ascholia*, la prisa [...], y se ven desbordados por unos productos y servicios que superan sus capacidades de consumir” (Bourdieu, 2003: 299).

En medio de estas dos figuras están los que nombra los “subproletarios” cuyas condiciones de empleo son inciertas y viven en constante batalla para “llegar a fin de mes”. Bourdieu considera que el tiempo de esta tercera categoría de individuos ha sido anulado en la medida en que no disponen de los recursos que les pudieran permitir dar cierto curso y contenido al tiempo (presente y futuro). Su tiempo es “tiempo vacío que hay que matar” (Bourdieu, 2003: 322), no les queda más que “ver pasar el tiempo” sin posibilidad de intervenir en su decurso. O, si se quiere, tienen un excedente de tiempo porque su tiempo no vale nada y un déficit de bienes: “tienen tiempo para vender y regalar” (Bourdieu, 1999: 299).

Estas tres formas de ser un individuo “temporizado” son criaturas de la organización social nacida de la Revolución Industrial y, más específicamente, de la versión de ella orquestada en el siglo xx bajo la égida del estado de bienestar, para la figura del asalariado estable, y de su deriva neoliberal actual, para la del “subproletario”. Solo en esa configuración civilizacional tiene sentido hablar de la “constitución de esa relación estable y ordenada con el porvenir” o

de “garantías mínimas respecto del presente y el porvenir, inscritas en el hecho de tener un empleo permanente y las seguridades asociadas a él” (Bourdieu, 1999: 298). Las disposiciones vinculadas con el modo de estar en el tiempo en una sociedad de mercado, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, deben mucho a la modalidad de empleo que se tiene o simplemente de la relación con el empleo, por lo que no son disposiciones universales. Y aun al interior de las sociedades occidentales de mercado, es lógico conjeturar que sobrevivieron al capitalismo aquellas formas tradicionales de existir y de disponer del tiempo un tanto ajenas a la lógica del productivismo y de la acumulación.

Ese tiempo que en la civilización de mercado se ha convertido en un valor de cambio podría integrarse a la lista de “mercancías ficticias” de Polanyi, junto a la tierra, el trabajo y el dinero. Como ya sostuve, en la organización del trabajo en la actualidad opera, toda proporción guardada, un proceso de cercamiento más o menos similar al que ocurrió en Inglaterra en el siglo XVIII, con la diferencia que nuestro “cercamiento” actual recae sobre el tiempo del que desposee a los trabajadores. Y si, como sostiene Tomás, el tiempo es lo más valioso que pueda poseer un individuo, despojarlo de eso conduce a la enajenación o al abaratamiento de la “trama de la vida”, según la expresión de Patel y Moore (2017).

Pues bien, a mi parecer, el punto ciego del análisis de Bourdieu (2003) fue considerar que, en las sociedades contemporáneas, la relación de los individuos con el tiempo tiene que perfilarse casi inevitablemente en cuanto a su lugar en la distribución del tipo de capital al que da acceso el empleo o del tipo de empleo al que se accede (o simplemente no se accede) según que se sea rico o no en capitales cultural y social. Al depender la “temporización” de los individuos de la relación salarial propia de la organización económica de la sociedad de mercado, será afortunada o desafortunada según si es estable o incierta, si excluyó la posibilidad de modos de “estar en el tiempo”, o se apropia de él que modo que no corresponda a ninguna de las alternativas que describe. La pluralidad de los tiempos abarcaría muchas más opciones que las que dependen únicamente del tipo de empleo que se tiene o no se tiene.

Usar su tiempo (Bourdieu habla de “malgastar”) en “chapuzas, ingeniosas hasta el absurdo” a fin de “prolongar a toda costa la duración de los objetos o a producir esos sustitutos hábilmente apañados de productos manufacturados que se pueden ver en las calles o mercados de muchos países pobres” (Bourdieu, 1999: 299)³⁵ no corresponde necesariamente con el tipo de individuo al que le sobraría tiempo porque no lo pudiera vender y, por lo mismo, carecería de “bienes”, según la caracterización bourdieusiana. Y tampoco la experiencia del tiempo en la que ocurre una “difuminación de la división habitual entre trabajo y ocio” o que corresponde a “tiempos casi libres” (Bourdieu, 2003: 323) es exclusivo de la vida de *scholé* propia del mundo académico e intelectual o de la *vie d'artiste*. La experiencia del tiempo de individuos como los que han contribuido a esta investigación no condice con la posición de Bourdieu sobre este punto en particular.

Pluralidad de tiempos y prioridades temporales

En el capítulo anterior, hice énfasis en la defensa de la lentitud y de la “soberanía temporal” como dos formas, entre otras, de fabricar la vida en medio de y en resistencia a una sociedad marcada por la aceleración. En lo que sigue, amplió el análisis de la cuestión del tiempo, más

35 La mirada de Bourdieu está plenamente anclada en el modelo sociolaboral del estado de bienestar francés, más específicamente el que corresponde al periodo que se conoce como “*Les trente glorieuses*”: época de pleno empleo vinculado con sostenido crecimiento económico, estabilidad laboral y sólida garantía de los derechos de los trabajadores. Dicho modelo llegó a su fin hacia finales de los años setenta (al respecto, ver Castel, 1995). Pero, en la actualidad, con la toma de conciencia colectiva del enorme costo socioambiental de ese paradigma de producción y consumo, que son las raíces de la peor amenaza que enfrenta la humanidad, se ha empezado a analizar de manera más crítica las llamadas “*trente glorieuses*”, como se ha hecho en general para la sociedad industrial; y, en lo que más concierne a mi argumento, frente a la urgencia de transformar nuestros modos de producir y consumir, las prácticas basadas en “prolongar a toda costa la duración de los objetos o a producir esos sustitutos hábilmente apañados de productos manufacturados” son, hoy, fomentadas y presentadas como responsables social y ecológicamente. De ahí la reputación de que gozan movimientos como el de los *makers* e iniciativas como *Zero Waste*.

que lo concerniente a la visión normativa —su importancia— que los individuos desarrollan sobre él, acerca de su experiencia del tiempo. Esto es, me interesa mostrar cuáles son sus prioridades en cuanto a la vivencia del tiempo, cómo se sitúan en él y, si es el caso, dada su manera de construir su vida, qué dimensión les resulta de mayor peso existencial. Huelga decir que procedo desde una perspectiva socio-antropológica (empírica) y no histórica ni filosófica.

La revolución cultural que significó la entronización de la pareja ética protestante y espíritu del capitalismo operó una transformación en la experiencia del tiempo de los occidentales y de quienes han vivido bajo su influencia (Thompson, 1984). Al introducir el capitalismo la idea de “calculabilidad”, rompió la preeminencia tradicional del presente o de la compresión de las tres dimensiones del tiempo. A partir de ahí, el futuro pasó a ser el principal escenario de la vida, pero era un futuro situado fuera del tiempo; y esta se convirtió en proyecto cuyo plazo se sitúa en un tiempo indeterminado, por ejemplo, la vida eterna en un paraíso atemporal, del que uno se hace merecedor a través de su trabajo arduo de cada día.

Se impuso una ambivalente renuncia ascética al presente, para no hablar de desprecio, como requisito para la felicidad futura; de ahí que Snyder (2013), apoyándose en Weber, habla del tiempo (y su gestión por el reloj) como una institución moral del protestantismo ascético del siglo XVII. Dicha institución se expresó a través del imperativo de “llenar el tiempo de actividad constante” (Snyder, 2013: 249), por un lado, y, por el otro, de la condena, so pena de caer en pecado mortal, del ocio y del disfrute. Ahí radica, a mi parecer, la referida ambivalencia de la renuncia al presente: este cobra importancia solo en su respectividad con el futuro, en su papel de medio preparador para el futuro que, paradójicamente, es atemporal. El capitalismo se benefició de ello en la medida que, como mostró Weber (2014), le aseguró la acumulación de riqueza (o de ahorro) necesaria para su reproducción y expansión. El que el mismo capitalismo, en una de sus derivas, haya llegado a impulsar también el consumo, en una aparentemente paradójica exaltación del presente, no implicó una anulación de la incitación cuasi religiosa a situar lo mejor de la vida en el futuro. La vigencia de diversos credos lo atestigua.

A manera de ejemplo, tenemos, entre otros, el persistente y dogmático apego a la mitología del “sueño americano”, la adhesión casi universal a la religión de la productividad y al mantra del crecimiento económico o la creencia en la meritocracia o en la educación como igualadora social.

Los individuos entrevistados viven una pluralidad de tiempos, algunos con tendencia a enfatizar el presente, otros más o menos preocupados por el futuro y otros sin hacer énfasis específicamente en ninguna de las tres dimensiones del tiempo. La preocupación que manifiestan algunos es independiente de su relación con el trabajo, es por cómo está organizada nuestra sociedad, que no garantiza certidumbre presente ni futura para la mayoría de la población, independientemente de la condición laboral de una buena parte de los individuos. Al respecto, recordemos que la resistencia al trabajo asalariado de la mayoría de ellos obedece, en parte, a que vivieron en carne propia las condiciones imperantes en el mundo del trabajo asalariado o tuvieron un empleo en el que se les despojaba de su tiempo presente a favor de un futuro incierto habida cuenta de la organización del trabajo prevaleciente o del estado del mundo en general. Paradójicamente, entre los estables también, y a veces en mayor medida que en otros grupos, sucede aquello de “ver pasar el tiempo”, porque no se tiene el poder de incidir sobre su contenido y su decurso.

Algunos de los individuos que he entrevistado se sitúan preferentemente en el presente toda vez que, al haber creído que la mejor vida estaba en el futuro por el que había que trabajar duro como asalariados los llevó a descuidar su vida hasta, en ciertos casos, ponerla en riesgo. La renuncia al trabajo asalariado y la apuesta por preocuparse por y cuidar de lo que *de verdad* importa implica situarse en el presente porque el cultivo de la vida propia y de los demás ocurre hoy:

[...] mi entorno cambió en muchos aspectos, pero siento que ahora tengo más capacidad de vivir en el presente o sea de disfrutar cosas que antes no disfrutaba o no me daba el tiempo, como un amanecer, el

ver reír a mis hijos, no sé; o sea, muchas cosas en las que sí veía de una manera diferente (Osvaldo).

Subrayo que vivir en el presente está muy vinculado con el interés en lo que se hace y el cuidado que se tiene por lo que a uno le importa. La posibilidad de centrarse mayormente en el presente depende de tener “autonomía temporal” y la facultad para decidir qué y cómo se hace lo que se hace.

A la pregunta de si, al haber renunciado a un empleo estable había perdido la capacidad de marcar la orientación de su día a día, Antonio, que se dedica a la fabricación artesanal de cervezas, reflexiona:

No, creo que al contrario. Porque ser asalariado es bailar al ritmo de alguien más. Y al estar por mi cuenta yo puedo acelerar o desacelerar las cosas, todo esto depende de mí. Y tener esta libertad de hacerlo me ha dado más claridad de los objetivos que realmente quiero. Entonces, sí ha cambiado pero creo que ha sido para mejor. Espero que siga así! [risas]. Sí, esta pregunta está interesante, sí. Creo que disfruto más hacerlo de otra manera porque estoy yendo a mi propio ritmo (Antonio).

Tener la libertad para “bailar a su propio ritmo” o para “acelerar o desacelerar las cosas”, según se juzgue oportuno o no, permite una utilización más eficiente del tiempo dedicando a cada actividad justo las horas necesarias. De nuevo, Antonio:

[...] el tiempo que le dedico trato que eso sea, enfocarme, enfocarme en lo que se tiene que hacer, porque el tiempo libre que tengo, lo tengo para disfrutar otras cosas. Que curiosamente tienen que estar relacionadas con cerveza, pero ya no es obligado. Sí, no es trabajo, trabajo. Sí, está, está chido.

Este es un caso entre muchos donde se observa la porosidad de la frontera entre trabajo y ocio. No es “trabajo, trabajo” pero en sus momentos de ocio propende a leer textos que versan sobre

su actual ocupación. Y lo explica alegando que esta actividad tiene mucho “espacio para generar ideas” o “para la creatividad”. Y los momentos de ocio son propicios para hacerse de nuevas ideas que, a la postre, conducen a probar con nuevos estilos, colores y sabores.

Vivir la propia “temporización” de modo libre y flexible, fuera del corsé del horario y de la productividad (para garantizar un incierto futuro) permite tener tiempo para los demás, no porque sobre y se tenga para regalar, como sostiene Bourdieu, sino para compartir, para dar a quienes más nos importan algo de eso “valioso” que es el propio tiempo; a menudo, dar de tiempo para acompañar y cuidar de otra persona es lo mejor que se puede ofrecer. Parecería que vivir más centrado en el presente predispone más a la práctica de esta suerte de “don”. Así, un par de semanas antes de nuestro encuentro, Mariana no tuvo dificultad alguna para viajar de México a Estados Unidos para acompañar a una de sus grandes amigas cuyo padre acababa de fallecer.

Como lo que te decía la semana pasada, pues está pasando esto, pues me lanzo a [ciudad estadounidense] y me voy una semana y solamente es con mi amiga. Como que mi familia ya están acostumbrados a puede que me tengan y puede que no; o sea yo no estoy como dentro de ese marco donde todo el mundo cuenta conmigo; bien o mal, porque saben que para lo importante pueden contar conmigo y sin importar dónde esté, yo podría venir o regresar si fuera necesario, pero en realidad han aprendido también a que no soy una persona que van a localizar a tal hora de la tarde en tal lugar, o sea me estoy moviendo todo el tiempo y eso es algo, o sea que la vida “godín” no me podría dar nunca porque todo el tiempo que estuve, fueron nueve años que trabajé, o diez, en un trabajo regular, con tu horario fijo, con tus días de descanso, tus vacaciones o tus nulas vacaciones y lo que veo es que estamos acostumbrados a entregar nuestro tiempo a algo que a veces ni siquiera va de la mano con nuestras creencias o con lo que nosotros esperamos del mundo, de un estilo de vida personal o en comunidad (Mariana).

Al tener soberanía sobre su tiempo y disponer de recursos para esos efectos, ella puede dar libre curso a su pasión por la movilidad y hacer su vida a partir de creencias que llegó a fijarse y apropiarse a través de sus viajes y del encuentro con gente muy diversa:

Yo cada día voy descubriendo, o sea si hay cosas que por ejemplo, si sé que voy a ir a un lugar al que me interesa mucho en una cosa específica así, obviamente lo planeo mucho, pero lo demás es como venga, con el día y eso me gusta porque me siento como... me da la flexibilidad de que a veces uno no sabe que va a encontrar una opción mucho más buena que la que tenía pensada en la mente y el hecho de poder ser flexible y abierta a eso ha dado para muchas cosas de conocer personas, lugares, comida. Y, otra vez, como darme cuenta que antes cuando vivía esta vida como "godín" y este rollo, también me encuentro que era una persona mucho más controladora, necesitaba tener el control de la situación para estar cómoda y decir: "yo soy quien está dictando cómo va a ser mi vida" y ahora a lo mejor no es que no, pero también me he dado cuenta que la vida cambia mucho y que a lo mejor ahorita estoy sentada aquí tomando un café y mañana quién sabe, pueden cambiar tanto las cosas y esa capacidad como de poder soltar ese control y decir: "Yo no soy la que controla el mundo, sino que el mundo gira o avanza simplemente con él". La encontré hasta poder ver como tantas libertades alrededor, de no estar amarrada a un sitio, son cosas que encontré ahí, en el camino y que siento que si no estuviera viviendo como esta etapa sería difícil verlo (Mariana).

Todos quienes hacen mayor énfasis en la importancia de vivir en el presente e intentan construir su existencia con esta referencia temporal hacen de viajar, además de un *modus vivendi et laborandi*, una plataforma de conocimiento de sí y de otros, de creación de relaciones diversas; esto implica tomarse el mundo con cierta ligereza o como un juego. Así Macrina cuando afirma: "Como que me tomo todo como un juego, ¿sabes? Como si estuviera jugando".

Y sobre su vida en la actualidad:

Mi día a día, digamos, vivo en el presente, vivo este momento muy intensamente. Estoy viajando desde hace cuatro años por el mundo, y en esos cuatro años por el mundo siempre ha sido como una búsqueda de quién soy, de cómo soy. Entender mi pasado para poder aceptar mi presente, etcétera. Entonces, ahora estoy en un momento en que me siento muy completa y muy tranquila (Macrina).

Con amigos, de aventuras viajeras, radicados en distintos países, creó una revista electrónica orientada a ofrecer información gratuita sobre viajar, misma que está abierta a recibir colaboración de todo el mundo, en castellano o en inglés, dispuesto e interesado en dar a conocer o recomendar a otros viajeros internacionales cosas o espacios que le resulten llamativos, atractivos en cualquier rincón del planeta. El nombre de la publicación es *Sonriendo y despacio* porque

[...] así creemos que se tiene que viajar: sonriendo y despacio. Los ingresos que se puedan obtener a través de eso será por venta de productos ecológicos para viajeros y para no viajeros que entren dentro de unos acuerdos de comercio justo que queremos hacer. Es básicamente esto. Estamos intentando buscar, por ejemplo, marcas de diferentes lugares o empresas de diferentes partes del mundo que hagan productos que a nosotros nos gusten, que sea ecológico, que sea para el bien de la comunidad, venderlos ahí y de esa venta hacer alguna aportación a una organización, a algún proyecto que nosotros veamos y hablar de esos proyectos y eso (Macrina).

Este fragmento apunta a un fuerte vínculo entre la forma de estar en el tiempo de estos individuos y algunas creencias de las que son portadores, y que abordaré en el siguiente capítulo.

La prioridad dada al presente está en íntima vinculación con aquello a lo que damos más importancia hoy. Y esto no es más que otra forma de construir el futuro. A diferencia de los trabajadores o capitalistas típicos del modelo weberiano, quienes niegan el presente a favor del futuro, mis entrevistados priorizan el presente, se relacionan con el futuro de un modo que no implica sacrificarse

hoy postergando el ocio y el disfrute de las cosas placenteras para después de una posible jubilación, con el riesgo de que se llegue a eso exhausto y sin fuerzas para, por ejemplo, viajar. Apuestan por llegar a “viejos” pudiendo hacer con fruición lo que hoy les gusta hacer, lo que implica cuidar de sí y vivir de la mejor manera posible en el presente.

Así Arturo, habla del futuro:

El futuro, pues, es una mezcla extraña, no sé, es como... yo creo que en esta etapa ya estamos como en el mantenimiento preventivo, correctivo ¿no? Entonces, pues tratando que el futuro se vaya como más parejito en ese sentido, como en la salud, en lo económico, pues procuro tener lo necesario; para mí, poder realizar cosas de manera profesional, creativa es importante, es más importante que si voy a tener una jubilación o no, también hablo como a futuro, poder seguir creando, poder seguir... no sé (Arturo).

En su discurso se transparenta la idea que presente y futuro constituyen una misma realidad.³⁶ Lo que hace y vive actualmente es una manera de adelantar el futuro y lo que sea su vida ulterior será una continuación de lo hace y vive hoy.

Dije que, para Macrina, estar en el presente con la posibilidad de viajar a través del mundo implica un proceso de encuentro consigo y conocimiento de sí. También así lo valora Abigaíl, para quien haber renunciado a su “buen puesto” en una multinacional a fin de

36 Según la escritora Vivián Abenshushan, “La noción de futuro es una noción empobrecida, su vigencia es de una semana y aun así la gente se sacrifica diariamente por ella, por la jubilación o el crédito hipotecario o la cuota vencida del estercolero donde irán a parar sus restos cuando muera. El sistema de apartado en el cementerio es un fenómeno altamente revelador de esta época suicida, lo mismo que la reacción de ansiedad laboral con la que responden los asalariados ante las llamadas insistentes de los empresarios de la muerte: ‘Sea predictor: no se convierta en un lastre para su familia’ [...] los que persiguen todos los días la chuleta, se ponen a trabajar horas extra después de escuchar las palabras ominosas, como si de esa forma agregaran un poco de tiempo a su cuenta regresiva. Tanta gente sudando la gota gorda para pagar a plazos un departamento y un ataúd de las mismas dimensiones ¿no es acaso una imagen aterradora?” (2019: 20).

recobrar su equilibrio emocional y salvaguardar su salud, no tener “un horario establecido de algo”, según sus palabras, ni objetivos de productividad que alcanzar, le permite tener la experiencia de vivir ajustada a la realidad propia y a la de su familia. Así lo expresa:

Entonces para mí es como un regalo de decir estoy aprendiendo, pero aparte estoy disfrutando de esta etapa de parte de mi familia, no sé en qué momento eso cambia, nosotros no cambiamos o no sé, es como algo con lo que he estado cada vez más consciente, que todavía no lo logro muy bien pero es estar más presente, o sea vivir el momento, el presente; porque era mucho de como era antes, del pasado que pasó, y luego así como proyecciones que sigo haciendo. Sin embargo, no estar como todo el tiempo ahí, sino estar como en el momento presente, entonces pues es eso que [se] necesita, como pensar qué se puede resolver en ese momento y es algo que es un cambio que está ahorita, no es que se diga cada mes voy a recibir tantos miles, sino qué hay ahora para hacer, entonces de ahí va surgiendo algo, como ir explorando esa nueva forma y realmente decidir cómo me gustaría que fuera (Macrina).

Autores como Frayne (2017), Skidelsky y Skidelsky (2012), entre otros, vinculan nuestra fiebre por el consumo con la falta de sentido y de experiencias gratificantes que caracterizan gran parte de los trabajos actuales. En sus palabras, “Al acto de comprar se le llama, de forma ingeniosa pero también precisa, ‘hacer terapia de tiendas’, una compensación de experiencias desagradables o deprimidas” (Skidelsky & Skidelsky, 2012: 45). Hace más de cien años, Thoreau reflexionaba sobre las condiciones de trabajo de su tiempo, de pleno crecimiento de la sociedad industrial y arraigamiento del espíritu del capitalismo, y que a pesar del tiempo transcurrido no han perdido ni un ápice de su actualidad, para no decir que han ganado en oportunidad:

Las formas en las que se puede conseguir dinero casi sin excepción nos denigran. Haber hecho algo por lo que puedas ganar dinero *meramente* es en realidad haber sido un holgazán, o algo peor. Si un trabajador no

obtiene más que el salario que le entrega su empleador, está siendo engañado, y se engaña a sí mismo (Thoreau, 2016: 29).

Y como decidido defensor que era de la vida autónomamente llevada y cargada de sentido y de enaltecimiento de sí mismo y de la humanidad en uno, como hará Dewey después de él, propugnaba por la fusión entre trabajo y disfrute de la vida sobre la base de la autodeterminación y el abrazo a la vida en su ordinariedad. Esa preocupación se resume en sus palabras:

Cómo hacer del ganarse la vida no simplemente algo honorable y honesto, sino deseable y dichoso; porque si ganarse la vida no es así, entonces la vida misma tampoco [...] El frío y el hambre me parecen más tentadores que los medios que los hombres practican y recomiendan para evitarlos (Thoreau, 2016: 38).

Para Thoreau, el trabajo debería tener como único fin contribuir al ajustamiento de los individuos a la vida, debería ser una experiencia; esto es, ser un medio para ponerse a tono con el mundo en su desnuda sencillez y cotidianidad. Cuando esto ocurre, los individuos no tienen necesidad de buscar formas de evasión o placebos para la satisfacción que no prodiga el trabajo; pero cuando la vida buena o la posibilidad de dedicarse a una actividad, ante todo, por el gusto de hacerlo está en todas partes, menos en el lugar de trabajo, fuerza es hallar los medios de olvidarlo. Al respecto, la perspectiva de Felipe es elocuente. Al referirse a conversaciones que ha tenido con amigos en torno a las condiciones de trabajo y los medios para superar las tensiones que les generan, cuenta:

Yo decía, pues, yo no tengo nada que olvidar, güey. Yo la pasé todo el pinche día haciendo muebles y estuvo perrísimo. Luego decían: “Vamos a pistear” y se ponen locos, o sea, a vivir después del trabajo. Y yo: “No, a esa hora yo sí ya me cansé de estar... estuvo muy divertido todo mi día, no me voy a pistear a una fiesta loca en un antro donde no sé cuántos pesos hay que pagar para consumir esas cosas, pues” (Felipe).

Sus palabras tienen eco en las de un egresado de una escuela francesa de élite reportadas por una periodista: “No me impaciento esperando el fin de semana porque la semana me parece estupenda” (Marin, 2022).³⁷

Felipe es defensor de la idea de que es necesario recuperar el trabajo, el principal medio de generación del sustento humano, de manos de los patrones para devolvérselo a los individuos: “Pelear el trabajo”, “disputar el lugar del trabajo al patrón”, son sus expresiones. Y atribuye esta perspectiva sobre el trabajo en subordinación a un patrón, misma que comparte con todos los demás entrevistados, a una experiencia en Sudamérica. Durante un viaje que le llevó a recorrer varios países, se quedó sin dinero ni siquiera para alimentarse y tuvo que emplearse primero en la construcción, de ahí su relato de esa relación laboral de sumisión a la autoridad de un arquitecto:

Y ahí fue cuando ya me empecé a pensar más en serio qué pedo con el asunto del trabajo, pues. Porque yo decía, no manches, yo veía a los dos maestros de obra que estaban construyendo los pilares para el siguiente piso —era un hotel, estaban haciendo el siguiente piso— y sabían muchísimo más que el arquitecto, era obvio. O sea, ellos de ojo te medían todo el volumen de cemento, de grava, de piedra; te decían: “Tanto, te faltan dos cubetas”; sabían todo, todo, todo. Y sabían estructuralmente cómo colar las cosas para que no se cayera el edificio. Y el señor arquitecto estaba siempre así medio perdido, siempre decía cosas que no tenían sentido, pues. Pero como era el jefe, pues, le teníamos que obedecer. Y yo los veía [a los albañiles] y decía: “cuando se acabe el hotel, no se van a poder parar aquí dentro” [...] Entonces, decía: “no, pues, los que nos estamos rajando la espalda somos nosotros, los que estamos trabajando meses en esto somos nosotros y los que van a disfrutarlo no va a ser ninguno de los que estamos aquí”. No nomás porque no podían pagarlo, sino que si ellos entraran al edificio, el instinto inicial de los que trabajen

37 Se trata de un joven de 27 años que, como muchos de la misma categoría social, rechazó trabajar para un gran banco internacional y se instaló en una zona rural para llevar una vida comunitaria dedicándose a la agricultura ecológica y a la cría de animales domésticos.

ahí sería correrlos en vez de decir “No mames, yo supe que tú hiciste este pilar acá, te quedó muy chido”, porque simplemente estaban expropiando toda su capacidad, no nada más de trabajo como fuerza física sino todo, su conocimiento, su experiencia, todo, todo. Y como que eso me empezó a molestar, me molestaba todavía más porque yo veía a ese bato que no sabía nada, que nos decía que lleváramos las piedras de un lugar a otro, él nomás acostado en su hamaca gritándonos qué hacer, como a decirnos con el chicote que siguiéramos trabajando, ¿no? Decía: “este cabrón es el que se va a llevar todo, es el que se está cuajando, este cabrón es...” O sea, no tiene sentido. No es de que “no, es que es el capitalismo”. No, no tiene sentido. Me dio hasta frustración pensar que así era el mundo, que yo tenía que entender que así era el mundo. Y ya al final, no me gustó seguir trabajando, me enfermé de la panza, falté a trabajar días y valió verga. Me quedaron debiendo una semana de sueldo, yo me fui con lo que tenía a un pueblo cercano, donde había unos pescadores. Me decían que ahí podría trabajar de pescador, que trabajaban bien. Nada más por subir la lancha, por echarla al mar, te pagaban con comida. Te daban una bolsa de pescado (Felipe).

En su recuerdo de esa experiencia, de la convivencia con los pescadores y el conocimiento de su forma de trabajo se fortaleció su convicción de no querer ganarse la vida en esa forma de dependencia y nació su rechazo total a la relación laboral en sumisión. Así recuerda una de sus conversaciones con uno de sus pescadores, misma que fue un detonante de su nueva relación con y su perspectiva sobre el trabajo:

Yo les preguntaba por qué eran pescadores, porque me habían platicado durante todo el camino cómo los pesqueros grandes cada vez se acercaban más a la costa y les robaban todo el pez; entonces ya no pescaban nada o los atropellaban; los barcos grandes atropellaban a las lanchas porque no las veían. Entonces, estaba peligroso. Les preguntaba por qué. Y me contestaban: “Es muy fácil. Pues, aquí yo soy el rey. Cada uno de los pescadores es el rey de su barco”. Eran dos en cada barquito. Y me decían “Me vale madres... hay veces que me va muy bien, que gano mucho dinero y puedo comprar las cosas que necesito;

y si supiera ahorrar podría irme bien todo el año, pero como me piseo todo lo que me sobra, entonces cuando llega la temporada baja, me empieza a ir mal o porque no le atino al lugar adecuado para pescar, pues, ni modo, pero me aguanto”. Me decía que un día se hartó y dejó a su papá solo en la pesca y se fue a trabajar en la fábrica. Una fábrica que estaba muy lejos. Y que trabajó, trabajó, trabajó. Y me decía que esto estaba perrísimo porque tenía su sueldo bien, su sueldo alto, en comparación con la pesca, y parejito, siempre era igual. Hasta que un día se hartó de que el patrón le estuviera diciendo qué hacer todo el día. Y él decía: “Este cabrón todo el tiempo me está chingando con qué tengo que hacer (no sé qué hacían)”. Al final dijo: “Yo prefiero renunciar a todas mis prestaciones, a mi capacidad de crecer dentro de la fábrica, a mi salario fijo y así volver aquí a seguir pescando, porque aquí nadie me dice qué hacer. Yo decido dónde voy a pescar, cuándo voy a pescar, a qué hora voy a pescar, qué voy a hacer con el pescado, yo lo decido porque yo lo pesqué, nadie me los va a quitar, nadie va a lucrar con él [...] Y fue como empecé un proceso de entender ese asunto de expropiación de los frutos del trabajo del trabajador (Felipe).

La relación con el tiempo y la elección de enfocarse más o menos en alguna de sus tres dimensiones es inseparable de las prioridades existenciales de uno. Abordo esta cuestión en la siguiente sección de este capítulo, pero ahora me interesa subrayar que las reacciones de ese pescador contra el hecho de que alguien le estuviera constantemente dando órdenes tiene algo de una apuesta por priorizar el presente, en el que nadie le manda ni le dice qué y cómo hacer las cosas a cambio de la esperanza de futuros ascensos y otros “beneficios” sobre fondo de la “expropiación de su trabajo”.

La organización laboral imperante en la sociedad industrial, que llegó a su fin en los años ochenta, se construyó sobre la base de la renuncia a la autonomía personal y la posibilidad de tomar iniciativas en el espacio de trabajo a cambio de ciertas garantías como la estabilidad y la protección futura contra riesgos y vulnerabilidades ligadas a la vejez (Cohen, 2001; Castel, 1995). Esto significó sacrificar la libertad y la realización de ciertos anhelos presentes a favor de bienes futuros. Reapropiar el trabajo, que conlleva recuperar la autonomía

en las actividades y hacer que sus frutos le pertenezcan al trabajador, es dar a este cierto poder para la construcción de su temporización en función de sus prioridades o necesidades actuales.

Según Bohler (2019), numerosos estudios en neurociencias muestran que la parte más profunda de nuestro cerebro (el *striatum*) se estructuró evolutivamente para priorizar el presente sobre el futuro. En palabras de dos estudiosos en ciencias cognitivas, “de manera general, propendemos a preferir el presente, y las recompensas presentes, a los bienes futuros” (Chevallier & Perona, 2022: 126).³⁸ Como suele ocurrir en todos, o casi todos, estos casos de nuestra larga historia evolutiva, esta preferencia tuvo importantes beneficios de sobrevivencia para numerosas especies, entre ellas la humana. Mas, contra todo reduccionismo biologicista, no obstante, en este innegable hecho biológico, “El hombre moderno no está enteramente condenado a funcionar de esta manera” (Bohler, 2019:173); es así porque ese mismo cerebro ha desarrollado otras áreas (corteza prefrontal) “que dan acceso a representaciones fictivas del futuro” (Bohler, 2019: 173). Siguiendo Bohler, pareciera que nuestras disposiciones más “naturales” o ancestrales nos conducen a preferir el presente y que, por ende, toda propensión a apostar más por el porvenir sería resultado de la inculcación cultural y educativa, que es indispensable para el desarrollo y funcionamiento de la corteza prefrontal, entre otras áreas cerebrales.

He sostenido que el capitalismo y el estado de bienestar, cuyos desarrollos en el siglo xx fueron interdependientes, están en el origen de la mayor valoración actual del futuro, misma que es indisociable de la institucionalización laboral característica del mismo periodo histórico en Occidente y se basó en la promesa de la estabilidad y la protección futura contra riesgos y vulnerabilidades ligadas a la vejez (Castel, 1995). La educación escolar que se universalizó bajo el impulso de ese mismo estado y tiene, entre otras características, la acep-

38 Entre los autores que han hecho público este conocimiento sobre este tipo de comportamiento, Kahneman (2016) es quizás el más popular por su Premio del Banco de Suecia en Ciencias Económicas y su muy referenciada descripción de los sistemas 1 y 2 de nuestra mente.

tación de las penas del presente con miras a un futuro promisorio a base de disciplina y trabajo, ha sido el principal instrumento secular de esa “futurización” de las mentes. Así, los individuos escolarizados han pasado buena parte de su vida, o toda, en una especie de tobogán sin fin, integrado por la escuela y el trabajo, cuya salida es un futuro de prosperidad siempre aplazado.

Pero, ¿acaso la fiebre consumista de nuestra sociedad actual no anula la idea de prevalencia cultural del futuro sobre el presente? La respuesta es simple: el imperativo de estudiar y trabajar mirando hacia el futuro va perfectamente de la mano con la compra irreflexiva de objetos para cuyo disfrute se carece de tiempo. Y no es solo como una forma de compensación a las penas del trabajo, como sostiene Frayne (2017) o, como corolario de la “terapia de tiendas” (Skidelsky & Skidelsky, 2012), sino porque tanto el consumo cotidiano como el aplazamiento de la buena vida para el futuro son consustanciales a la sociedad y economía capitalistas. La secularización de la ética protestante o el arraigamiento cultural del espíritu del capitalismo durante el siglo XIX y a inicios del XX (Hudson & Coukos, 2005) combinó culto a la disciplina del trabajo en aras al progreso/desarrollo y, gracias al naciente *marketing*, impulsó al consumo y endeudamiento.

Lears (2006) muestra que el fomento del endeudamiento (por el acicate a consumir) y el imperativo de trabajo fueron inseparables a lo largo del siglo XX: “Los buenos consumidores [por extensión, los buenos deudores] serían también buenos trabajadores”. Thompson también lo observó y expresó de un modo parecido: “En una sociedad capitalista madura hay que consumir, comercializar, utilizar todo el tiempo, es insultante que la mano de obra simplemente ‘pase el rato’” (1984: 284).

De ahí que podría ser lógico que un crítico del capitalismo o, más específicamente, de la organización del trabajo y del sustento en la lógica capitalista, también tomara distancia de ese modo de “estar en el tiempo” instaurado por dicho sistema socioeconómico y cultural (en las siguientes páginas abordé la cuestión del consumo). El paradigma de vida estaría más próximo al pensamiento de Dewey, de Morris o Stevenson que del de Bentham, de Taylor o,

incluso, de Marx. Preferir la compresión del tiempo que hace de la búsqueda de la buena vida presente la manera preferente de vivir el futuro a plenitud conlleva hacer de sí un hacedor o, si se prefiere, hacer del “hacer” (en el sentido de Dewey) el contenido y el horizonte de la propia vida. Las palabras de Tomás hablando de cómo se vislumbra en los próximos lustros apoyan esta interpretación:

Mhmh, pues, si puedo seguir haciendo lo mismo, aunque sé que las actividades van a cambiar. Por ejemplo, antes del pan estaba la carpintería, ahorita está el pan. Y también ahorita está naciendo, digamos, la editorial. Entonces, es que siempre ha sido así; surgen nuevas cosas que llenan la actividad anterior. Entonces, en diez años no te puedo decir, me gustaría seguir haciendo pan, seguir con la editorial, más allá de la actividad particular, me gustaría seguir con este espacio de maniobra, con una actividad que me llena a... siendo dueño de mi tiempo y... más bien eso, ¿no? Más allá de una actividad particular, el tipo de vida es lo que en diez, quince años, es lo que me gustaría seguir teniendo (Tomás).

En la desposesión del propio tiempo, que a menudo ocurre en la relación laboral bajo dominación de un patrón, opera una alienación del presente con la promesa de un futuro de bienestar ficticio. En la práctica, esto lleva a la gente a descuidar de su vida, a despreocuparse por el hoy de su existencia y de la de los suyos a cambio de mucho trabajar por aquello de crear un mejor futuro para ellos o por las hoy cuestionadas ficciones colectivas como el progreso o el desarrollo. Es la historia de tantos varones padres que justifican el poco tiempo que pasan con sus hijos con la retórica de trabajar mucho para asegurarles un buen futuro.

La película de Ken Loach, *Sorry, we missed you*, contiene una sutil pero contundente crítica a ambas vertientes de la narrativa profuturo o, mejor dicho, de desprecio del presente: por un lado, desbarata el mito del futuro promisorio del emprendedor exitoso y, por el otro, revela el lado destructor del presente (de los hijos) de esa carrera tras un futuro irreal. Como escribe Thompson: “Las sociedades industriales maduras de todo tipo se distinguen porque

administran el tiempo y por una clase de división entre trabajo y vida” (1984: 188). A menudo, como muestra la película, esa “división” deriva en un abandono y descuido de la vida de hoy a favor del trabajo para el “progreso futuro”.

Al mensaje promocional de los posgrados de una universidad mexicana, “El futuro se construye hoy”, se opondrían quienes he entrevistado con: el futuro se vive hoy. Esto es parte del nuevo modo de existencia que Patricia ha aprendido a construir desde su resistencia al trabajo asalariado:

También, siento que he desarrollado más el estar presente y aprovechar el ahora de lo que estoy haciendo en este momento, las personas con las que estoy conviviendo en este momento, de todo lo bueno que está sucediendo en el ahora y no solo estar pensando en el pasado o preocuparse por el futuro... de poder improvisar también o ¿qué palabra sería?... O sea, los problemas que van surgiendo, imprevistos, las barreras, o sea, vas aprendiendo a darles la vuelta, a superarlos cada vez más rápido y muchas barreras que antes podían ser grandes ahora se vuelven muy chiquitas... no sé, es difícil explicarlo en palabras, pero creo que ha sido lo principal (Patricia).

Estas palabras evidencian que el futuro no está ausente de las representaciones de estos individuos sobre el tiempo, cosa que sería del todo imposible habiéndose socializado en la Latinoamérica de fines del siglo xx e inicios del XXI. Simplemente, se sitúan en él de modo diferente a como incitan a hacerlo la escuela y el mundo del trabajo. En la mayoría de los casos —y Patricia es una buena representante de ellos—, se trata de un aprendizaje a base de desaprender o de tomar distancias de ciertas cosas aprendidas para reaprender otras. Han llevado a cabo algo que ya preveía Thompson que este tipo de gente tendría que hacer:

[...] si la idea de finalidad en el uso del tiempo se hace menos compulsiva, los hombres tendrán que reaprender algunas de las artes de vivir perdidas con la Revolución Industrial: cómo llenar los intersticios de sus días con relaciones personales y sociales más ricas,

más tranquilas; cómo romper otra vez la barrera entre trabajo y vida (Thompson, 1984: 291).

De ahí que lo que para muchos serían renunciaciones, para ellos es la reorganización de su vida en torno a otros valores, otras artes de vivir.

Resistencia al trabajo, renunciaciones y apuestas de vida

En el año 2015, el suplemento “Turning Points” del diario *The New York Times*³⁹ solicitó a un grupo diverso de individuos de fama internacional que respondieran a la pregunta “Are the best things in life free?” (¿Son gratuitas las mejores cosas de la vida?).⁴⁰ A dicha pregunta, el escritor y cantante Richard Hell respondió:

Mi reacción inicial a esta pregunta es que nada es gratis. Incluso el sol causa cáncer. El agua es cada vez más cara. Todo el mundo te dice que el matrimonio es trabajo. Me siento afortunado de que mis necesidades son pocas [...] Tengo un prejuicio contra las cosas caras. Por lo general, se trata de estatus o esnobismo. [...] Además, he aprendido que una vez que obtienes lo que quieres, solo querrás una mayor cantidad o querrás otra cosa. Lo mejor que se puede tener es una vocación: gustar de hacer algo en lugar de tener algo. Porque entonces querer más es simplemente cuestión de querer ser capaz de hacerlo mejor, y eso realmente vale la pena.

Otra respuesta, del economista y otrora ministro de finanzas de Grecia, Yanis Varoufakis:

39 <https://www.nytimes.com/2015/12/10/opinion/are-the-best-things-in-life-free.html>

40 Esta pregunta refiere a una canción popular estadounidense de 1927, escrita por Buddy DeSylva y Lew Brown y que llevaba por título “The best things in life are free”. A lo largo de los años, ha sido objeto de un sinnúmero de interpretaciones por músicos de casi todo el espectro de géneros musicales de raíz estadounidense.

Lo mejor de la vida, la felicidad, solo puede ser un subproducto de algo que es auténticamente bueno (por ejemplo, una buena obra, una buena noche de sueño, el amor) y está ausente de cualquier mercado. Las segundas mejores cosas, a las que nos dirigimos por impaciencia o desesperación, son caras porque ningún precio puede aproximarse al valor de las mejores cosas. [...] Tratar de reemplazar la felicidad auténtica con algún objeto o servicio comprado equivale a querer sustituir una buena noche de sueño por un estupor inducido por una pastilla para dormir. En el siglo XIX, algunas revistas publicaron esta definición: “La felicidad es como una mariposa, que cuando se persigue parece siempre más allá de su alcance; pero si te sientas en silencio, puede posar sobre ti”. ¡Cesar esta búsqueda materialista no cuesta nada en absoluto!

Finalmente, Andreja Pejic, modelo australiana, sostiene que

Las mejores cosas de la vida son gratis porque la interacción humana es la base de la felicidad: la sensación de que tú, en unión con otros humanos, estás participando en acciones que benefician al mundo y a la humanidad de una forma u otra. En nuestra sociedad, las relaciones sociales entre los seres humanos están subordinadas a las relaciones económicas entre bienes y servicios. Esto conduce a que las personas se alienen de lo que producen y también el uno del otro. El carácter ideológico atribuido a la mercancía sugiere que cuanto más adquirimos, más felices seremos. Pero cualquiera que haya experimentado la limitada y efímera gratificación de comprar un artículo codiciado sabe que este simplemente no es el caso. De hecho, cuantas más cosas tenemos, menos somos capaces de sentir esa satisfacción instantánea.

Volvamos al “trabajador estresado” de tanto estar solicitado, cuya forma de construir el tiempo Bourdieu (2003) caracteriza como un “por-venir”; su tiempo está pleno por oposición a otros individuos sin empleo o con empleos de poca “calidad”, cuyo tiempo “está vacío”. Al tener una ocupación estable que le garantiza recursos suficientes para hacerse de más bienes y servicios de los que eventualmente estará en condición de sacar algún beneficio y le posibilitan hacer

proyecciones a largo plazo, no se da cuenta del paso del tiempo del que siempre está falto y está continuamente situando en el “por-venir”, a manera de proyecto, los momentos en que pueda disfrutar de los frutos de su “*illusio* como compromiso en el juego de la vida, en el presente, como inversión primordial” (Bourdieu, 2003: 321) hacia el futuro. Su lugar en el presente le da poder sobre el futuro, que construye como crisol de sus aspiraciones que, dadas sus condiciones objetivas actuales, tienen algunas probabilidades de realizarse.

No tengo nada que objetar a este análisis del sociólogo francés al que más bien adhiero. Mi interés es simplemente insistir en que la proyección al futuro de este individuo, que gracias a su relación laboral de “garantía” se hace, a menudo, al precio de sacrificar su estabilidad física y emocional, y que, para fines de salud, puede convertirse también en un arriesgado empeño del bienestar futuro. La situación de este individuo no tiene por qué ser distinta a la de muchos que ya he intentado perfilar. En este sentido, el análisis del sociólogo deja en la sombra el hecho muy documentado para muchos países de la precariedad subjetiva de un gran número de trabajadores, entre los más estables y mejor remunerados (a manera de ejemplos: Dejours, 2015; Linhart, 2015; Linhart, 2016; Pfeffer, 2018).

Prestar atención a esa realidad da pie a una visión alternativa, igualmente plausible, de la condición del individuo que compra objetos que no dispone de tiempo para utilizar o disfrutar. Entre otras posibles, una que se vincula con la hipótesis que

La necesidad de consumir se promueve también mediante la alienación del trabajo, en el sentido de que a menudo los apuros laborales crean una necesidad de consuelo y compensación. El mundo de los bienes de consumo, con sus huidas, lujos y distracciones, promete llenar el vacío existencial o al menos ayudarnos a olvidarlo durante un rato (Frayne, 2017: 190).

Los Skidelsky comparten la idea de que las condiciones deletéreas que caracterizan muchos de los actuales lugares de trabajo están

positivamente relacionadas con el sobreconsumo por el efecto de recompensa que tiene sobre los individuos:

El consumo se ha convertido en el gran placebo de la sociedad moderna, nuestra adulterada recompensa por trabajar un número irracional de horas. Los padres transmiten el “consumismo compulsivo” a sus hijos regalándoles innumerables juguetes y aparatos en lugar de pasar tiempo con ellos (Skidelsky & Skidelsky, 2012: 228).

Esta otra manera de observar la realidad de estos individuos en tanto trabajadores o de construir el objeto de su relación con el tiempo se expresa también en lo que he llamado *desposesión del tiempo* (y no solo) por el trabajo o, mejor dicho, por el “patrón” (como diría Felipe), quien al mismo tiempo desposee al trabajador de su tiempo y de su trabajo, en esa suerte de “cercamiento” de los tiempos actuales. En otras palabras, esos individuos no tienen tiempo porque el trabajo se los ha arrebatado. Y la organización misma del trabajo, con sus largas jornadas y sus siempre renovadas urgencias, que no es independiente de la configuración del orden social (Reynolds, 2004), propendería a colocar a los individuos atrapados en estas condiciones laborales en el círculo vicioso entre consumo y trabajo, a saber: “el hecho de que trabajar produce una necesidad de consumir productos cómodos, pero que el consumo en sí de productos cómodos refuerza la dependencia respecto a la renta generada mediante el trabajo” (Frayne, 2017: 191).

Esto llevó a la socióloga Juliet Schor (1999) a considerar que atacar las prácticas de sobreconsumo de la sociedad estadounidense (o de cualquier sociedad), cuestión que está profundamente vinculada con el imperativo de operar transformaciones comportamentales ante las urgencias climáticas y frente a la necesidad de poner a la cooperación y la solidaridad en el centro de la vida social, implica como condición *sine qua non* una “re-estructuración del mercado de trabajo para permitir a los individuos decidir sobre el tiempo” (Schor, 1999). También, según Schor, este cuestionamiento del consumismo pasa por “revivir un discurso de la necesidad, en el cual se habla de los requerimientos materiales de cada persona y

hogar para su plena participación en la sociedad”. Y, continúa la sociológica, “el punto central es revivir la distinción entre necesidades y deseos” (Schor, 1999).

“¿Cuánto es suficiente?” es la pregunta que se hicieron Robert y Edward Skidelsky y sirvió como eje de su reflexión con miras a definir lo que consideran como los bienes o necesidades básicos para llevar una “buena vida” (Skidelsky & Skidelsky, 2012). Observan que la sociedad actual se basa más en el fomento de los deseos infinitos (y de su corolario, el consumo sin fin) que en la definición y satisfacción de las necesidades humanas. A su parecer, cuatro factores principales explican esta tendencia social dominante. Primo, la publicidad que fomenta la insaciabilidad de los deseos; segundo, el hecho de que el capitalismo acicatea la competencia por el estatus y, al mismo tiempo, fomenta la desigualdad económica; de ahí, una mayor presión competitiva; tercio, la hostilidad de la ideología del capitalismo de libre mercado a la idea de llegar a la suficiencia en la posesión de dinero; cuarto, el capitalismo potencia la insaciabilidad mediante la creciente “monetización de la economía”. Pues, al hacer del dinero la medida (del valor) de todas las cosas, el capitalismo “exacerba el amor al dinero por sí mismo” (Skidelsky & Skidelsky, 2012: 55).

Mediante estos cuatro dispositivos, el capitalismo habría “exacerbado nuestra tendencia innata [a la competencia por el estatus] al liberarla de los límites de la costumbre y la religión a los que solía estar confinada” (Skidelsky & Skidelsky, 2012: 53). Según los autores, el error de Keynes en su famoso pronóstico para el 2030 radica en que no distinguió deseos de necesidades y subestimó la capacidad del capitalismo para crear deseos:

El error de Keynes fue creer que el ansia de ganancia liberada por el capitalismo podría saciarse con la abundancia, dejando a las personas libres para gozar de sus frutos en una vida civilizada. Esto se debe a que pensó que las personas poseían una cantidad limitada de deseos naturales. No comprendió que el capitalismo pondría en marcha una nueva dinámica de creación de deseos que aplastaría las tradicionales

restricciones de la costumbre y el buen juicio (Skidelsky & Skidelsky, 2012: 55).

Así las cosas, Hell, Varoufakis y Pejic parecen tener razón al afirmar coincidentemente que, por un lado, lo mejor en la vida es ajeno al mercado que solo atina a proveernos de placebos o sustitutos que nunca ofrecerán el nivel de gratificación de “las mejores cosas de la vida”, y que, por el otro, querer hallar la satisfacción plena de la vida en la posesión de objetos (placebos) lleva a una carrera consumista que no tiene fin y sume a los individuos de más a más en el vacío. Es paradójico que Hell se considera afortunado de tener pocas necesidades. En sentido estricto, no hay ninguna fortuna en eso; nuestras necesidades, al menos esas que obran a dar sentido a nuestra vida o a hacer que vivir sea grato son pocas; para ser más específico, son siete, según Skidelsky & Skidelsky (2012).⁴¹

Una posible explicación de esta paradoja es que piensa que, dado el tipo de sociedad y el entorno inmediato en el que vive, sus necesidades deberían ser mayores, además de satisfacerse con “cosas caras”. De ser así, estaría confundiendo deseos con necesidades; y una fortuna podría ser que los deseos de un individuo en una de las sociedades más capitalistas del mundo sean pocos. Habría logrado que sus deseos se ajustasen a sus “pocas” necesidades y conseguido imponerse restricciones que el capitalismo no ha podido doblegar. Como sea, faltaría conocer su criterio para definir las cosas como caras o lujosas. Distinta es la situación con los individuos a quienes he entrevistado. Por ejemplo, Andrés se considera ajeno al dispendio y, aún más, al lujo:

Aquí donde vivo [en la rívera maya de México] pues veo a puro hijo de extranjero, que tiene la vida muy diferente a como yo educaría a un niño, con muchas cosas super materiales, ropa de marca. Esas cosas yo

41 Las siete necesidades básicas (también llamados “bienes básicos”), según estos autores, son: salud, seguridad, respeto, personalidad (individualidad, autonomía, singularidad), armonía con la naturaleza, amistad y ocio (ver Skidelsky & Skidelsky, 2012: 79-189).

no consumo, por ejemplo. Yo soy sencillo, me visto de [una marca de *fast fashion*] de 100 pesos, ofertas, lo que sea, algo muy básico, playera negra, pantalón, unos tenis y *bye*. Eso también me gusta mucho de ser independiente. Por ejemplo, fui a una boda el mes pasado y no tenía zapatos, cabrón. Me dice un amigo: “36 años y neta ¿no tienes unos zapatos?”. “No, cabrón, es que no los necesito, no los uso más que para esos eventos, no soy como tú que trajés y cuarenta corbatas”. No es mi *hit*, no me gustan, se me hace totalmente una etiqueta, no debería de ser así (Andrés).

Uno de los mecanismos mediante los cuales los capitalistas lograron imponer el trabajo asalariado a los obreros y, así, mitigar sus resistencias a someterse “al ritmo de vida fijado por el capataz, el reloj y la máquina”, según la fórmula de Bauman, fue concederles lo que se conoce como “las garantías laborales” (Cohen, 2001). Aquellos que Bourdieu describe como “hombres sin porvenir”, o aquellos a los que “les sobra tiempo”, lo son porque tienen una relación con el trabajo que no les da esas garantías vinculadas con el arreglo fordista, y que la actual *doxa* en torno a la precariedad laboral suele poner de relieve. No contar con esos derechos o garantías implicaría estar en la imposibilidad de lanzarse “hacia el porvenir” o de vivir el presente como una anticipación, una tensión hacia el futuro.

En las representaciones vehiculadas por el discurso sobre los “derechos” y las “garantías laborales” (reservados a los asalariados), situarse al “margen” de la dominación “por el salario” o, simplemente, ser un crítico de la centralidad del trabajo remunerado en la sociedad actual significaría automáticamente renunciar a ciertos beneficios que, en teoría, se puede uno procurar trabajando para un patrón. Fue lógico, y necesario que, cuidando mucho de no aplicar a los entrevistados la visión propia de mi posición en el espacio social aunque haciendo eco de las representaciones referidas, inquiriera si su “renuncia” al trabajo asalariado no implicaba también a determinados proyectos o a la consecución de ciertos bienes.

Antes de llegar a la conclusión de que la universidad no era para él o que la estructura rígida y anquilosada de la universidad y él eran incompatibles, Tomás estudió durante dos años en una universidad

de élite. Esta instila (o refuerza) en sus estudiantes las más altas expectativas profesionales: ocupar altos cargos en la administración pública federal mexicana o desempeñarse en funciones directivas en grandes empresas transnacionales y otros destinos ocupacionales por el estilo. Refiere que los amigos que se hizo durante esos dos años se adhirieron dócilmente a ese discurso y se soñaban en un futuro en los más altos lugares de toma de decisiones de gran envergadura dentro de la burocracia gubernamental o empresarial. En el momento de la entrevista, los muy pocos con quienes aún mantenía la amistad ocupaban posiciones laborales elevadas. Al preguntar sobre si desistir de perseguir ese futuro que le auguraba la universidad, hecho de éxitos profesionales que al menos varios de sus compañeros habían logrado, implicó para él haber renunciado a algún anhelo, respondió categórico:

—Digamos, renunciar, no, porque fue parte del mismo cambio mental. ¡Eh!, por eso no lo llamo como renunciadas, como de “tienes que renunciar a esas cosas”. O sea, sí, sí; me imagino que si hubiera seguido ese camino ahorita tendría yo que... pero parte del cambio de la persona, de mi persona, era saber que iba a dejar eso, era pensar “ah, eso me parecía importante, pero ya vi que no es importante”. Entonces, si ya perdió importancia para mí, no estoy renunciando a ello, simplemente ya no tiene importancia. Entonces, pues, que se vaya.

—¡Aja! *Es más bien en ese sentido.*

—Sí. Varias cosas, al cambiar uno, varias cosas que creíamos importantes ya terminan no siéndolo. Entonces, en ese sentido no hay “chin, por qué hice esto, por qué hice lo otro”. No, sí sé por qué hice lo que hice y era totalmente consciente de lo que dejaba (Tomás).

Al insistir en si tiene deseos actuales que con un trabajo asalariado (y sus consabidas garantías) le sería más fácil satisfacer, se mantuvo en el mismo tono:

No, nada, absolutamente nada. Porque es integral, es una visión de conjunto. Ese mundo viene con todas esas cosas y con todas esas responsabilidades. Entonces, saber que lo dejas es saber que lo dejas con

ese paquete. Entonces, por eso te digo que fueron decisiones conscientes de ver todo lo que implicaba y no hay problema, estoy dispuesto a eso, a renunciar a ese mundo porque ya no hay nada en él que realmente me interesa o me importa. Entonces, en conjunto renuncié a ese mundo (Tomás).

Esta idea de “renunciar al mundo”, en el sentido de “sociedad del trabajo” o “sociedad construida sobre la relación salarial”, como lo fundamental en su decisión de tomar distancia del trabajo asalariado está presente, al menos de modo tácito, en la narrativa de casi todos; y está íntimamente vinculado con lo que abordé bajo el acápite de “lo que *de verdad* importa”. No es que las cosas a las que, en principio, da un acceso más fácil, como un crédito hipotecario, no sean importantes; simplemente, dejan de ser una prioridad frente a valores como la autonomía y la “soberanía temporal”, entre otros. Mariana es realista y clara al respecto:

La única cosa que puedo pensar del estilo [sociedad del trabajo] es por ejemplo un crédito para una casa o cosas así, o sea muchas veces el estar trabajando para una empresa te permite estas prestaciones, que si un Infonavit, yo que sé, cosas que a través de tu nómina es más fácil acceder a este tipo de facilidades y prestaciones, pero es lo único en lo que yo diría “eso ha sido algo que no he podido tener”, porque siendo autónoma no es lo mismo, si vas a pedir un crédito te lo avientas por lo que es al banco y no tienes estas facilidades. Más allá de eso, verlo como renuncias, creo que para mí ha sido todo lo contrario, creo que tal vez por como soy, me representa más y me veo más contenta con lo que obtengo de mi tiempo y vida así, que no de las prestaciones que me otorgaba la empresa, no lo he sentido nunca como una renuncia (Mariana).

La renuncia de estos individuos fue al trabajo asalariado y a todo lo que para ellos ha significado en términos de peligro para su integridad física y emocional y limitada posibilidad para cuidarse, y de poco margen para construir una vida de modo autónomo y dedicarse a muchas cosas interesantes allende el trabajo. Esto ha llevado

al cambio en las prioridades, al abandono de un modo de vida que giraba en torno a valores y deseos que en retrospectiva les pueden parecer insustanciales.

Sí; pues más que nada es comodidad, ¿no? Algunas veces se hacen sacrificios de tiempo, en un momento sí lo único que yo quería era dinero, para mí las soluciones eran dinero, todo lo iba a resolver a base de dinero y era lo único que quería. Pero, ya ves, luego pones la libertad, el tiempo y ya después el dinero y otras cosas. Pero el tiempo y la libertad de poder decidir, de poder hacer para mí son importantes (Pedro).

Una de las principales razones de frustración para Pedro en su último empleo era la falta de reconocimiento a su desempeño de parte de sus “superiores” inmediatos. Así su narración de un episodio de desilusión por la invisibilización de su desempeño:

Llegué a ahorrar un millón de dólares en tres embarques. La respuesta, que ni siquiera era de las autoridades altas, era un ejecutivo. Me dijo: “¡Ah!, pues a ver si la siguiente puedes ahorrarnos más dinero” o algo así. ¡El hijo de la chingada!, ni siquiera gracias, deja tú la compensación, eso no era lo que estaba buscando, quería un agradecimiento, un reconocimiento de haber hecho eso (Pedro).

En vez de eso, obtuvo todo lo contrario: la exigencia de hacer más a futuro, como una manera de significar que sus exitosos esfuerzos eran insuficientes. De este modo, se ejerce sobre el empleado el “poder y la violencia simbólicos” que, por delegación, detenta el ejecutivo y le autoriza a exigir siempre más de aquel y a nunca otorgarle alguna gratificación simbólica por su esfuerzo y sus logros.

Y ver a otros ganarse la vida fuera de una relación de dominación de un patrón o, en todo caso, con un nivel de coacción menor, fue el detonante inmediato de su renuncia al trabajo asalariado. Así lo relata:

[Hablando de gente de oficios que él veía en una ciudad del litoral mexicano donde radicó y trabajó durante unos años] Pero me decía a

mí mismo: yo le veo encantado de la vida, jugando fútbol en la playa sin playera, sin estar pendiente del tiempo, haciendo ejercicio, paseando perros, en los bares, se ve que se la pasa bien chingón. Y dije: yo, que se supone que estoy formado en las escuelas, en la universidad, y estoy aquí en una pinchi oficina todo el tiempo y no puedo disfrutar la vida como él, yo quiero saber qué es lo que hace él que puede vivir bastante bien, y no era solo eso sino que puede multiplicar eso por mil. Y resulta que todos ellos, y muchos, ya después de conocerlos, tenían oficios en lugar de profesiones. Entonces, podía ser carpintero, podían ser jardinero, plomero, electricista, cocinero, buzo, parrillero, una infinidad de oficios que a mí siempre se me dijo que eran de pobres. Entonces, resulta que ellos tomaban trabajos, que muchos de ellos eran sus propios jefes, era de: ahora, voy a entregar los muebles para un bar, que ya tengo dos meses haciéndolo, los entrego, me voy a tomar un mes sabático y luego continúo con mis chambas. Y yo: ¡no mames!, yo quisiera hacer eso (Pedro).

Según sus palabras, Pedro ganaba mucho dinero en esa y en otras empresas donde trabajó, pero de poco o nada le servía si “voy a estar aquí sentado aguantando a gente bien estresada”. Al dejar la condición de asalariado, renunció a la importancia que antes daba al dinero en pro de apreciar más su libertad y su capacidad de generar, sin que esto implique que no tener ingresos similares a los que obtendría como empleado y tampoco, que no pueda construir un “porvenir” en el que están los mismos bienes accesibles por los “beneficios” convencionalmente ligados al empleo. Esta es también la posición de Adriana, para quien la consecución de esos bienes depende de que se lo proponga y se haga de recursos para ello.

En este momento no, quizá antes sí lo pensé, por ejemplo en tener más ingresos para viajar o tener un transporte, comprarme un carro. En este preciso momento de mi vida pienso que no lo tengo, no porque no quiera sino porque no lo he buscado [...]. Por ejemplo, pensar en comprar una casa aquí o allá, realmente no es una opción, quizá en algún punto pueda establecerme, me gusta esta casa, la quiero comprar y podría hacerlo, no hay nada que me lo impida. Luego, me dicen

que soy muy utópica o idealista, pero es enfocar la atención, el plan de decir ahora lo puedo lograr, no necesariamente en una oficina con un sueldo que se supone es seguro donde realmente no hay una seguridad que te diga: vas a tener ese trabajo los veinte años que vas a pagar tu casa, la empresa cae, te despiden, te enfermas, cualquier cosa podría pasar que no te puede asegurar un sueldo. Si hubiera querido decir: me voy a comprar un carro, creo que pudiera hacerlo. No es que ande en bicicleta porque no tengo dinero, porque a veces eso piensan, sino que es mi elección de vida (Adriana).

Se reitera la posición según la cual no tener tal o cual cosa obedece más a una decisión por no considerarla importante o porque corresponde a la elección de vida, por ahora; no condice con la posesión del objeto en cuestión, y no a la imposibilidad de tenerla o una carencia impuesta por la fuerza de las cosas. La vinculación con la figura de un patrón o un empleo seguro, que nunca lo es del todo, no es la única vía para hacerse de bienes, siempre y cuando uno lo quisiera. En todo caso, la dificultad que puede enfrentarse para ello desde los “márgenes de la sociedad del trabajo” existe también para los muy integrados en él. Liliana, quien trabajó para diversos medios de comunicación y una ONG internacional, tiene conciencia de esa dificultad que ha de enfrentar cualquiera que quiera hacerse de una vivienda en un contexto donde se antepone el lucro a una necesidad básica. Interrogada sobre eventuales limitaciones para hacerse de bienes “de futuro”, expuso:

No, es imposible, es imposible. A ver, ¿qué quiero yo? Yo quiero muy poquitas cosas. Yo quiero una casita, chiquitita, pero que sea dentro de la ciudad. Aunque sea en Santa Tere, Analco [barrios tradicionales de Guadalajara]... pero que no sea por la Olímpica y quiero tener acceso a una salud con dignidad. Es todo, a comer, que mis hijos coman. Capacidad de ahorro para irme de vacaciones a Yahualica, aunque sea, una vez al año. Y sí, todo el tiempo no podía hacerlo. Cuando podía, tenía vacaciones, no tenía dinero, y cuando tenía dinero no tenía tiempo. Mis hijos no conocen la playa, mis hijos han ido una vez a la playa. Y de verdad lo digo honestamente, sin chillar, o no tenía tiempo o no tenía dinero con

esas chambas. Y ahorita, estoy igual. Cuando tengo tiempo [...], me quedo sin dinero y así. No me quejo, ¡ajo!, es mi elección, a diferencia de muchísimas personas. Pero, pues, así es. No, ¡cuánto cuesta un departamento! Si yo digo: aspiro a una casita; ahorita veo todo el departamento que se está... toda la vivienda que se está construyendo adentro del área metropolitana es de cuatro millones de pesos. O sea, yo no puedo tener nunca cuatro millones de pesos. Digo, no lo estoy decretando como dice la gente: “me vale madre esas cosas”. No voy a tener cuatro millones de pesos; a menos que robe o venda mota, ¿sabes? O sea, no. Si no voy a tener eso, prefiero vivir de otra manera (Liliana).

Ella narró que sus padres, para quienes el trabajo era una religión, y algunos profesores le hicieron creer que la entrega al trabajo la recompensaría con una vida materialmente satisfecha y su bienestar futuro asegurado. Durante años se adhirió a esas promesas operando así cierto ajustamiento entre sus esperanzas y las posibilidades objetivas de que se realizaran (Bourdieu, 2003); siendo hija de universitarios y habiendo hecho ella sus estudios de licenciatura y posgrado en unas de las mejores universidades privadas de la región, el *habitus* la inclinaba a eso. Su adhesión al dogma del desarrollo personal por el trabajo la condujo a poner en segundo plano su vida personal, su relación de pareja, su familia, sus amistades y otras cosas de su mayor interés en aras de llegar a ese prometedor “porvenir”.

Sobre eso, Liliana reflexiona:

Me vendieron la idea de que trabajando desde pequeña y mucho seguramente iba a tener una vida cómoda. Hasta ahora, he hecho eso pero nada de lo prometido ha ocurrido. Antes bien, cada vez trabajo más pero los resultados son cada vez menores. [...] Si no voy a tener eso, prefiero vivir de otra manera [...] ya no quiero más de eso.

El caso de Liliana es un ejemplo interesante de algo muy presente en la obra de Bourdieu (1980, 2003), y que consiste en un desajuste entre expectativas y oportunidades reales de hacer advenir un

estado de realidad, lo que produce una crisis y una modificación en el *habitus* o, más precisamente, un reajuste.

Esto aplica para casi todos los individuos que he encontrado en el marco de este trabajo. Educados y socializados, en general, según ciertas representaciones en torno al valor del trabajo y las proyecciones hacia el futuro, una vez que la realidad del trabajo que conocieron dejó de coincidir con lo que se les había instilado como expectativas, se operó una disyunción en sus disposiciones ya que se tornó imposible trasladarse al futuro a partir de las estructuras laborales reales. Al respecto, Daniel hizo de la necesidad una virtud, habituándose a vivir en el presente; por lo que no tuvo ocasión de renunciar a eventuales contenidos de futuro que ya no podrían ser:

No, es que realmente yo no he tenido planes, ni proyectos, ni sueños por así decirlo, yo nunca dije: yo de grande voy a ser astronauta o doctor y mi vida va a ser así, siempre ha sido como al día; eso sí siempre he sido una persona que va al día y, dependiendo, las cosas en su momento, voy actuando, porque sí, yo no he tenido planes así a futuro. O sea de hecho antes ni siquiera me veía de viejo, yo pensaba en morir de joven feliz, así, llegar a los cincuenta años era ya un logro, entonces también ya ha cambiado mi forma de pensar de ahora sí me veo de viejo, tranquilo. ¿Cómo voy a llegar ahí?, no tengo ni idea, pero sí pienso en llegar (Daniel).

Así como Adriana considera que estar fuera del trabajo asalariado no significa imposibilidad para desear y hacerse de los bienes usualmente vinculados con la relación salarial, Antonio, después de dejar en claro que no renunció a ningún anhelo generado en su pasado de trabajo para una transnacional, coincide en dicha idea y llega a considerar que, desde la autonomía que da trabajar a su manera, hasta se puede lograr más.

Bueno, caprichos así en cosas impulsivas, no; creo que mi comportamiento en cosas materiales siempre he sido muy moderado. Entonces, no extraño lo que se pudiera extrañar. Bueno, lo que alguien podría extrañar de decir ¡ay!, un carro nuevo cada tres años. No, para mí no

es importante. No es algo que eche de menos. Sí, al contrario, una de las cosas más valiosas, además de estar conociendo gente, es que puedo enfocarme en metas a largo plazo, como decía hace rato, ser libre y procurar el crecimiento intelectual. Hacer las cosas de manera autónoma, como tú dices, no significa no lograr las mismas cosas o más que las personas que están en esta estructura. No es excluyente (Felipe).

Las posiciones de los individuos sobre estas diferentes cuestiones no son necesariamente coherentes. El mismo individuo puede intentar adhesiones a perspectivas o tener prácticas que pueden parecer contradictorias; o simplemente, se afirma algo y, después en la misma conversación, decir otra cosa que parece contradecir lo anterior. Uno de los errores del “punto de vista escolástico” es que suele inclinar a sus portadores a querer encontrar a toda costa, aun a riesgo de malinterpretar, cierta coherencia en el discurso de los individuos. Para precaverse contra ese error, sirve tener en cuenta lo que, siguiendo a Bourdieu, he referido como la brecha entre las expectativas que la socialización familiar y escolar pudieron haber creado en esos individuos y las posibilidades reales actuales de materializarlas.

Mutatis mutandi, su realidad se asemeja a la que Norbert Elias representó en su teoría sobre los individuos en las sociedades complejas, mismos que son educados en habilidades e ideales que habrán de abandonar una vez que crezcan y asumen las funciones de adultos:

Con bastante frecuencia, se busca proporcionar al joven, durante su adolescencia, un horizonte de conocimientos y anhelos tan amplio como sea posible, una visión global de la vida, una especie de isla afortunada de ensueños y de juventud, que guarda un singular contraste con la vida que espera al joven cuando se convierta en adulto. Se desarrollan múltiples aptitudes que las funciones de adulto no dejarán ejercitar, múltiples inclinaciones que el adulto habrá de reprimir (Elias, 1990: 46).

A diferencia de la adolescencia donde los anhelos más improbables son tolerados o hasta alentados, la adultez se mide por la capacidad para “hacer de necesidad, virtud”; lo que no implica que las representaciones (inadecuadas) creadas en el pasado hayan perdido toda fuerza de arrastre presente.

Así, los individuos no se confunden ni se contradicen cuando afirman enfocarse en vivir en el presente y, minutos después, dicen tener metas a largo plazo. Desde esta perspectiva, no hay nada extraño en las tensiones que puede vivir Patricia entre deseos, en apariencia, contrarios:

No, en términos materiales o de comprar algo no, hay momentos en los que sí estoy, no sé, tal vez tenemos que cambiar de casa muy rápido, etcétera; me dan ganas de tener un espacio en el que pueda cuidar, puede ser un espacio de trabajo o en el que pueda vivir, pero yo pienso que todo esto sería un ancla que me obligaría a perder mucho de esta flexibilidad que tengo hoy y se me pasa, pero no sé. En algún momento, creo que tal vez en algunos años, sí es algo que tengo que hacer, pero mi barrera no es financiera, yo siento, digo, mi barrera es más de que yo tenga la libertad de poderme mover y el dinero que tengo prefiero invertirlo en ahorrar para un futuro que si quiero invertirlo en algún inmueble, y el dinero que gastaré en una renta lo gasto en un Airbnb. Entonces, siento que no es una barrera financiera, sino que me impediría tener la libertad que tengo hoy, eso en términos de un inmueble. No tengo una necesidad de tener un carro, me gusta andar en bicicleta, o como el plan público de bicicletas o el transporte público, no tengo realmente una necesidad de tener un carro; lo único que me hace pensar es tener una casa y así, pero para mí es un plan más a futuro y que haría con mis ahorros (Patricia).

Esas “renunciaciones-no renunciaciones” guardan relación con las apuestas y la inclinación de lo que *de verdad* importa para estos individuos que analicé. Al dejar de ser el trabajo aquello como fueron educados a concebirlo, de ser “lo que más importa”, el objeto de su apuesta vital, es lógico que su rechazo al trabajo implique la pérdida de importancia de la posesión de bienes que suelen estar fuertemente vinculados

con la posición en el trabajo. Al cambiar el orden de lo más importante, se modifica el tipo de sacrificios que se está dispuesto a hacer. Así no sorprende que Carolina no esté inclinada a “sacrificar años de mi vida para pagar una casa, no quiero”.

La principal renuncia, si de renuncia se quiere hablar, que todos estos individuos han realizado tiene que ver con parte de lo aprendido en relación con el trabajo y el sentido de la existencia. También, para tres entrevistados, ha entrañado la renuncia con la educación universitaria por cuanto prepara para el trabajo de un modo que recusan o porque la escuela funciona “como una fábrica de buenos empleados” (Daniel). O “en realidad la escuela es algo que te prepara para la misma dinámica en el futuro, tú eres estudiante como eres empleado” (Carla). Otro es aún más explícito:

Lo veo de esta forma: [...] la escuela, ¿sirve para qué?, para integrarte a una forma de vida estatal, capitalista o como patrón, como empleado o como policía. Entonces para qué sirve la escuela si no nada más para reproducir no solo una estructura social sino una forma de pensar. La escuela nada más está ahí para introyectarnos una serie de valores, ¿no? [...] Entonces, te van introyectando esta serie de valores en lo que yo en lo personal no creo (Felipe).

Carla tiene una percepción cercana a la de Felipe. Ella también desistió de ingresar a la universidad llegando hasta afirmar: “La mejor decisión de mi vida fue no estudiar la universidad, independientemente de todo lo demás, lo mejor que pude haber hecho con mi vida, lo demás viene después”. Debe haber una explicación para una idea tan determinante ante algo que para mucha de la población en general y de las instituciones estatales y particulares es la “vía real” para ampliar el “espacio de los posibles” vitales. Carla reconoce que nunca le gustó la escuela; desde el parvulario daba muestras de sentirse fuera de lugar en el espacio cerrado y disciplinado de la escuela. Por un lado, hay eso. De más peso quizás es el hecho que ella proviene de una familia acomodada cuyo privilegio estaba destinada a heredar vía la educación universitaria. Según sus palabras, estaba orientada a ser “patrón” porque su padre lo es y ella lo debería

heredar. Evitar ese destino pasaba por rechazar la universidad y el trabajo en el esquema de patrón-empleado.

La representación más continua es el patrón y el empleado; yo Carla, por la vida en la que vivo siempre voy a ser patrona porque mis papás me van a dar una posibilidad de ser patrona porque si yo fracaso en la vida, yo me puedo ir a trabajar con mi papá y yo puedo ser patrona, yo ya soy patrona, incluso cuando nunca lo sea, de la manera en la que yo hablo y me dijeran de que “tú métete a este equipo y organiza”, yo me meto en el papel de patrón porque es lo que me han inculcado; y también renunciar a la universidad para mí es eso, es decir, de esta manera me hago más difícil poder llegar a una posición de patrón, de esta manera yo me pongo esta traba, porque sé que está ahí, sé que siempre voy a estar con la pistola en la mano, entonces mínimo me quito una o dos balas, pero mi existencia ya lo hace así (Carla).

Carla es la más joven de los entrevistados; no obstante, hace muestra de una gran lucidez —fruto de formación informal y trato con personas mayores sociológicamente competentes— respecto de su posición en la sociedad y de la fuerza que el *habitus* primario tiene y puede tener en sus prácticas actuales. Hija de “patrón”, le han instilado el modo de ser y de operar que conviene a una heredera de esa función. Pero, su misma socialización primaria le ha predisposto, de alguna manera, a estar en contra de esas expectativas laborales. Hija de individuos con pasado de militancia política en una organización de orientación marxista, que con los años se convertirían al empresariado y al funcionariado, refiere haber recibido una educación que califica de liberal, esto es, siempre se ha fomentado y respetado su singularidad y autonomía en cuanto a decisiones y elecciones. En apego a eso, cursó su educación básica en escuelas que comparten estas creencias.

Carla es un buen ejemplar de la noción de *habitus clivé* o *habitus* “desgarrado” (Bourdieu, 2003) que refiere a las tensiones y contradicciones que pueden habitar a un individuo o que caracterizan sus disposiciones más profundas y que derivan de condiciones de

formación o de socialización contradictorias. Negarse a ingresar a la universidad está en consonancia no solo con su renuncia a ser “patrón”, sino también con su negación a insertarse en ese tipo de relación laboral:

Entonces, al no estudiar la universidad es poder decir: yo no estudié la universidad y por lo tanto rechacé esa posibilidad de un acceso a una clase más alta, yo no estudié la universidad por ende nunca en mi vida voy a poder conseguir ciertos tipos de trabajos, que me paguen ciertos salarios, entonces al yo no estudiar la universidad yo no puedo conseguir trabajo —no es que estudiar la universidad te dé trabajo, pero bueno— rechazo esa posibilidad de conseguir ciertos tipos de trabajos; y entonces ¿qué haces? Tienes de dos: o trabajas de una manera muy alienada, que es trabajar en los niveles más bajos de trabajo, donde te exploten y te traten muy mal y no tengas de otra; o autogestionas tu trabajo, es la apuesta por [un oficio] (Carla).

Sería un error elemental ver en estos relatos una forma de racionalización o de justificación consoladora de estos individuos por las cosas que quisieran pero que no pueden tener por no estar en un empleo. Como he tratado de dejar en claro, la decisión de salirse de la estructura de relación patrón-empleado, si bien, como veremos a continuación, no ha estado exenta de dificultades e incertidumbres, no fue menos una apuesta razonada por una forma de hacer su vida que les ha parecido y les sigue pareciendo más acorde con ciertos deseos muy profundos y cierta concepción de la existencia, de la sociedad o del mundo en general. Así como Liliana se negó a aceptar un empleo relativamente bien remunerado en una organización a cuya orientación ideológica es más o menos afín, en virtud de su rechazo a entregar cinco días de su semana a una oficina, por lo que esto implica en cuestión de abandono de toda posibilidad de llevar a cabo otras actividades que le son esenciales, todos los demás hicieron elecciones en el mismo sentido.

Incertidumbres y antifragilidad

He mostrado que los individuos entrevistados reivindican su mayor ajustamiento al presente como forma de una orientación al mundo marcada por la preocupación por el cuidado de sí y la valoración de lo que más importa, que es lo que viven o pueden vivir ahora. Mas, como acabo de exponer, este mayor énfasis en el disfrute de la vida presente no es excluyente de alguna proyección hacia el futuro. Como ha mostrado Castel (1995), entre otros autores, y como consta en la experiencia de muchos de quienes he entrevistado, contrario de lo que es posible colegir de la relación con el futuro que Bourdieu (2002) atribuye a quienes tienen una relación de empleo “estable”, la incertidumbre o las preocupaciones acerca de lo que estará hecho mañana conciernen a todos, independientemente del tipo de relación que mantienen con el trabajo asalariado. Que el sentido común propenda a vincular con un futuro (y un presente) incierto a quienes, por la fuerza de las cosas o por elección, se esfuerzan por mantenerse a distancia del empleo, simplemente refleja la pertinaz inercia de una creencia o una representación propia de otros tiempos pero que poco se condice con la realidad actual.

La incertidumbre o las inquietudes respecto del contenido del mañana es una cuestión inevitable en el tratamiento de las relaciones que los individuos mantienen con el trabajo o de sus percepciones sobre el mismo. A este respecto, todos los participantes, a excepción de uno, manifiestan que viven con la incertidumbre y, en algunos casos, con preocupaciones sobre su mañana o de cómo se las arreglarían en una eventualidad relativa a la salud, por ejemplo. Pero, al mismo tiempo, todos coinciden en sostener una visión no negativa o paralizante de esas inquietudes y de las dudas; reconocen que es algo que eligieron con conocimiento de causa y no hay alternativa a ello.

Así como dije que no se puede entender la relación de esos individuos con el tiempo si no se relaciona con su concepción de la vida, su apuesta por determinada forma de vivir y por lo que de verdad vale la pena, sin una perspectiva sobre las diversas dimensiones de sus prácticas (de trabajo, de ocio, de relaciones interpersonales, etcétera)

y creencias, se estará en la posibilidad de entender su posición sobre la incertidumbre y la asunción que hacen de ella. En otras palabras, la forma cómo uno arrostra el futuro y sus incertidumbres depende de cómo se concibe y se fabrica la propia vida y con el contenido que se pone a valores como trabajo, buena vida, relaciones interpersonales, solidaridad, etcétera. Esto es particularmente relevante para un caso como el de Celeste, quien a la pregunta sobre si le preocupaba el futuro o si le generaba incertidumbre narró:

Sí, como no sé lo que va a pasar, sí la tengo pero no tengo como la preocupación esta de dónde voy a vivir cuando sea vieja o de qué voy a vivir cuando no pueda trabajar. Como cuestiones así, no. La verdad confío mucho en mi buena fortuna, soy una persona muy afortunada y estoy muy agradecida por esto, porque tengo mucha suerte y siempre que necesito esto, esto llega de una manera o de otra, siempre llega; entonces, pienso que siempre va a ser así. De hecho, yo, como en cuestiones económicas, hemos tenido un acuerdo con mis padres y mi hermano [...] nosotros no queremos que ellos nos dejen nada. Yo les digo a mis padres que yo sueño con que ellos se gasten todo su dinero, que ellos se vendan hasta la última propiedad antes de morir y que lo disfruten ellos y que no me dejen a mí ningún problema porque hoy por hoy [...] una vez mi padre me dice: "Sabes qué, estoy pensando en vender una propiedad que yo tenía y comprar dos terrenos, uno para ti y otro para tu hermano, para ponerlo a nombre de ustedes". Y yo le dije: "Cómo; papá, ¡gracias!, pero a mí me estás regalando un problema, no una solución que me caiga bien, si insistes en hacerlo lo voy a aceptar pero a mí me regalas un problema, porque esto es algo que a mí me requiere atención y que está en un sitio en donde no estoy y no quiero estar, ¡por qué quisiera tener una propiedad que no me interesa en un lugar que no me interesa!". Y se ofendió un poco, ¡sabes!, pero al final entendió. Y a mí me pasa esto, porque tampoco nunca tuve la idea de querer comprar una casa, ¡sabes!, porque voy a alquilar toda la vida, por qué voy a hacer un puto sacrificio de comprar una casa si al final me voy a morir, entonces como estos miedos del futuro no los tengo (Celeste).

Esta forma de pensar es típica de los que se adhieren al trabajo desde la perspectiva del “hacer” (Flichy, 2017) y corresponden a la figura del *bricoleur* según la caracterización de Levi-Strauss, a saber:

[...] la regla de su juego es siempre la de arreglárselas con “lo que uno tenga”, es decir un conjunto, a cada instante finito, de instrumentos y de materiales heteróclitos, además, porque la composición del conjunto no está en relación con el proyecto del momento ni, por lo demás, con ningún proyecto en particular, sino que es el resultado contingente de todas las ocasiones que se le han ofrecido de renovar o de enriquecer sus existencias, o de conservarlas con los residuos de construcciones y de destrucciones anteriores (Levi-Strauss, 1997: 36-37).

En la ausencia de un proyecto en específico que, como vimos, está en relación con su modo de “temporizarse” priorizando el presente, interviene este elemento de “azar”, de creencia en la “buena fortuna”, ese modo un tanto “mágico” (por oposición al “cálculo”) de lanzarse al futuro. Celeste considera este momento de su vida como un juego. En palabras de Abenshushan, vive en “El reino del juego, de lo gratuito”, no “suplantado por el imperio del cálculo” (2019: 217).

Levi-Strauss aporta más elementos en su descripción del *bricoleur*:

La poesía del *bricolage* [del *bricoleur*] le viene también, y sobre todo, de que no se limita a realizar o ejecutar, “habla”, no solamente con las cosas [...], sino también por medio de las cosas: contando, por intermedio de la elección que efectúa entre posibles limitados, el carácter y la vida de su autor. Sin lograr totalmente su proyecto, el *bricoleur* pone siempre algo de él mismo (1997: 42).

Para Celeste, alejarse del trabajo asalariado en el poder judicial le dio la oportunidad de aprender a hacer macramé, joyería de alambre: “aprendí a crear con mis manos”, son sus palabras. Ella enmarca estos aprendizajes dentro de la idea de un proyecto más amplio que

acaricia y nombra “Spa del alma”. En todo esto busca manifestarse en su “carácter” y “contar” su visión de la vida.

Tomás no refiere a su “buena fortuna” para descartar toda preocupación o incertidumbre hacia el futuro, que considera no exclusiva de los individuos que eligen forjarse su vida fuera del empleo; se vale de la seguridad que da la experiencia pasada. Así como la confianza en el futuro de los campesinos argelinos precapitalistas estudiados por Bourdieu (1963) tenía como base la experiencia sobre el comportamiento del clima y rendimiento de sus siembras, en su experiencia de los anteriores quince años (al momento de la entrevista) en los que siempre ha sabido sortear sin escozor los apuros materiales, Tomás confía en que, en cuestión de contenido, su futuro no tiene por qué discordar del presente:

—*Proyectándote o pensando en el futuro, ¿qué tanto pesa o cuánta incertidumbre hay ahí presente?*

—No, esas son cosas en las que piensan los que trabajan [risas]. Porque esas personas son las que piensan en certidumbre o en incertidumbre a futuro.

—*En tu caso, ¿por qué no?*

—Porque para qué pensar en eso [risas]. Digamos que hasta ahorita nunca me ha faltado nada, todo se ha dado. Y entonces para qué preocuparme, ponerme a pensar en cosas que me pueden preocupar si desde que tomé esta decisión, siempre ha salido algo, incluso cuando así... así sin dinero y nada, o sea, de repente sale la carpintería, ¿no?, me la pasé genial. Y luego las traducciones y luego el pan, siempre ha salido algo que me mantiene a flote. Y claro, o sea, sí, hay momentos en que ¡puta!, ahora sí, hace un mes que no pasa nada, mis ahorros se están yendo. Hay momentos así, no sé, ya después de quince años así ya estoy un poco calado y digo: algo va a salir. Y siempre aparece algo. Entonces, por eso, no, incertidumbre ninguna (Tomás).

La misma confianza subyace a las consideraciones de Macrina en respuesta a la misma pregunta:

No, de momento. ¡Mira, mira dónde estoy! Estoy en el mejor sueño de mi vida. Y ahora estoy pensando que necesito una compu para trabajar y sé que la voy a conseguir [...] Y ya me compro [compraré] un terrenito en México que es lo que quiero, me construyo ahí mi casa de madera y sigo haciendo ahí medicina [tradicional]. Ya está. Me gusta mucho el caribe. Pero todo eso son palabras. O sea, son... nunca sabes lo que puede pasar porque el mañana no existe, solo hay el aquí y ahora. De momento estoy acá, estoy feliz, estoy muy bien, trabajando en lo que me gusta, activando cosas que sé que van a ser maravillosas... y ¡genial! (Macrina).

En una tendencia próxima a Celeste, a Tomás y Macrina, otros reconocen la presencia de la incertidumbre pero le hacen funcionar como un acicate para la creatividad o un impulso para “ponerse las pilas”. Después de afirmar que sentirse en su lugar y más al margen del empleo, Carolina matiza diciendo que “no significa que esté con todo resuelto”, reconoce que la incertidumbre está siempre presente pero estimulando, además de que uno sepa “arreglárselas con ‘lo que uno tenga’”, también a que se esté “[...] con las antenitas paradas, y con la ... no sé, con el incentivo que también es padre, de crear, de buscar cómo, de pensar, también me gusta eso, como no entrar y adaptarme a lo que ya está dado, sino como construir algo, pero pues tiene su precio ¿no?” (Carolina).

Y continúa en su reflexión:

Y también otra cosa de la incertidumbre es que te pone la pila, o sea, estás todo el tiempo pensando, ideando qué voy a hacer para el siguiente, porque yo hasta ahorita no he logrado tener un fondito para los siguientes meses, entonces ahorita yo tengo seguro de aquí a [los siguientes meses], pero después quién sabe. O sea, yo ya estoy planeando lo que voy a hacer el próximo mes para ya, porque o sea... Entonces eso también está padre porque te mueve la creatividad, te mueve a buscar, pensarlo, como el crear cosas interesantes. Lo que yo quiero encontrar es la forma de construir algo más estable, algo más a largo plazo, o sea ahorita es un poco a las caídas, pero bueno yo creo que ahorita es un proceso y necesito como construir con más claridad

mi proyecto, así como de vida a mediano y largo plazo, porque también es eso, todavía no lo termino de arreglar; entonces mientras no lo tenga completamente claro, pues realmente no puedo darle para ya arreglado, pero bueno en eso estoy (Carolina).

En cuanto a Antonio y a Andrés, ellos reprochan al empleo el hecho que lleva a los individuos a envejecer sin crecer; esto es, agota sus fuerzas vitales o reduce su vida a un perpetuo letargo, una agotadora monotonía sin ofrecerles la posibilidad de florecer, de forjarse una vida más o menos propia. En otras palabras, su vida queda reducida a mera negatividad como la de *Bartleby*, de la novela homónima de Melville. Se explica Andrés:

A veces estoy en contra [del trabajo asalariado] porque siento que estos cabrones son robots, es hacer esto y mañana vas a hacer otro igual, todo el tiempo igual y lo veo con mi madre; pero mi madre es de 1940, cabrón, es otra generación. A esa generación no le parece y nunca le ha parecido todo lo que yo he hecho y ahora que tengo frutos dicen: “¡Ay, cabron!, ¡orale! También se puede de otra forma”. Ellos están como cuadrados a: tú, consigues un trabajo para que te den seguro, ve y firma entrada y salida y haz lo que tienes que hacer. Pues la neta no haces nada interesante ¿Cómo creces? Solamente que tengas empleos como el de mi amigo [referencia a un amigo con puesto directivo en una gran empresa] y con varias personas que te inciten a estarte actualizando, a seguir estudiando, a estar investigando, que son pues los cinco puestos en la empresa, todos los demás pues trabajan haciendo lo mismo todo el tiempo para nada. No tienes tiempo para actualizarte, personalmente ni se diga; deja tú lo laboral, lo personal, o sea no creces, no conoces y el tiempo vuela (Andrés).

Estar fuera de la estructura salarial conlleva momentos inciertos, dificultades, pero, para Andrés y para Antonio (y todos los intervinientes en este trabajo), justo en esto radica su interés, porque les da la ocasión de reafirmarse como “hacedor”:

Cuando hay ese tipo de momentos difíciles, por decirlo de alguna manera, lo que me alivia mucho es el saber que yo puedo decir qué hacer para mejorar las cosas. En cambio, a veces si propones una idea [en una estructura de subordinación], alguien más le va a echar sal. Y eso en lugar de ayudarte a que mejores, te hace más pesimista. Entonces, de este lado, de estar yo decidiendo las cosas te da la libertad de decidir cómo hacer las cosas, cuándo hacerlo y corregir si no funciona. El único riesgo de esto es que si la riegas, pues estás tomando tú solo el riesgo. Pero creo que para mí es lo divertido, tomar acción... es también algo que se me hace muy interesante. Poder decidir las cosas, poder ajustarlas si se necesita y ser el que decide cómo y cuándo se hacen las cosas (Antonio).

Saberse con la capacidad de hacer que sucedan las cosas o que advenga determinado estado de cosas y considerar, por anticipado, toda eventualidad de estrechez como una oportunidad de aprender, conduce a Adriana a descartar la idea misma de incertidumbre:

No la veo como incertidumbre, sino como una experiencia que tiene un aprendizaje, de que suceda, pues si puedo hacer algo, lo hago, pero sobre incertidumbre sería lo que está fuera de mí, por ejemplo los trámites, si me dicen que sí o no, pues nada puedo hacer, es el criterio del otro (Adriana).

Desde luego, en estos casos, la confianza descansa en que todos se saben poseedores de habilidades o de capital cultural susceptible de convertirse, dentro de ciertos límites, en recursos para el sustento.

Taleb (2013) acuñó la noción de “antifragilidad” para dar cuenta de una propiedad que poseen ciertos individuos y otros sistemas complejos que los hace beneficiarse o crecer en la adversidad y los vuelve ágiles para enfrentar el riesgo y la incertidumbre. A diferencia del de “resiliencia” que se refiere a la capacidad de sobreponerse a las situaciones críticas o de grandes aflicciones, este concepto apunta al hecho no solo de reponerse de una catástrofe sino, sobre todo, al salir de ella fortalecidos y más resistentes.

A esto corresponde la idea de Adriana en el sentido que en las “crisis es cuando salen las ideas de todo lo que [se] podría hacer”, antes que quedarse congelado. Pero para ello, es necesario “salirse del sistema” y aprender a pensar *en contra* o a contracorriente. En la percepción de Taleb (2013), los sistemas que propenden a eliminar la aleatoriedad y la variabilidad en la vida son frágiles ellos mismos, y conducen a la constitución de individuos también frágiles.

Resistirse al empleo entraña una “antifragilidad” que vuelve positiva la incertidumbre y permite imaginar el futuro como posibilidades antes que como amenaza. En palabras de Carolina, “la incertidumbre [...] te pone la pila, o sea, estás todo el tiempo pensando, ideando qué voy a hacer para el siguiente”. No es que esos individuos elijan la incertidumbre por ella misma; en realidad, todos buscan la forma de tener algún tipo de ingreso estable al menos para enfrentar los gastos mensuales ineludibles. Su incertidumbre es la condición vicaria de su negación a someterse a la “rutina de una oficina que agota” y es el precio de “como no entrar y adaptarme a lo que ya está dado, sino como construir algo” (Carolina).

Quienes entre los entrevistados tienen o han tenido una relación discordante con la escuela o con la educación dominada por la “humillante dominación de los archivadores”, en palabras de Thomas Bernhard, propenden a defender la importancia de los oficios y del trabajo manual, que el sistema escolar (Crawford, 2010) o las élites educadas (Goodhart, 2020), de las que son muy críticas, tienden a minusvalorar. Su defensa de los oficios, del hacer, se apoya en el hecho de que ellos se dedican a algún oficio o tienen ese tipo de habilidades. Son multitareas, se dedican a una diversidad de actividades; no se consideran buenos solo para una cosa, un empleo determinado: están dispuestos y capaces de generar su “sustento” a partir de diversas fuentes o, en palabras de Levi-Straus, con “lo que uno tenga”; esto opera como otro antídoto contra la zozobra ante el porvenir.

—¿Piensas en el futuro con preocupación o con incertidumbre?

—No, de hecho, es chistoso, pero no pienso en mi futuro... sé que voy a estar bien, que voy a estar tranquilo porque, en esta evolución que

he tenido, ha cambiado en mí, soy una persona como más espiritual de cierta forma, más positiva, no tan ogro porque antes sí era así de explosivo y así, entonces sé que voy a estar bien, relajado. Sí, no me veo sufriendola o así. O sea yo podría hacerlo, respecto a un trabajo yo podría hacer cualquier oficio perfectamente, es también a lo que voy; yo tampoco necesito mucho dinero para poder llevar mi vida cotidiana, pues también podrían ser dos o tres oficios, pero sí me veo teniendo siempre ese tiempo para mí; lo que sí ya no me veo es estar trabajando tanto tiempo y ya es algo que me propuse, de no volver a caer en eso. Podría tener varios oficios diferentes días, no sé, tal día hacer algo y tales días hacer algo, aparte también de lo que me he dado cuenta de que ahora también las tecnologías son una herramienta; por ejemplo, ahora de los Uber y UberEats como otras ramas donde tú también acomodas tu tiempo, lo que quieres. Digo, ahorita no me llama la atención probar esas cosas, pero también si en algún momento se llegan a ocupar también está esa posibilidad (Osvaldo).

Liliana es, entre los entrevistados, de las pocas que reconocen que hay épocas en que enfrenta estrés, preocupación por la situación de inseguridad económica en la que se encuentra. Y es la única que menciona haber recurrido a algún fármaco relajante o una forma de evasión en las situaciones de preocupación aguda por limitaciones puntuales de ingreso; por su trayectoria de reportera, recordar las condiciones de pobreza de individuos con quienes tiene o ha tenido trato también le sirve para tomar con menor pesadez su condición que, de todos modos, no deja de ser real. Así nuestro intercambio al respecto:

—Mencionabas que a veces el temor que te da... digamos, ¿tú vives con incertidumbre, con mucha incertidumbre?

—Sí, sí.

—¿Cómo la llevas, cómo la gestionas?

—Me acuerdo que... cuando tengo así estrés a más no poder, pues compro clonazepam.

—Y ese estrés ¿está relacionado con qué?

—Con la chamba y con la falta de dinero. Pero me acuerdo que... o sea, me acuerdo de mis amigos de la ladrillera, siempre me acuerdo, o sea, me pongo mal cuando me acuerdo de ellos que sí no tienen ninguna posibilidad. Por lo menos, como están ahora, ¿no? Y otras veces me ha pasado eso y la hago.

—*Pero es así momentáneamente pero más a largo plazo...*

—¿Cómo libro la angustia? Pues, fumo, bebo un chingo, un chingo. No soy alcohólica pero soy bebedora fuerte un día a la semana con mi amiga [nombre de la amiga] ahora que estamos todos los días juntas, bebemos mucho, hasta las cinco de la mañana platicando de estas cosas y de otras [risas].

—*¿Es una forma de evasión?*

—Es una forma de evasión, que empieza a las once de la noche de cada miércoles o de cada jueves. Mmm... Pues, tengo plantas que me relajan, hago yoga. Esas son mis maneras de sobrellevarlo. Que tengo que hacer otras cosas también, tengo que hacer *collage*, por eso me urge, en parte. Es una angustia gestionando mi ocio.

—*Dijiste hace rato que es algo autoelegida esta condición que te genera incertidumbre.*

—No, la incertidumbre no es autoelegida, pero tengo muy pocas opciones. Una de mis opciones es meterme a ese mercado laboral del que estoy hasta la madre y que detesto. Lo digo con coraje, amargura y esas cosas; y otra es por este momento... a ver qué hago con la tienda: pienso que estoy generando la posibilidad de otro tipo de vida laboral, finalmente (Liliana).

Los datos de que dispongo no me permiten afirmar ni descartar que otros de los entrevistados tengan también formas similares de evasión ante las situaciones de mayor necesidad, cosa que en sí misma no tiene nada de particular toda vez, como en el caso de ella, es consciente de los alcances de este tipo de prácticas. Lo más destacable son la coincidencia con otros respecto de su posibilidad y necesidad de generar “otro tipo de vida laboral” y de la importancia de la solidaridad para sobrellevar las limitaciones de recursos.

En su análisis del advenimiento de la sociedad de mercado, como corolario de la Revolución Industrial, Polanyi sostiene que la

pérdida de la sociedad en beneficio del libre mercado fue el elemento explicativo de la degradación de la vida humana que caracterizó todo el siglo XIX y las primeras décadas del XX en Europa. Por eso, concluye su libro con una defensa sin titubeos de la importancia de la sociedad para el asentamiento de los individuos en el tiempo:

La aceptación sin quejas de la realidad de la sociedad le concede al hombre un valor indomable y la fuerza para eliminar todas las injusticias eliminables y la falta de libertad. [...] Este es el significado de la libertad en una sociedad compleja: nos proporciona toda la certidumbre que necesitamos (Polanyi, 2017: 315).

Así las cosas, Carolina está en total consonancia con la idea del economista en su perspectiva sobre la principal manera de enfrentar la incertidumbre:

[...] en mi experiencia lo que me ha mantenido a flote ha sido, pues aceptar la solidaridad, como el sostén también de otros y yo creo que esa es la única forma en la que se puede enfrentar la incertidumbre, porque tú solo, es horrible, está súper culero, tú solo te das un balazo o te conviertes en alguien súper duro, que va como maquina adelante, porque no se puede vivir todo el tiempo con incertidumbre, o sea no se puede, bueno se puede pero te hace una factura terrible (Carolina).

Falta saber cómo sería esa sociedad que hiciera posible disponer de la solidaridad necesaria para mantenerse a flote en los momentos de apremio. La respuesta a esta y otras preguntas similares dan contenido al siguiente capítulo.

CAPÍTULO VI

Otro mundo, otra sociedad, otro trabajo

Se atribuye a Bossuet la afirmación según la cual “Dios se ríe de los hombres que lamentan los efectos cuyas causas adulan”.⁴² Emerson, quien posiblemente leyó la obra del obispo francés, sostuvo algo similar en uno de sus más importantes ensayos, “Experience”: “Los hombres —escribió el primer filósofo estadounidense—, querrían evitar los males que causan sus vicios, pero sin renunciar a estos” (Emerson, 1912: 46). Una y otra afirmación, o la común idea subyacente a ambas sentencias, se aplican con tal exactitud a diversas situaciones actuales que no parecen datar de hace más de dos siglos y medio o de un siglo y medio, según a quien se cite. Es posible que esa idea hubiera llegado a uno y otro al observar las transformaciones que estaban en curso en su época y que ya contenían en germen las causas de las convulsiones en medio de las cuales estamos actualmente por el nuevo régimen climático. Sus afirmaciones fue premonitoria a la vista del tamaño de las amenazas actuales y de nuestra poca disposición a reconocerlas y a atacar las causas que radican en nuestras formas de producir (trabajar), consumir

42 En realidad, las palabras textuales del obispo francés del siglo xvi fueron: “Mais Dieu se rit des prières qu'on lui fait pour détourner les malheurs publics, quand on ne s'oppose pas à ce qui se fait pour les attirer. Que dis-je? quand on l'approuve et qu'on y souscrit, quoique ce soit avec répugnance” [Pero Dios se ríe de las oraciones que se le dirigen para desviar los infortunios públicos cuando no se oponen a las acciones que los provocan. ¿Qué digo?, cuando se las aprueban y suscriben, aunque sea con repugnancia”] (Bossuet, 1921: 168); con el paso del tiempo, de citas en citas, habrían sufrido varias modificaciones.

y desplazarnos; en una palabra, en nuestros modos occidentales u occidentalizados de vida.

Sería muy fácil enlistar las muchas calamidades de nuestros tiempos que somos todos prontos y prolijos a lamentar y contra cuyos efectos muchos rezan a su dios por protección. A manera de ejemplo, tomemos tres de los mayores infortunios que hoy aquejan a la mayor parte de las sociedades y que, casi por automatismo, aparecen en los discursos de políticos, funcionarios de gobierno, académicos, organizaciones internacionales, etcétera. Me refiero al nuevo régimen climático y su oropel de grandes y pequeñas catástrofes actuales y potenciales, las desigualdades sociales y el agotamiento de numerosos recursos “esenciales” junto con el rebase de seis de los nueve “límites planetarios”. Lejos de mí está la facilidad (y la ligereza) de encontrar una causa única a estos diversos problemas, pero no hay duda de que el modelo civilizacional en que se han instalado al menos las sociedades más industrializadas del planeta o aquello a lo que algunos se refieren como “*antropoceno*” (Latour, 2013;⁴³ Solís, 2022) aporta una parte considerable de la explicación a estos enormes problemas.

Somos raudos, pues, a lamentar todos estos males, y con justa razón; mas estamos poco dispuestos a adoptar las acciones que pudieran contribuir a hacerles frente, aunque varios de ellos son ya irreversibles (Latour, 2020a). Todavía peor, nos inclinamos más a no darnos por enterados de las influencias de nuestro modo de vivir en la generación y agravamiento de dichos problemas a fin de evitar la molestia de pensar en un cambio de nuestro modo de existencia. Antes bien, la tendencia parece favorecer una radicalización en las acciones que abonan a la agudización de los objetos de nuestras desgracias y quejas. Tal vez nuestro comportamiento esté demasiado influido por ciertas pulsiones nuestras muy profundas como para abandonarlas de buenas a primeras.

43 Latour justifica el uso de ese vocablo, al tiempo que lo define: “Puesto que los geólogos comienzan a utilizar el término ‘antropoceno’ para designar la época de la historia de la Tierra que sucede al holoceno, es cómodo servirse desde entonces de ese vocablo para resumir con una sola palabra el sentido de la época que va desde las revoluciones científicas e industriales hasta la actualidad” (2013: 25).

Keynes preveía que a esta altura del siglo XXI la parte de la humanidad que habita en los países más desarrollados del planeta habrían alcanzado ya o casi un nivel de producción de riquezas materiales tal que todas las necesidades de esta índole estarían satisfechas, de modo que podrían dedicar la mayor parte de sus horas de vigilia a actividades orientadas a atender sus necesidades lúdicas y simbólicas. El economista no previó que el capitalismo empujaría constante e indefinidamente el horizonte de esa satisfacción y que ni la amenaza de agotamiento de los recursos que lo hicieran posible y, aún más importante, ni la eventualidad de colapso planetario frenarían sus impulsos productivistas y consumistas.

Para que se materializara el pronóstico de Keynes haría falta que los comportamientos de los seres humanos en lo que hace a la acumulación de riqueza, al consumo, al trabajo, a su relación con el medio ambiente y con sus prójimos, etcétera, se guiaran predominantemente por la parte racional y cauta del córtex de su cerebro antes que por el *striatum*, la parte ancestral, impulsiva e irrefrenable. En otras palabras, sus disposiciones fundamentales lo tendrían que haber llevado a preferir la sobriedad y la moderación al consumo dispendioso, la ética del ocio y el juego (en el sentido de Dewey) a la del trabajo, la lentitud a la aceleración, el cuidado y la convivialidad a la depredación y la extinción.

Siguiendo a Bohler (2019), hay razones para atribuir el éxito del capitalismo al hecho que “supo” acicatear los impulsos humanos ancestrales más poderosos y fomentar los deseos que se orientan a la materialización del objeto de dichos impulsos. De ahí que, en opinión de Skidelsky y Skidelsky, Keynes “No comprendió que el capitalismo pondría en marcha una nueva dinámica de creación de deseos que aplastaría las tradicionales restricciones de la costumbre y el buen juicio” (2012: 55). Como nunca antes en la historia, el *striatum* encontró en el capitalismo un aliado invaluable que dio libre curso a la insaciabilidad de sus pulsiones de posesión, ostentación, dominio y estatus. Expulsó el cuidado y la moderación de las preocupaciones de los individuos al mudar a estos de cuidadosos hacedores “experienciadores” (en el sentido de seres que hacen de su relación con la realidad una “experiencia”, según el uso emersioniano

o deweyano [Dewey, 2008] de este término) en consumidores insaciables y trabajadores incansables.

El *habitus* de trabajo que se gestó con el auge de la sociedad productivista (tanto capitalista como socialista) se reforzó en el siglo xx con la creación y popularización de la publicidad y la extensión del dominio del consumo estimulado por el crédito que reforzó la dependencia casi total de la sobrevivencia de los trabajadores de un salario. Con todo, se fraguó una nueva era, la del trabajo-salario-consumo-endeudamiento y la expulsión de valores contrarios al capitalismo de la conciencia colectiva. Según Skidelsky y Skidelsky: “nuestra continua adicción al consumo y al trabajo se debe, sobre todo, a la desaparición de cualquier idea acerca de la buena vida en el debate público” (2012: 165).

Evacuada toda discusión y consideración pública en torno al contenido mínimo de una buena vida, abandonarse al trabajo y “hacer terapia de tiendas” se nos presentan como placebo y disculpa para no pensar en el verdadero contenido de una “buena vida”. Al menos en México, el discurso dominante y oficial así como las presuntas acciones de fomento del “bienestar” (tomémoslo como un sinónimo laxo para “buena vida”) lo vinculan con el trabajo duro y el estímulo al “consumismo insensato” (Esteva, 2019). La incitación al consumo se vuelve así el antídoto perfecto de toda reivindicación de justicia social al individualizar y despolitizar la precariedad material (Kaufmann, 2022).

Trabajo y consumo se implican profundamente. En una sociedad articulada en torno a la producción y consumo de objetos, incitar al trabajo asalariado lleva implícito un cierto empujón al consumismo, más aún cuando la publicidad (y el endeudamiento) hace su parte. Los grandes desafíos que mencioné al principio son resultados, repitémoslo, de acciones humanas, con un papel destacado de nuestra pasión consumista y de nuestra manera de trabajar o nuestro tipo de relación con el trabajo. La gran paradoja (una más) es que muchos gobernantes parecen estar convencidos de que la mejor manera de combatirlos es trabajando más (por ende, consumiendo más).

Un número creciente de publicaciones apuntan a que una reducción de las horas de trabajo (con su corolario de reducción en el consumo) está positivamente relacionada con la reducción en emisión de los gases que contribuyen al cambio climático o, dicho en sentido inverso, largas jornadas de trabajo durante un año contribuyen de manera relevante al cambio climático por el aumento en el consumo energético y de otros bienes al que están vinculadas (véanse Schor, 2005; Schor & Jorgenson, 2019; King y Van den Bergh, 2016; Knight, Rosa & Schor 2013; Fitzgerald, Jorgenson & Clark 2015; Fitzgerald, Schor & Jorgenson, 2018). Es así tanto para los países del norte desarrollado como para los países del sur en desarrollo. De hecho, Fitzgerald, Jorgenson y Clark (2015: 22) sostienen que “la relación entre horas laborales y consumo de energía está teniendo un crecimiento mayor en las naciones en desarrollo”.

Cuando sabemos que, por un lado, entre los países miembros de la OCDE, México es donde más horas se trabaja al año y que, por el otro, la reducción de las horas laborales mejora la salud y el bienestar de los individuos, además de impulsar el empleo (Schor & Jorgenson, 2019), habría sobradas razones para replantear nuestra relación con y nuestras representaciones sobre el trabajo asalariado; y siendo este una suerte de *totem* en nuestra sociedad, discutir su lugar en nuestra forja individual y colectiva daría ocasión para pensar en serio en torno al tipo de sociedad que se quiere construir de cara a los principales desafíos de los tiempos actuales.

Tomar esto en serio implicaría considerar ideas como la de Chamberlain (2018) en el sentido de que el trabajo asalariado en sus condiciones actuales (desgastante y colonizante de la vida) no condice con la construcción de una sociedad democrática y solidaria o cooperativa; porque lleva a los individuos a un desgaste físico, emocional y psicológico tal que los confina en un individualismo negativo (Castel, 2010) y les vuelve poco dispuestos a interesarse por las cuestiones atinentes a la vida colectiva, a la cosa pública o común y a la cooperación.

Mas, como sostiene una publicación sobre el cambio climático visto desde México:

[..] hay reticencia a cambiar la forma de cómo se conceptualiza la vida actual y a plantear cambios profundos en el comportamiento individual y social. Entre más drástica sea la medida, menor es la disposición para adoptarla. En este sentido, la tendencia, y lo políticamente correcto, es pensar que el problema se está abordando y que puede solucionarse (Sosa & Olivera, 2022: 13).

“Lo propio de la creencia es neutralizar todo efecto de aprendizaje”, afirma Lordon (2022), explica nuestra desesperación por pasar la página de la mayor pandemia de la historia de la humanidad y la facilidad o la prisa irreflexiva con que se habla de “recuperación económica”, como si la “sindemia” (término especialmente apropiado para nombrar la crisis por Covid en un país como México, donde las muertes y enfermedades agudas fueron causadas menos por el virus en sí que por las numerosas comorbilidades que padece su población; ver Horton, 2020) hubiera sido un breve (aunque oscuro) interludio de una carrera irrenunciable hacia el crecimiento económico y el progreso. La velocidad con la que hemos querido volver a nuestros modos de antes de pandemia es proporcional a nuestra incapacidad de aprender de ella y, menos aún, de pensar en los “*gestes barrières*”⁴⁴ (Latour, 2020b) susceptibles de hacer menos incierto el futuro de la humanidad.

Un cambio tan radical supone una transformación no menos profunda en nuestra creencia sobre el trabajo asalariado y nuestro *habitus* (disposiciones, deseos, prácticas) forjado en una sociedad orientada hacia la producción y el consumo de objetos. Más o menos, hay un consenso sobre la necesidad de un cambio social de raíz en nuestro modo de vivir, de trabajar, de generar bienes, de transportarnos; en este reconocimiento de la realidad de la amenaza climática, digamos que funcionamos a nivel del córtex cerebral o simplemente somos los seres racionales que nos enorgullecemos de ser; pero a la hora de pensar en las acciones que son necesarias

44 Traducción literal: “gestos barrera”; es la expresión en lengua francesa para referirse a las medidas de protección personal y comunitaria contra el covid (equivalente de la “sana distancia”).

y más todavía de adoptarlas, nos auto-engañosamos pensando que “el problema se está abordando y que puede solucionarse”; sucumbimos a las presiones y las argucias del *striatum* (Bohler, 2019).

Resistirse al trabajo asalariado e intentar hacerse una vida un tanto “al margen de la sociedad del trabajo” implica aprender a ir *en contra* de ciertas orientaciones de esta sociedad y ser portador de una visión organizativa, por muy borrosa que sea, de la sociedad y de la vida en general que esté en coherencia con cómo se intenta construir la propia vida. Los participantes de esta investigación se prestaron al juego y expusieron su posición política sobre la sociedad y su perspectiva de cómo cambiar nuestro modo de ser y hacer sociedad en aras a la sostenibilidad futura de la vida en el planeta. El presente capítulo contiene una exposición de sus narrativas sobre cambios que han hecho en su modo de vida o acciones que llevan a cabo en respuesta a su toma de conciencia ante los desafíos que hoy enfrenta la humanidad y sobre los cambios que les gustaría ver operar en la sociedad en diversos dominios.

Conciencia de los desafíos socioecológicos y nueva ética de consumo

En un artículo de opinión del 30 de marzo de 2020, Bruno Latour (2020b) invitaba a imaginar los *gestes-barrières* que sería necesario (incluso urgente) adoptar para no volver al modo de producción de antes de la crisis “sindémica”. La principal razón: la urgencia climática. “Es justo ahora que hay que pelearse”, escribe:

[...] para que la recuperación económica, una vez superada la crisis, no nos regrese al mismo antiguo régimen climático contra el cual intentábamos luchar, hasta ahora sin éxito [...] Sería lamentable no aprovechar la oportunidad que ofrece la crisis sanitaria para descubrir otras vías de ingresar a la mutación ecológica que no sea de modo ciego (Latour, 2020b).

Como he dicho en la introducción de este capítulo, la actitud dominante observable en gobernantes y población en México (y

en una mayoría de países cercanos y lejanos) es de ceguera y de indolencia, cuando no de franco cinismo en el caso de los primeros, frente al desastre ecológico. La toma de conciencia ha sido individual y ha ido un poco en sentido contrario a la (in)acción gubernamental. Entre quienes he entrevistado, varios se han esforzado por adoptar ciertos *gestes-barrières*, a los que invita Latour, a resultas de estar informados del tamaño de la amenaza que hoy enfrenta la humanidad.

El cambio que estos individuos han operado en su modo de concebir y de relacionarse con el trabajo o, dicho de modo más preciso, la reorientación de su vida a partir de una asunción de su “destino” en distanciamiento respecto del trabajo asalariado implicó modificaciones en su estilo de vida y sus prácticas de consumo. En el caso de algunos, esta segunda transformación fue consecuencia de la primera; esto es, al no estar bajo el constreñimiento de mantener un estilo de consumo (vestimenta, alimentación, etcétera) acorde con su estatus laboral, ganaron en libertad para hacerse una vida de sobriedad o de practicar lo que una entrevistada nombra el “minimalismo” en el consumo y uso de recursos o de no estar en la necesidad de practicar “terapia de tiendas”. Al respecto, la mirada de Abigaíl sobre la transformación de su relación con el binomio trabajo-consumo:

O sea, sí, sigo comprando cosas, pero ya no es como este tanto de que lo puedo ver, de que me salía de compras, porque todo lo que trabajo y estoy encerrada, o sea por qué no me lo puedo comprar. Y eso se da para muchos; la parte de salirte y ahora es como compensación de todo el estrés y de trabajar. De por qué no me voy a comprar unos zapatos de cinco mil pesos. Y ahora es: ¿realmente quiero esos zapatos de cinco mil pesos? Si realmente los quiero pues tengo que ahorrar cinco mil pesos; sin embargo, no ha pasado eso, porque tengo zapatos de tantos que había comprado. Que este año compré unos tenis porque esos ya me hacían falta y sí me compré unos que me gustaban y que estaban cómodos, 800 pesos [...], porque las telas esas siempre me han gustado; que estén cómodos, que no sean de plástico, pero es como una conciencia mayor de cada decisión que voy a tomar (Abigaíl).

El éxito de la publicidad radica en haber logrado evitar que, antes de una compra, los individuos se hagan la pregunta de si, de verdad, necesitan tal o cual cosa. Librarnos de gastar energía en lograr esa “mayor conciencia” sobre el sentido y alcance de nuestras decisiones de consumir resultó de la imposición del “Nuevo evangelio económico del consumo”, según la fórmula Edward Cowdrick, consejero en relaciones industriales (citado en Rifkin, 1996: 42). Todo esto nos ha conducido al estado de depredación de nuestro entorno en el que hoy estamos inmersos.

De ahí que para muchos (por ejemplo, Skidelsky & Skidelsky, 2012; Keucheyan, 2019; Charbonier, 2022) toda auténtica preocupación por la causa medioambiental pasa inevitablemente por preguntarse qué es lo que de verdad necesitamos (para una buena vida), qué es lo necesario y qué lo superfluo. Es evidente que son preguntas complicadas, cuyo abordaje, en democracia, es susceptible de desembocar en aporías; mas, como sea que fuere, por los tiempos que corren, no parece que podamos darnos el lujo de obviarlas toda vez que su abordaje está dictado por la la necesidad de “construir individualidades diferentes a las que hoy pueblan los mundos industrializados” (Charbonnier, 2022).

La fabricación de dichas individualidades apela a la incorporación de nuevos valores, a la gestación de una sensibilidad colectiva ecológica que vaya más allá de la simple toma de conciencia, sin ignorar su importancia, para exigir la adopción de medidas estructurales capaces de incidir en las disposiciones individuales. Dichas decisiones conciernen a nuestras prácticas de consumo e, inevitablemente, a nuestro modo de ser y hacer sociedad articulada alrededor del trabajo, la producción y el consumo. Sin más, apela a una reeducación de cabo a rabo (Bohler, 2019). Abigaíl es lúcida al respecto:

Entonces se hicieron trabajos solamente pensando en la producción, solo en generar dinero, en “me convienes porque generas” o no. Entonces, claro, sí lo veo así, porque entonces [como empresa] no me importa que se gaste gasolina y que se contamine, cuando ya podría haber cuestiones sustentables, claro. Digo, vamos paso a paso, yo no

tengo ahorita la capacidad de decir no voy a usar gasolina, lo que sí hago es dejar de usar lo más posible el auto, movernos en el tren ligero, caminar.

Oswaldo es de los más de mayor claridad y decisión y no tuvo que leer a Latour (2020) para entender y asumir la necesidad de “deseconomizarse” a fin de darse una mejor vida:

Paso a paso me fui dando cuenta que todo eso, para mi perspectiva y en mi opinión, es como un juego que nos han hecho jugar durante muchas generaciones, en el que solo ganan unos pocos y los demás tenemos que estar luchando y luchando y realmente no es algo que se enfoque en la felicidad, más bien confundimos o nos han enseñado que la felicidad está relacionada con la economía y me di cuenta que no es cierto, que realmente hay otras opciones (Oswaldo).

Aprehender esas “otras opciones” pasa por desaprender parte de lo aprendido a lo largo de años y aprender a valorar otras formas tradicionales de vida. Implica provocar grietas en el *habitus* de la civilización productivista y salarial, poner en crisis ciertas disposiciones centrales inculcadas por todos los medios en la sociedad del trabajo. La construcción de esas “otras opciones”, paralelas con la forja de nuevas disposiciones, conlleva otra concepción de la educación y de la socialización de los hijos:

Entonces viajamos [él, su esposa y sus dos hijos] a Oaxaca, nos empezó a llamar la atención la vida de allá, empezamos a ver alternativas, a ver escuelas alternativas donde nos agradaba esa manera de enseñar, que realmente no es alternativa, es más antiguo [que la forma dominante]. Entonces nos empezaron a recomendar algunos documentales [...], y ahí tomamos la decisión de no condenar a nuestros hijos al mismo ritmo de vida en el cual ahorita todos estamos inmersos. Entonces vimos que había alternativas de escuelas en donde se preocupaban porque los niños fueran felices antes de ser exitosos, donde les enseñan a colaborar y no a competir, que eso también es algo que nos dimos cuenta de que este sistema está diseñado para competir,

por lo cual no hay amistades sinceras, por lo menos en el trabajo; si tú quieres subir de puesto pues ni modo, tú tienes que pasar sobre quien sea, esa es la mentalidad de las empresas y te lo digo porque yo estuve ahí quince años, yo lo viví, yo lo veía (Osvaldo).

Patricia usa el término “minimalismo” para referirse a esta transformación en su modo de existencia:

Hace ya casi dos años que empezamos esto y ya lo consideramos un estilo de vida, una forma de ser más minimalista de no tener un apego material, no tener que comprar más de lo que es fundamental y poder ya cambiar, que es tener amigos, una comunidad en donde podemos ayudar y en qué podemos trabajar, entonces sobre la marcha hemos construido. Ya es nuestra manera de ser y vivir por tiempo indeterminado (Patricia).

Se es minimalista por una decisión arraigada en una convicción que procede de una toma de conciencia y de una disposición a estar atento (ocupado y preocupado) a lo que ocurre en el entorno. No es un efecto moda, tampoco es una cuestión de imitación. Resulta de la persuasión de que “es cada vez más fundamental para los tiempos en que estamos hoy estar atentos al entorno, sentir los cambios y qué está pasando a nuestro alrededor y que no estemos viciados en el *status quo*”. Por eso, a Liliana le “[..] da mucho miedo pensar en el cambio climático, muchísimo miedo [...] qué tan rápido puede acabarse esta belleza. Y me da mucha impotencia pensar que casi nadie piensa en eso, parece que no hay manera de pa, pa, pa” [mover a la gente a adoptar acciones].

Casi “nadie piensa en eso” porque quienes deberían adoptar decisiones o incitar a la población a pensar en eso están o en la negación, en el cinismo o en la indiferencia, o las tres a la vez; o simplemente, sufren de anosognasia aguda. Añade Liliana:

Sí, no hay una conciencia. Yo ahora digo, políticas públicas para la resiliencia al cambio climático, sería no tan sencillo pero sí de mucha ayuda que todos supiéramos qué árboles podemos plantar, que te

generaran oxígeno porque hay unos que generan más que otros, y que sean compatibles con una ciudad como Guadalajara. Nadie dice nada. O sea, eso es como hacer un inventario, tener un vivero, ¿sabes? Toma tu árbol, vigílalo, este es el criterio con el que vas a poner planta en el patio, en la banqueta, en el camellón. Nadie sabe. O, no uses aire acondicionado pero este mosquitero te va a permitir dejar pasar el viento a toda madre. Esa orientación... o usar esas plantas ahí en tu ventana para que no haya tanto calor (Liliana).

“Nadie sabe” porque posiblemente estamos todos, empezando por quienes tienen mayor responsabilidad en el hecho que “nadie sabe”, “viciados por el *statu quo*” que beneficia a algunos. Como Patricia es de los que saben (y pueden), asume como su deber:

[...] disminuir de manera muy drástica el consumo, de vivir con lo mínimo, todas esas cosas; y es fundamental no tener más cosas y siento que esta es una relación saludable con el consumo y la utilización de recursos. Yo uso menos desechables y alternativas para los desechables, entonces siento que me ayuda a tener más coherencia con lo que creo (Patricia).

Para esto, es fundamental la coherencia que vincula las convicciones con el modo de vida y la disposición a informarse y a dejarse afectar por esa información hasta el punto de modificar determinados hábitos o de rebelarse frente a la insensibilidad de otros:

El otro día, hay una diseñadora aquí local que hace unos zapatos que están muy bonitos. Yo le quería comprar unos, estaban bien pinches caros. Dije: No, compra local, ¡venga, venga, venga! Ahora sí me cuestan más. Y le dije: “¡Qué bonito tu vestido!”. Y me dice: “Sí, es de Zara”. Y le dije: “¡Ah!, yo no compro en Zara. Oye, ¿viste el documental *The True Cost* — es sobre toda la industria de la vanidad, de la moda, el sufrimiento ambiental y humano que causa alrededor del mundo, sobre todo en ciertos países de Asia—”. Y me dijo “Sí, pero no me importa la verdad, ¡eh!, no me importa ni un bledo. Yo ni tengo hijos, y a mí me gusta mucho en Zara”. Y lo que hice fue: no le compré sus zapatos.

Me dije: Oye, yo ahorrando para comprarte a ti unos pinches zapatos carísimos porque pienso que te cuesta muchísimo trabajo hacerlos y sales con eso. Y le dije: “Luego te los compro”. Le debí haber dicho la verdad. Pero... ¡güey, no mames!, no puedes ser una diseñadora local, apostando a vivir de eso y pensar así. Comprar en Zara es un peccadillo, cada quien sabe, pero... “No me importa”, dijo, “no me importa”, dos veces. Pero es que, le digo... “No me importa.” ¡Chido, carnala! Entonces, me fui como muy triste pensando en que esto que es vanidad —porque ¿qué es esto, güey?, es pura vanidad— cómo la vanidad impuesta por un sistema de consumo afecta un chingo a otras personas... al territorio, a las personas, al medio ambiente natural, al medio ambiente social. Dije: “¡Ay, cabrón!” (Liliana).

Como he dicho en la introducción de este libro, quienes colaboraron en la investigación son todos individuos con mucho capital cultural; lo que facilita el acceso a información relevante en torno a los desafíos y posibilidades de sobrevivencia (o muerte) que enfrenta hoy la humanidad. Esto los pone en una posición particular (privilegiada) para tomar el tipo de decisiones concernientes al trabajo, el consumo y otros temas vinculados con la sostenibilidad, aunque el anterior fragmento de entrevista muestra —si falta hiciera— que no hay relación de necesidad entre escolaridad o clase media y sensibilidad a estas cuestiones. Dicho esto, la narrativa de Mariana sobre su apuesta y creencias fundamentales es totalmente concordante con la posiciones de Liliana y de Patricia, entre otros:

Encontré otro artículo que es súper interesante, que hablaba también por ejemplo de cómo generamos esta huella de carbono simplemente por estar *browsing* [navegar en internet], el celular, las computadoras, todo el consumo de datos y todo lo que estar en internet genera en nivel energético. Entonces yo ya hace como un año o poco más había bajado mi consumo en redes sociales, cerré mi cuenta de Facebook y esto [...]; como de: “Okey no quiero más estar tanto en redes sociales porque finalmente, no solamente son un consumo energético a nivel ecológico sino personal o sea uno deja mucho de su día a día en eso, en redes sociales y eso, no le encuentro tanto el sentido” [...] Entonces,

sí he intentado que mi estilo de vida reduzca lo más posible mi huella [de carbono], a veces es hasta un poco ridículo porque sé que esto no cambia el mundo ni muchas cosas más, pero sí creo que todos... si todos pusieran su granito de arena aunque fuera un 1% más de lo que hacemos, creo que sería una gran mejora y pues intento hacerlo desde mí, lo que puedo (Mariana).

Algunos expertos en cambio climático hablan del *big three* para referirse a ciertos cambios en nuestro modo de existencia que servirían para acortar o, al menos, reducir considerablemente nuestro impacto ecológico y, con eso, aminorar nuestra contribución al desorden ecológico: dejar de viajar en avión, dejar de comer carne y dejar de usar el automóvil. “Dejar de” (*stop*) significa la urgencia de una disminución drástica en el uso de esos medios de transporte y en la alimentación. Mariana está al tanto de este tipo de información, lo que la ha llevado a más de una transformación en sus modos de existencia; no ha sido fácil; y enterarse de cómo ciertas prácticas constitutivas de su nuevo modo de vida tiene un fuerte impacto ecológico le causó sorpresas y no pocas resistencias:

O sea, como cada vez voy más a lo sustentable y cada vez más, voy a la comida orgánica, ya llevo nueve años de ser vegetariana, no he llegado tanto al veganismo pero este asunto del consumo de carne, bajarle también a eso, o sea siento que ha sido como orgánica la manera en que todo ha ido, las piezas del rompecabezas han ido como para que mi estilo de vida sea cada vez, diría yo en lo personal, más sustentable y amigable con el medio ambiente y entonces cuando me encuentro con esto de los aviones es como un *shock* para mí porque es: Okey quiero llevar este estilo de vida en el que ya llevo tiempo practicándolo, y esto es algo como que también ha dado mucho a mi vida y siento que también ha dado mucha forma a lo que soy hoy. Entonces, en definitiva creo que va a ser difícil que lo deje de hacer eternamente, pero sí he reducido la cantidad de viajes fuera del país, intento moverme en autobús, el coche lo vendí hace muchos años, ahorita yo me muevo caminando o en bicicleta, también intento usar el transporte público lo menos, obviamente aquí en la ciudad hay veces que tienes que, pero

sí hay veces que me aviento caminatas de una hora, hora y media, a veces hasta dos y es que si tengo el tiempo prefiero caminar o irme en la bici que subirme a un transporte (Mariana).

Uno de los elementos en común entre todos los individuos con los que me reuní durante la investigación es la importancia que tienen los viajes en su vida. Antonio refiere la posibilidad de hacer amigos, de conocer gente con ideas y visión de la vida distinta como uno de los principales beneficios que ha obtenido de haber salido del régimen de trabajo asalariado. En su caso, esa posibilidad se le ofrece principalmente en el ambiente diverso y cada vez más en expansión de la fabricación de cervezas artesanales en México; la mayoría de los demás la vinculan con las oportunidades de viajar. Al respecto, Andrés: “[...] viajar, entonces ese es mi mayor vicio, el viaje; conocer cosas nuevas y culturas y pues ahí he aprendido mucho en relación con mis trabajos, a mis proyectos. He visto tantas propiedades, tanta gente, tantas arquitecturas que pues me han servido muchísimo”.

Celeste describe así el peso de las experiencias viajeras en su vida.

Se lo decía a mi padre, yo aprendí mucho más viajando, como en un mes de viaje que en un año en la universidad y cuando yo decidí dejar todo, yo les explicaba a mis padres que también yo ya había aprendido todo esto, como que todo lo que sabía yo ya lo tenía, y lo que quería era aprender a vivir con menos y desarrollar otras habilidades y que para eso necesitaba cambiar de ambiente (Celeste).

La importancia de los viajes en las prácticas de distanciamiento hacia el trabajo de muchos de estos individuos parece contradecir su preocupación por el desequilibrio climático. Mariana reconoce esa contradicción y la asume: Sí fue como un *shock* para mí el decir, okey hago todas estas cosas pero viajo en avión y pasa esto, entonces ha habido una reducción, pero no he llegado al punto de convencerme a mí misma de que lo ideal es no viajar más en avión (Mariana).

No es que esté en disonancia cognitiva y tampoco se trata del *licensing effect* (“efecto de compensación moral”, consistente en sentirse autorizado a realizar una acción “desagradable” o “negativa” en virtud de o como compensación para una “buena” acción previa [Clot *et al.*, 2014]); al menos no pienso que sea el caso de ella.

Está plenamente consciente de cómo ciertas prácticas nodales de su existencia son incompatibles con la sostenibilidad del planeta y la sobrevivencia en él a largo plazo. Y reconoce que lo ideal sería abandonarlas más la inercia disposicional (afectiva) por viajar es más poderosa que la convicción sobre su inconveniencia. O, en el caso de muchos individuos con el mismo nivel de conciencia sobre estas cuestiones, la coherencia total es asaz difícil, al menos en el corto plazo. A manera de ejemplo, un individuo altamente comprometido por la crisis climática puede usar su bicicleta para ir a trabajar a una empresa, universidad o dependencia gubernamental cuyas prácticas contribuyen a la aceleración del cambio climático o a la sobreexplotación de los recursos naturales.

La dificultad de ser plenamente coherente debido a constreñimientos o dificultades del medio no deja de generar conflicto a gente como Mariana: “También eso me conflictúa, ¿no?, porque hay muchas cosas que son muy difíciles de hacer aquí, o sea, no sé”. Pero, en lo que de ella depende, procura apegarse a sus convicciones y apuestas:

Yo por ejemplo no invierto y lo menciono porque una amiga que es como de economía, de finanzas, y me decía que “A lo mejor con lo que ganas, etcétera, podrías meter tu dinero en algún sitio e invertir y tu dinero crece” y bla bla bla. Y yo le digo: “Es que entiendo muy bien cómo funciona pero es que yo no quiero dejar mi dinero donde yo no sé en qué lo están invirtiendo y no sé si va a ir a parar a yo qué sé” (Mariana).

Como sea, frente al desafío ecológico, Mariana considera necesario un poco más de “empatía entre nosotros” y, si de ella dependiera,

[...] en la parte ecológica creo que cambiaría un montón de cosas, muchas; prácticamente creo que regresar a lo básico es algo que nos cuesta mucho, creo que ha habido mucho desarrollo de la inteligencia, la sociedad, la tecnología y está bien, pero también creo que con esos desarrollos hemos perdido mucho el piso; pero a veces necesitamos tan poco para realmente estar bien y poder estar estables y vivir una vida feliz y digna, pero nos encontramos en un punto donde la mayoría de la gente siempre quiere más y siempre quiere estar viendo cómo obtener ese más cuando la vida podría ser muy básica, entonces tal vez regresar como a los inicios, a lo más simple (Mariana).

Una de las transformaciones fundamentales que debe darse en nuestro modo de existencia si queremos, en verdad, revertir el curso del calentamiento del clima y la destrucción de los ecosistemas planetarios consiste en la adopción, principalmente de parte de las clases medias y superiores de todas las sociedades, de una vida centrada en la sobriedad y la frugalidad. Para la asociación civil francesa Négawatt así como para el economista del medio ambiente Eloi Laurent (2020), entre otros, no habrá una transición ecológica sin una transición profunda de la sociedad.

Construir sociedades o comunidades sobrias, he aquí el horizonte de corto y mediano plazo que deben fijar las sociedades humanas y tal debe ser la piedra de toque del nuevo contrato social. Laurent (2022) define sobriedad como una actitud y una forma de vida construida sobre la convicción compartida de “recursos limitados y necesidades razonables”. Y esta adhesión moral habrá de acompañarse del compromiso de una política de justicia social en la distribución de dichos recursos. En palabras de Négawatt (<https://negawatt.org>): “La sobriedad [...] nos invita a cuestionar nuestras necesidades, nuestras elecciones y hábitos de consumo, y más globalmente nuestros modos de vida [...]. Es ante todo una palanca fundamental de reducción de emisiones de gases de efecto invernadero.”

Reconocer que, generalmente, se necesita de poco para estar bien y vivir una vida feliz, y esforzarse por construir su vida en coherencia con esta creencia, como lo sugiere Mariana, esto es la

apuesta por la sobriedad. “Regresar como a los inicios, a lo más simple”, tal podría ser el lema de un movimiento ecológico o de una sociedad que tomara realmente en serio la espada de Damocles que significa el deterioro ecológico y el climático. Esto implicaría la promoción (por todos los medios) y el impulso sostenido de conductas que vayan en sentido contrario a los impulsos de consumo, de estatus social y de inmediatez propios de nuestro *striatum*, mismos que las empresas y la publicidad han explotado hasta el extremo; y la aparición de empresas como Amazon y otras similares no hace más que llevar a su paroxismo una tendencia ya más que centenaria.

Bohler (2019) se esfuerza por mostrar, con claridad y un loable espíritu de divulgación, cómo ciertos impulsos profundos y vitales de nuestro cerebro nos impulsan a “destruir el planeta”. Esas tendencias que fueron seleccionadas hace millones de años en momentos evolutivos de verdadera “lucha por la sobrevivencia” fueron útiles para estos efectos. Pero situados en un periodo de “tiranía de la abundancia”, según la caracterización que hace Schwartz (2005) de nuestra época, reforzada por la incitación publicitaria a consumir, esos impulsos se han vuelto más bien nocivos para la sobrevivencia. Muestra de ello es la crisis de obesidad que conocen países como México y Estados Unidos. Según Bohler, basado en datos de la Organización Mundial de la Salud, es la primera vez en la historia de la humanidad que muere más gente por exceso de alimentación que por falta de ella.

Este intitula “las vías hacia la sobriedad” a la sección final de su libro en la que atisba las urgentes acciones colectivas e individuales que son susceptibles de contrarrestar o equilibrar las tendencias desenfrenadas y desastrosas de nuestro *striatum* con las potencialidades de morigeración y de ascesis de nuestro córtex prefrontal. Contra la propensión a sucumbir a la satisfacción de “necesidades artificiales”, Bohler invita a un ejercicio de conciencia: “[...] detenerse un momento, hacer una pausa, darse cuenta de la suerte que se tiene de poder vivir bajo un techo, de tener para comer todos los días y acceso a servicios médicos puede reabrir la puerta al bienestar

rompiendo el círculo del crecimiento permanente y del ‘siempre más’ (Bohler, 2019: 232).

Y continúa: “Se trata entonces de darse el tiempo de practicar las actividades que simplemente nos gustan. De manera asombrosa, este último aspecto es el que, según la mayoría de los estudios sobre el bienestar, está asociado al sentimiento de felicidad” (Bohler, 2019: 232).

El conocimiento sobre el impacto de nuestra conducta en la degradación de las condiciones de vida en el planeta y sobre la manera de educar o reeducar nuestro cerebro para evitar que sea un aliado de las fuerzas destructivas de nuestro entorno de vida es una de las principales “vías hacia la sobriedad”. La experiencia de Celeste, y de otros, sobre la renuncia al “empleo” y el aprendizaje a vivir justo con lo necesario indica esta vía:

Honestamente cuando yo llegué a casa, le decía a mi mamá: “Yo soy más rica que en cualquier otro momento de mi vida”, porque en el trabajo asalariado también para yo poder sostenerlo tenía que pagar una vida y yo vivía en la ciudad y yo me pagaba mis clases de yoga, mi terapia, mis salidas con mis amigas, etcétera, y tampoco era la gran diferencia. Era un “cuanto más gano, más quiero”, pero al final nunca tengo lo suficiente, entonces tampoco era un buen negocio en este sentido para mí. Yo decía: ¿cómo puede ser eso? Cuando yo estaba de vacaciones, como vivía de una determinada manera gastaba mucho menos y la vida de vacaciones sin trabajar me costaba mucho menos que mi vida en [la gran ciudad capital] trabajando. Esto es lo que le explicaba a mi papá: entiendes por qué quiero dejar eso, porque no hace ningún sentido, yo aquí trabajo pero me cuesta más dinero para vivir. En cambio, cuando no estoy trabajando, vivo de otra manera porque el tiempo que tengo me lo permite de vivir de una forma que hace que gaste mucho menos, porque yo no trabajo y produzco, hago toda mi comida por ejemplo, no gastar en comida en el supermercado, me alcanza con el huerto y los productos, ¿sabes?, y tienes el tiempo, entonces para mí eso es (Celeste).

No se insistirá nunca demasiado sobre la manera como el tren de vida en el que nos sitúan el trabajo asalariado y el modo de producción y consumo nos introduce en una lógica de insaciabilidad. Vimos con Bohler (2019) que esta tiene un componente evolutivo, mas no nos conduciría al punto en que estamos hoy de volver casi insostenible la vida en el planeta, de no haber recibido, y de modo sostenido, el acicate sociocultural al consumo y desperdicio de poco más de un siglo a la fecha. En otras palabras, si, como afirma el neurobiólogo Jean-Pierre Changeux, el cerebro es social, también lo es el *striatum*, en algún sentido. En todo caso, participa de la plasticidad del cerebro del que es parte. Esto significa que los más “naturales” de nuestros impulsos a la lucha por el estatus, al consumo sin saciedad, entre otros, son también, hasta cierto punto, un producto de la sociedad industrial (Skidelsky & Skidelsky, 2012).

Solo por ser así tiene sentido idear vías de salida, en absoluto fáciles, del marasmo político y moral en que estamos frente a las urgencias ecológicas, climáticas y sociales. Así lo ha estado intentando Celeste: “Esta era un poco como mi misión cuando decidí dejar [el trabajo en un tribunal], esto quiero aprender, vivir en un ambiente y a vivir con menos, porque ¿cómo producir más? Pues ya lo sé, ¿cómo vivir con menos? nadie me lo había enseñado” (Celeste).

Todo alrededor impulsa a vivir con más, a comprar objetos más bien superfluos y por encima de las posibilidades económicas; de ahí que, antes de toda compra, preguntarse si *de verdad* se necesita se ha vuelto, para todos, o casi todos, los entrevistados, una disposición socioecológica urgente de cultivar por cuanto es parte de las “vías hacia la sobriedad”.

De la necesidad de otras narrativas

De nuevo, recurramos a la lucidez y a la mordacidad sin concesiones de Thomas Bernhard: “Mi padre nunca hizo nada en contra, era demasiado débil para hacer algo en contra de lo que fuera, ese *en contra* no fue nunca algo de mi padre, pensé, prefirió seguir el camino lamentable de la atrofia innoble, total” (1992: 395). El protagonista de *Extinción* habla así un día después del entierro de sus

padres y de su hermano; por tan infausto evento se vio lanzado, de improviso, a heredar y administrar la inmensa propiedad que su padre había heredado de su abuelo y administraba desde “la oficina”, donde “toda la estupidez burocrática se había acumulado con el único fin de aplastar a mi padre y su existencia”. Al contrario de su padre, él había hecho del *en contra* uno de sus principales impulsos existenciales. Por lo que su decisión no sorprende al lector: “No me dejaré destruir ni aniquilar por esa oficina, pensé, no será mi refugio. No convertiré los archivadores, como mi padre, en mis compañeros silenciosos y secretos durante medios días o días enteros”.

Tal vez la educación más pertinente para los tiempos que vivimos sea una basada en una “ética del en contra”. Habría que elaborar una “ética del en contra” ... de las innumerables rutinas e inercias (consumistas, de trabajo, etcétera) de que está saturada nuestra vida e impiden salir de la indiferencia y la inacción frente a la urgencias sociales, climáticas y ecológicas que nos aquejan.

Es verdad que, al menos desde Durkheim, la sociología nos ha enseñado que esas rutinas, inercias, hábitos colectivos ejercen cierta fuerza coercitiva y autocoercitiva sobre los individuos. En palabras de Elias:

La coerción ejercida por la costumbre social se ha convertido en una segunda naturaleza y, por tanto, en autocoerción. Un hombre y una mujer educados en esa tradición no pueden romper fácilmente con ella sin perder el respeto a sí mismos así como el respeto de su grupo (1998: 202).

Hay cierta coerción a consumir, misma que halla un refuerzo en la necesidad evolutiva que tienen los humanos de sentirse aceptados por los demás y por contar con la aprobación de ellos.

La satisfacción de esta necesidad impulsa el gasto de estatus que Skidelsky y Skidelsky (2012) llaman *bandwagon* o bienes para “subirse al vagón”, que se desean porque otros los tienen y cuyo consumo responde al deseo de ser como los demás. Y como siempre habrá individuos en el grupo cercano (pariente, amigo, colega, vecino) que tenga algo (un automóvil, un *smart phone*,

unos zapatos, una vestimenta, etcétera) del que uno carece y que es considerado como un marcador de estatus del momento, la “coerción” (y autocoerción) por ser como ellos a través del consumo entran en una “escalada permanente”. Como sostiene Bohler, “Cuando todo el mundo posee un tipo de producto sofisticado, el único medio de ganar un poco de estatus suplementario es hacerse de otros aún mejores” (2019: 94).

Consumir se vuelve así un medio de existir en el juego competitivo por la aprobación de los otros. Y resistirse a definirse, antes de cualquier otro marcador social, como un consumidor o, en lenguaje bernhardiano, estar *en contra* del consumismo que, en teoría, es concomitante del estar *en contra* del empleo, conlleva optar por existir de otra manera. Es lo que ha acometido Osvaldo y es a lo que convoca:

Nos damos cuenta del consumismo, del mismo juego de ese capitalismo, es primero competir en vez de colaborar y luego consumir de manera desbordada y a mí me gusta mucho la naturaleza, me fascina, me encanta. Muchas cosas yo las analizo con la naturaleza y sé que en la naturaleza no hay ningún animal que cace más de lo que necesite o si un oso va a invernar pues sí se lleva una ración más considerable pero no una exageración; y eso es lo que a mí no me gusta y yo veía a gente que ganaba poquito dinero y hacía dos horas de ida o dos horas y media de ida [de y a su trabajo] y se compraban un teléfono de treinta mil pesos (Osvaldo).

Según Jonathan Crary (2013), uno de los sueños del capitalismo actual sería lograr que los seres humanos no durmieran o apenas lo hicieran para que trabajaran y consumieran casi las 24 horas del día, los siete días de la semana. Para este sistema, que los humanos son seres necesitados de sueño y descanso es una “ineficiencia económica”, como dirían ciertos apóstoles del capitalismo. Esta ilusión no es más que la última, quizás la más radical, actualización del evangelio del trabajo y el culto del consumo que he abordado a lo largo de este libro. Otra gran novedad es que, a esta altura de la historia, este tipo de representaciones cuenta con mayor poder

simbólico y de más canales de imposición o de estigmatización de lo que disponía algunas décadas atrás.

Por eso, la resistencia a entregar su vida al empleo (y/o a su corolaria “terapia de tiendas”) por parte de algunos suele ser motivo de incompreensión, cuando no de estigmatización, de parte del individuo mismo y de su entorno (Frayne, 2017).

Casi todo el mundo que conozco son personas que creen que mientras más tiempo pasen en el trabajo más valorados van a ser... Eso nos enseñan en la escuela y en la sociedad en general. Yo tuve que entrar a terapia para darme cuenta que mi tiempo es valioso y no debo mi vida a un trabajo (una colega, comunicación personal).

Mientras en el siglo XIX, los “vagos” eran objeto de persecución y castigo físico, hoy, su condena es moral y simbólica.

La escuela enseña el conformismo y el abandono “al final horroroso de la vida”, como escribe Bernhard. Para Bourdieu, la magia de la reproducción y del mantenimiento del orden social radica en que logra imponer como una evidencia, como “natural”, toda la arbitrariedad que le es constitutiva. En esto la escuela tiene un papel fundamental (Bourdieu, 1989). Así, nada hay de más ajeno a la formación escolar que instilar la disposición a estar *en contra* o simplemente a tener una real experiencia del mundo en su inmediatez y sencillez.

En el capítulo II, cité a Stevenson, para quien la cultura escolar concurre a la desecación de la vitalidad de los individuos y los vuelve “secos, torpes e irritables en las ocasiones mejores y más brillantes de su vida” (Stevenson, 2014: 13). En palabras de Césaire, los incapacita para jugar el “juego del mundo”. Nadie como Bernhard, y su punzante hipérbole, para exponer lo que hace la escuela para la miseria y la desgracia de los individuos:

[...] los profesores, al fin y al cabo, han sido siempre en fin de cuentas los obstaculizadores de la vida y de la existencia, en lugar de enseñar a los jóvenes la vida, de descifrarles la vida, de hacer de la vida para ellos una riqueza realmente inagotable por su propia naturaleza, la matan

en ellos, no escatiman nada para matarla en ellos. La mayoría de nuestros profesores son criaturas miserables, cuya tarea en la vida parece consistir en echar el cerrojo a la vida de los jóvenes y, en fin y final de cuentas, convertirla en una horrible *deprimición* (Bernhard, 2010: 38).

Haciendo referencia a su propia experiencia escolar, el narrador (o Bernhard a través de él) añade:

Yo mismo tuve esos profesores atroces, de estrechas miras, desastrosos, que tienen una concepción absolutamente baja de los seres y del mundo de los seres, la concepción más baja, determinada por el Estado, a saber, que en cualquier caso hay que reprimir siempre a la Naturaleza en los nuevos jóvenes y, finalmente, matarla, para los fines del Estado (2010: 39).⁴⁵

La escuela haría de los individuos seres idénticos al padre de su narrador: inclinados a aceptar con toda quietud su destino social y a conformarse con seguir dócilmente la trayectoria que la sociedad, la escuela y el Estado reservan para ellos según la posición ocupada en el espacio social. Seres incapaces de manifestarse *en contra* de lo que sea, sin que esto signifique que todos los que frecuentan o han frecuentado la institución escolar salgan de ahí con una mente típicamente escolar, como la descrita por Stevenson. A veces, de los muros escolares salen individuos cargados de disposiciones contrarias a las que se esfuerza por inculcar dicha institución, sobre todo cuando el *habitus* está tironeado por solicitudes y expectativas contradictorias. Es el caso reciente de un grupo de ocho jóvenes ingenieros agrónomos franceses.

El día de su graduación, esos jóvenes, formados en una de las *Grandes Écoles* francesas (AgroParisTech) orientada a la formación de los mejores ingenieros agrónomos de ese país, pronunciaron un

45 La posición sociológica de Bourdieu (1989), al referirse a la creencia en la “escuela liberadora” como “una mitología” o como “el nuevo opio del pueblo”, no es muy distante de la sátira literaria de Bernhard; tampoco lo son los análisis de Foucault (1975) sobre la fabricación de cuerpos obedientes o dóciles por, entre otras, la institución escolar.

discurso en el que manifestaron su desacuerdo con la orientación profesional de la formación recibida y, sobre todo, su decisión de tomar una ruta distinta a la marcada a lo largo de su formación. Aquí unos fragmentos de su elocuente discurso:

Somos muchos quienes no queremos simular que estamos orgullosos y merecedores de obtener este diploma al concluir una formación que en general incita a contribuir a las devastaciones sociales y ecológicas que están en curso. [...] No creemos que necesitamos “todas las agriculturas”. Más bien, vemos que la agricultura libra una guerra en contra de lo vivo y del campesinado en todo el planeta. No creemos que las ciencias y las técnicas sean neutrales y apolíticas. Pensamos que la innovación y las *start-up* no salvarán sino al capitalismo. No creemos ni en el desarrollo sostenible, ni en el crecimiento verde y no más en la transición ecológica, una expresión que da a entender que la sociedad podrá ser sostenible sin deshacernos del actual orden social dominante.

AgroParisTech forma cada año a cientos de estudiantes para trabajar en la industria de diversas maneras: [...] diseñar comidas preparadas y quimioterapias para tratar las enfermedades que habrán de provocar; [...] desarrollar las llamadas energías “verdes” que permiten acelerar la digitalización de la sociedad contaminando y explotando al otro lado del mundo; elaborar informes de RSE (responsabilidad social y ecológica) tanto más largos y delirantes cuanto más escandalosos son los crímenes que disimulan; o incluso contar ranas y mariposas para que las constructoras las desaparezcan.

A nuestros ojos, esos empleos son destructivos y elegirlos es causar daño sirviendo los intereses de unos pocos. Sin embargo, son estas las oportunidades que nos son presentadas a lo largo de nuestra formación en AgroParisTech. En cambio, nunca nos han hablado de los egresados que, viendo esos puestos más como parte del problema que como soluciones, han desertado.⁴⁶

⁴⁶ Disponible en <https://basta.media/AgroParisTech-nous-refusons-de-servir-ce-systeme-ingenieurs-diplomes-declaration>.

Y, a los egresados y profesionales que eventualmente están en la misma situación de desencanto, dirigen estas palabras: “Queremos decirles que no son los únicos en pensar que algo va mal... porque de verdad hay algo que va mal. Han tenido dudas, nosotros también a veces tenemos dudas. Pero nos negamos a servir este sistema y hemos decidido buscar otras vías, trazar nuestros propios caminos”.

Al tenor de ciertos pasajes de su pronunciamiento, no sé si se hace justicia a su gesto afirmar que no contribuyen a crear una nueva sociedad o un nuevo mundo. Al respecto, traigo a cuento el comentario de una antropóloga sobre el posicionamiento de esos ingenieros:

Los jóvenes graduados de AgroPatisTech han cesado de creer en la ideología del capitalismo responsable. Pero no participan, al menos por el momento, a la creación de una nueva sociedad o un mundo nuevo aunque ponen en dificultad el imaginario colectivo dominante: se erigen en pioneros del *mundo de después*, un mundo como el nuestro pero sería más ético y, sobre todo, ecológicamente sostenible”. (Parise, 2022)

En todo caso, es pronto para decirlo, y el solo gesto de atacar las disposiciones colectivas dominantes, defensoras del viejo mundo, no es poca cosa y “erigirse en pioneros” de otro mundo es ser portadores de una nueva utopía, otra narrativa para otra sociedad.

No “servir este sistema”, entendiendo por tal el orden económico dominante, y trazar los propios caminos: he aquí dos modos de plantar cara al *ethos* capitalista transmitido por la escuela y de posicionarse *en contra* de modo afirmativo y decidido. Siguiendo a Parise, también es posible interpretar su posición, , como un no al discurso acomodaticio del “capitalismo responsable”, una más de esas tomaduras de pelo (como “crecimiento verde” o “capitalismo verde”, entre otros) que tienden a pulular en el lenguaje mercadológico, político, económico y empresarial actual, revelador de una preocupación por salvar el capitalismo en sus fundamentos, dándole un dudoso barniz de preocupaciones éticas y ecológicas.

La mayoría de quienes he entrevistado optaron por estar *en contra* y desde hace años han decidido no servir “este sistema” trazando los propios caminos, buscando otras vías. Al respecto, Macrina:

Yo a todos mis amigos les deseo y le deseo a todo el mundo que dejen esa mierda de vida en el sistema y que vayan a viajar y que salgan del sistema. ¡Ojalá!, ¡sabes!, que comencemos a consumir menos cosas en las multinacionales y que las multinacionales se caigan porque la gente deja de consumir en las multinacionales y que la gente empiece a... como se hacía antes, ¿no?, a cultivar su propia comida, a hacer su propia ropa, a hacer intercambios entre vecinos como se empieza a hacer ahora otra vez así de escondidas para que el sistema no se dé cuenta, pero está volviendo a pasar (Macrina).

Para Adriana, no hay duda de que es necesario atreverse a salir del “sistema” —entendiendo por tal la organización social y económica que derivó de la Revolución Industrial y es responsable de nuestras desgracias y nuestros peores miedos actuales—; pero reconoce que no es fácil porque toda nuestra educación se ha orientado a hacer a los individuos presas dóciles de sus encantamientos. Se ha instilado en las mentes y los cuerpos la creencia de que no hay alternativa al trabajo asalariado y se hereda disposiciones profundas que contribuyen a mantener dicha creencia y a hacer obstáculo a toda veleidad por construirse una vida por “otras vías” y de otro modo. Entrar en crisis puede ser un factor importante para osar sacudirse esas representaciones a fin de abrir la brecha a la creación de unas diferentes y acordes con el imperativo de cambio de sociedad o de civilización que enfrentamos. Es la perspectiva de Adriana:

Hay [otra] manera de tener dinero y una solvencia económica, el sistema o el mundo “godínez” no es el único que te puede proveer de la economía independiente. Eso es lo que nos han contado, lo que nos han dicho en la sociedad y es difícil pensar diferente, arriesgarse, soltarse que la gente se congela al decir estoy sin trabajo o qué voy a hacer: hay tanto que se puede hacer. Cuando uno está en crisis es cuando salen

las ideas de todo lo que podría hacer, quizá estar en ese sistema es no enfrentarse a las crisis, porque todo está regulado dentro de una empresa o no eres tú el que tiene que resolver, quizá es el dueño, pero a ti te llega tu cheque pase lo que pase. Pienso que nutre más el mundo fuera de un trabajo formal o normal (Adriana).

Antes que ser paralizantes, aquí las crisis operan como impulso a la ideación de estrategias y alternativas para fabricarse una vida más allá de las mismas crisis. Adriana las percibe como oportunidades para crecer fuera del marco restringido de una oficina o una empresa cualquiera. Es el tipo de actitud que fomenta la antifragilidad, a la vez que la refuerza.

En la línea de los llamados a la sobriedad en la producción como en el consumo, Felipe es de la idea que hay necesidad de una transformación total de todo el sistema de producción. Así lo expone: “Repensar todo el sistema de producción, toda la lógica de producción, más que el sistema, la lógica. Para qué se producen esas cosas y en esas cantidades. Poner en relaciones explícitas que tendría que acabar la propiedad privada, a huevo”. A Felipe, le resulta el mayor de los absurdos “ese modelo de la producción en masa, para la venta en masa, para la basura en masa, para volver a producir en masa lo mismo”.

Cambiar la lógica del sistema de producción conllevaría alinearlo a la satisfacción de las necesidades reales de la población y no al lucro que deriva en desperdicio, así como pasa con el pan: “Es que la mayoría del pan se tira, la gente lo compra y no se lo come. Pero nosotros queremos que lo compre para poder vivir. Entonces, es ahí donde las cosas empiezan a perder sentido. Deberíamos reducir la producción, ir en contra de la producción, pero sin subir precios para que no sea de clase” (Felipe).

Y poniendo el dedo en una cuestión que es parte de la entraña del “sistema”, sostiene:

El problema del capitalismo son las relaciones sociales que construye, cómo las construye, todo ese modelo de objetivación de todo lo otro, por ejemplo, la naturaleza. Entonces, producir computadoras para

cambiarlas cada año es una burrada. Si haces una que dura 25 años, no estarías ridiculizando el sistema operativo en la misma. Ese es el problema, no la compu en sí misma (Felipe).

Polanyi (2017) sostiene que la principal miseria del capitalismo radica en el “desencastramiento” o separación de la economía de la vida ordinaria de los hombres. Antes de organizar la producción en función de las necesidades vitales de los individuos y las sociedades, se constituyó como una máquina orientada hacia sí misma, que produce para alimentarse a sí misma, por así decirlo, mediante la acumulación de riquezas a costa de la sobrevivencia de la mayoría y de la sostenibilidad de la vida en el planeta. Esta separación es solidaria de otra, operada por los economistas liberales y marxistas, entre el campo de la economía, “considerada por todos los economistas y el conjunto del mundo moderno como una esfera autónoma con existencia independiente” (Kasiz, 2022: 15), y la vida ordinaria de los seres humanos. Esto alcanzó su paroxismo con la financiación de la actividad económica y la concomitante proliferación de los *bullshit jobs*. Las llamadas a “deseconomizarnos” (Latour, 2020a) o a “salir de la economía y del productivismo” (Kazic, 2022) responden a la necesidad de salir de esa ficción y de poner las actividades de los individuos en relación directa con y al servicio de la vida, en general. Felipe lo expresa de esta manera: “Entonces, siento que una forma artesanal de vida implicaría ese tipo de rupturas. Ya ni siquiera se trata de un modelo nuevo, ni siquiera es un modelo nuevo de producción, sino una ética o una forma de vida”.

Hacer sociedad allende el trabajo

Es evidente que en la mente de Felipe, como en la de todos los que intervinieron en este trabajo, se trata de esa “forma de vida” que hay que inventar y construir fuera de o allende la sociedad del trabajo. Como he sostenido a lo largo de estas páginas, la mayoría de estos individuos fueron llevados a cuestionar su relación con el empleo a raíz de eventos con él vinculados que pusieron en predicamento su salud física o mental o a partir del conocimiento de esta situación

vivida por personas cercanas. Así, quise conocer su visión sobre lugar que el trabajo debería ocupar en la vida de los individuos y, sobre todo, desde el prisma del trabajo, cómo les gustaría ver organizada la sociedad de modo que, en las vidas individuales y sociales, tuviera plena cabida aquello que, para ellos, *de verdad importa*.

Varios son quienes anhelan una organización social articulada en torno a pequeños núcleos comunitarios o en torno a figuraciones que hagan posible esa forma de vida “más artesanal”, según la fórmula de Felipe. La posición de Carolina:

Más bien lo que tengo son intuiciones, y cosas que me parecen que tienen valor y que me gustaría que se extendieran, pero no encuentro la forma, no tengo claro el camino en el que podría hacerse. No sé, creo que la toma de decisiones a nivel comunitario, en comunidades pequeñas, puede ser más justa, más equitativa, más respetuosa de las necesidades y de las posturas, de las creencias de las personas que forman la comunidad que en las sociedades más complejas. También, ¿cómo desmontar las sociedades complejas? Y bueno no sé si la solución sea desmontarlas, pero tampoco es que todos nos vamos a vivir al campo; las ciudades me parecen fascinantes, porque justamente conviven un montón de fuerzas que se unen y chocan, me parece interesante esa complejidad, pero honestamente no sé cómo se podría reforzar de tal manera en la que pudiera generar una forma de vida buena y decente para todos. Porque en realidad en este momento sigue en la lógica de la depredación económica, de los grandes corporativos y de las grandes empresas y en las empresas que tienen intereses y poder local. Entonces no sé, no alcanzo a ver un mecanismo claro en los que se puedan hacer cambios para esos intereses, pues no sé, eso destruye las oportunidades de convivencia en la sociedad. O sea, me parece super ingenuo eso de “la educación es la respuesta”; o sea, sí, pero no es solamente el tema de la educación, es un problema de sistema: cómo se construyen las reglas del juego. Entonces es un tema de poder, de cómo se equilibran los contrapesos. No sé, honestamente no tengo, o no puedo decir que tenga una utopía, pero sí hay cosas que me parecen necesarias para la vida en común y creo que hay mucho que podamos aprender de las comunidades pequeñas, pero no sé cómo se

puede llevar a la práctica de sociedades más complejas, pero sí es algo que quiero seguir pensando (Carolina).

Felipe también es de los que piensan que una organización comunitaria o barrial de la sociedad es la única forma susceptible de permitirle enfrentar de modo eficaz los desafíos sociales y ecológicos de hoy y del futuro. Mas, a diferencia de Carolina, él se sitúa en una vena más bien anarquista por cuanto sostiene que, en lo que hace al trabajo, es necesario deshacernos del patrón o de la relación de dominación basada en el binomio patrón-asalariado, donde el Estado y los gobiernos que lo administran están al servicio de ese mismo patrón y son de poca utilidad para orientar a los individuos a enfrentar a las enormes amenazas y realidades críticas que se ciernen sobre todos. Así su utopía de sociedad:

[Mi utopía sería] el anarco-comunalismo. Supongo que ese podría decir así, pero que podamos vivir organizados como una confederación de los mismos barrios, que formamos este territorio y que esa forma de vida no sea industrial ni tenga una industria, no sea clasista, no sea racista, no sea patriarcal, que no tenga patronos, que no tenga empleados... Que no tenga una velocidad de vida, sino un ritmo de vida, en oposición precisamente a la industria y que esa forma de vida pueda reinventar la ciudad por dentro de su misma esencia, donde pueda arrebatar su propia esencia y proponer otra cosa, porque ahorita, tú dices: no, la ciudad puede tener cosas muy lindas, pero en realidad es un centro de operaciones para asesinato y el despojo, para eso existe, para eso es (Felipe).

Catherine Malabou (2022) sostiene que “Hoy, el estado ya ha desaparecido, no es más que la barrera de protección de las diversas oligarquías que se reparten el mundo. Por todos lados, el mundo social está condenado a una horizontalidad de abandono”. A esto lo llama un “anarquismo de hecho”: el Estado y sus instituciones “no pueden reaccionar frente a los desafíos de la pobreza, la migración o la crisis ecológica y sanitaria más que con medidas irrisorias de urgencia”; el capitalismo del *FIRE* o el neoliberalismo, con sus

prácticas de despojo y desposesión, fomentan y se benefician ampliamente del “anarquismo de hecho”, que se disimula bajo el velo discursivo de defensa de la libertad. A esto opone Malabou un “anarquismo del despertar” (*anarchisme d’éveil*) que identifica con iniciativas de autonomía organizativa y de autogobierno como el neo-zapatismo mexicano y las ZAD (zonas a defender) en Francia o movimientos como los *Gilets Jaunes* y *Black Lives Matters*. Cuando el Estado mismo está puesto al servicio del “anarquismo de hecho”, que se caracteriza por la mayor radicalidad y violencia posibles, Malabou sostiene que la “vía anarquista [del despertar] es la única que aún permanece abierta”.

Felipe también lo entiende de esa manera, porque una “forma de vida que no sea industrial ni tenga una industria [...], que no tenga patrones, que no tenga empleados [...]”, que sea lenta y “pueda reinventar la ciudad por dentro de su misma esencia” es difícil de concebir fuera del “anarquismo del despertar”, que es “ruptura con la convicción que la libertad debe ser enmarcada, dirigida, amputada de una parte de ella misma” (Malabou, 2022) y es defensa de la “libertad absoluta”, la “libertad indivisible”, que es a la vez individual y colectiva.

Hay que reconocer que las disposiciones colectivas dominantes nos inclinan más a tener patrón, a obedecer, a que otro nos indique qué hacer y cómo hacerlo. Tal vez estemos más cómodos en el “anarquismo de hecho”, que no vemos como tal y llegamos a aceptarlo como parte del orden natural de las cosas o como movimiento lógico de la historia, donde no habría alternativa; por lo que aceptamos encantados los llamados a adaptarnos a él. Así las cosas, adherirnos al “anarquismo del despertar”, el de la defensa radical de la libertad y del rechazo a ser gobernado, es casi una lucha contra uno mismo, contra lo aprendido, en la que no hay garantía de ganar. Al respecto, así Carla: “[Nombre de su pareja] me dijo una vez que había un escritor que decía que los anarquistas pierden todos los días, fracasan todos los días, perdemos todos los días en la medida que hoy y mañana, o sea nunca, ni pasado mañana, porque nunca vamos a poder contra el capitalismo”.

Pero apostar por el anarquismo exige tener cierto *conatus* de lucha: “Y si perdemos todos los días pues hay que seguirlo intentando, ya no tenemos nada más que perder, en la medida en que [un proyecto comunitario] puede fracasar y el taller puede fracasar y todo puede fracasar hay que seguir apostando para que lo siguiente que venga no fracase” (Carla).

Para Felipe, transitar a una organización social articulada en torno a una “confederación” de barrios tendría que ir de la mano con otras conquistas, para impulsarlas. Una de ellas es la desaparición de la propiedad privada. En un intercambio, se mostró particularmente crítico hacia la propiedad privada y quise conocer sus razones. Son estas:

[...] es a través de la propiedad privada que nos despojan de la capacidad de subsistir todos, como juntos. Con la propiedad privada es como tienes necesidad de comprar y vender. Lo que no tienes alguien lo tiene, y el que lo tiene lo vende. Si tú piensas que no hay una propiedad privada, entonces no tienes nada que comprar, porque tampoco te va a hacer falta nada. Más bien, mi tema... acabaría con la lógica de mercado, porque ya no es vender para ganarle sino que estás compartiendo junto con, produciendo junto con, para subsistir, nada más. Pero digamos que es una lógica que podría carecer de ambición para algunos, que no les va a ser suficiente. Podrán ser carencias psicológicas, filosóficas, que... materiales (Felipe).

El jurista e historiador del derecho Withman (2022) sostiene que la historia de la propiedad privada es una de violencia y opresión, por cuanto los primeros objetos catalogados como tales fueron los humanos mediante la esclavitud; y mucho tiempo pasó antes que la tierra también entrara en esa categoría. Sumando esta visión y la de Patel y Moore sobre el “abaratamiento” de casi todo bajo el capitalismo, se sostiene que la propiedad privada es la piedra de toque de este ordenamiento socioeconómico que, en su versión industrial nacida de los “cercamientos”, esos procesos muy violentos de conversión en propiedad privada (Pistor, 2019) de los recursos comunes de subsistencia más básicos, redujo la vida misma

de aquellas poblaciones rurales inglesas (y de otras naciones) a “capital humano”⁴⁷ para los capitalistas. Así, Felipe no yerra en el acercamiento entre capitalismo y propiedad privada y, sobre todo, al identificar esta con el despojo de la misma “capacidad de subsistir”. En su caso, combatir la propiedad privada corre parejo con el rechazo del patrón y del trabajo asalariado, que no significa en absoluto indisposición con el trabajo como tal:

[...] porque todos decían: “Bueno, estamos en contra del trabajo, como ¿por qué vamos a trabajar tantas horas?”. Era: no güey, no estamos en contra del trabajo, estamos en contra del trabajo asalariado, del trabajo con patrón, pero no puedes cosechar el campo sin trabajarlo, de dónde vas a sacar (Felipe).

Y consciente de las muchas resistencias que enfrenta una postura como la suya, Felipe reflexiona: “Y luego van a decir: ‘no, pero ¿qué va a hacer toda la gente para trabajar?’ Toda la gente siempre sabe cómo trabajar. La gente que quiere trabajar, sabe cómo trabajar”. La gente siempre ha sabido cómo trabajar; la civilización industrial de los “cercamientos” ha intentado despojarla de esa capacidad y, sobre todo, de la confianza en esa capacidad; de modo que se ha llegado a hacer creer que fuera del empleo no habría sobrevivencia, cuando justo lo contrario es lo que ha ocurrido en muchos casos, y más en los años recientes. Martin Luther King afirmó que el capitalismo consiste en quitar lo necesario a los pobres para ofrecer lujo a los ricos. Parte de ese “necesario” es la capacidad para forjarse una vida sin sumisión a un patrón.

En una posición intermedia está Daniel quien parte de este diagnóstico:

47 Para Supiot (2019: 26), quien nos recuerda que Stalin fue el primero en hablar de “capital humano”, “el único significado riguroso que se puede dar a la noción de capital humano se encuentra en los activos de los libros de contabilidad de los propietarios de esclavos”.

Ahora la gente vive para trabajar, realmente vivimos para trabajar, pues dejamos a un lado la salud, la familia, las amistades; o sea, se escucha muy romántico pero para mí es la verdad, las cosas importantes las dejamos a un lado por el trabajo, que en el fondo tú estás trabajando para tener bien a esas personas que te importan y te interesan, es como algo muy irónico. Creo que debe pasar como a un segundo, tercer plano el trabajo (Daniel).

¿Cómo salir de eso y construir una sociedad en la que “las cosas importantes” o lo que *de verdad* importa pase a primer plano y tenga prioridad sobre el trabajo? La perspectiva de Daniel:

Empezar de cero, que si ya está... Por ejemplo, hablando exclusivamente de nuestra ciudad, en México sí sería como algo más cultural, porque aquí ya el mexicano es de “nos chingamos entre nosotros”, ya se perdió como ese apoyo o echarnos la mano para seguir adelante, o sea te jalan, te arrastran, y te digo la cuestión es hacer las cosas mal, si haces las cosas mal no vas con las reglas pues eres el chingón; pero si sigues las reglas pues no, entonces sí siento que es un tema cultural. Nosotros mismos educando a nuestros hijos [...] Porque de hecho yo conozco como muchos amigos, conocidos y así que ya cambiaron su forma de pensar, su perspectiva, siento que ya son como gente buena por así decirlo. Que sí, la que trae esa cultura de fregarse al prójimo para sobresalir, a lo mejor también porque ya estamos acostumbrados a hacer las cosas de la manera fácil, sin importar las consecuencias, entonces si cambiara algo de la sociedad sería eso, borrar todo y empezar de cero. Siento que sería desde que tienes a tus hijos, desde ahí, o sea explicarles cómo está la situación, cómo está el mundo, cómo está la sociedad, o sea tratar a los niños como si entendieran. ¿Has visto la película de *Capitán Fantástico*? Vela y así entenderás un poco de lo que te quiero decir. O sea, él sí se va muy al extremo, pero sí está muy padre su idea, entonces sí siento que funcionaría aquí, es que nuestra mentalidad ya esta muy podrida (Daniel).

La película a la que se refiere Daniel plantea una utopía en torno a la educación y a la socialización de los niños que quizás habría

encantado a autores como Thoreau y Stevenson, entre otros. Destaca por el realce de valores como el espíritu crítico e independiente, la autonomía, el atreverse a pensar por sí mismo, el amor al arte (especialmente la música), la relación armoniosa con la naturaleza, etcétera. Encierra una clara reivindicación de las ideas kantianas en torno a la madurez de espíritu y la independencia moral e intelectual, así como de cierto pensamiento optimista-anarquista y utópico en la defensa de la necesidad y posibilidad del cambio. Si se me permite, diría que dicha película expone cierta idea de la “pedagogía del *en contra*”, en la medida que hace una crítica de lo convencional y defiende la importancia de no conformarse con lo “heredado”. El sueño de Daniel de “empezar desde cero” hace eco de eso.

También Abigaíl tiene una visión cercana al llamar a una transformación social y civilizatoria de fondo y sin transición ni demora:

Tiene que ser un cambio contundente, no puede ser paulatino, tiene que ser una sacudida que despierte. En el mundo que me muevo es en esa parte donde la gente habla de vibraciones y frecuencias de compasión, de hacer yoga o meditación; incluso las palabras con las que hablamos han cambiado. Antes era más lo material y ahora es la sensación de que somos diferentes y seres espirituales; pero por ejemplo, a veces en el camión escucho las pláticas como “su energía no me gusta”, o sea como percibir al mundo de otra manera, más sutil, más espiritual no tanto por lo religioso, sino por un bienestar propio. Entonces yo creo que la humanidad tiene que pasar por este proceso de shock y vivir un camino diferente como seres espirituales, con el objetivo de obtener la felicidad (Abigaíl).

Ella es de los que, entre los entrevistados, tuvieron que realizar un cambio más radical en su vida, forzada por condiciones de trabajo que pusieron en predicamento su salud y su estabilidad emocional. Le gustaba lo que hacía, la transnacional para la que trabajaba le parecía un espacio más bien interesante, pero las exigencias a las que se vio sometida excedieron sus límites humanos.

Celeste comparte la apuesta en una educación renovada desde la infancia como cimiento de una nueva sociedad, pero va más allá sugiriendo que los adultos aprendan de los niños a ver el mundo y relacionarse con él de manera más espontánea y fluida. Su situación en el sistema de intercambio de bienes conlleva la organización de la sociabilidad en comunidades pequeñas:

Cambiaría desde el momento cero del desarrollo de las personas, lo primero que cambiaría es el lugar que se les da a los niños, los trataría como estos seres especiales y súper inteligentes que son; intentaría re-educar a los grandes para que aprendan de los niños y así se conecten más con estos. Cambiaría la educación completamente, les enseñaría astronomía, incluso astrología; les enseñaría botánica, química y cambiaría la moneda de intercambio, también haría que sea el tiempo, que lo cambiemos por tiempo, que sea como trueque de energía y tiempo, como de estar disponible para conseguir tal cosa y también la distribución de la gente, la conservación de personas en grandes ciudades como desconcentrar y haría más pequeñas comunidades y, no sé, para que todo esto funcione junto tendría que pensarlo mucho más, como montar un sistema (Celeste).

Para Andrés, muchos de nuestros problemas sociales tienen su raíz en el modo de organización del trabajo prevaleciente en México y en lo precario de los derechos vinculados con la condición salarial. Situaciones como “prestaciones raquílicas”, la casi ausencia de vacaciones, cierto culto a largas jornadas de trabajo y el desplazamiento por el trabajo de otras prioridades vitales.

Bueno, a lo mejor no estuviéramos hablando de esto si tuviéramos unas prestaciones en el trabajo, con unos horarios mucho más humanos y con mejores sueldos, también somos de los peores sueldos del mundo y de los que más trabajamos. Entonces, cómo no quieren que ande el país patas arriba si no tienes tiempo para dedicarle a tu familia; básicamente trabajas y duermes. Entonces, pues, esa no es vida, te lo vuelvo a repetir: los mexicanos que vamos a donde sea... a España, decimos: “¡ah, no mames! ¡Qué huevones! Ya cerraron y son las seis

de la tarde". Pues, sí; es que tiene vida la gente, cabrón, la gente vive, no nomás trabaja y duerme. Puedes tener un trabajo de ocho a seis de la tarde y eres más efectivo, trabajas mejor, te va más chido en tu salud personal. O sea, cambia todo, ¿sabes?, con un sistema excelente. Yo pienso que le hace falta eso, adecuarlo a las necesidades. Okey, trabajas hasta este horario, está bien, se te va a pagar un mejor sueldo, unas mejores prestaciones; pero somos los que menos nos vacacionamos. O sea, estamos en los *rankings* de todo lo malo. Entonces, y lo digo, porque me gusta estar viendo, viendo estadísticas reales, el cómo está el país, cómo está el mundo, por lo mismo. Entonces, pues, tener vacaciones una semana después de un año, para mí que dejen a un trabajador un año sin vacaciones nomás porque sí, porque eres nuevo, se me hace una mentada de madre. O sea, está muy cruel, no vas a tener vacaciones este año porque es tu primero, ¡no manches!, ¿en serio trabajar todo el año? Yo conozco amigos europeos que trabajan seis por seis, seis meses y seis meses de vacaciones. Entonces, son súper productivos y les va súper bien. O sea, no es cuestión de que estés más en la oficina, si no de que estés ahí cuando estés. No significa más, ni te va a ir mejor como jefe si tienes a tus empleados diez horas ahí a que los tengas seis, no creo que vaya por ahí el asunto, pues. No sé, siento que sería también más sano el trabajo con menos grilla interna, con menos coraje por así decirlo con tus superiores, que pasa un montón también. O sea, ¿y por qué él sí vacaciona?, ¿y por qué él gana más si nomás manda? Pues, está intensa la vida laboral; por eso le he huido tanto tiempo, porque no se me hace justa, no se me hace que valga la pena, la pura neta (Andrés).

Para decirlo con palabras de la filósofa Susan Neiman: "Estas situaciones no hacen sentido, sin embargo, hemos llegado a un punto en el que creemos que son naturalmente parte de como es el mundo" (2015: 106). Y no solo eso; como sugiere la misma autora, una vez que fuimos conducidos a verlas como naturales, tenemos poca disposición para mostrar actitud alguna en contra, quedamos bloqueados para pensar que pueda existir otras posibilidades. Lo contingente se vuelve necesario y lo arbitrario, lo único fundado en razón.

Neiman (2015) sostiene que las sociedades infantilizan más y más a los individuos y estos se pliegan con una asombrosa facilidad a las incitaciones a la infantilización que reciben del mundo de la publicidad, de la educación, del trabajo, del consumo. No quiero sostener que los participantes de esta investigación vivan en un mundo aparte o que estén inmunes o resistentes de cabo a cabo a las incitaciones a “no ser adultos” que saturan nuestra vida cotidiana, mas se observa en todos ellos una fuerte inclinación a la autodeterminación, a la autonomía. En todo caso, como sostiene Neiman, la adultez plena es un estado ideal; por lo que nadie está totalmente exento de vivir episodios de infantilización. Lo que se destaca, al menos en el discurso de estos individuos, es una conciencia crítica de dicha infantilización (y su falta de sentido) que tiende a prevalecer en el mundo del trabajo en subordinación, del consumo, de la educación, entre otros; de ahí, sus esfuerzos por resistirse a ella así como su deseo porque todos fuéramos menos propensos a someternos a esas formas de dominación. A propósito de esto, la visión de Pedro:

[...] a mí no me gusta ver coartada la libertad de la gente cuando está trabajando en este tipo de estructuras [empresas] o también el miedo que tienen me molesta, que sean tan temerosos de la vida y que crean: “Bueno ya tengo un buen trabajo, qué tengo que hacer, puedo permitir que me griten o puedo permitir estar en un trabajo mediocre o puedo ir en contra de mi filosofía, contra mis conceptos humanos”. O como por ejemplo: “¡Ay!, es que pobrecitos, los tengo que correr de aquí o les tengo que hacer ciertas cosas, o yo sé que les estoy pagando menos, pero es que así es el trabajo”. Y con mucho miedo de decir algo o de tomar otra decisión o de decir simplemente “Ya no quiero trabajar para ti, no me vuelvas a gritar”. Entonces sí veo una vida totalmente diferente a la que yo pregonó y a la que me gustaría que la gente viviera o la que yo vivo (Pedro).

Neiman sostiene que el capitalismo neoliberal infantiliza a los individuos al reducirlos a consumidores de juguetes que toman decisiones infantiles en torno a cosas tontas. Quienes tienen el

poder económico (en el neoliberalismo, dominan también en lo político y lo cultural) “nos deslumbran con juguetes y nos confunden con tantos productos triviales que estamos demasiado ocupados tomando elecciones tontas como para recordar que las de los adultos las toman otros” (2015: 104). No pienso que sea una exageración extender esta idea a la esfera del trabajo en la sociedad industrial al observar que esta, al despojar a los seres humanos de los recursos indispensables para su subsistencia y volverlos dependientes del empleo o de la sumisión a un patrón, los situó en una posición de infantilización. Como sostiene Felipe, al quitarles la capacidad de saberse con capacidad para trabajar, en el sentido antropológico del término, los infantilizó aún más.

El neoliberalismo no es el único responsable de ello; en realidad, la crítica de Neiman apunta hacia toda la organización social como infantilizadora; y tanto las escuelas como las universidades colaboran intensamente (con las familias) a la forja de este tipo de individuos, como han mostrado con agudeza Lukianoff y Haidt (2018). Lo más delicado es que llegan a la edad adulta cargando el espectro de los mimos de la infancia, a los que no logran renunciar.

Andrés es crítico de esta tendencia:

Siento que la zona de confort es un error duro; el estar con la familia cerca y tener apoyos de cuidar al hijo hoy o de la renta, porque así pasa; hoy voy a ir a comer a casa de mi mamá y la chingada. Entonces, pues, todo eso está muy a gusto. ¿A quién le gusta salirse de ahí? Pues, no a mucha gente, pero ahora a los 35 años no saben ni lavarse un calzón, *brother*; y eso al mismo tiempo está triste (Andrés).

A estos se refiere Parise (2022) como los “niños mimados” del capitalismo que recurren a todo tipo de justificaciones y astucias con tal de mantener el *statu quo* del tipo al que alude Andrés y, sobre todo, el del consumo y el modo de vida dispendioso, propios de cierta categoría de individuos de las sociedades posindustriales o neoliberales. A menudo, el trabajo ofrece la perfecta excusa para no responsabilizarse ni del propio cuidado y menos aún del de otros y del planeta.

Coda

Mucho se ha escrito y mostrado (reportajes, cine-documentales y cine-ficciones) en años recientes sobre cómo la organización actual del trabajo aísla a los individuos y los sume en un individualismo profundo. No se trata de una casualidad, sino de una estrategia urdida por los expertos-consultores evangelistas del capitalismo⁴⁸ para, por un lado, aumentar la ganancia de los inversionistas mejorando el rendimiento de cada trabajador y, por el otro, evitar o combatir toda forma de vida asociativa que pudiera derivar en la creación de sindicatos o de cualquier forma colectiva de defensa de los intereses de los empleados (Chamberlain, 2015: 2018).

Esta tendencia habría llegado a su extremo con la llamada “economía de plataforma”, sobre todo, con las compras en línea y entregas a domicilio, y los servicios mediante aplicaciones como Uber. Para Chamberlain, la ética del trabajo, tanto en la versión clásica de raigambre calvinista puritana descrita por Weber como en sus versiones secularizadas más recientes, “se articula en torno a un discurso individualizante según el cual el logro o el éxito es un reflejo del carácter individual” (2018: 5). Una vida de aceleración ocupada casi en su totalidad a “correr tras la chuleta” no condice con la disposición a la “complacencia, la hospitalidad, la persuasión y la participación con los demás” (Suzman, 2021: 105), que son algunas de las actitudes esenciales para la vida democrática.

En su análisis de lo que califica de “rebelión populista”, en referencia al resentimiento y rencor sociales que estuvieron detrás del desenlace de las elecciones presidenciales estadounidenses de 2018, además de otras ocurridas en diversos países europeos, Michael Sandel (2020) hace especial énfasis en las disposiciones de arrogancia y autosuficiencia que en las últimas dos o tres décadas

48 Dicho esto sin hacer ninguna concesión al conspiracionismo. Para convencerse de lo fundado de esta posición bastaría mirar el reportaje de Loïc Tanant, “Lean: Cette nouvelle méthode pour transformer l’employé en machine” (disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=ume4R9JQhFQ>), en el que esos mismos expertos-consultores en “gestión de recursos humanos” exponen sus ideas, prácticas y fines; o leer a Smart (2015) sobre el modelo de gestión “Seis sigma”.

han caracterizado a las élites muy diplomadas en su relación con las categorías populares menos escolarizadas. Según el filósofo, esas élites creen profundamente en el mito de que sus éxitos escolares y económicos son obra únicamente de su empeño e inteligencia, por lo que nada de lo que han llegado a ser lo deben a alguien más que a ellos mismos.

Implícita en esta concepción del destino social de esa categoría de individuos está la creencia de que el “fracaso” de los otros no es imputable más que a ellos mismos, a su falta de empeño y de pun-donor (he abordado ya unas posiciones muy similares de ciertos integrantes de las élites económicas mexicanas en esta obra). Así, no sorprende que el discurso ideológico en torno al *hard work* sea la principal justificación de su riqueza (y de la desigualdad social) (Sherman, 2019). Sandel sostiene que esa ideología ha acompañado a la sociedad estadounidense a lo largo de su historia, pero que en las últimas tres décadas de globalización y de explosión de las desigualdades, ha cobrado un carácter particular en la medida en que las políticas de deslocalización de industrias y la internacionalización de partes centrales de la actividad económica habrían vuelto supernumerarias a muchas categorías de la población, invisibilizando, cuando no desvalorizando, sus habilidades y experiencia y, sobre todo, la contribución de sus actividades, oficios o empleos al sostenimiento de la sociedad.

El desprecio caracteriza la mirada de las élites acomodadas hacia esta categoría de individuos, quienes les corresponden con su resentimiento. En uno y otro caso, se trata de una pasión negativa que corroe cualquier sociedad. Sandel fustiga la soberbia y la incapacidad de aquellas al no reconocer como una simple casualidad o algo totalmente arbitrario el haber nacido en el “lado afortunado” de la sociedad, sin que hayan hecho nada para merecerlo. Su soberbia evacua toda posibilidad de reconocerse vulnerables y, sobre todo, que su buena fortuna o la riqueza en la que se regodean es fruto del esfuerzo de todas las generaciones que les anteceden y de toda la sociedad actual.

El dogma del trabajo asalariado fomenta este tipo de disposición a poner a la cuenta exclusiva de uno todos sus logros (y

sus fracasos), máxime cuando se vinculan con una credencial universitaria. Carolina ha observado esto mismo en su entorno y es perspicaz al respecto: “Entonces pues creo que cada vez más en México hay una tendencia a construir una cultura individualista que te exige, en la que se espera que tú salgas adelante por ti mismo, que nadie te ayude”.

Conforme aumentan las desigualdades sociales, los más ricos parecen sentir, por un lado, la necesidad de afirmar con más fuerza e insistencia que sus privilegios son fruto de su entrega al trabajo y, por el otro, el impulso de fomentar la adhesión común a la ideología —vehiculada por el discurso educativo (pienso en las del “capital humano” y de la “meritocracia”), político, empresarial, etcétera— que cada quien llega hasta donde sus esfuerzos (en los estudios y en el trabajo) y deseos le permiten. Así las cosas, es lógico que cada quien se focalice individualmente en su pensión, en sus prestaciones, en sus estímulos, en su salario, en sus exiguas vacaciones, en su eterna falta de tiempo para cuidar de sí y de los suyos, y para interesarse por las cosas comunes; al fin y al cabo, todo esto no sería más que el resultado de las decisiones individuales. No queda espacio para pensar ni ocuparse de lo colectivo: “Cuando trabajas en el sistema, piensas que lo único que importa es el trabajo y que tu única prioridad es tener trabajo que es la fuente de sustento” (Carolina). No es que los individuos sean cínicos, sino que están insertos en una forma de organización del trabajo, de la sociedad, de la ciudad misma (estresante y desgastante) que los lleva a no tener otra prioridad que el trabajo.

Pero, cuando se esfuerza uno por construir la vida fuera del cerco laboral, se descubre y se aprende a valorar aquello a cuyo servicio, a final de cuentas, debería estar el trabajo. Aquí la narrativa de Carolina sobre la importancia de la vulnerabilidad asumida de forma compartida desde los márgenes de la sociedad del trabajo:

Quando estás fuera [del trabajo asalariado] y que estás más vulnerable, reconoces el valor de las personas, de los amigos, de la comunidad. Entonces, yo estoy muy agradecida por todos esos momentos que he estado en dificultades y no me han dejado caer. [...], y al contrario, es

la oportunidad de fortalecer y hacer más profundas esas relaciones de amistad y también de la familia, o sea, no por interés, de “pa’ que me prestes cuando necesite”, sino más bien como una consecuencia, ¿sabes?; que estás en un momento difícil y dices: “¡Ay, gracias!”, yo también quiero dar y le empiezas a dar más tiempo y espacio a los demás [...]. Y yo lo que he experimentado, en estos añitos de estar suelta, es decir, sin un ingreso de trabajar para alguna institución de manera estable, pues es que al contrario, nos necesitamos mutuamente y justo es lo que me ha sostenido, en momentos duros han salido los amigos o la familia que me apoyan directamente o de alguna forma. Pues no sé, cuando empecé el proyecto [nombre del proyecto], amigos que me recomendaron [...], o también cuando hubo un momento en el que me salí [del trabajo asalariado] y se cayeron proyectos, no recibí lo que yo calculaba; pues [alguien] me prestó una lana. O sea, sin esa ayuda de [alguien], estaría no sé... Cuando veo a personas en la calle, digo en realidad, no está tan lejos, en realidad no estoy en la calle porque tengo una red de apoyo y qué importante es esa red y también ser esa red. Por ejemplo, el sábado inició una amiga que justo estaba queriendo construirse una vida así sin ser empleada, etcétera, y dio su primer taller de danza, así cortito, y estaba muy chido porque no es solo danza, sino también conexión con el cuerpo y con las emociones, está súper bonito. Y yo dije: “Okey, ahorita sí, no tengo mucho dinero, sí estoy como limitada; no importa, yo voy a ir y te voy a apoyar porque sé que es algo importante y tú estás empezando y ocupas ese apoyo, aprieto más el cinturón pero te apoyo”. Entonces, pues, estas cosas son las que te sostienen y te dan serenidad y... pues, no sé, saber que cuentas con otros y también al final de cuentas ves el valor de las relaciones, de la cercanía, de los amigos, de la familia (Carolina).

Reconocer con humildad que uno no está “en la calle” porque se tiene una red de apoyo es otra manera de decir que no se está en la calle solo por una casualidad, por suerte o por pura arbitrariedad social, y en absoluto por merecimientos personales. Implica considerar que los que están en esa condición no lo están por una falta moral, de carácter o de ganas, sino porque la organización muy injusta de esta sociedad ha tomado un curso que hace que en el

mismo espacio social coincidan quienes están en la calle desprovistos de todo y quienes disponen de sobrados recursos materiales e institucionales, además de poderosas redes de apoyo o de favores. Siguiendo a Pistor (2019), los mismos dispositivos jurídicos o institucionales, al convertir en capital o propiedad privada riquezas comunes y en “capital humano” las energías propias de los individuos, han hecho opulentos a unos e indigentes a otros.

La disposición a autoperibirse así, vulnerable y necesitada de los otros o en inamisible interdependencia con ellos, está en las antípodas de la actitud de saturación de sí o de la ideología que vincula los privilegios de quienes los tienen a una presunta dedicación al *hard work*. Dicha propensión corresponde a lo que Lévinas (1978) llama salida del ser o “desinterés”, o al “desastre”, según Blanchot (1987). “Desastre” o “salida del ser” se entiende en la obra de estos autores como una suerte de renuncia al “ego”, una salida de uno mismo, de sus prioridades e intereses para asumirse como “suficiente” y vulnerable, a la vez, y abrirse a los otros que, para Lévinas, se nos presentan en total “desnudez”, en su nuda vulnerabilidad.

Las sociedades que Sahlin llama “sociedad opulenta primitiva” (1976) lo eran porque “no estaban agobiados por una gran cantidad de deseos agobiantes, más allá de su satisfacción de necesidades materiales inmediatas” (Suzman, 2021: 132); también, su vulnerabilidad o su riqueza estaba plenamente compartida, nadie era propietario de nada, sino que todo pertenecía a la naturaleza que proveía (es providente), en igualdad, por el sustento de todos los miembros de la comunidad. En palabras de Suzman,

Las economías que se basaban en “compartir”, características de las sociedades cazadoras-recolectoras, eran una extensión de su relación con el entorno que los alimentaba. De la misma manera que su entorno compartía comida con ellos, ellos compartían alimentos y objetos entre sí. En segundo lugar, revelaban que, incluso si tenían pocas necesidades que se satisfacían con facilidad, la economía de los cazadores-recolectores estaba respaldada por la confianza que tenían en la providencia de su entorno (2021: 135).

Es en este mismo sentido que Carolina encuentra un sostén en su red de apoyo y solidaridad, que al mismo tiempo le da serenidad.

Las sociedades de la “opulencia primitiva” no vivían estresadas porque confiaban en que el entorno, salvo una catástrofe, siempre les abastecería con lo suficiente para su sustento; al final de cuentas, sus deseos tenían límites fijos y precisos; no existían esas gentes y agentes oscuros llamados expertos en *marketing*, publicistas, ni algoritmos para infundirles el deseo de poseer y consumir sin fin, como tampoco empresarios y políticos obcecados y obsesionados por la productividad y el crecimiento económico desconectados de y en oposición a la vida y las necesidades reales de las personas. En esas comunidades, la gente organizaba su vida en torno a lo que *de verdad importaba* (y sigue importante) y, en verdad, nada más. Si se está convencido de que la suerte está compartida, que se está “en el mismo barco”, que se necesita de otros como otros necesitan de uno, se propende a hacer comunidad tanto en la tormenta y la amenaza de zozobra como en la calma total. Y se procura darse tiempo para construir comunidad buscando articular la vida en valores diversos, de lo que el trabajo es solo uno más.

Posdata: Dada la enormidad de los desafíos que hoy, y mañana más, enfrenta la humanidad, hay urgencia de recuperar o de construir el sentido de nuestra común condición planetaria y de nuestra vulnerabilidad frente al espectro de la catástrofe global. Así las cosas, es probable que la ética del trabajo que, en todas sus versiones, es inevitablemente egoísta, sea contraria a la supervivencia futura de la humanidad y de la vida planetaria. Es probable que sea colectivamente suicida seguirla sosteniendo e instilando en las mentes. En todo caso, el imperativo de “sobriedad” o de “frugalidad” que el Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático establece como última oportunidad para la viabilidad de sobrevivencia de la humanidad es incompatible con las formas pre-valetientes de trabajar y consumir.

Agradecimientos

Suena a cliché aquello que en formas diversas se suele expresar diciendo que si bien “x” o “y” libro lleva la firma de un solo autor, en realidad es resultado de un trabajo colaborativo en el que intervinieron personas de perfiles muy diversos aportando su tiempo, su energía y su esfuerzo intelectual. Será en verdad cliché o no, pero lo que más importa con una fórmula como esta es que encierra una verdad que fuerza es reconocer y poner sobre papel. Cuando se trata de agradecer, no hay purismo que valga; y toda reserva en aras a cuidar el estilo sería señal de cierta ingratitud mal disimulada, máxime en un texto como este que reivindica la importancia del “nosotros”. Así las cosas, sea un lugar común o no, afirmo que este libro debe mucho a la generosa colaboración de todos y todas quienes accedieron a ser entrevistados y a compartir conmigo sus reflexiones en torno a la vida, a lo que es digno de la preocupación de uno, al trabajo y lo que le da sentido y su justo valor, a lo que les significa el trabajo y al lugar que a su parecer debe ocupar en el día a día de los individuos, etcétera. A cada uno/una de ellos/ellas expreso un profundo agradecimiento.

El seminario interno de investigación del Departamento de Políticas Públicas me ofreció la primera ocasión para exponer en público las ideas iniciales del proyecto de este libro. Agradezco a los colegas que tuvieron la gentileza de escucharme y formular críticas y sugerencias que me han confirmado en el valor y necesidad de lo que entonces estaba apenas ideando e impulsado a ser más claro en mis propósitos y en la orientación precisa de este estudio. Un reconocimiento particular al Dr. Alberto Becerra, jefe del Departamento, cuya forma de gestión, a la vez, atenta y discreta, contribuye a crear y mantener, en ese espacio, un ambiente de responsabilidad en la libertad y de franca camaradería personal y académica. Sobre todo en los meses iniciales y finales (pre y posco-vid) de trabajo en la fabricación de este libro, me beneficié de esta

sosegada atmósfera de trabajo. Un agradecimiento especial a Nancy Araceli Andrade Jauregui, estudiante becaria, quien me apoyó mucho en la búsqueda de información, la revisión bibliográfica y el tratamiento de las entrevistas. Agradezco a la Universidad de Guadalajara que concedió sendas becas para la valiosa ayuda de Nancy y para la publicación de este libro.

La investigación en que se basa este libro inició a mediados del 2019 y concluyó en septiembre de 2022, mas la escritura del mismo transcurrió entre septiembre de 2020 y julio de 2022: esto es, en plena pandemia y durante los meses de más estricto confinamiento. Contrariamente a mis temores iniciales, pasados los primeros meses de mayor incertidumbre y dificultad para concentrarme y pensar en el proyecto, fue un tiempo de sosiego que no implicó un particular esfuerzo dedicarme a la reflexión y la escritura, siempre “apoyado en esos dos báculos que se llaman el trabajo y la soledad”, como caracterizó Borges al personaje de *El Aleph*. Ese sosiego y soledad fueron a menudo perturbados por la presencia reconfortante y afectuosa de Edith, cuyo impulso contribuyó (mediante discusiones de mis ideas, recomendaciones bibliográficas, lectura crítica del borrador de algún acápite, etcétera) bastante al desarrollo y terminación de este trabajo. Gracias a su presencia, aun en el confinamiento por pandemia, los lunes no fueron *stormy Mondays*, según el clásico blues de T. Bone Walker, sino días tan, si no más, llevaderos como los viernes.

Dos últimos clichés (cuya verdad se me impone): tantas otras personas me han apoyado, de una forma u otra, en la realización de este trabajo que sería riesgoso intentar nombrarlas so pena de cometer la innegable injusticia de olvidar a muchas de ellas. Mi reconocimiento hacia todas en el anonimato. Gracias también a las o los dos dictaminadores cuya atenta lectura y avisadas observaciones contribuyeron a mejorar el texto; les eximo de toda responsabilidad por las deficiencias que permanecen. Estas corren por mi única cuenta.

Finalmente, muchas gracias a Lily Preciado y su equipo de Typotaller Ediciones por su atención y cuidado en la edición de este libro.

Bibliografía

- Abenshushan, Vivián. 2019. *Escritos para desocupados*. Ciudad de México, Surplus.
- Adams, Thomas J. 2006. Creando un nuevo estilo de tiendas. En Nelson Lichtenstein (coord.), *Wal-Mart: El rostro del capitalismo del siglo XXI* (pp. 189-216). Madrid, Popular.
- Ailón, Esther. 2001. Moralizar por la fuerza. El decreto de reformación del Tribunal de vagos de la Ciudad de México, 1845. En Clara E. Lida & Sonia Pérez (comps.), *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y Guatemala en el siglo XIX* (pp. 67-114). Ciudad de México, uam-Iztapalapa/Miguel A. Porrúa.
- Alvarado, Graciela & Leyva, Marco Antonio. 2018. "La cultura Walmart en México. El trabajador de sistemas y las nuevas formas de control laboral en la Era de la Información". *El Cotidiano*, 34(212), 117-125. <https://www.proquest.com/openview/3feed8c529f6dc70d7fd8ee7a742c102/1.pdf?pq-origsite=gscholar&cbl=28292>
- Arrom, Silvia. 1988. Vagos y mendigos en la legislación mexicana, 1745-1845. En Beatriz Bernal (ed.), *Memoria del IV Congreso de Historia del Derecho Mexicano*, tomo I (pp. 71-87). Ciudad de México, UNAM.
- Aubert, Nicole & Vincent Gaulejac. 1993. *El costo de la excelencia. ¿Del caos a la lógica y de la lógica al caos?* Barcelona: Paidós.
- Austin, John L. 1962. *Sense and Sensibilia*. U. K., Oxford University Press.
- Ávila, Jonathan. 2018. "El desempleo en Jalisco, una realidad". *Reporte Indigo* (31 de marzo). <https://www.reporteindigo.com/reportes/desempleo-en-jalisco-una-realidad/>
- Bauman, Zigmunt. 2000. *Trabajo, consumismo y nuevos pobres*. Barcelona, Gedisa.
- Béaur, Gérard. 2021. "Posséder la terre: une histoire de clôtures", entrevista con Tiphaine de Roquiny, Radio France Culture (programa "Entendez-vous-vous l'écho") (23 de febrero). <https://www.franceculture.fr/>

- emissions/entendez-vous-leco/entendez-vous-leco-emission-du-mardi-23-fevrier-2021
- Beckert, Sven. 2016. *El imperio del algodón. Una historia global*. Barcelona, Crítica.
- Beckett, Andy. 2018. "Post-work: the radical idea of a world without Jobs". *The Guardian*. www.theguardian.com/news/2018/jan/19/post-work-the-radical-idea-of-a-world-without-jobs
- Bell, Daniel. 1992. *El fin de las ideologías: sobre el agotamiento de las ideas políticas en los años cincuenta*. Madrid, Ministerio del Trabajo y Previsión Social.
- Bernhard, Thomas. 1992. *Extinción*. Barcelona, Alfaguara.
- Bernhard, Thomas. 2010. *Los maestros antiguos*. Madrid, Alianza Editorial.
- Berrobi-Hoffman, Isabelle, Marie-Christine Bureau & Michel Lallement (2018). *Makers. Enquête sur les laboratoires du changement social*. Paris, Seuil.
- Bertaccini, Tziana (2009). *El régimen priísta frente a las clases medias, 1943-1964*. Ciudad de México, Conaculta.
- Blanchot, Maurice. 1987. *La escritura del desastre*. Caracas, Monte de Avila Latinoamericana.
- Black, Bob. 2013. *La abolición del trabajo*. Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Bohler, Sébastien. 2019. *Le bug humain. Pourquoi notre cerveau nous pousse à détruire la planète et comment l'en empêcher*. Paris, Robert Laffont.
- Bossuet, Jacques Bénigne. 1921. *Histoires des variations des Eglises protestantes*, tomo 1. Paris, Garnier Frères. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5656668b/f10.item.texteImage>
- Botero, Natalia. 2012. "El problema de los excluidos. Las leyes contra la vagancia en Colombia durante las décadas de 1820 a 1840". *ACHSC*, 39(2). 41-68. <http://www.scielo.org.co/pdf/achsc/v39n2/v39n2a03.pdf>
- Bourdieu, Pierre. 1963. "La société traditionnelle. Attitude à l'égard temps et conduite économique". *Sociologie du travail*, 1(5), 24-44. <https://doi.org/10.3406/sotra.1963.1127>
- Bourdieu, Pierre. 1979. *Le Sens Pratique*. Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1980. *La Distinction. Critique sociale du jugement de goût*. Paris, Minuit.
- Bourdieu, Pierre. 1989. *La Noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris, Minuit.

- Bourdieu, Pierre. 1993. "Comprendre". En *La Misère du monde* (pp. 903-925). Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1994. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l' action*. Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Méditations pascalinas*. Barcelona, Anagrama.
- Bourdieu, Pierre. 2003. *Méditations pascaliennes*. Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre & Wacquant, Loic. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bregman, Rutger. 2017. *Utopía para realistas*. Barcelona, Salamandra.
- Centro de Análisis Multidisciplinario. 2021. En pobreza extrema el 80% de la población ocupada en México (reporte 36, junio). UNAM. <https://www.frecuencialaboral.com/multimedia/CAM%20Reporte%20136%20en%20pobreza%20extrema%20el%2080%20por%20ciento%20de%20la%20poblacion%20ocupada%20en%20Mexico.pdf>
- Castel, Robert. 1995. *Les Métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*. Paris, Fayard.
- Castel, Robert. 2010. *La montée des incertitudes. Travail, protection, statut des individus*. Paris, Seuil.
- Castro, Felipe. 1986. *La extinción de la artesanía gremial*. Ciudad de México, UNAM-Instituto de Investigaciones Históricas.
- Castro, Felipe. 1999. "La invención de la clase trajadora: el caso de los artesanos de la ciudad de México". En Francisco Javier Paniagua, José Antonio Piqueras & Vicent Sanz (eds.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo* (pp. 271-290). Madrid, Fundación Instituto Historia Social.
- Castro, Felipe. 2012. *Historia social de la Real Casa de Moneda de México*. México, UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.
- Césaire, Aimé. 2008. *Para leer a Aimé Césaire* (Philippe Ollé-Laprune, selec. y pres.). Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Chamberlain, James. 2015. "Bending over Backwards: Flexibility, Freedom, and Domination in Contemporary Work". *Constellations* 55(1). DOI: 10.1111/1467-8675.12132
- Chamberlain, James. 2018. *Undoing work, rethinking community. A critique of the social function of work*. Ithaca, N. Y., Cornell University Press.
- Chamoux, Marie-Noëlle. 1992. *Trabajo, técnicas y aprendizaje en el México indígena*. Ciudad de México, CIESAS/CEMCA.

- Chamoux, Marie-Noëlle. 1994. "Sociétés avec et sans concept de travail". *Sociologie du travail* (36), 57-71 (hors-série). <https://doi.org/10.3406/sotra.1994.2149>
- Charbonier, Pierre. 2022. *Culture écologique*. Paris, La Découverte.
- Chevalier, Elodie. 2020. "La crise de la Covid-19 remet en question le sens que l'on donne à son travail". *The Conversation*, 25(05). <https://theconversation.com/la-crise-de-la-covid-19-remet-en-question-le-sens-que-lon-donne-a-son-travail-136895>
- Chevallier, Coralie & Perona, Mathieu. 2022. *Homo Sapiens dans la cite. Comment adapter l'action publique à la psychologie humaine*. Paris, Odile Jacob.
- Clot, Sophie; Grolleau, Gilles; Ibañez, Lisette & Ndjodjang, Peguy. 2014. "L'effet de compensation morale ou comment les 'bonnes actions' peuvent aboutir à une situation indésirable". *Revue Économique*, 65(3), 557-572. <https://www.cairn.info/revue-economique-2014-3-page-557.htm>
- Cohen, Daniel. 2001. *Nuestros tiempos modernos*. Barcelona, Tusquets.
- Cole, Matthew. 2007. "Re-thinking unemployment: A challenge to the legacy of Jahoda et al.". *Sociology*, 41(6), 1133-1149. <https://doi.org/10.1177/0038038507082319>
- Cook, Ian. 2021. "Who Is Driving the Great Resignation?". *Harvard Business Review* (15 de septiembere). <https://hbr.org/2021/09/who-is-driving-the-great-resignation>
- Coutrot, Thomas & Perez, Coralie. 2021. "Quand le travail perd son sens. L'influence du sens du travail sur la mobilité professionnelle, la prise de parole et l'absentéisme pour maladie. Une analyse longitudinale avec l'enquête Conditions de travail 2013-2016". *Dares, Document d'étude* 249. <https://dares.travail-emploi.gouv.fr/publication/quand-le-travail-perd-son-sens>
- Crary, Jonathan. 2013. *24/7. Late capitalism and the end of sleep*. Nueva York, Verso.
- Crawford, Matthew. 2010. *Con las manos o con la mente: sobre el valor de los trabajos manuales e intelectuales*. Barcelona, Urano.
- D'Allens, Gaspard. 2019. "Le plan secret d'Amazon en France". <https://reporterre.net/Le-plan-secret-d-Amazon-en-France>
- Deci, Edward & Ryan, Richard. 2000. "The 'what' and 'why' of goal pursuits: Human needs and the self-determination of behavior". *Psychological Inquiry*, (11), 227-268.

- Deci, Edward & Vansteenkiste, Maarten. 2004. "Self-Determination Theory and basic need satisfaction: understanding human development in positive psychology". *Ricerche di Psicologia*, 27(1), 23-40.
- Dejours, Christophe. 2015. *El sufrimiento en el trabajo*. Buenos Aires, Topía Editorial.
- Delgado, Alvaro. 2021. "Banco Azteca y tarjetas Bienestar: Un contrato millonario con dinero destinado a los pobres". *Revista Proceso* 2314. <https://www.proceso.com.mx/reportajes/2021/3/6/banco-azteca-tarjetas-bienestar-un-contrato-millonario-con-dinero-destinado-los-pobres-259583.html>
- Delumeau, Jean. 1989. *El miedo en Occidente: siglos XIV-XVIII: una ciudad sitiada*. Madrid, Taurus.
- Descola, Philippe. 1983. "Le jardin de colibri. Procès de travail et catégories sexuelles chez les Achuar de l'Équateur". *L'homme*, 23(1), 61-89.
- De L'Estoile, Benoît. 2020. "El dinero es bueno, pero un amigo es mejor. Incertidumbre, orientación al futuro y 'la Economía'". *Cuadernos de Antropología Social* 51. DOI: 10.34096/cas.i51.8237
- Dewey, John. 1998. *Educación y democracia. Una introducción a la filosofía de la educación*. Madrid, Moratta.
- Dewey, John. 2008. *El arte como experiencia*. Barcelona, Paidós.
- Dibie, Pascal. 2020. *Ethnologie du bureau. Brève histoire d'une humanité assise*. Paris, Métailié.
- Díez, Fernando. 2014. *Homo Faber. Historia intelectual del trabajo, 1975-1945*. Madrid, Siglo XXI.
- Domínguez, Pedro. 2021. "Dar trabajo a jóvenes ayuda a que no sean presa fácil de la delincuencia: AMLO", *Diario Milenio* (27 de marzo). <https://www.milenio.com/politica/amlo-dar-trabajo-a-jovenes-ayuda-a-que-se-aparten-de-la-delincuencia>
- Dujarier, Marie-Anne. 2021. "Qu'appelons-nous 'travail'", *AOC* (31 de agosto). <https://aoc.media/analyse/2021/08/30/quappelons-nous-travail/>
- El Economista. 2019. "Amazon abre en Tepotztlán su centro de distribución más grande de AL" (01 de agosto). <https://www.economista.com.mx/el-empresario/Amazon-abre-en-Tepotztlán-su-centro-de-distribucion-mas-grande-de-AL--20190801-0157.html>
- Elias, Norbert. 1989. *Sobre el tiempo*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

- Elias, Norbert. 1990. *La sociedad de los individuos*. Barcelona, Península.
- Elias, Norbert. 1991. *La société des individus*. Paris, Fayard.
- Elias, Norbert. 1998. "El cambiante equilibrio de poder entre los sexos. Un estudio sociológico procesual: el ejemplo del antiguo Estado romano." En *La civilización de los padres y otros ensayos* (pp. 199-248). Bogotá: Norma.
- Elias, Norbert. 2008. *Sociología fundamental*. Barcelona, Gedisa.
- Elias, Norbert. 2016. *Establecidos y marginados: una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Emerson, Ralph Waldo. 1912. "Expérience". En *Essais choisis*. Paris, Librairie Félix Alcan. gallica.bnf.fr
- Escobar, Agustín & Laura Pedraza (2010). "Clases medias en México: transformación social, sujetos múltiples". En Rolando Franco, Martín Hopenhayn y Arturo León (coords.), *Las clases medias en América Latina* (355-408). Ciudad de México, Siglo XXI y Cepal.
- Esteva, Gustavo. 2019. "La otra corrupción", *La Jornada* (20 de mayo), <https://www.jornada.com.mx/2019/05/20/opinion/016a1pol#>
- Evans-Pritchard, Edward. 1977. *Los Nuer*. Barcelona, Anagrama.
- FAO (Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura). 2014. Pertes et gaspillages de nourriture dans un contexte de systèmes alimentaires durables. Un rapport du groupe d'experts de haut niveau sur la sécurité alimentaire et la nutrition du Comité de la sécurité alimentaire mondiale. En línea: <http://www.fao.org/3/a-i3901f.pdf>
- Federici, Silvia. 2010. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid, Traficantes de sueños.
- Fessler, Daniel. 2013. "Pobres y criminales: la conversión a la 'religión del deber'". *A Contracorriente: una revista de historia social y literatura de América Latina*, 10(2), 1- 22.
- Fitzgerald, Jared B., Jorgenson Andrew K. & Clark, Brett. 2015. "Energy consumption and working hours: A longitudinal study of developed and developing nations, 1990–2008", *Environmental Sociology*, 1(3), 213-223. https://www.academia.edu/18709657/Energy_Consumption_and_Working_Hours_A_Longitudinal_Study_of_Developed_and_Developing_Nations_1990_2008

- Fitzgerald, Jared B., Schor, Juliet B. & Jorgenson, Andrew K. 2018. "Working hours and carbon dioxide emissions in the United States, 2007–2013". *Social Forces*, 96(4), 1851-1874.
- Flichy, Patrice. 2017. *Les Nouvelles frontières du travail à l'ère numérique*. Paris, Seuil.
- Florescano, Enrique & Gil, Isabel. 1981. La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico, 1750-1808. En VV.AA. *Historia General de México*, tomo 1, (pp. 470-589). Ciudad de México, El Colegio de México.
- Foucault, Michel. 1975. *Surveiller et punir: naissance de la prison*. Paris, Gallimard.
- Foucault, Michel. 2004. *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France (1978-1979)*. Paris, Hautes Etude/Gallimard/Seuil.
- Frankfurt, Harry. 1982. "The importance of what we care about". *Synthese*, 53(2), 257-272. https://www.jstor.org/stable/20115802?seq=5#meta-data_info_tab_contents
- Frankfurt, Harry. 1998. "Some thoughts about caring". *Ethical Perspective*, 5(1), 3-14. DOI: 10.2143/EP5.1.563101
- Frankfurt, Harry. 2004. *Las razones del amor. El sentido de nuestras vidas*. Barcelona, Paidós.
- Franklin, Benjamin. 1810. "The way to wealth". <https://www.gutenberg.org/files/43855/43855-h/43855-h.htm>
- Frayne, David. 2017. *El rechazo del trabajo: teoría y prácticas de la resistencia al trabajo*. Madrid, Akal.
- Fuentes, Armando. 2016. "¿Cómo será el trabajo, que pagan por hacerlo?" *La Vanguardia* (6 de diciembre). <https://vanguardia.com.mx/opinion/politicon/como-sera-el-trabajo-que-pagan-por-hacerlo-ANVG3271265>
- Gardette, Thibault. 2020. "La faute à notre cerveau, vraiment? Les erreurs du Bug humain de S. Bohler". *Bon Pote* (28 de octubre). <https://bonpote.com/la-faute-a-notre-cerveau-vraiment-les-erreurs-du-bug-humain-de-s-bohler/#comments>
- Gaulejac, Vincent de & Hanique, Fabienne. 2015. *Le Capitalisme paradoxant. Un système qui rend fou*, Paris, Seuil.
- Geremek, Bronislaw. 1998. *La piedad y la horca. Historia de la miseria y de la caridad en Europa*. Madrid, Alianza.

- Gobierno de México. 2021. Guía Ética para la Transformación de México. <https://www.gob.mx/presidencia/documentos/guia-etica-para-la-transformacion-de-mexico?idiom=es>
- Goodhart, David. 2020. *Head, hands, heart. Why intelligence is over-rewarded, manual workers matter, and caregivers deserve more respect*. Nueva York, Free Press.
- Gorz, André. 2009. "La ideología social del automóvil", *Letras Libres*. <https://www.letraslibres.com/mexico-espana/la-ideologia-social-del-automovil>
- Gorz, André. 1998. *Misérias del presente, riqueza de lo posible*. Barcelona, Paidós.
- Gorz, André. 1982. *Adiós al proletariado: más allá del socialismo*. Barcelona, Paidós.
- Graeber, David. 2018. *Bullshit Jobs: a theory*. Nueva York, Simons & Schuster.
- Graeber, David. 2015. *La utopía de las normas: de la tecnología, la estupidez y los secretos placeres de la burocracia*. Barcelona, Ariel.
- Grandin, Aurore & Mus, Mathilde. 2023. Entrevista con Natacha Triou en el programa *La Science, CQFD*, France Culture (18 de mayo). <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-science-cqfd/cerveau-et-climat-penser-l-impensable-8458067>
- Gusfield, Joseph. 2014. *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno.
- Hirschman, Albert O. 2014. Cómo se recurrió a los intereses para contrarrestar a las pasiones. En José Woldenberg (comp.), *Más allá de la economía. Antología de ensayos* (pp. 195-263). Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Honoré, C. 2018. *Elogio de la lentitud*. Barcelona, RBA. <https://www.uv.mx/veracruz/cosustentaver/files/2015/09/3.-Honore-C.-Elogio-de-la-lentitud.pdf>
- Horton, Richard. 2020. "COVID-19 is not a pandemic". *The Lancet* 396 (26 de septiembre). doi.org/10.1016/S0140-6736(20)32000-6
- Hudson, Kenneth & Coukos, Andrea. 2005. "The Dark Side of the Protestant Ethic: A Comparative Analysis of Welfare Reform". *Sociological Theory*, 23(1). <https://doi.org/10.1111/j.0735-2751.2005.00240.x>
- Illich, Iván. 2006. El desempleo creador (la decadencia de la sociedad profesional). Postfacio a "La convivencialidad. En *Obras reunidas* (481-530). Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.

- Ingrao, Christian. 2020. "L'inventaire des possibles: le cas du management nazi", AOC (19 de febrero). <https://aoc.media/opinion/2020/02/18/linventaire-des-possibles-le-cas-du-management-nazi/>
- Jahoda, Marie. 1987. *Emploio y desempleo. Un análisis sociopsicológico*. Madrid, Morata.
- Jahoda, Marie; Lazarsfeld, Paul & Ziesel, Hans. 1996. *Los parados de Marienthal*. Madrid, La Piqueta.
- Juárez, Antonio. 2019. "Inaugura Alfredo del Mazo centro de distribución de amazón, el más grande de México y de América Latina". *Por la Libre Edo-mex* (31 de julio). <https://www.porlalibreedomex.com/?p=32703>
- Kahneman, Daniel. 2016. *Pensar rápido, pensar despacio*. Ciudad de México, DeBolsillo.
- Khan, Shamus, & Jerolmack, Colin. 2013. "Saying meritocracy and doing privilege", *The Sociological Quarterly* 54, 9-19.
- Karel, William (dir.), & Picon, Sophie-Aude (prod.). 2021. *La diaspora des cendres* [documental radiofónico], Radio France Culture (9 de mayo). <https://www.franceculture.fr/emissions/fictions-theatre-et-cie/la-dispora-des-cendres-textes-reunis-par-william-karell>
- Karjanen, David. 2006. El efecto Wal-Mart y el nuevo rostro del capitalismo. En Nelson Lichtenstein (coord.), *Wal-Mart El rostro del capitalismo del siglo XXI* (pp. 133 - 160). Madrid, Popular.
- Kaufmann, Laurence. 2022. "Contre le pouvoir d'achat", AOC (13 de mayo). <https://aoc.media/opinion/2022/05/12/contre-le-pouvoir-dachat/>
- Kayser-Bril, Nicolas. 2022. "Le reporting, cet inutile rituel d'entreprise", AOC (25 de febrero). <https://aoc.media/opinion/2022/02/24/le-reporting-cet-inutile-rituel-dentreprise/>
- Kazic, Dusan. 2020. "Le Covid-19, mon allié ambivalent", AOC (16 de septiembre). <https://aoc.media/opinion/2020/09/15/le-covid-19-mon-allie-ambivalent/>
- Kazic, Dusan. 2022. *Quand les plantes n'en font qu'à leur tête: concevoir un monde sans production ni économie*. Paris, La Découverte.
- Keucheyan, Razmig. 2019. *Les besoins artificiels. Comment sortir du consumérisme*. Paris, Zones.
- Keynes, John M. 1933. Perspectives économiques pour nos petits-enfants. En *Essai de persuasion* (pp. 170-178). Paris, Gallimard. <http://classi->

- ques.uqac.ca/classiques/keynes_john_maynard/essais_de_persuasion/essais_persuasion.html
- King, C. Lewis, & Van den Bergh, Jeroen C. J. M. 2017. "Worktime Reduction as a Solution to Climate Change: Five Scenarios Compared for the UK". *Ecological Economics* (132), 124-34.
- Knight, Kyle W., Rosa, Eugene A., & Schor, Juliet B. 2013. Could working less reduce pressures on the environment? A cross-national panel analysis of OCDE countries, 1970-2007. *Global Environmental Change*, 23(4), 691-700.
- Kurz, Robert, Trenkle, Norbert, & Lohoff, Ernst. 2004. Manifiesto contra el trabajo. En Luis J. Álvarez (coord.), *Un mundo sin trabajo* (pp. 99-159). Ciudad de México, Driada.
- Lafargue, Paul. 2010. *El derecho a la pereza*. Barcelona, Diario Público.
- Lahire, Bernard. 2004. Utilité. En Bernard Lahire (coord.), *A quoi ser la sociologie* (pp. 43-66). Paris, La Découverte.
- Laillier, Joël, & Stenger, Sébastien. 2017. "Ce qui fait travailler les élites. L'engagement intensif des danseurs et des consultants". *La nouvelle revue du travail* (11). <https://doi.org/10.4000/nrt.3303>
- Latour, Bruno. 2020a. "Êtes-vous prêts à vous déséconomiser?", AOC (6 de junio). <https://aoc.media/opinion/2020/06/01/etes-vous-prets-a-vous-deseconomiser/>
- Latour, Bruno. 2020b. "Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d'avant crise", AOC (20 de marzo). <https://aoc.media/opinion/2020/03/29/imaginer-les-gestes-barrieres-contre-le-retour-a-la-production-davant-crise/>
- Latour, Bruno. 2012. *Investigación sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires, Paidós.
- Laugier, Sandra. 2005. "L'importance de l'importance. Expérience, pragmatisme, transcendentalisme". *Multitudes* 4(23). <https://doi.org/10.3917/mult.023.0153>
- Laugier, Sandra. 2005. "L'importance de l'importance. Expérience, pragmatisme, transcendentalisme". *Multitudes*, 4(23). <https://doi.org/10.3917/mult.023.0153>
- Laugier, Sandra & Molinier, Pascale. 2018. "Intégrer le care dans la réflexion sur le revenu universel". *Travail, genre et société*, 2(40), 157-162. <https://www.cairn.info/revue-travail-genre-et-societes-2018-2-page-157.htm>

- Laurent, Eloi. 2019. *Sortir de la croissance. Mode d'emploi*. Paris, Les Liens qui Libèrent.
- Laurent, Eloi. 2020. *The New Environmental Economics: Sustainability and Justice*. Cambridge, U.K., Polity Press.
- Laurent, Eloi. 2022. "En France, la transition écologique, la transition énergétique, n'a pas commencé", entrevista con Nicolas Desmorand & Léa Salamé en el programa *Le 7/9:30* (miércoles 21 de septiembre), Radio France Inter. <https://www.radiofrance.fr/franceinter/grille-programmes?date=21-09-2022>
- Laval, Christian & Dardot, Pierre. 2017. *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona, Gedisa.
- Lears, Jackson. 2006. The American way of debt. *NY Time Magazine* (6 de noviembre). https://www.nytimes.com/2006/06/11/magazine/11wwln_lede.html
- León, Arturo, Ernesto Espíndola & Camilo Sémbler. 2010. Clases medias en América Latina: Una visión de sus cambios en las dos últimas décadas. En Rolando Franco, Martín Hopenhayn & Arturo León (coords.), *Las clases medias en América Latina*, (pp. 43-116). Ciudad de México, Siglo Veintiuno y CEPAL.
- León, Marco Antonio. 2010. "De la compulsión a la educación para el trabajo. Ocio, utilidad y productividad en el tránsito del Chile colonial al republicano (1750-1850)", *Historia Crítica* (41), 160-183.
- Lévinas, Emmanuel. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris, Le Livre de Poche.
- Levi-Strauss, Claude. 1997. *El pensamiento salvaje*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Lichtenstein, Nelson. 2006. Wal-Mart. Un modelo para el capitalismo del siglo XXI. En Nelson Lichtenstein (coord.), *Wal-Mart. El rostro del capitalismo del siglo XXI*, (pp. 19-56). Madrid, Popular.
- Lieberman, Rhonda, 2015. "Amasseurs d'art. 1% et tout l'art du monde". *Agone* (57), 91-104. <https://www.cairn.info/revue-agone-2015-HS-page-91.htm>
- Lienhard, Martin. 2008. *Disidentes, rebeldes, insurgentes: resistencia indígena y negra en América Latina. Ensayos de historia testimonial*. Madrid, Iberoamericana/Vervuert.

- Linhart, Danièle. 2015. “Quand l’humanisation du travail rend les salariés malades”, *Connexions*, 1(103), 49-60. <https://www.cairn.info/revue-connexions-2015-1-page-49.htm>
- Linhart, Danièle. 2016. “Del taylorismo a la gestión moderna: una continuidad sorprendente”. *Viento Sur*, 146, 93-98 [entrevista]. https://vientosur.info/wpcontent/uploads/spip/pdf/vs146_d_linhart_del_taylorismo_a_la_gestioi_n_moderna_una_continuidad_sorprendente.pdf
- López Obrador, Andrés M. 2021. Conferencia de prensa (16 de febrero). <https://www.gob.mx/presidencia/articulos/version-estenografica-conferencia-de-prensa-del-presidente-andres-manuel-lopez-obrador-del-16-de-febrero-de-2021?idiom=es>
- Lordon, Frédéric. 2022. “Fraude electoral”, *Le Monde Diplomatique*. Les Blogs du Diplo: La Pompe à Phynance (19 de abril). <https://blog.monde-diplo.net/fraude-electorale>.
- Lukianoff, Greg & Haidt, Jonathan. 2018. *The coddling of the American mind. How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*. New York, Penguin Press.
- Machado Pais, José. 2007. *Chollos, chapuzas y changas. Jóvenes, trabajo precario y futuro*. Barcelona, Anthropos.
- MacGillis, Alec. 2021. *Fulfillment. America in the shadow of Amazon*. New York, Farrar, Straus and Giroux.
- Malabou, Catherine. 2022. “La voie anarchiste es la seule qui reste encore ouverte”, AOC (21 de enero). <https://aoc.media/opinion/2022/01/20/la-voie-anarchiste-est-la-seule-qui-reste-encore-ouverte/>
- Marin, Catherine. 2022. “Dans le Béarn, la nouvelle vie décroissante d’un jeune cadre parisien”, Reporterre: le quotidien de l’écologie (24 de mayo). <https://reporterre.net/Dans-le-Bearn-la-nouvelle-vie-decroissante-d-un-jeune-cadre-parisien>
- Martínez, Fabiola & Gudiño, Roberto. 2021. “Anuncia AMLO creación de bachillerato técnico en entrenamiento deportivo”, *La Jornada* (20 de mayo). <https://www.jornada.com.mx/notas/2021/05/20/deportes/anuncia-amlo-creacion-de-bachillerato-tecnico-en-entrenamiento-deportivo/>
- Marx, Karl. 1963a. *Le capital* (livre I) en *Oeuvres: Economie. Vol. I*, París, Gallimard. (Colección Bibliothèque de la Pléiade).

- Marx, Karl. 1963b. "Economie et philosophie (Manuscrits parisiens, 1944)". En *Oeuvres: Economie. Vol. II*, Paris, Gallimard (Colección Bibliothèque de la Pléiade La Pléiade).
- Marzano, Michela. 2011. *Programados para triunfar. Nuevo capitalismo, gestión empresarial y vida privada*. México, Tusquets.
- Mauss, Marcel. 1968. "Essai sur le don". En *Sociologie et anthropologie*. Paris, Les Presses Universitaires de France.
- Méda, Dominique. 2001. "Centralité du travail, plein emploi de qualité et développement humain". *Cités* 4(8), 21-33. <https://doi.org/10.3917/cite.008.0021>
- Mishel, Laurence y Sabadish, Natalie. 2012. "CEO pay and the top 1%. How executive compensation and financial-sector pay have fueled income inequality", *Economic Politic Institute Issue Brief*, 311. <https://www.epi.org/publication/ib331-ceo-pay-top-1-percent/>.
- Molinier, Pascale, Laugier, Sandra, & Paperman, Patricia (dirs.). 2009. *Qu'est-ce que le care? Souci des autres, sensibilité, responsabilité*. Paris, Payot.
- Morris, William. 2011. *Noticias de ninguna parte*. Madrid, Capitán Swing.
- Morris, William. 1984. "A Factory As It Might Be". Justice, abril-mayo. The Informal Education Archives. www.infed.org/archives/e-texts/william_morris_a_factory_as_it_might_be.htm.
- Morris, William. 2005. *Cómo vivimos y cómo podríamos vivir*. Logroño, Pepitas de Calabaza.
- Navarro, María Fernanda. 2021. "El sexenio del empleo (mal pagado)". *Forbes* (24 de marzo). <https://www.forbes.com.mx/2012-2018-el-sexenio-del-empleo-mal-pagado/>
- Neiman, Susan. 2015. *Why grow up? Subversive thoughts for an infantile age*. Nueva York, Farrar, Straus and Giroux (ebook).
- Ngai, Pun y Chan, Jenny. 2012. "Global capital, the State, and Chinese workers: The Foxconn Experience". *Modern China*, 28(4), 383-410. <https://doi.org/10.1177/0097700412447164>
- Oxfam, 2022. *Las desigualdades matan*. Oxfam. Reino Unido. https://www.oxfamMexico.org/sites/default/files/Designed%20ES%20summary_EMBARGOED.pdf
- Panoff, Michel. 1977. "Energie et vertu: le travail et ses représentations en Nouvelle-Bretagne", *L'homme*, 17(2/3), 7-21.

- Parise, Fanny. 2022. “Les partisans de l'éco-responsabilité sont-ils des ‘enfants gâtés’ du capitalisme?”, <https://theconversation.com/les-partisans-de-le-co-responsabilite-sont-ils-des-enfants-gates-du-capitalisme-183149>
- Patel, Raj & Moore, Jason. 2017. *A history of the world in seven cheap things. A guide to capitalism, nature, and the future of the planet*. California, University of California Press.
- Patel, Raj. 2010. *Cuando nada vale. Cómo reformar la sociedad de mercado y redefinir la democracia*. Buenos Aires, Marea.
- Perez, Coralie. 2014. “La destabilisation des stables: restructuration financière et travail insoutenable”, *Travail et Emploi*, 138: 37-52. DOI: 10.4000/travailemploi.6328.
- Pérez, Sonia. 2001. Trabajadores urbanos, empleo y control en la Ciudad de México. En Clara E. Lida & Sonia Pérez (coords.), *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y Guatemala en el siglo XIX (157-196)*, México, UAM-Iztapalapa/Miguel A. Porrúa.
- Pérez, Sonia. 2005. *Los hijos del trabajo. Los artesanos de la Ciudad de México, 1780-1853*. Ciudad de México, El Colegio de México / UAM-Iztapalapa.
- Pérez, Vanessa. 2019. *La dictadura del coaching. Manifiesto por una educación del yo al nosotros*. Madrid, Akal.
- Pfeffer, Jeffrey. 2018. *Dying for a paycheck. How modern management harms employee health and company performance – and what we can do about it*. New York, Harper-Collins.
- Pistor, Katharina. 2019. *The Code of Capital. How the Law Creates Wealth and Inequality*. New Jersey, Princeton University Press.
- Polanyi, Karl. 2017. *La gran transformación: los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Price, Richard (comp.). 1981. *Sociedades cimarronas. Comunidades esclavas rebeldes en las Américas*. México, Siglo Veintiuno.
- Pringle, Scott. 2022. “Most NYC Office Workers Still Not Back”. <https://www.wbgo.org/news/2022-02-20/most-nyc-office-workers-still-not-back>
- Ravelli, Quetin. 2019. “Le capitalisme a-t-il une date de naissance?”. *Tracés, Revue de Sciences Humaines*, 36(1), 29-57. DOI: 10.4000/traces.9428
- Reid, Erin. 2015. “Embracing, Passing, Revealing, and the Ideal Worker Image: How People Navigate Expected and Experienced Professional Iden-

- tities”, *Organization Science*, 26(4), 997-1017. <https://doi.org/10.1287/orsc.2015.0975>
- Renault, Emmanuel. 2006. “Du fordisme au post-fordisme: Dépassement ou retour de l’aliénation?”, *Actual Marx*, 1(39), 89-105. <https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2006-1-page-89.htm>
- Renault, Emmanuel. 2012. “Dewey et la centralité du travail”, *Travailler*, 2(28), 125-148. <https://doi.org/10.3917/trav.028.0125>
- Reynolds, Jeremy. 2004. “When Too Much Is Not Enough: Actual and Preferred Work Hours in the United States and Abroad”, *Sociological Forum*, 19(1), 89-120. <https://www.jstor.org/stable/4148808>
- Richter, Feliz. 2022. “The Great Resignation record: How many Americans left their jobs in November 2021?”. <https://www.weforum.org/platforms/centre-for-the-new-economy-and-society/articles/the-great-resignation-in-numbers-record>
- Rifkin, Jeremy. 2004. Tiempo libre para disfrutarlo o hacer filas de desempleados. En Luis J. Álvarez (coord.), *Un mundo sin trabajo* (pp. 11-46). Ciudad de México, Driada.
- Rifkin, Jeremy. 1996. *La fin du travail*. París, La Découverte.
- Riggleman, Heather. 2020. “Does the Bible Actually Say That ‘Good Things Come to Those Who Wait’?”. *Cristianity* (5 de junio). <https://www.christianity.com/wiki/bible/bible-actually-say-that-good-things-come-to-those-who-wait.html>
- Rosa, Harmut. 2010. *Accélération. Une critique sociale du temps*. Paris, La Découverte.
- Russell, Bertrand. 2017. *Caminos de libertad: socialismo, anarquismo y comunismo*. Madrid, Tecnos.
- Russel, Bertrand. 1986. *Elogio de la ociosidad y otros ensayos*. Barcelona, Edhasa.
- Ryan, Richard & Deci, Edward. 2000. “Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation, social development, and well-being”, *American Psychologist* 55, 68-78
- Ryan, Richard; Huta, Veronika & Deci, Edward. 2008. “Living well: A self-determination theory perspective on eudaimonia”. *Journal of Happiness Studies* 9, 139-170.
- Sagastume, Tania. 2001. “De la Ilustración al liberalismo. Los discursos sobre los gremios, el trabajo y la vagancia en Guatemala”. En Clara E. Lida

- & Sonia Pérez (coords.), *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y Guatemala en el siglo XIX* (pp. 19-66). Ciudad de México, UAM-Iztapalapa / Miguel A. Porrúa.
- Sagastume, Tania. 2014. "Las propuestas ilustradas sobre la propiedad corporativa, 1750-1811". Anuario Estudios. <https://sancarlos.academia.edu/TaniaSagastume>
- Sahlins, Marshal. 1976. *Age de pierre, âge d'abondance*. Paris, Gallimard.
- Salinas, Ricardo. 2016. "Salario mínimo y economía para panaderos". <https://www.ricardosalinas.com/blog/blog.aspx?GUID=5fcd0c5-6364-4604-92a1-f4062df1a7c2>.
- Salinas, Ricardo. 2018. Mises en México (2): capital y pobreza. 26 de marzo 2021. <https://www.ricardosalinas.com/blog/blog.aspx?GUID=8766961a-8b53-4e80-a1ea-2f1966f4a8a8&lang=es>
- Salinas Price, Hugo. 2015. *Mis años con Elektra. Memorias (1952-1987)*. México, Porrúa / Círculo Editorial Azteza.
- Salman, Scarlett. 2022. "Le tournant personnel du capitalisme: la leçon du coaching", AOC (21 de febrero). <https://aoc.media/analyse/2022/02/20/le-tournant-personnel-du-capitalisme-la-lecon-du-coaching/>
- Salman, Scarlett. 2017. "Le travail et les carrières des cadres au prisme du coaching en entreprise. Vers une pacification des rapports sociaux de travail?". *Savoir/Agir*, 2(40), 37-43. DOI: 10.3917/sava.040.0037
- Sandel, Michael. 2020. *La tiranía del mérito. ¿Qué ha sido del bien común?* Ciudad de México, Debate.
- Sandel, Michael. 2012. *Lo que el dinero no puede comprar: los límites morales del mercado*. Ciudad de México, Debate.
- Schwartz, Barry. 2005. *Por qué más es menos. La tiranía de la abundancia*. Ciudad de México, Taurus.
- Schor, Juliet. 1999. "The New Politics of Consumption", *Boston Review* (1 de junio). <https://www.bostonreview.net/forum/juliet-b-schor-new-politics-consumption/>
- Schor, Juliet. 2005. "Sustainable consumption and worktime reduction". *Journal of Industrial Ecology*, 9(1-2), 37-50. <http://digamoo.free.fr/schor2005.pdf>
- Schor, Juliet & Jorgenson, Andrew. 2019. "Is it Too Late for Growth?", *Review of Radical Political Economics*, 51(2), 320-329. <https://www.researchgate.net/publication/333091646>

- STPS (Secretaría del Trabajo y Previsión Social). 2019. Lineamientos para la operación del Programa Jóvenes Construyendo el Futuro. <https://jovenesconstruyendoelfuturo.stps.gob.mx/>
- Sherman, Rachel. 2017. *Uneasy street. The anxieties of affluence*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- Skidelsky, Robert & Skidelsky, Edward. 2012. *¿Cuánto es suficiente? Qué se necesita para una “buena vida”*. Barcelona, Crítica.
- Smart, Andrew. 2015. *El arte y la ciencia de no hacer nada*. Madrid, Paidós.
- Smith, Adam. 1984. *Investigaciones sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Snyder, Benjamin. 2013. “From Vigilance to Busyness: A Neo-Weberian Approach to Clock Time”, *Sociological Theory*, 31(243). DOI: 10.1177/0735275113502482
- Solís, María Teresa. 2022. Cambio climático y resiliencia artística en México comparada con otros países. En Gustavo Sosa Núñez & Sazcha Marcelo Olivera Villarroel (coords.), *Impactos del cambio climático. Una visión desde México* (pp. 355-387). México, UAM-Cuajimalpa / Instituto Mora.
- Sosa, Gustavo, & Olivera, Sazcha Marcelo. 2022. Introducción. En Gustavo Sosa Núñez y Sazcha Marcelo Olivera Villarroel (coords.), *Impactos del cambio climático. Una visión desde México* (pp. 13-20). México, UAM-Cuajimalpa / Instituto Mora.
- Stevenson, Robert Louis. 2014. *En defensa de los ociosos*. Ciudad de México, Taurus.
- Supiot, Alain. 2019. *Le travail n'est pas une marchandise. Contenu et sens du travail au xxi^e siècle*. Paris, Collège de France [versión electrónica]. <https://books.openedition.org/cdf/7026>
- Suzman, James. 2021. *Trabajo. Una historia de cómo empleamos el tiempo*. Barcelona, Penguin Random House.
- Taleb, Nicholas. 2013. *Antifrágil. Las cosas que se benefician del desorden*. Ciudad de México, Paidós.
- Teitelbaum, Vanesa. 2000. “El jurado de vagos en la Ciudad de México. Los artesanos frente a la justicia durante el segundo imperio”. *Semana, Ciencias Sociales y Humanidades*, 12, 339-358.
- Teitelbaum, Vanesa. 2001. La corrección de la vagancia. Trabajo, honor y solidaridades en la Ciudad de México, 1845-1853. En Clara E. Lida & Sonia Pérez (comps.), *Trabajo, ocio y coacción. Trabajadores urbanos en México y*

- Guatemala en el siglo XIX (115-156)*, México, UAM-Iztapalapa / Miguel A. Porrúa.
- Teitelbaum, Vanesa & Gutiérrez, Florencia. 2008. "Sociedades de artesanos y poder público. Ciudad de México, segunda mitad del siglo XIX". *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México* (36), 127-158.
- Thoemmes, Jens; Kanzari, Ryad, & Escarboutel, Michel. 2011. "Temporalités des cadres et malaise au travail". *Interventions Economiques*, 43. <https://doi.org/10.4000/interventionseconomiques.1401>
- Thomas, Hugh. 1992. "Joya de Archivo: El verdadero drama de 1492". *Política Exterior*, 5(27). <https://www.politicaexterior.com/articulo/el-verdadero-drama-de-1492/>
- Thompson, Edward P. 1984. Tiempo, disciplina y capitalismo industrial. En *Tradición, revuelta y conciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial* (pp. 239-293). Barcelona, Crítica.
- Thoreau, Henry David. 2016. *Una vida sin principios*. Buenos Aires, Alquimia/Godot.
- Thoreau, H. David. 1983. *Walden*. New York, Penguin Books.
- Tooze, Adam. 2008. *The wages of destruction: the making and breaking of nazi economy*. New York, Penguin Books.
- Traven, Bruno. 1956. "Canastitas en serie". En *Canasta de cuentos mexicanos*. Ciudad de México, Compañía General de Ediciones.
- Van Parijs, Philippe, & Vanderborght, Yannick. 2017. *Ingreso básico. Una propuesta radical para una sociedad libre y una economía sensata*. Ciudad de México, Grano de Sal.
- Vargas, Mónica (coord.). 2021. *Empresas transnacionales y libre comercio en México: cavarana sobre los impactos socioambientales*. <https://www.tni.org/es/publicacion/empresas-transnacionales-y-libre-comercio-en-mexico>
- Vecinday, María Laura, & Thul, Florencia. 2018. "Trabajo, pobreza y vagancia: estrategias de control y coerción desde la colonia a nuestros días". *Emancipação, Ponta Grossa*, 18(2), 409-421. <http://www.revistas2.uepg.br/index.php/emancipacao>
- Vernant, Jean-Pierre. 1973. *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona, Ariel.
- Vidal, Laurent. 2020. *Les hommes lents. Resister à la modernité XVe - XXe siècle*. Paris, Flammarion.

- Vuillard, Eric. 2018. *El orden del día*. Ciudad de México, Tusquets.
- Wajcman, Judy. 2017. *Esclavos del tiempo. Vidas aceleradas en la era del capitalismo digital*. Barcelona, Paidós.
- Walser, Robert. 2016. *Desde la oficina. Sobre la vida de los empleados*. Madrid, Siruela.
- Webb, Graeme. 2013. "‘Occupying’ Our Social Imagination: The Necessity of Utopian Discourses in an Anti-Utopian Age", *PGDT*, 12, 52-161.
- Weber, Max. 1964. *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*. Paris: Librairie Plon. Versión electrónica de Jean-Marie Tremblay. http://classiques.uqac.ca/classiques/Weber/ethique_protestante/Ethique.html
- Weber, Max. 2014. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Weeks, Kathy. 2011. *The problem with work. Feminism, Marxism, antiwork politics, and postwork imaginaries*. Durham, Duke University Press.
- Wilkinson, Richard, & Pickett, Kate. 2019. *Igualdad: cómo las sociedades igualitarias mejoran el bienestar colectivo*. Madrid, Capitán Swing.
- Williams, Eric. 2011. *Capitalismo y esclavitud*. Madrid, Traficantes de Sueños.
- William, Morris. 1884. *A Factory As It Might Be*. [*Justice*, April-May 1884]. *The informal education archives*. [www.infed.org/archives/e-texts/william_morris_a_factory_as_it_might_be.htm].
- Withman, James. 2022. "Aux origines du droit de propriété", entrevista con Antoine Garapon, en *Esprit de justice*, Radio France Culture. <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/esprit-de-justice/aux-origines-du-droit-de-propriete-7034719>
- Wortman, Arturo. 2010. Las clases medias argentinas, 1960-2008. En Rolando Franco, Martín Hopenhayn & Arturo León (coords.), *Las clases medias en América Latina* (pp. 117-167). Ciudad de México, Siglo Veintiuno / CEPAL.
- Yamauchi, Takashi; Sasaki, Takeshi; Yoshikawa, Toru; Matsumoto, Shun & Takahashi, Masaya. 2018. "Incidence of Overwork-Related Mental Disorders and Suicide in Japan", *Occupational Medicine*, 68. DOI:10.1093/occmed/kqy080

La (im)pertinente permanencia de los «vagos»
Estudio sobre el trabajo, la vida y lo que de *verdad* importa
se terminó de editar en diciembre de 2023

Para consulta y descarga en línea
www.cucea.udg.mx

Una edición de
typotaller
Barra de Navidad 76
Guadalajara | México | 44110
typotaller.com
typotaller@gmail.com

Una idea inspiró el proyecto de este libro y acompañó todo el proceso de escritura: aquella con que Polanyi caracterizó la organización de las sociedades surgida de la Revolución Industrial al hablar de “economía desencastrada”. Actualmente, esta dinámica ha sido llevada a su forma límite, una de cuyas manifestaciones son las gravosas condiciones de trabajo prevalentes. Este libro argumenta en torno a las consecuencias contemporáneas de esa enajenación de la vida de la mayoría de los seres humanos a favor del enriquecimiento de pocos en las sociedades capitalistas, a algunos intentos por resistirse a ella en pro de lo que, de verdad y más, importa en la vida y a la necesidad de percatarse de que algo va mal con el trabajo y hay urgencia de repararlo. La imagen de portada condensa la principal invitación del libro y la de quienes cuyas narrativas sobre el trabajo, la vida y lo que *de verdad* importa son reportadas en estas páginas: hay urgencia de hacer un alto y cambiar de rumbo inspirados en esas otras formas de trabajar, de hacer mundo y sociedad que otrora fueron las nuestras pero que hemos abandonado a favor de una que hoy amenaza nuestra misma viabilidad planetaria.



UNIVERSIDAD DE
GUADALAJARA

Red Universitaria e Institución Benemérita de Jalisco