

# LA BIBLIOTECA

revista fundada por Paul Groussac

dossier especial | primavera 2020 | ISSN: 0329-1588



RESQUEBRAJADURAS DEL

**PRESENTE**

Virus, neoliberalismo  
y humanidades

## DIECINUEVE MANERAS DE APANTALLARSE

"Título posible para un prefacio: Pararrayos", escribió Lichtenberg en uno de los cuadernitos que apilaron por décadas sus anotaciones diarias, luego compiladas y reapiladas como *Aforismos*. Y cabe pensar que tenía la creación del artilugio de Franklin tan cercana y aparatosa que también podía ser tomada como un invento en el sentido en que lo son las *fake news*. Que como se sabe, existen desde siempre. Quiero decir: el pararrayos que estamos instalando aquí y ahora está diseñado para neutralizarlas.

El mismo jorobado minucioso enumeró/clasificó gestos pensarosos en el increíble opúsculo *62 maneras de apoyar la cabeza*. Miraba bien y escribía mejor, Lichtenberg. Mientras exponía retratos y describía gestos más o menos solemnes y estudiados de sostener a la supuesta masa portadora de saberes y sentires más voluminosa y retorcida del mundo natural, se reía con los ojos. Seriamente se reía de todos y de sí mismo, de nosotros, de su propia ironía, Lichtenberg. Me gustaría pensar —con perdón— que estos livianos parrafitos previos son también una manera de responder a la expectativa del posible recipiente con un modo de enunciación que esté —a la hora de exhibir cómo se juntan un grupo de cabezas— más cerca de la descripción de un córner sobre la hora que del programa analítico de un simposio o sesudo seminario.

Porque hoy, todo el tiempo, la pelota está en el aire, en todos los sentidos.

Finalmente, aceptemos que por esta vez —encerrados en pandemia y en ajena primavera— solo cabe leer y discurrir en pantalla: apantallarse. Y no es solo un retruécano verbal, juego de palabras. El texto / los textos que acá se despliegan no admiten la mecánica rutina del ventilador que te los entrega con la intensidad y el sentido graduados de antemano, ni del aire acondicionado que miente circunstancias, simulacros de una falsa normalidad programada. El sutil arte de apantallar(se) no porta recetas, requiere aptitud y desafío personal para encontrar el ritmo adecuado a la sustancia y al clima en que discurre la/cada cuestión. Así como el paciente e incansable eunuco, que apantallaba cada noche el relato persuasivo de Scheherezade y la atención siempre frágil del ominoso visir, ritmaba sus gestos para sostener y subrayar los avatares cambiantes del discurso, del mismo modo, este número diverso y autoinmune de *La Biblioteca* pide muñeca experta, ángulo preciso para apantallar cada ensayo.

Es decir, por esa vía de experiencia y razonamiento: ventilarse las ideas.

De ahí que a las promisorias siete tesis de Mariátegui, a los veinte poemas tranviarios de Oliverio y a las trece maneras de contemplar un mirlo de Wallace Stevens, proponemos como pararrayos estas *Diecinueve maneras*

*de apantallarse* en primavera pandémica, sin otro riesgo que convertir el encierro en ventana a la calle, sin otra consigna que la solidaridad extensa e intensiva.

*Fratelli tutti*, acaba de decir un criollo.

**Juan Sasturain**

Director de la Biblioteca Nacional

Mariano Moreno



## SUMARIO

<b>Presentación</b>	9
<b>PENSAMIENTOS EN LA CONMOCIÓN</b>	
<b>Lo (ya no tan) impensable</b> <i>Eduardo Grüner</i>	13
<b>(Crítica del) humanismo y moral(ización)</b> <i>Gisela Catanzaro</i>	44
<b>Sombras, imágenes, refracciones</b> <i>Gerardo Oviedo</i>	61
<b>Por una teoría del olor</b> <i>María Moreno</i>	82
<b>Virulencia. Una política de los cuerpos a distancia</b> <i>Gabriela D'Odorico</i>	92
<b>Informe WAR-HOL</b> <i>Santiago González Casares</i>	125

## **PEDAGOGÍAS: ENTRE EL RECONOCIMIENTO Y LA DISIDENCIA**

**Políticas y poéticas de la crítica** 160  
*Noé Jitrik, Horacio González y  
Facundo Giuliano*

**Trabajo intelectual tantálico** 228  
*Ana Camblong*

**Educación y crítica, en el ocaso  
del asombro** 253  
*Claudio Martyniuk*

**Sobre las técnicas reproductivas  
del cine y la pedagogía. Perplejidad  
y nostalgia** 275  
*Esteban Vernik*

**La cuestión fascista.  
De "La rubia tarada" a Antonio Berni** 291  
*Darío Capelli*

## **INTERMEZZO: NEOLIBERALISMO Y PANDEMIA**

**Tramas Travas** 314  
*Susy Shock*

**Por las dudas que Dios exista** 327  
*Juan Chaneton*

**Cambio de planes** 371  
*Silvia Barei*

**Entre dos pandemias.  
¿Atrapados sin salida?** 396  
*Juan S. Pegoraro*

## SABERES DE FRONTERA

<b>Avatares de habitar y pensar en/las frontera</b> <i>Walter D. Mignolo</i>	427
<b>Por razones de público (meta)conocimiento. Escenas de gnoseología catamarcana</b> <i>Alejandro Haber</i>	500
<b>¿Habrá un después para Nuestramérica?</b> <i>Zulma Palermo y Carlos A. Müller</i>	536
<b>¿Qué humanidad está en crisis en el Antropoceno? Reflexiones a partir de la cosmología indígena chaqueña</b> <i>Florencia Tola y Juan Pablo Restrepo</i>	565
<b>Colaboraron en este número</b>	594

*La Biblioteca. Revista Fundada por Paul Groussac* es una publicación de la Biblioteca Nacional Mariano Moreno de la República Argentina. Número especial digital, dossier *Resquebrajaduras del presente. Virus, neoliberalismo y humanidades*, primavera 2020. ISSN: 0329-1588

**Presidente de la Nación:** Alberto Fernández. **Vicepresidenta de la Nación:** Cristina Fernández de Kirchner. **Ministro de Cultura:** Tristán Bauer.

### BIBLIOTECA NACIONAL MARIANO MORENO

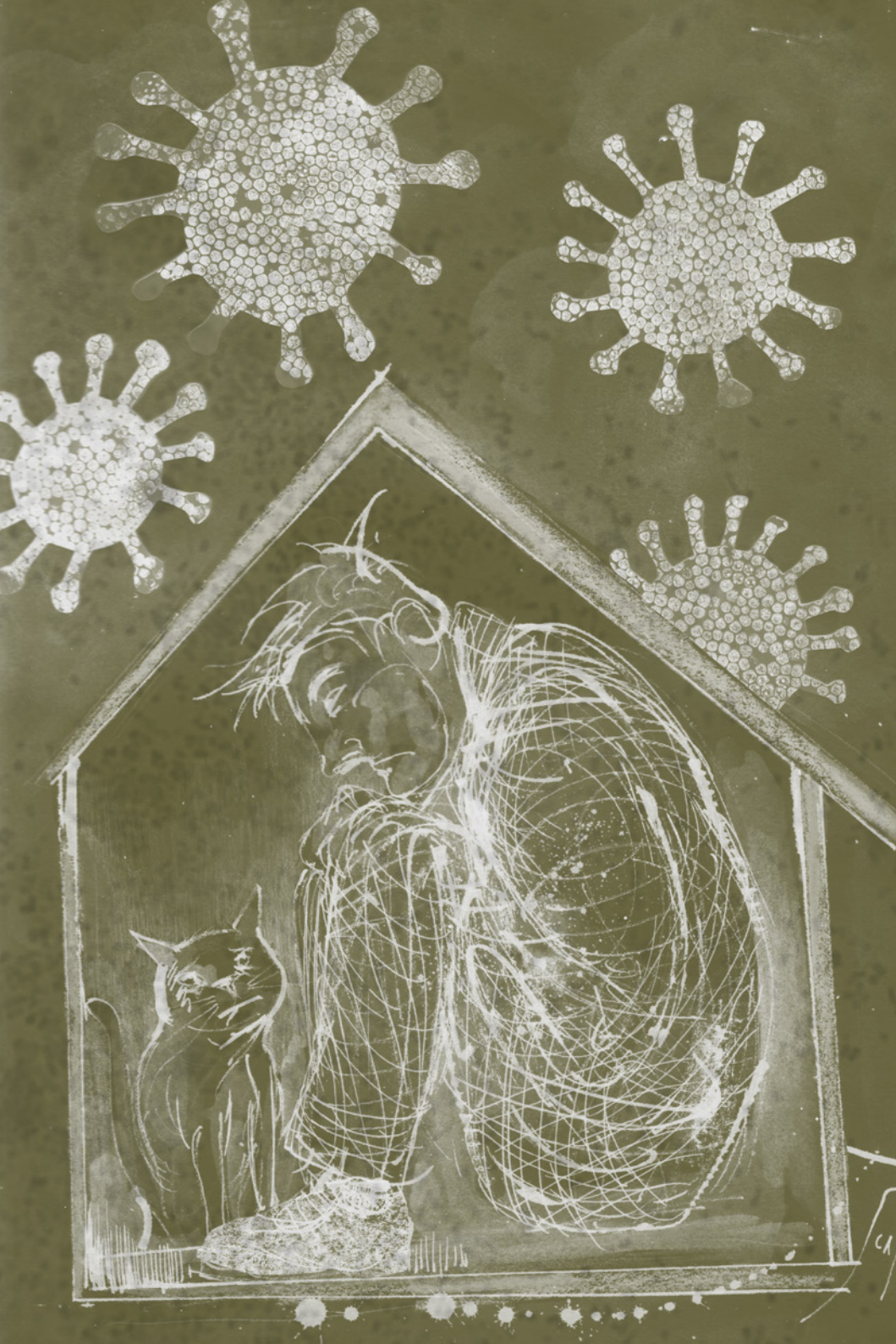
**Director:** Juan Sasturain. **Vicedirectora:** Elsa Rapetti. **Director Nacional de Coordinación Técnica Bibliotecológica:** Pablo García. **Director Nacional de Coordinación Cultural:** Guillermo David. **Director General de Coordinación Administrativa:** Roberto Gastón Arno.



**Coordinación de Publicaciones:** Sebastián Scolnik  
**Editor invitado:** Horacio González  
**Edición y diseño editorial:** Área de Publicaciones  
**Ilustración de tapa:** Luis Scafati

Agradecemos afectuosamente a Luis Scafati por cedernos material para ilustrar este número de la revista *La Biblioteca*.

Ediciones Biblioteca Nacional. edicionesbn@gmail.com  
Agüero 2502, 6° piso (C1425EID), Ciudad Autónoma de Buenos Aires  
www.bn.gov.ar



## PRESENTACIÓN

La extraña sensación de habitar un tiempo único nos obliga a lidiar con lo indescifrable. La inminencia de un final, sin siquiera escandalizarnos con esta posibilidad, nos coloca a menudo entre la desesperación y el desencanto. El fin de una época, el término de un ciclo histórico o la destrucción de lo humano y el planeta son tópicos que se dibujan en el horizonte. Otras veces, animándonos a aventurar alguna hipótesis que se abre en medio del escepticismo, pensamos que estamos frente a la chance de un recomienzo. Un nuevo despertar de las posibilidades colectivas ligadas a otro modo de entender el mundo y nuestras relaciones con él. El lugar de lo humano y su relación con la naturaleza entran, por esta vía, en un nuevo tipo de configuración, crítica del modo en que Occidente edificó su imaginación. Entre la constatación, la resignación y la incertidumbre, se ofrecen aquí un conjunto de ensayos en los que el pensamiento se ve forzado a lidiar con las evidencias de una época. En los contornos sombríos de un presente trágico, un estado de sospecha, de intensidades inauditas, proyecta su sombra sobre las humanidades y las ciencias sociales, tanto por su propensión a la confirmación fatalista del desastre o por su tendencia a proponer escenarios que se deducen de fórmulas abstractas, incapaces de

pasar por el propio drama en que se debaten nuestras vidas. Sin embargo el ensayo, sensibilidad que hunde sus pies en la historia para tomar su fuerza y actualizar los gestos críticos, persevera en proponer imágenes sobre el tiempo que vendrá sin por ello menguar su filo ni hacer de la conjetura una vocación cándida. Entre el fatalismo y la abstracción se abre el terreno para una política del pensamiento. La escritura siempre probó su eficacia al borde del abismo, cuando fue necesario aventurar un destino solicitado por las fuerzas de un pueblo por venir; unas veces incierto, oscuro e imperceptible, otras cultor de una mansedumbre frente a los poderes, pero también capaz de una implacable fuerza que se alza contra lo intolerable. *La Biblioteca*, a lo largo de las distintas estaciones que componen su historia, supo abrir sus páginas, con amplitud de perspectivas y lenguajes, a los tiempos difíciles, aquellos en los que nos debatimos sobre nuestra capacidad de sobrevivencia. Hoy volvemos a hacerlo apostando a que en estas escrituras que abren su sensibilidad a lo impensado se cifran nuestras posibilidades. Una última palabra sobre el sentido de lo impensado, que solo la vieja raigambre del ensayo y la literatura en cualquiera de sus ramas expresivas puede aclarar. Lo impensado es lo pensado aquí y ahora, en este momento irreversible, en esta realidad que se declara frente a nosotros sin que pueda haber queja ante su carácter sorprendente o amenazante. Lo impensado es lo que



ocurre cuando conocemos los duros rasgos de lo que se ha presentado y el sentimiento de que hay un anuncio inesperado de que algo termina. Pero, de inmediato le sigue el sentir de que en este enredo de lo aciago, ya se encontraban los síntomas de un reinicio de la justicia y el ocaso de los necios poderes mundiales que desdeñan pensar sobre sí.

The image is a monochromatic orange-toned illustration. It features a man with a beard and a woman with a cat. The man's face and the woman's face are partially obscured by dense, white, scribbled lines that create a sense of chaos or intense emotion. The background is a solid orange color. The overall style is expressive and somewhat abstract.

**PENSAMIENTOS  
EN LA CONMOCIÓN**



# Lo (ya no tan) impensable

Por Eduardo Grüner

Frente a la confianza profesada por el credo progresista en la modernidad en sus diferentes variables —liberal, fascista y socialista—, las voces de una crítica sensible y perpleja por el devenir de la historia se volvieron inaudibles. La marcha triunfante de una humanidad concebida a sí misma como una excepción, capaz de consumir su dominio sobre la naturaleza, encontró en la peste contemporánea su frontera última. Ha llegado el tiempo de la pregunta radical acerca de las posibilidades de la persistencia humana. Interrogación que requiere, para ir a fondo, de una apuesta por restituir lo humano en la naturaleza y preguntarnos, como lo ha hecho la antropología crítica, qué haremos con nuestros muertos que insisten en no ser excluidos de nuestro presente común.

*Pensar lo impensable: he ahí la preocupación  
de una filosofía por venir.*

M. Blanchot

*Todas las épocas fueron malas para los hombres  
que tuvieron que vivirlas.*

J. L. Borges

**E**n los malos tiempos que, como casi siempre, nos ha tocado vivir, es de una obviedad como para sonrojarse recurrir una y otra vez a la metáfora de la *peste*. Recordar cómo esa figura atraviesa incansablemente a la literatura occidental (y seguramente a otras que desconozco): desde Homero y los trágicos griegos hasta Camus, pasando por Boccaccio, Swift o Defoe, y quién

sabe cuántos cientos o miles más, la alegórica *contaminación* de la Ciudad apunta a los síntomas catastróficos de un *malestar en la cultura* en el que Freud propuso descubrir el conflicto sin solución posible —“trágico”, en efecto— entre las pulsiones potencialmente destructivas y un orden “civilizatorio” que procura tenerlas en caja.

No voy a abundar de nuevo sobre todo esto. Me gustaría recordar, simplemente, que desde que Edipo se empeñó en indagar las causas de la peste que asolaba a Tebas, sabemos que ella suele ser el castigo divino (un *horror metafísico*, lo llamó Kolakowski<sup>1</sup>) por algún espantoso crimen que se ha cometido en / contra la Ciudad. Que Edipo termine concluyendo que el criminal era él mismo (transformando así esa tragedia de Sófocles en la primera novela policial y la más original, puesto que el asesino es el mismo detective, ironiza Borges) no hace más que sumar una mueca de sarcasmo cruel a aquel horror.

¿Qué gran Culpa deberíamos buscar hoy como causa de nuestras actuales pestilencias? ¿Serán las pulsiones destructivas de la *mundialización de la Ley del Valor del Capital* (que es como traduce Samir Amin el eufemismo *globalización*), a las que no hemos sabido aún contener para encontrar un nuevo orden civilizatorio? La hipótesis es plausible: es difícil resistirse a la tentación del

---

1. Leszek Kolakowski, *Metaphysical Horror*, Londres, Basil Blackwell, 1988.



paralelismo —no importa cuán “contingente”— entre los procesos plenamente *mundiales* del Capital y la Peste. Tampoco me importa discernir la cuestión ahora, aun cuando pudiera. En todo caso, esos procesos —su potencia *sintomática*— parecen habernos hecho despertar al hecho de que estamos viviendo “normalmente” arropados en lo que hace ya un par de décadas el antropólogo Mike Davis bautizó como la *ecología del miedo*<sup>2</sup>: las guerras no declaradas a varias escalas, la concentración de la riqueza que genera concentración de la miseria, el control crecientemente totalitario sobre cuerpos y mentes, el genocidio quizá no planificado pero no menos efectivo de los inmigrantes, las nuevas formas de racismo y xenofobia, la destrucción aparentemente irreversible de la naturaleza, y en fin, la peste, han hecho de nuestro mundo un “parque temático del Libro del Apocalipsis”, dice el mismo Davis. Un parque en cuyos bancos nos sentamos a contemplar el espectáculo del Terror.

No es cuestión de llorar ni de reír, de creernos, con una especie de excéntrico narcisismo invertido, que somos peores, o que estamos en peor situación, que todos los otros hombres y mujeres que tuvieron que vivir tiempos difíciles. Después de todo, como decía al empezar, desde los inicios de la cultura occidental (y no solamente: las mitologías de los llamados “pueblos

---

2. Mike Davis, *Ecology of Fear*, Nueva York, Vintage Books, 1998.



originarios” están repletas de “libros apocalípticos”) periódicamente insiste la percepción del *fin-de-mundo* abriéndose a nuestros pies. A lo que no podemos renunciar, entonces, es a volver a *pensarlo*, lo que quiere decir, ante todo, volver a *preguntar*, todavía sin atrevernos a profetizar a dónde vamos a ir a parar (como han creído poder hacerlo tantos cráneos internacionales que en los últimos meses nos han endilgado sus entretenimientos mentales de cuarentena). Y no parece azaroso que aquella idea de la “ecología del miedo” haya sido pergeñada por un antropólogo: es una disciplina cuyos cultores han tenido que acostumbrarse a ver desaparecer sociedades enteras, si no siempre físicamente sí al menos en términos culturales o “identitarios”. Las dos máximas preguntas de “horror metafísico” que se hacen los/las antropólogos/as son: ¿pueden morir culturas enteras? Y, ¿qué se hace con los muertos? Son esas preguntas las que, ayudado por ellos y ellas, me gustaría revisar, un poco, en lo que sigue.

## I

La vida de Claude Lévi-Strauss (él mismo ha hecho la comparación) fue como un largo viaje —murió a los 101 años—, en el que, escapando de la filosofía, encontró a esos *otros* que estudia la etnología. En el inicio de

su “viaje”, en el libro *Tristes trópicos*<sup>3</sup> hay un pasaje de un lirismo extraordinario. Estamos en una foresta de Brasil, en 1938. El autor, llegando a un miserable villorrio indígena que se le aparece como muy cerca de un “grado cero” de la tecnología y de la cultura, dice que



Claude Lévi-Strauss

cree haber encontrado a un hombre en *estado puro*: no un “hombre sin cualidades” como el de Musil —que es ese sujeto “alienado” por la modernidad que ha *perdido* sus cualidades en aras de la cuantificación—, ni al ideologizado “buen salvaje” del siglo XVIII, sino al que todavía habita en una suerte de radical *más acá* de los ropajes con los que la llamada “modernidad” recubrirá y ahogará su capacidad de asombro ante, de amor por, la naturaleza; a ese hombre que en este sentido es (son

---

3. Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*, Buenos Aires, Eudeba, 1971.

también sus palabras) un *hombre desnudo*. Y, ¿no es precisamente ese, *El hombre desnudo*, el título del último tomo de la monumental *opera magna* levistraussiana, las *Mitológicas*, escrito unos cuarenta años después?

¿Estamos, entonces, al final del viaje, de ese viaje que nos hizo *escapar* de la filosofía para encontrar *otra* filosofía, de vuelta en el inicio, solo que ahora atravesados por una sabiduría callada, discreta, deslizada bajo los fulgores de la “sintaxis”, en la que el sentido final del “hombre” sería esa *desnudez primordial* de su cuerpo, dispuesto a empezar de nuevo *antes* de que sea demasiado tarde, antes de que la metáfora de la “muerte del Hombre” —se la recordará en Foucault— se vuelva irreversible *literalidad*?

Hay algo en la teoría de Lévi-Strauss que no ha recibido —que sepamos— tantos comentarios y/o exégesis como lo merecería. Es el hecho de que su antropología está construida teniendo siempre a la vista la hipótesis del *fin de la humanidad*. Es posible que esa escasa atención a los alcances (ciertamente inquietantes) de semejante hipótesis sea la responsable de ciertos —a veces interesados— malentendidos, que pretenden hacer de Lévi-Strauss un precedente, o un “puente” hacia, o al menos una condición de posibilidad de, el pensamiento llamado “posmoderno” (que, por otra parte, hoy ya no existe). Es cierto que, en su celeberrima polémica con

Sartre,<sup>4</sup> lo amonesta a veces con cruel ironía por su excesivo —¿cómo llamarlo?— “optimismo humanista”, respecto de la posibilidad de cambiar radicalmente la lógica de las “estructuras”. Y es cierto también que, en algún sentido restringido, el pensamiento postestructuralista (que no es exactamente lo mismo que el “pos-moderno”) fue una operación filosófica contra Sartre. También se atrevió a escribir que el objetivo último

**Hay algo en la teoría de Lévi-Strauss que no ha recibido —que sepamos— tantos comentarios y/o exégesis como lo merecería. Es el hecho de que su antropología está construida teniendo siempre a la vista la hipótesis del fin de la humanidad.**

de las Ciencias Humanas era disolver al Hombre en la química de las circunvalaciones del cerebro (y esta *boutade* no es una muestra de ramplón positivismo: todo lo contrario, es una muestra de sagacidad poética).

Pero en la hipótesis levistraussiana del Fin de la Humanidad —al contrario de lo que sucede con otras hipótesis sobre diversos “fines” históricos— no se trata del “fin” de ese concepto moderno de Hombre que ha dado lugar a las denominadas Ciencias Humanas,

---

4. Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1975.

según conjeturaba Foucault.<sup>5</sup> Tampoco del “fin” de una idea filosófica de la subjetividad moderna tal como fue configurada a partir de Descartes, según interpretan los (ex) “posmodernos”. No, en el caso de Lévi-Strauss se trata de algo mucho más radical: es el fin literal de la Humanidad *como tal*. No solamente, como ya es obvio, del registrado del principio al fin de su obra (desde *Tristes trópicos* hasta *La historia de Lince*, por ejemplo) como fin de unas sociedades “primitivas”, o “míticas”, o —como prefería decir— “frías”, destruidas irremediablemente en el torbellino de su invasión por el colonialismo (externo e interno). Para Lévi-Strauss este “etnocidio frío” —si se nos permite— es nada más que un anticipo de lo que indefectiblemente sucederá con la Humanidad en su conjunto: así como las sociedades “míticas” han sido disueltas en el ácido implacable de la modernidad técnica, la Humanidad “histórica” quedará, y por su propia obra destructiva, nuevamente disuelta en la Naturaleza de la cual emergió. En ese extraordinario libro llamado *El pensamiento salvaje*, y nuevamente en el curso de su debate con Sartre, Lévi-Strauss formula una pregunta muy sencilla, y muy sensata, y quizá por eso mismo insoportable: si el Universo se las arregló durante millones y millones de años sin la especie humana, ¿por qué no pensar que seguirá impertérrito su

---

5. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI, 1969.

camino después que nos hayamos destruido a nosotros mismos; después de espantar con un gesto a la especie molesta, como hacemos nosotros con las moscas? No es, hay que entender, un mero alegato “ecologista”, al menos en su sentido vulgarizado. Es una declaración profundamente filosófica (Lévi-Strauss, ya vimos, renegaba de la filosofía en la cual se había iniciado, pero, por suerte, nunca pudo realmente romper con ella):

**Para Lévi-Strauss este “etnocidio frío” —si se nos permite— es nada más que un anticipo de lo que indefectiblemente sucederá con la Humanidad en su conjunto: así como las sociedades “míticas” han sido disueltas en el ácido implacable de la modernidad técnica, la Humanidad “histórica” quedará, y por su propia obra destructiva, nuevamente disuelta en la Naturaleza de la cual emergió.**

es como decir que a la Naturaleza no le es necesario el Hombre —*este* Hombre, el que hemos llegado a ser—, y más aún: le es perjudicial. Y es como decir, parafraseando a Freud, que Lévi-Strauss vino a infligirle a la humanidad su cuarta gran “herida narcisista” (después de las de Copérnico, Darwin y el propio Freud). Solo que esta es la definitiva.



Tal vez en esta suerte de melancolía anticipada por el destino de la humanidad —palabra que a partir de él debe escribirse sin mayúsculas— esté la clave de otra famosa *boutade*: los mitos (esos a los cuales les dedicó amorosamente la descomunal sinfonía en cuatro movimientos que es las *Mitológicas*) no son algo pensado por los hombres sino algo que se piensa entre los propios mitos, *en* la cabeza de los hombres. Lévi-Strauss, se diría, quiso salvar esa conmovionante poética de los mitos de la catástrofe, para que la Naturaleza los recupere cuando ya no estemos para escuchar su advertencia. Cuando ya no haya estructuras del parentesco, ni ilusión totémica, ni pensamiento salvaje, ni alfareras celosas, ni miradas distantes, al menos quedará flotando en el aire una música diferente al chirriar de la “metafísica de la técnica”.

Esta última referencia no es caprichosa. Es más que evidente que en aquella idea originaria de Lévi-Strauss sobre el fin de la humanidad podría trazarse una vinculación con cosas tan diferentes como: a) el camino que, otra vez en Freud, va del origen de la cultura (en *Tótem y tabú*) a la posibilidad cierta de su fin (en *El malestar en la cultura*); b) el camino que, en Heidegger, va de una acentuación de la “autenticidad” del “respecto-de-la-muerte” en el *Dasein* a la acentuación de la historia del “ocultamiento del Ser” en la “imagen del mundo” promovida por el andamiaje técnico, hasta el borde peligroso en

el que la Técnica se confunde con el Ser mismo y hace superflua a la humanidad; c) el camino que, en Adorno, va del “pensamiento identitario” (la reducción de la Cosa singular y concreta a puro Concepto abstracto) a la sujeción de toda posibilidad de Razón crítica en la “racionalidad instrumental”. A estas formas de destrucción es que oponía Lévi-Strauss su lógica de las cualidades sensibles, que creía haber encontrado en ese pensamiento “salvaje”, “mítico”, en el cual las formas de conocimiento de la Naturaleza no estaban al servicio de su dominación cuantitativa sino de un cualitativo *pensamiento de lo concreto* que preserve, sí, lo mejor de la cultura, pero también el derecho a la existencia, y la dignidad, de todo lo que no ha sido creado por el hombre.

Para aclarar otro equívoco, entonces: contra lo que suele pensarse, no hay en Lévi-Strauss un pensamiento rígidamente “binario” que divide la realidad humana en oposiciones dicotómicas, partiendo de la más fundante: Naturaleza/Cultura. La Ley más universal y originaria (la prohibición del incesto) separa Naturaleza y Cultura tanto como las articula; como lo dice el propio Lévi-Strauss, “es lo que ya hay de Cultura en la Naturaleza, y lo que todavía hay de Naturaleza en la Cultura”. Lo mismo sucede con otras “dicotomías” recurrentes en su obra: Estructura/Historia, Mito/Literatura, etcétera. Lejos de una intención puramente “clasificatoria” de las complejidades de lo real, buscaba no solo las semejanzas por detrás de las

diferencias sino las diferencias en las aparentes semejanzas. En esos “cruces” —más dialécticos de lo que se ha percibido habitualmente— hay siempre un sutil espacio de indeterminación por el cual se cuele el “significante flotante” de una escritura y un estilo fascinantes en su discreción, que han hecho de Lévi-Strauss un “clásico”

**Lévi-Strauss, se diría, quiso salvar esa conmovedora poética de los mitos de la catástrofe, para que la Naturaleza los recupere cuando ya no estemos para escuchar su advertencia. Cuando ya no haya estructuras del parentesco, ni ilusión totémica, ni pensamiento salvaje, ni alfareras celosas, ni miradas distantes, al menos quedará flotando en el aire una música diferente al chirriar de la “metafísica de la técnica”.**

de las letras, y no solamente de la antropología, del siglo XX. Es casi inevitable la tentación de comparar el resultado de esa búsqueda con un gigantesco *bricolage* —en el mejor sentido levistraussiano del término— que hace del autor, en sí mismo, un *exemplum* de esa “ciencia de lo concreto” que él reclamaba para sus indagaciones: un montaje de retazos por detrás de cuyo “pensamiento salvaje” se dibuja el entramado de una estricta lógica, en la que

el equilibrio entre lo inteligible y lo sensible (para abusar de sus propias categorías de origen matizadamente kantiano) hace de esa obra una auténtica obra de arte en la más plena acepción levistraussiana: un sistema de transformaciones ubicado en el gozne, en la bisagra, entre la ciencia y el mito, como a su vez el mito lo está entre la ciencia y el arte.

¿Es Lévi-Strauss, después de todo lo que hemos dicho, un crítico de la modernidad? Claro que sí. Pero lo es no a la manera de los “posmodernos”, ni de los “premodernos”. Más bien lo es —aunque en un estilo, otra vez, más discreto, casi susurrante— a la manera de aquellos (como Marx y Freud, a los que siempre atribuyó su principal inspiración) que abren la posibilidad de una autocrítica de la modernidad desde ella misma. Incluso de la modernidad *política*: su definición del mito como un tipo de discurso que busca resolver en el registro de lo imaginario los conflictos que no pueden resolverse en el de lo real, y su afirmación de que eso eran las ideologías políticas modernas (que ejemplificaba con el “mito” de la Revolución Francesa, nada menos que el acontecimiento supuestamente fundador de la política plenamente moderna), así como un persistente aunque poco “dramatizado” anticolonialismo que asoma por las rendijas de toda su obra, no deja dudas sobre su posición, para nada “desatenta” a las contradicciones trágicas de una época violenta como pocas.

Frente a todo eso, la hipótesis del “fin de la humanidad” es un llamado a la humildad dirigido hacia un Sujeto Moderno cuya omnipotencia es una forma del suicidio: no es un antihumanismo sino, en todo caso, y a falta de mejor término, un *contra*-humanismo; una propuesta para que el Hombre retorne a un lugar de convivencia no privilegiada con “las palabras y las cosas”. Si ese llamado fuera realmente escuchado (somos pesimistas: no creemos que ello suceda) significaría poder asomarnos al pensamiento —hoy perfectamente concebible— de lo que Jean-Marie Schaeffer denomina *el fin de la excepción humana*.<sup>6</sup> Es, en efecto, la tesis de la excepción humana lo que ha constituido siempre la premisa, transformada en *de facto* indiscutible, de las humanidades y las ciencias sociales (a la literatura y el arte, en cambio, así como a la mitología, esa tesis no les es imprescindible). Solo un puñado de pensadores modernos —Nietzsche, Freud, Heidegger, Adorno, y quizás en cierto sentido el mismísimo Marx— juntaron el coraje de analizar el mundo por fuera, o más allá, de la humanidad “realmente existente”. Tal vez la peste sea una buena ocasión para retomar ese coraje. No porque creamos que necesariamente vaya a ser el fin *físico* de la humanidad entera, pero sí para poder al menos imaginar que esa posibilidad no es *impensable*: que podría ser

---

6. Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, París, Gallimard, 2007.

el fin de su carácter *excepcional*. Por desgracia, y mirando desde esa perspectiva “futura”, tendremos que empezar por la pregunta de *qué hacer con los muertos*.

2

“De las sociedades salvajes a las sociedades modernas, la evolución es irreversible: poco a poco *los muertos dejan de existir*: son arrojados fuera de la circulación simbólica del grupo. No son seres protagonistas, compañeros dignos del intercambio, y se les hace verlo muy bien al proscribirlos cada vez más lejos del grupo de los vivos, de la intimidad doméstica al cementerio...”<sup>7</sup> Está bien, en principio, lo que dice Baudrillard —siguiendo muy obviamente, aunque no lo cite, a Philippe Ariès—: los muertos, en la modernidad, tienden a ser escondidos (lo cual no quiere decir que se queden en su lugar, como hemos tenido que aprender los argentinos, entre tantos otros). Aunque —y debemos suponer que el autor ha leído a Lévi-Strauss—, ¿de dónde saca que los “salvajes” *no tienen cementerios*, o algún equivalente? ¿Y desde dónde piensa que, entre los “salvajes” —tan acosados como nosotros por los muertos, y probablemente mucho más— esos muertos son siempre amigables “compañeros”? Para colmo sigue, Baudrillard:

---

7. Jean Baudrillard, *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 1980.



“Porque (a diferencia de los “salvajes”, EG) *no es normal estar muerto* hoy día, y esto es nuevo. Estar muerto es una anomalía impensable...”.

No deja de ser una idea seductora, como sencillo y comprensible sistema de oposiciones entre los “civilizados” y los “salvajes” (y encima políticamente correcta, ya que la valoración *positiva* se pone a cuenta de los “salvajes”). Lástima que sea completamente falsa, y

**Tal vez la peste sea una buena ocasión para retomar ese coraje. No porque creamos que necesariamente vaya a ser el fin físico de la humanidad entera, pero sí para poder al menos imaginar que esa posibilidad no es *impensable*: que podría ser el fin de su carácter *excepcional*. Por desgracia, y mirando desde esa perspectiva “futura”, tendremos que empezar por la pregunta de *qué hacer con los muertos*.**

releve una supina ignorancia sobre esas sociedades que desaprensivamente Baudrillard llama “salvajes”. De ninguna manera para esas sociedades la muerte es una “normalidad”, sino *todo lo contrario*, hasta el punto de que raramente en ellas se concibe la muerte por razones “naturales” como la vejez, la enfermedad o un accidente: si alguien muere —en la guerra o *también* en

la vida cotidiana “normal”—, es porque algún otro (u “Otro”) así lo *quiso*: brujería maligna, maldición, voluntad de un dios, y también, cómo no, venganza de un *muerto anterior* (de allí, lo veremos enseguida, la necesidad de “tratar” al muerto como se merece). Más bien somos *nosotros*, los “modernos”, los que naturalizamos la muerte, como contrapartida de la cientificidad, de la *medicalización* de la vida: “sacar de en medio” a los muertos, como dice Baudrillard, es justamente un trámite *normal*: la muerte es un dato de la biología —aunque cosas como una peste nos obliguen cotidianamente a *dar cuenta* del dato—. Para los “salvajes”, en cambio, es un *escándalo de la Historia*, que en cada caso debe ser *reparado* de múltiples y complejas maneras: ritos, mitos, religiones enteras, para no hablar del arte y de la organización misma de la sociedad, incluyendo las “estructuras del parentesco”. Y que por lo tanto está sometido a un intenso “trabajo de duelo” *colectivo*.

Dos de los más bellos e inteligentes libros de antropología del siglo XX (debidos, respectivamente, a Ernesto de Martino y Dominique Sewane<sup>8</sup>) piensan culturas que están totalmente articuladas sobre la cuestión de *qué hacer con los muertos*. Se trata, además, de dos culturas

---

8. Ernesto de Martino, *Morte e Pianto Rituale. Del lamento fúnebre antico al pianto de Maria*, Turín, Bollati Boringheri, 2000 (ed. original: 1958); Dominique Sewane, *Le souffle du mort. Lês Batâmmariba (Togo, Bénin)*, París, Plon, 2003 (ed. original: 1974).

que no podrían ser más radicalmente diferentes: en De Martino, una misérrima comunidad campesina de la Italia meridional; en Sewane, una sociedad de cazadores/agricultores de fuerte genealogía guerrera, en el sur de Benin. En los dos casos, sin embargo, los *muertos* tienen una presencia decisiva para el “bienestar”, y en el límite para la propia existencia, de la sociedad; y la tienen desde



Dominique Sewane

las épocas más arcaicas de su historia. En los dos casos, el tratamiento ritual y mítico de los muertos —sea por medio de la antiquísima institución del *pianto rituale* en De Martino, o del *tibènti* (ritual funerario que incluye asimismo formas específicas de llanto) en Sewane— está orientado a la elaboración de lo que el etnólogo italiano denomina la *crisi del cordoglio* (crisis del “duelo”, “luto”, “pesar”, “aflicción”). En los dos casos, la muerte —cada muerte singular y concreta— pone a la *sociedad entera*,

y no solamente a los deudos directos, ante el peligro apocalíptico de lo que De Martino llama una *crisis de la presencia social* (multiplicado, en uno de los ejemplos que da el autor, por la muerte masiva que puede causar una peste): la sociedad entera, en efecto, queda *fragilizada*, su propio derecho a la existencia queda puesto en cuestión; el *pianto rituale* y el *tibènti* (y por supuesto, toda la complejísima ritualidad y simbolicidad que los rodean, y que aquí no tenemos espacio para desplegar) tienen la función de *recuperar* esa “presencia” para que la comunidad, *cada vez* que la muerte abre en ella un “vacío de sentido” (la expresión es de Sewane), pueda ser *re-fundada* y recomience su misma existencia.

Esto último es de importancia capital: demuestra que —al revés de lo que suele decirse con cierta ligereza— el ritual, y en especial el dirigido a los muertos, *no es* tributario de no se sabe qué “tiempo circular” y repetitivo de un “eterno retorno” del *siempre-lo-mismo*: si bien está desde ya referido a un momento fundacional originario y extrahistórico (el célebre *illo tempore* de Mircea Eliade),<sup>9</sup> su objetivo es reiniciar la *historia* de la comunidad; hay en estas sociedades, podríamos decir, un *inconsciente histórico* mucho más advertido que el de nosotros, los “modernos”, tan ingenuamente confiados en que nuestras sociedades, con todos sus conflictos

---

9. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno*, Madrid, Guadarrama, 1966.

y horrores, sí tienen al menos garantizado su “derecho a la existencia” (y esta confianza, permítasenos la hipótesis, es uno de los aspectos de la normalización de la muerte). Es la *praxis* del ritual de *cordoglio* la que empuja la historia. Y nótese, de paso, la intensa, casi abismal, *politicidad* de esa lógica: se trata nada menos, y cada vez, de una *re-fundación* de lo que suele llamarse el “lazo social” (como la que soñaron, no importa cuáles fueran sus fracasos, todas las revoluciones que alguna vez han sido).

Pero hay más. En el *pianto rituale* y en el *tibènti*, cada muerto (*uno-por-uno*) tiene su “lengua”, la que le corresponde a su propia historia, a las propias y singulares circunstancias de su vida y su muerte. En un polo de la constelación lingüística, el llanto es la *suspensión* del significado a favor del significante más “puro”, el *sonido* sin inmediatez de *sentido*. En el otro, la *singularización* de las palabras dirigidas a *ese* muerto en particular, hacen de la proliferación de sentidos (tantos como sujetos, muertos pasados o futuros) un enorme “enriquecimiento” del universo simbólico (De Martino, parcamente, llama a eso *producción cultural*). No solamente el muerto, *en tanto* muerto, tiene un nombre que le es *propio* —un nombre *secreto* del difunto para quien se celebra el *tibènti*—. En *tamberma* —la lengua de los *batammariba* que estudia Sewane— la *takyèntia* (el “trabajo sobre el cadáver”, traduce la autora) debe encontrar

no solamente las palabras, sino el *tono* preciso que corresponde al cadáver (es, en efecto, una lengua tónica, en la cual una leve alteración del acento modifica, a veces radicalmente, el significado de la palabra); además se trata de una lengua, como si dijéramos, *duplicada*: hay una lengua “diurna” —utilizada, digamos,



Ernesto de Martino

para la comunicación cotidiana— y una lengua “nocturna”, que se habla casi en susurros, con enormes precauciones rituales; sus palabras son las que están más cerca del *soplo del muerto* (el *souffle du mort* del título del libro). Esa expresión —según el “tono”— puede traducirse como “el aliento (o el aire, o el viento) que viene del *padre*”; uno de los principales peligros de un “mal soplo” —presuntamente actualizado por una *falla* en el ritual, o bien por una afrenta hecha al cadáver— es que interrumpirá el embarazo de las descendientes del muerto

(¿“amigables”, pues, los muertos?). Etcétera, etcétera: ¿para qué abundar?

No es en vano que Sewane *traduzca* —si podemos decirlo así— el espíritu del *tibènti a* ejemplos de la literatura o la poesía, esos trabajos absolutamente singulares de la lengua. Allí aparece, por ejemplo, Juan José Saer y el relato (posiblemente *El entenado*, citado en francés como *L’Ancêtre*, el ancestro) del marino cuya condición de supervivencia es ser testigo de la existencia pasada de una tribu condenada a la desaparición. “Puesto que le debo la vida a estos indígenas”, dice el protagonista, “es justo que *pague mi deuda* reviviendo, día tras día, la vida de ellos”: a los muertos se les debe el testimonio de la *verdad* sobre su existencia previa, para que no sean *desaparecidos* también de la lengua. Y allí está la cita de Goethe: “*Stirb und werde!*”, “¡Muere y deviene! No eres más que un huésped oscuro sobre la tierra tenebrosa...”: el *reconocimiento* de la muerte del otro se sigue de un *devenir*, de un trabajo de transformación. La lengua poética (o literaria) es la *recuperación* de una presencia en crisis, cuando *desfallecen* las “lenguas” rituales.

En De Martino, las referencias son más teóricas: no se privará de citar, a propósito de cosas como la angustia o el duelo ante la muerte, a Sartre, a Merleau-Ponty, a Freud, a Melanie Klein. Y, claro, a Heidegger —de quien se siente discípulo, al *mismo tiempo* que de Gramsci—. Las diferencias entre esos autores —y en especial entre

Freud y Heidegger— quedan algo eclipsadas frente a la “temática” común, o pensada como común. Dennis J. Schmidt ha señalado adecuadamente esa diferencia: para Heidegger, es la *angustia*, y no el trabajo del duelo, lo que constituye la “relación originaria” con la muerte.<sup>10</sup> Es cierto que esta es una jerga puramente heideggeriana: no se encontrará en Freud tal idea de “originariedad”. Pero sí se encontrará la idea de que el *trabajo del duelo* vuelve a *moldear* la relación del sujeto con la “realidad”, y que hay allí una cierta *verdad* sobre la finitud de lo vivo, que es la que asoma en el artículo titulado “Lo percedero”.<sup>11</sup> Decir que esa verdad es producto de una *praxis* (también social y por lo tanto política, como en el *tibènti* o el *pianto rituale*) no implica, va de suyo, lo mismo que decir, con Heidegger, que es un *Ereignis*, un “acontecimiento” de develamiento del Ser en el fulgor de la *Aletheia*.

¿Estamos simplificando? Claro que sí. Pero es que queremos despejar rápido el camino para llegar a un punto central: la *verdad del “trabajo de duelo”* es precisamente que es *imposible*, al menos en el sentido de que podría alguna vez ser completado; es esa imposibilidad lo que las sociedades recogen como *re-comienzo* permanente del

---

10. Dennis J. Smith, “What we owe the dead”, en Drew A. Hyland y John P. Manoussakis (comps.), *Heidegger and the Greeks*, Bloomington, Indiana University Press, 2006.

11. Sigmund Freud, “Lo percedero”, en *Obras completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1973.



“lazo” hacedor de *polis*, y lo que la literatura y la poesía recogen como *apertura* no-suturable del sentido. El tratamiento heideggeriano de todo eso, en cambio, es *melancólico* (no podemos hacerlo aquí, pero valdría la pena pensar la articulación entre angustia y melancolía en Heidegger), y ese tratamiento conduce a *otra* política, si es cierto que —como sugeríamos más arriba— las respuestas a la cuestión de *qué hacer con los muertos* definen distintos tipos de sociedad. La identificación “masiva” y “no trabajada” con el “resto” irrecuperable del objeto perdido conduce a una especie de *monumentalización estetizante* de la Muerte: esa que para Benjamin, se sabe, era la definición *ontológica* del fascismo. Y no hace falta, casi, recordar el famoso *dictum* del propio Benjamin: “Si el enemigo triunfa —y hasta ahora no ha dejado de hacerlo—, ni los muertos estarán a salvo”.

### 3

La metafísica clásica, y por lo tanto las ciencias humanas y sociales, que en lo esencial siguen *dependiendo* de aquella, además de pensar la especie humana como excepción, nos ha habituado a pensar el *tiempo* como lineal, y la *historia* como acumulativa: la secuencia es de *menos a más*, de la *nada* al *ser*, de lo *potencial* a lo *actual*. Su función —no estamos diciendo que sea la única, claro— es la de neutralizar la hipótesis “apocalíptica”

de una posible *regresión* a lo que ellas llamarían la barbarie (aunque no suele tomárselo en cuenta, esa hipótesis *está*, para volver a él, en Marx: sería la alternativa a la derrota del proyecto socialista). En todo caso, aquella idea de que lo que se llama el *progreso* es —o era— un proceso irreversible, solía ser altamente tranquilizadora: nos aseguraba un futuro de, con todas las

**... las respuestas a la cuestión de qué hacer con los muertos definen distintos tipos de sociedad. La identificación “masiva” y “no trabajada” con el “resto” irrecuperable del objeto perdido conduce a una especie de *monumentalización estetizante* de la Muerte: esa que para Benjamin, se sabe, era la definición *ontológica* del fascismo. Y no hace falta, casi, recordar el famoso *dictum* del propio Benjamin: “Si el enemigo triunfa —y hasta ahora no ha dejado de hacerlo—, ni los muertos estarán a salvo”.**

dificultades e insuficiencias que hubiera que superar, *reconciliación* de la humanidad consigo mismo, con la naturaleza, con la técnica, ¿con el capitalismo? Las sociedades del pasado, en cambio, y con más razón la “sociedad primitiva”, están del lado del *menos*, de la *nada*, del *potencial*.

Y bien, no, dirá Pierre Clastres (paradójicamente, desde la antropología, una de esas ciencias humanas, pero tal vez, decíamos, la que está en mejores condiciones de pensar su propia *alteridad*): esas sociedades tienen su propio “más”, su propio “ser”, su propia “actualidad”. Y es *yendo hacia ellas*, dejándonos *penetrar* por ellas, dejándolas *ser* en nosotros, que podremos producir el “giro”, el desplazamiento del “eje de rotación”, el espejo deformante que nos permita *vernos*, ver a *nuestras* propias sociedades en sus propias “faltas”, al mismo tiempo que le reconocemos al *Otro* su propia consistencia (Clastres cita, como es lógico, los *Ensayos* de Montaigne, con su famosa aseveración de que los verdaderos “caníbales” son los europeos, que han *deglutido* civilizaciones enteras).

Ahora bien, puesto en agudo etnógrafo, Clastres no se engaña: sabe perfectamente que habrá siempre una *brecha*, un abismo de “incomunicación” con ese Otro. Un abismo del cual él mismo —miembro de una sociedad que representa un *peligro vital* para el Otro— es, también, un involuntario cómplice. De hecho, lo comprueba en el campo: el Otro —los miembros de esa “sociedad primitiva” que se propone comprender— se sustraen *activamente* a ser objetos de comprensión y de “comunicación”: no le dirigen la palabra, no le *cuentan* nada o casi nada, inventan códigos incomprensibles para hablar entre ellos cuando él está presente, y así. En una

palabra, no le entregan su *diferencia*. “Conservadores” hasta la médula y *en serio*, guardan su enigma, su misterio, su secreto íntimo: lo último que, a los ojos occidentales, les queda.

El etnógrafo, primero, se desespera. Luego realmente *comprende*: se trata de otra cosa. Esa *política* que obtura la “comunicación” con el extranjero es parte de una política mayor que apunta a impedir la ruptura de la *unidad interna*: literalmente, “los de afuera son de palo”. Como si no existieran. O bien son, por definición, el *enemigo*. Pero entonces, hay que pensar de nuevo. Las ciencias sociales se han equivocado: esa sociedad no es una *promesa* (aun cuando la interpretamos frustrada por el colonialismo, el etnocidio o la dominación blanca): es *ya así*, “de una vez para siempre”. Esa es su *diferencia*, la que no están dispuestos a entregar. Su apuesta existencial es a la más intransigente *discontinuidad* con nosotros. “Con ustedes, no queremos saber *nada*”. Y ni siquiera lo *dicen*: simplemente, lo *son*. Y, en cierto modo, se puede decir que, en eso, *ganaron*, justamente a costa de su propia muerte: su apuesta era tan absoluta, que cuando finalmente los cambiamos, ya no *fueron* más. Fracasamos.

El etnógrafo, Clastres entiende, entonces, de pronto, casi como en una epifanía, que ha ido hasta allí para verlos *morir*. Y para verlos pudiendo *concebir* —al revés que nosotros— su propia desaparición, puesto que,

como héroes trágicos, se resisten a ella, aunque no ignoran que llevan las de perder. Un mundo está siendo *suprimido* ante los ojos del antropólogo. Un mundo orgulloso, libre, incluso *libertario*. Y quiere registrarlo, antes de que sea demasiado tarde. No para *darles la voz*,

Pierre Clastres



ni para que *sobrevivan en la memoria*, ni cualquier otra de esas sandeces de progresismo soberbio, de pequeño cretinismo “políticamente correcto”. Sino para arrojarlo como un escupitajo a la cara perpleja de los blancos, incluidos los etnólogos. Para decirles: ¡Ahí tienen! ¿Han visto, imbéciles, que se *podía* vivir de otro modo? ¿Creían ustedes que esta gente estaba *esperándonos* para que les explicáramos cómo existir? Y bien, ya es, ahora sí, demasiado tarde: para ellos, pero especialmente para nosotros. Aquí tienen ustedes lo que podía haber sido. Hagan lo que puedan con ello.

Por supuesto, no pudimos hacer *nada*. Obcecados en nuestra alienación al mundo de la productividad infinita, de la tecnociencia, del consumo, del fetichismo de la mercancía, de la “mundialización del capital”, omitimos, o mejor, *des-conocimos* (que no es lo mismo que decir que ignoramos) que esa “felicidad” era al precio de lo que Clastres, citando a De la Boétie, llamaba el *goce de la servidumbre voluntaria*. Y desconocimos, asimismo —puesto que creímos que las culturas de las que hablaban los antropólogos eran tan radicalmente diferentes a la nuestra—, que los mundos, como las personas, pueden también tener *fecha de vencimiento*. Que la humanidad *no es* una “excepción”, y que nuestras sociedades también pueden morir. Se nos había dicho, sin embargo, y no solo por los antropólogos, sino incluso desde y para “nuestra cultura”. En el contexto de la monumental *crisis de la presencia social* que marcó a Occidente en las primeras décadas del siglo XX —esas décadas de catástrofes, genocidios y terrores inéditos— hubo quienes advirtieron sobre la “decadencia” (un concepto que habría que arrancarle a la derecha, solía decir Oscar Masotta) y muy posible implosión de la orgullosa e ingenuamente optimista confianza en el progreso “positivo”. Pero claro, muchas de esas voces eran, en efecto, “de derechas”, francamente reaccionarias. Era difícil, por lo tanto, escucharlas, entresacar de su perversión ideológica las pepitas de *verdad* que pudieran servir para

reconstruir un edificio “revolucionario” más sólido, por fuera de las ilusiones de una vuelta atrás tanto como de las de una indefectible “evolución” (hubo excepciones, como las de Benjamin o Ernst Bloch, que tampoco en su momento se pudieron escuchar). ¿Podríamos hacerlo hoy, teniendo de nuevo ante los ojos las preguntas por el fin de lo humano, por el destino de los muertos? Puede ser. Pero para ello habría que aprender (de nuevo) a huir de la timidez intelectual y política. Como de la peste. ◉



# (Crítica del) humanismo y moral(ización)

Por Gisela Catanzaro

Tras la caída del Muro de Berlín, el capitalismo global emergente se ofreció como una configuración capaz de coordinar los deseos sociales bajo el pulso financiero. La flexibilización de los modos de vida disciplinarios, la pluralización de las identidades en un multiculturalismo abarcativo de las diferencias y la relativización de los valores morales fueron los signos de esa transformación. Nadie hubiera sospechado que los partidarios del neoliberalismo trocarían las doctrinas del entusiasmo vitalista por un retorno a una moralidad rígida que se creía superada por el cinismo. Interrogar las relaciones entre política, moralidad, técnica y el vínculo de lo humano con la naturaleza vuelve a plantear las condiciones de un humanismo que es necesario redefinir como incertidumbre exploratoria y no como una racionalidad confirmatoria del desastre al que hemos llegado en su nombre.



*Si Pharmakon quiere decir al mismo tiempo remedio y veneno, ¿no se descubre que en el lenguaje opera una dialéctica secreta, llamada en este caso paradoja, que hace de cada vocablo una meditación optativa sobre su contrario?*

Horacio González, “Literatura y timor mortis”,  
Revista *La Biblioteca*, otoño de 2020

**D**urante el siglo XIX y principios del XX no pocos autores insistieron en lo elusivo de la relación entre burguesía e historia. Respecto de la burguesía, clase dominante en el momento dorado del historicismo y obsesionada —además— con la idea de progreso, se podía decir no obstante, con Marx, que “para ella ha habido historia pero no va a haberla ya más”. Tal situación obligaba a un tipo de pensamiento paradójal —del que *Historia y conciencia de clase*, de Georg Lukács, y las

reflexiones benjaminianas sobre la historia resultan ejemplos notables y divergentes—, que ensayaba la comprensión de una época sorprendente, cuyo modo de *hacer* la historia podía consistir simultáneamente en exaltarla y borrarla; época del humanismo y la cosificación.

Nuestro propio presente parece haberse encontrado ante un desafío semejante al intentar pensar el estatuto de la política en el capitalismo neoliberal. Pero demasiadas veces tendió a resolverlo, tal vez con excesiva premura, en diagnósticos de “desafección política”, “despolitización” o “postpolítica”, dejando impensada la relación de lo ausentado con su presentificación. El lenguaje de las simples sustituciones —de los políticos *por* los técnicos, del Estado *por* el mercado, del conflicto *por* una falsa reconciliación— resultó posiblemente demasiado tentador, y nos dejó escasos de recursos intelectuales para reflexionar sobre las nuevas derechas neoliberales, sobre su hiper conflictivismo y su movilización de pasiones autoritarias; sobre su política de cruzados y libertarios en sociedades “privatizadas”, “familiaristas”, mercantilizadas y supuestamente “desafectadas” en términos políticos.

Y es que tales emergencias autoritarias resultan, en general, impensables para muchos analistas de esas nuevas derechas, presurosos por concederle a pesar de todo a “lo neoliberal” una suerte de democratismo aparentemente consustancial a su inscripción

*aggiornada* en la tradición liberal. Pero no mejor fue la suerte de muchos pensadores asociados a tradiciones de izquierda, para los cuales pensar qué sucedería con “el fin de la política” —o bien cuando la política fuera finalmente sustituida por otra cosa, o bien con la implantación “posthegemónica” de la coacción directa en un supuesto grado cero de la ideología—, parecería haber sido preferible a intentar interpretar

**Nuestro propio presente parece haberse encontrado ante un desafío semejante al intentar pensar el estatuto de la política en el capitalismo neoliberal. Pero demasiadas veces tendió a resolverlo, tal vez con excesiva premura, en diagnósticos de “desafeción política”, “despolitización” o “pospolítica”, dejando impensada la relación de lo ausentado con su presentificación.**

críticamente cómo es que la antipolítica podía hacerse política e, inversamente, cómo es que la política pasaba a tener como apasionados protagonistas no solo a pastores evangélicos, empresarios y periodistas sino también a grupos de personas dispuestas a sacrificarse y aún a movilizarse activamente por un sistema que, como la pandemia ha vuelto a poner de manifiesto, a nivel mundial demuestra que está dispuesto a

potenciar el aniquilamiento por desprotección de contingentes enteros de la población.

Como fue el caso de la historia historicista y deshistorizante del siglo XIX mayormente conceptualizada en el XX, también la reflexión sobre nuestra contemporaneidad política reclama cierta sensibilidad para la paradoja. Exige, en particular, una consideración de las relaciones actuales entre política y moral (o ética) en la cual estas no aparezcan como simples esferas de acción alternativas, sino como afectadas inmanentemente la una por la otra. Y esto último de modos diversos que van desde lo que diferentes pensadores y pensadoras críticos del capitalismo neoliberal contemporáneo han denominado moralización o eticización de la política, a la apertura, política, de una reflexión colectiva sobre los valores que vendrían asociados a la consecución de una felicidad y una justicia pendientes, así como sobre el modo o los modos de afirmarlos en la práctica.

Aunque necesaria, la afirmación política del valor de “la vida” contra los reclamos de una razón económica que hoy explicita su indiferencia frente a ella, no alcanza por sí misma para comprender los mecanismos por los cuales puede mantenerse en pie un orden sacrificial, y por consiguiente esa invocación tampoco basta para organizar su transformación. No basta, en parte, porque ni “la vida” ni el pensamiento que la invoca ganan concreción por el hecho de que ella sea

constantemente mentada; las palabras tienden a estupidizarse de tanto repetirse. Pero también debido a que, en Argentina, el arsenal ideológico puesto en juego en la reproducción de aquel orden sacrificial no ha sido en absoluto ajeno a la apelación a la vida, ya fuera que se la invocase como *cliché* en cierto vitalismo filosófico tan antiintelectualista como obsesionado con los “auténticos intereses vitales” de individuos “desintoxicados” de política y de reflexión, o como fundamento de los no-derechos de las mujeres sobre sus cuerpos y de los derechos de los fetos por nacer.

La “vida”, para ser vivible, reclama otra cosa que su invocación como algo autoevidente. Reclama reflexión sobre los obstáculos que aquí y ahora la imposibilitan, y entre los cuales figura lo que ella misma lleva de ideología de la inmediatez y de la literalidad. A esa reflexión colectiva no puede ser ajeno el pensamiento crítico histórico-social. Si no se trata de auspiciar el reconocimiento sumiso por parte de la práctica política respecto de la superioridad de las ciencias sociales o de una filosofía cuya tutela nunca debería haber abandonado, sí es preciso exigirle a estos últimos que estén a la altura de los desafíos planteados actualmente por la emergencia de autoritarismos que, hoy, consisten menos en la identificación de las masas con líderes carismáticos, que en masivas invocaciones de categorías éticas o morales —como “autonomía”—, en cuyo

nombre se ejerce la violencia. Pero se trata asimismo de pensar qué relación alternativa establecería otra política con los términos y el tipo de problemas históricamente planteados en el terreno de la reflexión ética o moral. ¿Qué hacer con esos lenguajes que ubican en

**Aunque necesaria, la afirmación política del valor de "la vida" contra los reclamos de una razón económica que hoy explicita su indiferencia frente a ella, no alcanza por sí misma para comprender los mecanismos por los cuales puede mantenerse en pie un orden sacrificial, y por consiguiente esa invocación tampoco basta para organizar su transformación. No basta, en parte, porque ni "la vida" ni el pensamiento que la invoca ganan concreción por el hecho de que ella sea constantemente mentada; las palabras tienden a estupidizarse de tanto repetirse.**

un lugar singularmente relevante la cuestión de la vida, la libertad, la autonomía de las personas y, también, el problema de la relación con la alteridad? ¿Sería acaso posible abandonarlos? Lo político en cuestión ¿consistiría en la disputa por la entronización de otros valores alternativos a los de la competencia, la autosuficiencia

y la libertad? ¿O la cuestión política se definiría en una lucha por la resignificación, antes que en el combate por la sustitución de unos valores por otros? ¿Cómo lidiar con la hiper-responsabilización del individuo y la des-solidarización social y, simultáneamente, con la minorización de las víctimas que las vuelve objetos pasivos de las intervenciones “humanitarias” generalmente orquestadas por potencias centrales? ¿La libertad nos hace libres en todas las situaciones? Y, si no ¿cuáles serían las condiciones de la así llamada libertad?

Estos han sido los temas del humanismo moderno, pero también de muchas prácticas de subordinación y dignificaciones de la violencia efectiva organizadas en su nombre. Por eso no es posible “estar en el humanismo” sin reservas y, sobre todo, sin una sensación de extrañeza que permita revelar sus perfiles siniestros; esos en los que pensaba Benjamin cuando hablaba del nihilismo como una tarea de la política mundial en su “Fragmento teológico-político”. Poco en el nihilismo contemporáneo remeda, sin embargo, a la crítica de los valores dominantes que él tenía en mente, y el nihilismo parece afirmarse, antes bien, como una simultánea adhesión dogmática y una devaluación generalizada de esos valores. Por eso todos esos términos necesitan volver a ser pensados, más allá de los diagnósticos de anomia y más acá de toda confianza en el presente de la humanidad.

Estar en el humanismo con extrañeza supone hoy volver a plantear la pregunta por las relaciones de lo humano con lo así llamado “no humano”, relaciones que, en su versión dominante, el humanismo tendió a resolver en ideologías donde la libertad era identificada sin más con la dominación de la naturaleza “externa” e “interna”. Como se sabe, la figura protagónica de esas ideologías era también una figura central de la filosofía moral: la autonomía, concebida como autosuficiencia del individuo aislado, in-dependiente, que “sabe” elevarse por encima de su cuerpo y de la necesidad natural. Por eso, estar en el humanismo con extrañeza supone no solo una reflexión sobre la relación entre la política y la técnica sino también una reflexión sobre las relaciones entre la política y la moral.

Pero este enunciado genérico, que en principio valdría para toda la modernidad, se vuelve particularmente acuciante hoy. Luego de la crisis del multiculturalismo y de la utopía del “capitalismo sin fricción”, a nivel mundial ya no parecen tan atractivas como en los años noventa las hipótesis relativas a una nueva subjetividad posmoderna y a la sustitución de añejas lógicas ascéticas —que habían sido difundidas por morales represivas en las sociedades industriales clásicas— por mandatos de goce productores de sujetos consumistas, cínicos y desapegados. Por lo menos desde principios de este siglo, el escenario político parece haberse complejizado,



dando lugar también a lo que en 2005 Jacques Rancière llamaba un “viraje ético de la política” o a lo que Chantal Mouffe criticaba por esos mismos años como un giro interno por el cual el conflicto político pasaba a enunciarse crecientemente a sí mismo en los términos morales de una guerra entre el Bien y el Mal. Pensar lo moral en lo neoliberal pareció cada vez más relevante para una crítica del presente donde la moralización figuraba además, en los términos propuestos por Wendy Brown o Judith Butler, como naturalización de valores sociales históricamente advenidos y transformables, y como parte de un movimiento de producción de sujetos hiperresponsabilizados, supuestos artífices de su éxito y culpables exclusivos de sus fracasos.

Estas autoras y autores ciertamente no pensaban en la singularidad argentina cuando señalaron el renovado protagonismo que el discurso de la ética o de la moral adquiriría en las formas de hacer política dominantes —no solo en el sentido de generalizadas sino también en el de orientadas a perpetuar y/o potenciar modos de vida económica, afectiva e intelectualmente precarizadas—. Pero su incomodidad con las categorías del humanismo —y aquí, en particular, con la “ética” o la “moral”— puede colaborar con nuestras propias interpretaciones críticas del proceso de privatización de la democracia fomentado por el último gobierno argentino y de sus dimensiones intensamente moralizadoras,

que van desde los llamados a “vivir en la incertidumbre y disfrutarla” por los cuales se dignificaba la flexibilización sin límites de la fuerza de trabajo exigida por las transformaciones del mercado de trabajo capitalista, a las cruzadas contra los supuestos “emergentes” de una “crisis moral” que nos habría tenido a todos de rehenes:



Wendy Brown

la corrupción, la inseguridad y la “vagancia”, figuras que buscaron y en muchos casos consiguieron canalizar en sentido punitivo frustraciones y temores padecidos por amplios sectores de la población pero que fueron convenientemente proyectados sobre los sectores subalternizados de la sociedad.

¿De qué modo se relaciona nuestro presente con los efectos de esa moralización o —en los términos de Butler— con la “apropiación neoliberal del discurso de la ética”? “Nuestro presente”, es decir, un tiempo marcado

por la pandemia, pero irreductible a ella. Un tiempo en el cual la zozobra y el estado generalizado de incertidumbre no acaban de advenir al mundo sino que vienen siendo consistentemente desarrollados por un capitalismo sacrificial y punitivo, y potenciados tanto por sus ideologías catastrofistas como por los sucesivos avisos de incendio que llamativamente parecen explotar aquí y allá todos los días —fueguitos por todas partes, decía Marcelo Figueras— para asegurar paradójicamente que no haya nada nuevo bajo el sol. No es de esperar que las mismas fuerzas políticas organizadoras de un estado de precariedad e incerteza generalizados que insisten en volver imposible la “autonomía” que simultáneamente reclaman a los individuos y dicen defender a toda costa, abandonen el terreno de la moral. Pero ese campo, y el de la ética, pueden ser recuperados como zonas de averiguación en las cuales “lo humano”—como dicen Diego Tatián y Pablo Oyarzún— figure más como una cierta incógnita a ser colectivamente descifrada que como un dogma ya poseído al cual prestarle pleitesía. Y “recuperados” aquí quiere decir, en primer lugar, que esos potenciales críticos no le son necesariamente ajenos al lenguaje de la ética y de la moral.

Si suele reconocerse que en su inflexión neoliberal “moralizar” significa despolitizar, sustrayendo los valores socialmente más vigentes del azar de la historia y del conflicto de fuerzas, últimamente se recuerda

en cambio menos que también significa desposeer a la moral de sentido crítico, ese al que la reflexión moral estuvo ligada en el transcurso de la modernidad. La moralización neoliberal no solo se sustrae a la disputa política en la que quedaría expuesto su particularismo, sino que además difunde su moral sustrayéndose al problema de la autonomía moral que, en el momento revolucionario de la ilustración, exigía del sujeto del juicio la disposición a someter a crítica lo dado, interrogándose por el valor de los valores dominantes. La moralización neoliberal promueve una moral que se quiere sin política y sin historia, pero también sin sujeto moral. En este contexto, las luchas emancipatorias, críticas de ese moralismo, se ven involucradas con lo moral por lo menos de dos modos: al tener que disputar por un lado el sentido que los términos morales asumen hoy en las ideologías dominantes y, por otro lado y sobre todo, en cuanto posibilidad de reabrir la escena moral o ética como zona de averiguación y reflexividad colectivas de la cual puedan emerger los sentidos a disputar. Las políticas emancipatorias pueden favorecer una reapertura de lo moral para recuperar su connotación práctico-reflexiva, sin la cual la moral queda reducida a un puro reducto conservador y ciego, doctrinario. De allí que esa reapertura *política* de la moral interese a la moral. Pero interesa, también, a la política que, independizada de esa zona de averiguación colectiva sobre

lo justo y lo deseable, sobre cuál sería aquí y ahora la vida que valdría la pena vivir, queda librada al puro particularismo de los intereses en disputa y a la fuerza para imponerlos en cada caso.

**La moralización neoliberal promueve una moral que se quiere sin política y sin historia, pero también sin sujeto moral. En este contexto, las luchas emancipatorias, críticas de ese moralismo, se ven involucradas con lo moral por lo menos de dos modos: al tener que disputar por un lado el sentido que los términos morales asumen hoy en las ideologías dominantes y, por otro lado y sobre todo, en cuanto posibilidad de reabrir la escena moral o ética como zona de averiguación y reflexividad colectivas de la cual puedan emerger los sentidos a disputar.**

Reabrir lo humano, las relaciones con la alteridad y la naturaleza como zonas de averiguación no quiere decir, sin embargo, que se trate de puras incógnitas —lo cual resultaría muy propicio a los afanes ontologizantes de la incertidumbre sostenidos por el capitalismo contemporáneo—. Si la sobrerrepresentación cosifica, la subrepresentación concede demasiado rápido lo incomprensible de aquello que no nos es inmediatamente familiar y,

junto con esa irrepresentabilidad absoluta de un otro sumergido en las brumas de un insondable caos, tiende a favorecer la indiferencia, usualmente adherida al culto de la inaccesibilidad organizado a veces en nombre de la absoluta diferencia de lo diferente. Para evitar la cosificación pero también para promover secretas afinidades entre lo existente, no alcanza con no saber o no poder imaginar, sino que es necesaria la curiosidad, cierto inconformismo con las representaciones ya disponibles y una disposición persistente hacia la concreción de las imágenes de nuestro deseo —que por otra parte no tiene nada de auténtico o inmediato—. Y todo esto sabiendo que no disponemos ni de un *espacio* preexistente para configurar esas imágenes y sentidos novedosos —no “hay” lugar vacío para producir lo nuevo, decía Althusser, más bien es preciso “hacer el vacío” en un espacio siempre ya atiborrado por la familiaridad de las ideologías dominantes—, ni tampoco de *nombres* capaces de sustraerse completamente a la ambivalencia en términos políticos.

Esa ambivalencia afecta a la “vulnerabilidad”, que si por un lado nombra en la ética butleriana la serie de interdependencias en que podría cifrarse nuestra potencia colectiva, también nombra formas subyugantes de la dependencia socialmente organizadas y explotadas. Afecta asimismo a su supuesto contrario, la autonomía, simultáneamente exaltada y minada en sus condiciones

históricas de posibilidad por las políticas económicas y las ideologías antiintelectualistas del capitalismo neoliberal entendido tanto en sus versiones emprendedoristas como libertarianas. Y afecta, por supuesto, a las ideas de responsabilidad, libertad, solidaridad y antagonismo —término este último reapropiado por la filosofía política contemporánea con la intención de hacerle justicia a una conflictividad históricamente suscitada, pero que con su deriva ontológica corre el riesgo de diluir su nervio crítico en las semánticas de viejas antropologías negativas que, en una inversión de los racionalismos optimistas, descubren al mal como esencia primigenia de lo humano—.

Y es que, en las actuales condiciones, no hay término que no resulte políticamente ambivalente, lo cual suscita la necesidad de producir diferenciaciones internas, o bien la necesidad de disolver los objetos culturales más vigentes en sus constelaciones tensionadas. Algo de eso era lo que para Benjamin y Adorno hacía la dialéctica cuando se negaba a rechazar lo primero en búsqueda de lo primerísimo y se volvía en cambio a la interpretación —hospitalaria para la disonancia interna— de la escoria del mundo de los fenómenos. Tal vez sea ese tipo de interpretación el que podría ayudarnos a pensar, hoy, no solo diversas condenas para el dogmatismo y la necesidad ciega realizados en nombre de la libertad, sino también qué es lo que diferencia la incertidumbre

gozosa promovida por un ex ministro de educación, de la reapertura de lo humano como zona de averiguación. Ningún término mágicamente inmaculado —pero tampoco posiblemente ningún afecto, diría Freud— podrá salvarnos definitivamente; ni condenarnos de una buena vez. Lo que queda como esfuerzo político y ético es un perseverante trabajo de reforma de nuestra afectividad y nuestra inteligencia colectivas que podría llevar el nombre de humanismo o bien de crítica del humanismo, siempre y cuando concediéramos entender por esta última —desde Spinoza a Althusser pasando por Nietzsche y quienes ya han sido mencionadas y mencionados aquí— un esfuerzo intelectual y sensible por resistir en el humanismo contra su momento de ofuscación, o bien por desandar lo que el mito tiene de coercitivo y aniquilador, para reactivarlo en lo que tiene de liberador y potenciador de las capacidades humanas y transhumanas. Algo así como el trabajo “renovado” en que pensaba Benjamin cuando, contra su definición positivista y tecnocrática en tanto dominación de la naturaleza, hablaba del trabajo como una potencia para hacer parir las criaturas que anidan en su seno. ◉





# Sombras, imágenes, refracciones

Por Gerardo Oviedo

Desde la Grecia Antigua, la peste ha sido considerada como un evento exterior que, en el encuentro con el cuerpo humano produce conmociones para su forma biológica y para el cuerpo social. Aquellas voces, forzadas a pensar la novedad radical, declararon no poseer conocimientos científicos, religiosos o místicos capaces de dar cuenta de las causas y los modos de alivianar los efectos de la enfermedad. Y no dejaron de advertir, con pesar y sorpresa, una pérdida del sentido de la moralidad en las vidas que se apartaban de la virtud. La inminencia del ocaso llevó a un declive ético y a la disipación de los actos de fe. No es de extrañar que, en épocas de peligro, las verdades entren en el terreno de la relatividad y las fantasías más delirantes frecuenten la psiquis colectiva. Hoy podemos dar testimonio de ello, azorados por los alquimismos trasnochados que asedian la ciudad.

*Inútil agregar que no encaró nunca una transcripción  
mecánica del original; no se proponía copiarlo.*  
Jorge Luis Borges, “Pierre Menard, autor del Quijote”

*Calma, dijo el médico, en una epidemia  
no hay culpables, todos son víctimas.*  
José Saramago, *Ensayo sobre la ceguera*

*El tiempo, maldita daga,  
lamiéndonos los pies.*  
Fito Páez, “Polaroid de locura ordinaria”

## I

*Epidemia.* Y encima de todo, se nos muere Pericles. No por conocido es menos pertinente evocar la *Historia de la guerra del Peloponeso* (¿431-404 a. C.?) de Tucídides, conforme al dramático relato de los efectos causados

por la epidemia que se abatiera sobre Atenas a partir de la primavera de 430 a. C., en general, y sobre su líder y su familia, en particular. Nos interesa glosar apenas el cuadro general. Confiamos en que la refracción de la letra multiplica un mundo.

Leemos en Tucídides que nada podían hacer los médicos por su desconocimiento de la enfermedad que trataban por primera vez; al contrario, ellos mismos eran los principales afectados por cuanto que eran los que más se acercaban a los enfermos; tampoco servía de nada ninguna otra ciencia humana. Elevaron, asimismo, súplicas en los templos, consultaron a los oráculos y recurrieron a otras prácticas semejantes; todo resultó inútil, y acabaron por renunciar a estos recursos vencidos por el mal (*Guerra del Peloponeso*, II: 47). La conformación ética del pueblo ateniense fue una víctima más. Es que ante la extrema violencia del mal —narra Tucídides—, los hombres, sin saber lo que sería de ellos, se dieron al menosprecio tanto de lo divino como de lo humano (II: 52). Algo más. También en otros aspectos la epidemia acarrió a la ciudad una mayor inmoralidad. La gente se atrevía más fácilmente a acciones con las que antes se complacía ocultamente, puesto que veían el rápido giro de los cambios de fortuna de quienes eran ricos y morían súbitamente, y de quienes antes no poseían nada y de repente se hacían con los bienes de aquellos. Así aspiraban al provecho pronto y placentero,

pensando que sus vidas y sus riquezas eran igualmente efímeras. Y nadie estaba dispuesto a sufrir penalidades por un fin considerado noble, puesto que no tenía la seguridad de no perecer antes de alcanzarlo. Lo que resultaba agradable de inmediato y lo que de cualquier modo contribuía a ello, esto fue lo que pasó a ser noble y útil. Ningún temor de los dioses ni ley humana los

Tucídides



detenía; de una parte juzgaban que daba lo mismo honrar o no honrar a los dioses, dado que veían que todo el mundo moría igualmente, y, en cuanto a sus culpas, nadie esperaba vivir hasta el momento de celebrarse el juicio y recibir su merecido; pendía sobre sus cabezas una condena mucho más grave que había sido pronunciada, y antes de que les cayera encima era natural que disfrutaran un poco de la vida (II: 53).

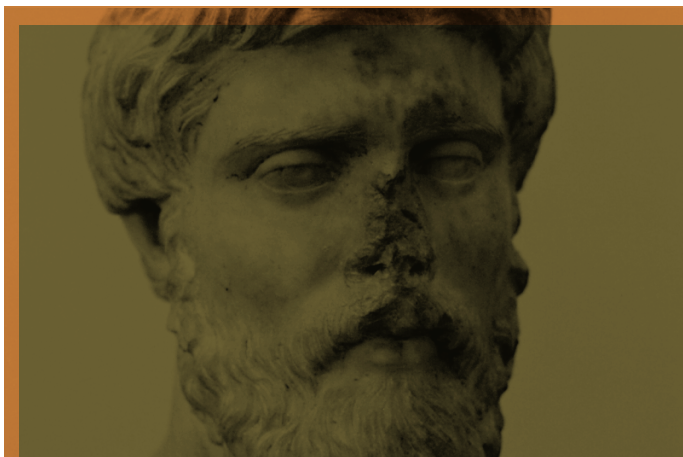
Por las *Vidas paralelas* (100-110 d. C.) de Plutarco, sabemos que fue entonces, según parece, cuando la peste hizo presa en Pericles no de forma aguda ni violenta como en otros, sino que fue matando lentamente su cuerpo y minando el temple de su espíritu con una enfermedad débil y larga en medio de frecuentes altibajos. Teofrasto, después de abordar en su *Ética* la cuestión de si ante la fortuna cambia el carácter y alterado con los sufrimientos del cuerpo se aparta de la virtud, cuenta que, en su enfermedad, Pericles mostró a uno de los amigos que había ido a visitarle un amuleto que las mujeres le habían atado al cuello, dando a entender lo mal que estaba cuando tomaba en serio semejante tontería. Cuando él ya estaba a punto de morir, los mejores ciudadanos y los amigos que aún vivían, sentados a su alrededor, estaban refiriendo cuán grande fue su virtud y su poder y hacían la cuenta de sus hechos y el número de sus trofeos; pues eran nueve los que erigió por la ciudad con sus expediciones y victorias. Esto lo comentaban entre ellos, pensando que no se daba cuenta, que había perdido el sentido. Pero he aquí que él estaba atento a todo y con voz débil dijo ante todos extrañarse de que elogiaran y recordaran estos méritos suyos que se comparten también con la fortuna y han conseguido ya antes muchos generales y, en cambio, no mencionaban el más hermoso y principal: “Pues —dijo en referencia al luto— nadie que sea ateniense se puso por culpa mía un manto negro” (*Vidas paralelas*, II: 38).

Lucrecio, en *De la naturaleza de las cosas* (c. 50 a. C.), mostraba que si bien hay simientes de muchas cosas que para nosotros, los humanos, resultan vivificantes, empero, es fuerza por contra que haya muchas revoloteando que traigan enfermedad y muerte. Cuando estas casualmente se levantan y enturbian el cielo, el aire se vuelve malsano. Y toda esa pestilencia y masa de enfermedades o vienen de fuera como las nubes y nublados de lo alto a través del cielo o a veces se alzan nacidas de la misma tierra, cuando ella, por jugosa, da en pudrirse, macerada por lluvias a destiempo y calores (*De la naturaleza de las cosas*, VI: 1095-1100). De lamentar, ciertamente, es que en semejantes circunstancias ya ni la religión ni el poder de las divinidades pesaban mucho (VI: 1275); lo repentino del golpe y la indignancia invitó a cometer muchas ignominias (VI: 1280).

Entre otras lamentaciones retrospectivas ante los estragos de la epidemia que ni Europa ni sus progenies marginales se empeñan en olvidar, no sería descomedido evocar en un pincelazo la peste de Florencia de 1348, luminosamente contada por Boccacio en el *Decamerón* (1351-1353). Según el ilustre humanista italiano, aquella fue originada en las partes de Oriente, donde arrebató una innumerable cantidad de vidas, y desde allí, sin detenerse, prosiguió devastadora hacia el Occidente, extendiéndose pavorosamente. Esta peste cobró una gran fuerza: los enfermos la transmitían a los sanos al

relacionarse con ellos, como ocurre con el fuego a las ramas secas, cuando se les acerca mucho. Y el mal siguió aumentando hasta el extremo de que no solo el hablar o tratar con los enfermos contagiaba enfermedad a los sanos, y generalmente muerte, sino que el contacto con las ropas, o con cualquier objeto sobado o manipulado por los enfermos, transmitía la dolencia al sano. En la

Plutarco



ciudad había tanta aflicción y miseria, que la suprema autoridad de las leyes, tanto divinas como humanas, decayó y desapareció totalmente, porque los ministros y ejecutores de ellas, como los demás hombres, habían muerto o enfermado; o bien se alejaron de tal modo con sus familias, que no podían cumplir oficio alguno, por lo que resultaba lícito ejecutar lo que antojara a cada uno (Giovanni Boccaccio, *El Decamerón*, Proemio).

## II

*Un episodio de la fiebre amarilla en Buenos Aires* (Juan Manuel Blanes, óleo sobre tela, 1871). San Telmo, comienzos de la década del setenta (siglo XIX). Sarmiento preside el país. Los doctores Manuel Gregorio Argerich y José Roque Pérez llegan tarde a socorrer a las víctimas, marido y mujer o quizá padre e hija. En cualquier caso, ella es la madre tironeada en sus pechos cubiertos por su bebé, que no puede aún representarse a su progenitora y mucho menos el desenlace de su drama, pero sí la privación del amamantamiento, a espaldas de los exponentes de la medicina frustrada y la ciencia vencida. Ellos mismos —eminencias de cabezas gachas y expresión reverente y abatida— destinados a la muerte por la peste. De esta alegoría del martirilogio del positivismo argentino —convenientemente adosada a su linaje masónico y patriarcal— el claroscuro pictórico de Blanes es capaz de extraer, en el ramalazo de una escena plástica, no meramente un sentimiento de derrota (desmintiendo el trasfondo temporal y geográfico de una victoriosa guerra contra el Paraguay, que obraba etiológicamente); también, junto al gesto de capitulación ante el sino funesto de esa vitalidad genéricamente homicida que avasallaba la aldea precipitadamente urbanizada, se transmite la perplejidad existencial que ese



arrebato de finitud aniquiladora suscita como desmontaje arcaico-originario de las promesas de redención secularizada de la modernidad periférica y un



Juan Manuel Blanes, *Un episodio de fiebre amarilla en Buenos Aires, 1871*

cosmos solazado en la fuga del Dios y las deidades. No hay excepción alguna en los márgenes barrocos del Espíritu del Mundo, ni para su Cruz en *declinatio*.

¿El óleo de Blanes es el primer testimonio de la calamidad nacional, todavía imputable a un factor exógeno y ajeno? Si la pregunta va de suyo, la respuesta más apresurada quizá portaría consigo una carga de represalia que la pintura del maestro uruguayo no pudo exponer, sino como profecía involuntaria y advertencia cifrada; efecto de recepción más que voluntad de expectativa. Como quiera que sea, todavía más sabido es que los letrados locales intentaron reconstituir pronto el orden moral que la nación positivizada imputaba causalmente a la inmigración bulliciosamente babélica y socialmente amenazante. La acusaba de obrar como el germen patógeno que desorganiza la vida política y corrompe sus jerarquías en la Ciudad liberal de los Notables. Todo ello es innegable y ha sido cabalmente expuesto. Diga lo que se diga, el referido cuadro de Blanes, entre otras manifestaciones, mediaciones y determinaciones estéticas, revela, en su *disponibilidad de mostración como obra*,<sup>1</sup> el instante epocalmente crepuscular en el cual el Estado higienista y la familia desagregada son arrastrados y arrumbados

---

1. Luis Juan Guerrero sostiene que "el Ser de la Estética de las manifestaciones artísticas no es la pasividad opaca de un 'ser-en-sí', ni es la receptividad pasiva de una subjetividad, sino la *disponibilidad de mostración de la obra* que se revela por su peculiar acogimiento en la existencia humana". Luis Juan Guerrero, *Estética operatoria en sus tres direcciones. I. Revelación y acogimiento de la obra de arte*, Buenos Aires, Losada, 1956, p. 109.

en una comunión fortuita e inusitada, anónimamente equiparadora, coercitivamente solidaria. Ambos mundos sociales sucumben sin distinguos ni miramientos al golpe de fuerza biocósmico por el cual el nudo organismo y el saber neutral que lo objetiva se homologan promiscuamente en el modo viral de la muerte: un *pathos* de respiros interceptados e interrumpidos, secuestrados y ejecutados en sus propios tejidos húmedos, carentes de la romantización del genio tuberculoso y expuestos, en la alineación de las camas o a nivel del suelo, al igualitarismo inexorable de los hospitales atestados, los ataúdes insuficientes o las moradas infectas.

### III

*Esencial.* Se sabe que hay muchas expresiones diferentes que designan la idea de *esencia*. En el nunca bien ponderado Diccionario de Ferrater Mora, se consigna que el término “esencia” toma a su cargo la respuesta a la pregunta acerca de “qué es x”. Desde Aristóteles se considera, ontológica y predicativamente, como esencia el *qué* de una cosa, esto es, no *que* la cosa sea (o el hecho de ser la cosa), sino *qué* es. Pero esta es apenas una definición propedéutica y didáctica, pues en verdad, es muy difícil saber de qué se trata la cosa al proferir el vocablo “esencia”. Allí se toma debida nota, pese a todo, de que “Popper llamó ‘esencialismo’ a la doctrina sobre

los universales comúnmente descrita como ‘realismo’”, al “suponer que hay universales o propiedades intrínsecas denotadas por nombres universales, y por suponer que tales universales o propiedades intrínsecas son objeto de investigación y son, además, importantes para

**.. el referido cuadro de Blanes, entre otras manifestaciones, mediaciones y determinaciones estéticas, revela [...] el instante epocalmente crepuscular en el cual el Estado higienista y la familia desagregada son arrastrados y arrumbados en una comunión fortuita e inusitada, anónimamente equiparadora, coercitivamente solidaria. Ambos mundos sociales sucumben sin distingos ni miramientos al golpe de fuerza biocósmico por el cual el nudo organismo y el saber neutral que lo objetiva se homologan promiscuamente en el modo viral de la muerte.**

la ciencia, el esencialismo equivale a un antinomialismo”. Ignorando este presunto peligro, el

esencialismo, que busca una realidad que permanezca tras los cambios, proporciona, según Popper, argumentos poderosos para defender el “método

histórico” y, en general, el historicismo en las ciencias sociales, de modo que esencialismo e historicismo van de consuno.<sup>2</sup>

En el todavía no caduco Diccionario de Nicola Abbagnano también queda establecido desde un comienzo que si “esencia” es el término que responde a la pregunta “¿qué es?”, este enuncia —próximo a la *sustancia* aristotélica— lo que la cosa no puede dejar de ser y exhibe el *por qué necesario* de la cosa misma. En un momento se plantea —acaso tranquilizadamente frente a la profusión léxica y categorial que fatiga los siglos—, que tras las oleadas analíticas, la teoría de la Esencia “se puede considerar, por lo tanto, como enteramente resuelta en la del *significado*”, de modo que, actualmente, “por Esencia no se entiende sino la regla del uso correcto de un término”.<sup>3</sup>

Se insiste en señalar que según Platón, *ousía* es sin duda aquello en lo que hay *logos*. El vocablo se utiliza, en su sentido filosófico, para decir la “esencia” de algo, es decir, “lo que la cosa es” y “la cosa que es”. No menos influyente es el *ti esti* de Aristóteles, y por otra parte su *to ti en einai (quod quid erat)* e igualmente la *quididad* y

---

2. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía. Tomo II (E-J)*, nueva edición revisada, aumentada y actualizada por el profesor Josep-María Terricabras, Barcelona, Ariel, 2009, pp. 1075-1076.

3. Nicola Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 1961, p. 431.

también la forma, la definición, la *ousía* y la *physis*, la *realitas* de los escolásticos (esta palabra se encuentra de nuevo en Kant con este mismo sentido), o la posibilidad de Leibniz, que son otras designaciones posibles de la esencia. En todo hecho hay un *que* y un *lo que*. El *que*, el *quod*, el *that* no depende de la esencia; es el elemento de facticidad. Pero el otro elemento, el *lo que*, el *quid*, el *what*, depende de la esencia. Es el término griego *ousía* para designar la Idea que Aristóteles finalmente emplea para designar la *sustancia*. La distinción entre la esencia y la existencia, distinción platónica, que Aristóteles recogió, y a la que dio otro aspecto, domina toda la historia de la filosofía. En esto opera la distinción muy conocida procedente de las preguntas aristotélicas: *ti esti? ei esti?* Porque —de nuevo— se sabe de una cosa *to tí esti*, el “o que es”, o bien, *to tí en einai*, el “lo que es ser para x”, la “quididad”, o lo que es (*hosti estin*), qué es el caso (*dass*), la “quodidad”, pues para Aristóteles: “qué es el hombre y ‘el hecho de que’ el hombre sea son cosas distintas”. Asimismo, la esencia es lo que ha sido; con ello, Hegel recobra el pensamiento de Aristóteles cuando este denotaba la esencia con la expresión: ser lo que ha sido. La esencia es para Hegel la negación de lo inmediato en el dominio propio de la contradicción, de la mediación falsa; se debe ir más allá de la idea de esencia, que separa arbitrariamente cosas unidas en lo concreto. Hegel cita las palabras de

Goethe, según el cual no hay ni núcleo ni exterior, sino que todo está abierto y se manifiesta igualmente. Por otro lado Heidegger introduce una crítica de la esencia cuando esta se aplica al ente humano. La esencia, en la acepción clásica del término, responde a la pregunta: “¿Qué es?”. La aplicación de la idea de esencia al ente humano es ilegítima, porque supone que puede comprenderse a la manera en que son comprendidas las cosas construidas por él mismo. El ente humano elabora la imposición de una forma o esencia a una materia; pero precisamente en tanto impone la forma a la materia, no puede explicarse de la misma manera que aquello que modela. Ello no sugiere que no se pueda hablar de esencia en lo concerniente al ente humano. Este posee una esencia, la cual consiste en su existencia como ser-en-el-mundo, dado que es el único ser que se despliega alrededor de un mundo en el cual, al mismo tiempo, está.

Al acumular estas últimas líneas, nos venimos sirviendo con expedita holgura y expreso desaliño no solo del muy contemporáneo *Diccionario de los intraducibles*,<sup>4</sup>

---

4. Que entre otras noticias traductológico-genealógicas reveladoras, nos informa que si bien “Platón ‘inventó’ la *ousía* como Séneca o Quintiliano la *substantia*”, por ejemplo, “Apuleyo propone su traducción de *ousía* por *essentiae* en un desarrollo en el que, siguiendo la distinción platónica más clásica, opone dos tipos de realidad diferentes y dos modos de ser correspondientes: ‘dos clases de seres’

sino también y ante todo del quizá ya intempestivo *Tratado de Metafísica* de Jean Wahl —publicado por el Fondo de Cultura Económica a solo siete años de su edición francesa— quien no concluye pero llega a observar sugestivamente —aunque en nota al pie— que, indudablemente,

entre el platonismo y las filosofías contemporáneas que afirman la esencia hay diferencias; ya que las esencias, que son para Platón lo que es con mayor vigor, para muchas de estas filosofías poseen una especie de ser disminuido, una sombra del ser que es el ser de una sombra.<sup>5</sup>

Como quiera que sea, Borges no pareció afectado por el descrédito antimetafísico en que cayera decididamente el término “esencia” (en su malavenida acepción “esencialista”), pero no menos precavido frente a reales o potenciales victorias sintácticas, proliferó en sus derivaciones adverbiales y pragmáticas. Revolvió restos resplandecientes y fulgores latentes bajo la oquedad

---

(*dýo eide ton onton*) (*Fedón*, 79a: 6): la esencia propiamente dicha, tal como se ofrece a la pura mirada del espíritu y se deja concebir por la sola *cogitatio* y la realidad sensible que no es sino su sombra y su imagen (*umbra e imago*). Barbara Cassin (dir.), *Vocabulario de las filosofías occidentales. Diccionario de los intraducibles 1*, México, Siglo XXI, 2018, pp. 462 y 470-471.

5. Jean Wahl, *Tratado de Metafísica*, México, FCE, 1960, p. 80.



sombría del ser que devino sombra. Quizá no sea inadecuado constatar apresuradamente que en el Prólogo de 1969 a *Fervor de Buenos Aires*, Borges nos confiesa lo siguiente: “he sentido que aquel muchacho que en 1923 lo escribió ya era esencialmente —¿qué significa esencialmente?— el señor que ahora se resigna o corrige”.<sup>6</sup>

**... Borges no pareció afectado por el descrédito antimetafísico en que cayera decididamente el término “esencia” (en su malavenida acepción “esencialista”), pero no menos precavido frente a reales o potenciales victorias sintácticas, proliferó en sus derivaciones adverbiales y pragmáticas. Revolió restos resplandecientes y fulgores latentes bajo la oquedad sombría del ser que devino sombra.**

Es una pregunta grave la de Borges, de inadvertida o deliberada resonancia heideggeriana: ¿qué significa “esencialmente”? En el poema “Isidoro Acevedo” refiere el “sueño esencial” de su abuelo materno. “Afortunadamente, el copioso estilo de la realidad no es el único: hay el del recuerdo también, cuya esencia no es la ramificación de los hechos, sino la perduración de

---

6. Jorge Luis Borges, “Fervor de Buenos Aires” (1923), en *Obras completas. 1923-1972*, Buenos Aires, Emecé, 1974, p. 13.

rasgos aislados”, establece en el *Evaristo Carriego* (1930). De la metafísica del suburbio pampeano, extrae, en el mismo ensayo, que del Maldonado querría que permanezca “lo esencial, la impresión del espacio”. Respecto a la representación de Dios en Basíledes, constata —en “Una vindicación del falso Basíledes”, *Discusión* (1932)— que su “medio es el *pleroma* o la plenitud: el inconcebible museo de los arquetipos platónicos, de las esencias inteligibles, de los universales”. Y va más allá en *Historia de la eternidad* (1936), al referir “los principios nitrogenados o minerales, hidratos de carbono, alcaloides y grasas neutras, que forman la sustancia transitoria de ese fino espectro de plata o esencia inteligible de Hollywood”, permitiéndose postular que “*los individuos y las cosas existen en cuanto participan de la especie que los incluye, que es su realidad permanente*”. En “La flor de Coleridge”, de *Otras inquisiciones* (1952), observa que para “las mentes clásicas, la literatura es lo esencial, y no los individuos”. Y es en “La busca de Averroes” (1949) que Borges finge o enuncia una tesis determinante: “Además (y esto es acaso lo esencial de mis reflexiones), el tiempo, que despoja los alcázares, enriquece los versos”.<sup>7</sup>

*Umbra e imago*, religaban los antiguos metafísicos “esencialistas”, que sin embargo nos aventajaban, no en

---

7. Jorge Luis Borges, “El Aleph” (1949), en *Obras completas*, op. cit., pp. 586-587.

conocimiento, sino en *sentido*. Muchos afirman que no hay demasiado que lamentar. “Tal vez sí y tal vez no”, cantaba Cafrune en la zamba de Atahualpa Yupanqui que “tematiza” la Providencia.<sup>8</sup> Pero si las esencias humanas perecieron, irremediablemente, los intrusos bióticos todavía procrean, impunemente. Hemos derrumbado ladrillo a ladrillo las fortalezas de las primeras, quedando inermes, no obstante, ante el furor letalmente genesiaco de los segundos. El tiempo respirable es todavía el tesoro máspreciado; y si rodeado tercamente por los rostros de los seres amados, su lumbre chispeante y fugaz nos habrá salvado aun sin

---

8. Jorge Cafrune, “Preguntitas sobre Dios”, *Labrador del canto*, 1971. Me refiero a los versos finales del poema de Don Ata, pero lo cito completo: Un día, yo pregunté / Abuelo, ¿dónde está Dios? / Mi abuelo se puso triste / y nada me respondió. / Mi abuelo murió en los montes / sin rezos, ni confesión / y lo enterraron los indios / flauta de caña y tambor. / Al tiempo, yo pregunté / Padre, ¿qué sabes de Dios? / Mi padre se puso serio / Y nada me respondió. / Mi padre murió en las minas / sin rezos ni confesión. / ¡Color de sangre minera / Tiene el oro del patrón! / Mi hermano vive en los montes / y no conoce la flor. / Sudor, serpiente y malaria / es vida del leñador. / Y que naides le pregunte / si sabe dónde está Dios. / ¡Por su casa no ha pasado / tan distinguido señor! / Yo canto por los caminos / y cuando estoy en prisión / oigo la voz del pueblo / que canta mejor que yo. / Hay un cosa en la vida / más importante que Dios / y es que naides escupa sangre / pa' que otro viva mejor / ¿Qué Dios ayuda a los pobres? / Tal vez sí y tal vez no. / ¡Pero es seguro que almuerza / en la mesa del patrón!

dioses a la vista; sin que se lo reclamáramos a nadie. Así y asá nos tomó este bicho por sorpresa en el tiempo del mundo, arteramente posado en la daga maldita que lame los pies; entretanto y como ayer, la vida desnuda y dada es la suprema moneda *invertida*.<sup>9</sup>

---

9. "El dinero —nos recuerda el joven Marx— aparece como ese poder que todo lo *invierte*, frente al individuo y frente a los lazos sociales, etc., que se afirman para sí como *esencia*. Transforma la fidelidad en infidelidad; el amor, en odio; el odio, en amor; la virtud, en vicio; el vicio, en virtud; el siervo, en señor; el señor, en siervo; la tontería, en inteligencia; la inteligencia, en tontería. Dado que el dinero como concepto de valor, existente y activo, confunde y mezcla todas las cosas, así también la *confusión* y la *mezcla* universal de todas las cosas, por ende, mundo del revés, la confusión y mezcla de todas las cualidades naturales y humanas. [...] Si presupones al *hombre* 'ser humano' como *hombre* 'ser humano' y su relación con el mundo como una relación humana, puedes intercambiar amor solo por amor, confianza solo por confianza, etc. Si quieres disfrutar el arte, debes ser un hombre formado en el arte; si quieres influir sobre otros hombres, debes ser un hombre que efectivamente estimula y produce un efecto alentador sobre otros hombres. Cada una de tus relaciones con el hombre 'ser humano' —y con la naturaleza— debe ser una *determinada expresión* de su vida *efectiva e individual*, correspondiente al objeto de tu voluntad. Si amas sin causar el amor recíproco, o sea, si tu amor no produce como amor el amor recíproco, si no te haces, mediante tu *expresión de vida* como hombre 'ser humano' que ama, *hombre amado*, entonces tu amor es impotente, es una desgracia". Karl Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, traducción y notas de Fernanda Aren, Silvina Rotemberg y Miguel Vedda, Buenos Aires, Colihue, 2006, p. 184.

Hoy, ciertas encarnaciones de humanidad concreta —gentes de un país sudamericano atribulado, etc.— si acaso carecen de sosiego para yacer absortas ante la imagen umbría del Ser —extenuado y retraído entre las pantallas destellantes y los servidores algorítmicos—, tal vez aún no sucumban a la calculada rendición que clama el Sistema sincrónico de acumulación de capital, urgido de reconfiguraciones geopolíticas imperiales a la altura de este siglo mutante. No sería este tanto el problema. Cuanto que sus personificaciones más alucinadas también querrían cobrarse con cuerpos mortalmente famélicos o súbitamente desplomados las flaquezas y vacilaciones de la *politeia* asediada y su moneda envilecida. ◉



# Por una teoría del olor

Por María Moreno

Entre los temas más reiterados y menos problematizados en relación con los síntomas del Covid-19 está el de la inhibición del olfato. El más político de los sentidos, pues a izquierda y derecha ha dado lugar a distintas hipótesis que definen rasgos prácticos e ideologías: formas de clasificación y rebeldía, de moralidad y desacato, disciplinas higiénicas y umbrales civilizatorios. El olor es portador de una historicidad de los cuerpos. Nos provee información sobre objetos y ausencias, nos remite a experiencias pretéritas, nos alerta sobre la salud y nos habla del goce y las formas en las que se tramitan los afectos. Establece zonas de proximidad y distancia diagramando un mapa de relaciones. Nada más radical y fidedigno que el olor: índice de los placeres y peligros de nuestra existencia y secreto aliado tanto de la pasión como del desprecio.

Qué hermoso el texto que escribió Ana Longoni para la revista *Anfibia*. Cuenta como se enteró de que tenía coronavirus cuando se le quemó la humita al horno y no sintió el olor a quemado y luego tampoco sintió el del ajo que pelaba para hacerse una pócima. Y de cuando se llevó a la nariz la muñeca donde se había colocado unas gotas de perfume oriental y NADA. Es el relato de una cuarentena y una reflexión sobre el olfato, pero también un panfleto en sordina sobre el futuro de los cuidados, una profecía sobre la solidaridad global desde un Madrid desierto. Sol, la que le recomienda una pócima de miel, jengibre, cúrcuma y limón; Gloria la que le cose un barbijo casero; Mirta la que trajo una esencia muy fuerte desde la India; el repartidor de plantas de Shanghai que puso ante su puerta una magnolia de regalo; la mujer

marroquí que toca por error su portero eléctrico preguntando por Fátima —los dos le desean que pase un buen día—; el chofer latino que le da conversación mientras la lleva al hospital, el joven paquistaní y la mujer peruana de la guardia que le sonrían con los ojos, las bocas ocultas detrás de los barbijos, son una ronda amorosa que se cierra contra el miedo y *hace contacto*, como en el principio de otro modo de vivir. Entonces Ana, la que no tiene olfato, lo tiene más que los teóricos del mundo. Porque si

Ana Longoni



el olfato, entre otras cosas, permite *catar* en el aire el peligro, es metáfora de una intuición que se proyecta hacia el futuro, no para ser el primer cazador en cazar su sentido, sino, como en las gacelas, para planear la defensa, poniendo distancia con el depredador. Y Ana se identifica, no con los cazadores, sino con las gacelas.



De los cinco sentidos, el del olfato es el que puede desplazarse entre lo más sublime —un perfume como Channel N° 5— y lo más degradado: un anónimo excremento humeante. Pero el sentido del olfato es el más político de los cinco sentidos y un lábil objeto filosófico.

El cuarto de la criada de los siglos XIX y XX suele exudar, en la casa burguesa, los vapores de la cocina; el baño sin calefacción y sin bañera exige una velocidad en que la cosmética deberá aplicarse en seco —toda morosidad será un atentado a la obligación laboral, la higiene, solo necesaria para no atentar contra el olfato patronal—. Por eso, en la bohemia, el hijo que se desgaja hacia el socialismo, al conservar sus humores corporales, señala su compromiso con el mundo. Los dedos de uñas enlutadas, muestran, a cambio de la familiaridad con la familia de origen, la familiaridad con oficios que manchan tanto con tinta como con tierra y grasa animal, lejos del ocio legible en las uñas pulidas e incontaminadas que la burguesía receta a sus hijos desde la infancia. Puesto que no es posible percibir el propio olor, es el Otro el que *olería*. A pesar de que en *Una excursión a los indios ranqueles* el coronel Mansilla describa una y otra vez los baños de río que se dan los indios, es el olor lo que sobresalta al señorito, quien dice: “donde hay indios hay olor a asafétida”. El otro olería más allá de su limpieza, precisamente por su condición de otro. Será por eso que casi todos los movimientos revolucionarios adoptaron el desaliño que

se asocia al que carece de vivienda adecuada, al manchado por su trabajo manual, al pobre. Al contrario: no hay discurso reaccionario que no intente una teoría del olor; en los judíos, en los negros, en los inmigrantes, en las mujeres. El Che no solo fue un logo: lanzó también un mensaje olfativo; al no quitarse del todo su *mugre* de la epopeya de Sierra Maestra, sugería que no solo hacía la revolución, *olía* a ella.

**De los cinco sentidos, el del olfato es el que puede desplazarse entre lo más sublime —un perfume como Channel N° 5— y lo más degradado: un anónimo excremento humeante. Pero el sentido del olfato es el más político de los cinco sentidos y un lábil objeto filosófico.**

En un libro original llamado *La etapa nasal* los psicoanalistas Carlos H. Delgado y Graciela V. García hacen una historia cultural del olor. Las que somos madres no habríamos soportado tal vez que, mientras cuidábamos a nuestros bebés, alguien nos hubiera leído este párrafo de *La etapa nasal*: “Ella también requerirá olerlo, deleitarse con el perfume de su piel, de la misma manera de mirar y oler sus excrementos sin una reacción emocional de rechazo. Limpiará sus vómitos y regurgitaciones, retirará sus deposiciones analizándolas antes en

su color y consistencia para ver si su sistema digestivo funciona correctamente, hablará o comentará sobre ellas ya que la salud del bebé y su alimentación habrá de constituir una de sus mayores preocupaciones”. Es preciso asumir ese período *rabelesiano* de nuestra vida, en que nuestra antigua repugnancia ante ciertos olores, se transformaba de pronto en máquina de leer toda clase de cosas en pañales recién quitados, papillas expulsadas y babas colgantes. Ese umbral de tolerancia, aun con nuestro amor intacto, retrocederá sin que podamos calcularlo, en el momento en que nuestro bebé ya sea nuestro semejante (cuando coma la dieta humana completa) y llegue la hora de volver a la civilización del asco.

En cualquier otro caso, quien *lee* señales en los excrementos, sudoraciones y orines o es perro o es médico.

La residente en cirugía Mónica Lougedo cuenta en *La etapa nasal*:

En mi trabajo en el hospital el olor es algo importante y otra cosa que me pasa es que no tengo sensación de asco. Por ejemplo, hoy en la reanimación, me metí de lleno a resucitar al chico y en ningún momento sentí asco de hacer una respiración boca a boca o que esté devolviendo, al contrario, no quiero decir que me produzca placer que me vomiten en la boca pero me produce cierto placer el hecho de poder saber qué le está sucediendo al paciente por el olor... Por ejemplo,

cuando paso por la sala de los pacientes, siempre interrogo cuánto orinó, de qué color, cuántas veces, si ha transpirado mucho, si la transpiración es pegajosa o no, y otra cosa que me produce es que tengo una gran frustración cuando el paciente usa perfume. Yo por ejemplo, no uso perfume y me molesta cuando la gente lo hace, siento que esa gente me pone como una barrera y que no puedo saber cosas acerca de ella.

Por adaptación profesional y cierta característica personal, la doctora Lougedo se comporta como el rastreador de Sarmiento cuando persiguió una huella incluso por sobre muros y tejados. Es que para un médico los olores y, en general, el aspecto de lo considerado inmundo, son datos que pueden conducir a un diagnóstico, advertir sobre un momento de riesgo, *oler* la muerte misma. ¿A que olerá el coronavirus?

El olor en el amor tiene sus códigos y sus tabúes. Cierta perfume apoyado sobre la química de una piel amada, produce un olor único como el ADN.

El doctor Sándor Ferenczi, discípulo alocado de Freud, tiene entre sus muchas hipótesis audaces la de que “sería posible utilizar médiums espiritistas que pudieran sentir las emanaciones globales de las personas que continúan vibrando en alguna parte del espacio, aun después de tiempos infinitos. Los médiums espiritistas reconstruirían pues, con la ayuda de su olor, el pasado de un ser humano”.

Desde su audacia el doctor no especulaba si había modos de extraer estos perfumes de identidad y, delirando, se me ocurrió que podría comenzarse por colocar una película de grasa fría bajo las sábanas de los lechos (una técnica que se usaba en Grasse la gran zona perfumera de Francia, con las flores). Así podríamos tener un museo olfativo de nuestros amores que podrían guardarse en deliciosos frascos facetados que, al ser abiertos, nos darían una impresión más intensa que la contemplación de una fotografía. *Nuestra* Magdalena de Proust nos desenrollaría la memo-



Sigmund Freud y Sándor Ferenczi

ria sin exigirnos abrir la boca. Encerrados en cuarentena, al destapar esos frasquitos, extrañaríamos menos.

El museo olfativo de Ana Longoni contiene (cito):


el olor de la fritura de los picarones en las inmediaciones del estadio de fútbol de Lima, el olor a pis del muro

más cercano a la puerta del cine en Chicrín, el olor agrio de las toallitas usadas en mis primeras menstruaciones que me daba tanta vergüenza desechar, el olor del zorrino en las rutas argentinas, el olor del bebé cuando engorda y fabrica ricota con su sudor entre los pliegues, el olor inverosímil de las zapatillas del hijo adolescente, el olor del mar, el olor del mar, el olor del mar...

En el duelo, tal vez el primer asalto doloroso luego del entierro sea la entrada a la casa del que acaba de morir. Advertimos que cada objeto, sobre todo la ropa, tendrá su olor impregnado como nunca antes en su presencia. En el amor, la confianza corporal, más allá de la del sexo, suele ser conflictiva. La primer salida de viaje romántica suele culminar en constipación; el cuerpo que se desea odorífero solo para el amor cierra sus orificios excretores. La verdadera prueba, salvo que se tenga *ese gusto*, es la visión del tampón, los pañuelos descartables y los cotonetes usados. Y por eso conmueve el hecho de que Molina limpie la mierda de Valentín en *El beso de la mujer araña* y ese, y no el beso final, es el verdadero acto de amor de la obra de Manuel Puig; Molina se sobrepone al asco y se convierte en una suerte de María Magdalena cloacal. Valentín, con el cuerpo disciplinado y moralizado para la guerrilla revolucionaria, lo entrega como el de un niño.

El chiste machista del ciego que pasa junto a un puesto de pescado y exclama con placer “odore di fémina” indica

lo relativo de las regulaciones puritanas. La suciedad de les otros puede entonces arrancar una ternura de acogida a través de la colita roja de un tampax, el calzoncillo que según el humor popular, si se lo usa mucho, queda *parado*, una horquilla encerada, una nariz de la que asoma una vela. En cambio, de pronto, la blancura almidonada de una camisa de seda, el aroma a *Joy* sobre una piel joven, el derramamiento amoroso luego de una hábil performance, pueden volverse intolerables: *solo sentimos asco hacia quien hemos dejado de desear*. Todo lo contrario de Ana Longoni, que, aislada en su departamento de Madrid, mientras le vuelve el olfato —y lo reconoce primero a través de la lavandina, luego del orégano— desea conocer con fuerza el olor de alguien que le ha confesado por Skype que *huele a zanahoria*, entonces tuvo que acudir al archivo de un viejo amor quien le había dicho que ella *olía a pan*. ◉



# Virulencia. Una política de los cuerpos a distancia

Por Gabriela D'Odorico

La extrema novedad que planteó el SARS-CoV-2 no solo requiere ser tratada con una inédita predisposición al aprendizaje, sino que también debe lidiar con la sombra que proyecta la peste (como relato literario y forma de control). Y es que la ausencia de conocimiento sobre el virus, combinada con las tramas de poder desplegadas en la excepcionalidad de su tiempo, imponen una opacidad teñida por el miedo y la incertidumbre y por la fascinación por la experimentación en el campo de la ciencia: un biocapitalismo en el que se valorizan los componentes vivos (desarticulados y aislados de sus soportes corporales), explotando su potencial como valor de cambio. Perplejos, constatamos que no existe esfera de la naturaleza que no haya sido intervenida por la praxis humana, en la creación de entornos, mundos circundantes y ámbitos de inmunidad biológica, social y política.



*Le hago preguntas referentes a las epidemias. Digo que he visto calles enteras de apartamentos cortadas de la noche a la mañana, puertas y ventanas clausuradas por causa de la peste.*

Marguerite Duras, *El amante*

Una de las maneras de atravesar una situación excepcional, aun cuando atormente, es tomarla como un aprendizaje. La reciente epidemia de la enfermedad Covid-19 se inscribe dentro de esa posibilidad. Sin embargo, cuando indago sobre el significado filosófico y político de la nueva dolencia no puedo evitar que la vieja Peste deslice su sombra. La tenue luminosidad científica de los últimos meses, difundiendo la secuencia genética del virus SARS-CoV-2 y su estructura envuelta en una membrana de grasa lipídica conformada por

tres proteínas, no despeja el claroscuro. Imagino que la nebulosa de la Peste envuelve, desde hace tiempo, los estudios virológicos sobre diversos coronavirus de origen zoonótico, oscureciendo previsiones sobre el desenlace y magnitud de nuevas epidemias. Saber que los coronavirus conviven en forma “saludable” con especies animales pero enferman a los humanos, no se relaciona con el contagio exponencial. Por ello la velocidad de transmisión planetaria del nuevo virus colocó a la enfermedad en la categoría de pandemia. Al compás del crecimiento infeccioso, los síntomas iniciales se fueron completando: pérdida del olfato, del gusto y de la capacidad pulmonar que puede conducir a la muerte. La ausencia de tratamientos, medicación, vacunas y datos sobre la inmunización aportaron la penumbra de antiguas medidas contra la contaminación. El cierre de fronteras, el confinamiento, las cuarentenas y el distanciamiento se propagaron con la velocidad viral. En medio de tanta opacidad, las políticas sanitarias recalculan la adecuación entre la disponibilidad de recursos —cantidad de camas, personal médico, aparatos de terapia intensiva— y el número de casos graves estimados en una explosión de contagios. Que la situación desemboque en el *triage* médico —prioridad para pacientes por riesgo clínico ante escasez de recursos— reaviva discusiones bioéticas de larga data. Las dificultades para implementar el distanciamiento en enclaves superpoblados, barrios populares o instituciones

de encierro aumentan con los infectados. En medio de tanta incertidumbre nos preguntamos: ¿qué formas de gobierno irrumpen en una situación de pandemia y con qué perdurabilidad? ¿Cuáles son sus efectos sobre tantas luchas emancipatorias que vienen escribiendo la historia de este siglo? Desde esas inquietudes nos asomamos a la complejidad de un problema que excede la microbiología.

### **Hacia una fenomenología viral**

Una situación de tanta conmoción conduce también a experiencias encontradas. El temor al contagio y a la falta de atención en el caso de enfermarnos, conviven con los fascinantes hallazgos de la investigación biológica que indaga en la entidad, la estructura o la forma de replicación viral. Conviene señalar esta ambigüedad, esta disonancia, que nos balancea entre el temor y la curiosidad, entre el miedo y el deseo, como parte del proceso —trágico— que atravesamos.

En pocos meses de pandemia ya contamos con imágenes de microscopio electrónico, micrografías, del virus: sabemos que mide la milésima parte de un cabello humano, por ejemplo. A partir de esas imágenes y con técnicas bioinformáticas se diseñaron modelos de simulación tridimensionales. Basados en las últimas investigaciones de la virología, en resolución atómica, los modelos se crearon con fines médicos, educativos y

de divulgación científica. En ellos todo es color, textura y movimiento. El SARS-CoV-2 brilla, flotando ingrávito, con todo el espesor de sus filamentos como un habitante del fondo del mar. En una recorrida virtual podemos visitar otros modelos víricos con los que convivimos desde hace mucho tiempo: HIV, A/H1N1, ébola, zika o HPV. Un verdadero Parque Viral los muestra a cada uno con



Franco "Bifo" Berardi

sus entramados y sus coloraciones, cautivantes, moviéndose con liviandad en una profundidad oscura, musicalmente ambientada.<sup>1</sup> No resulta absurdo que el amigo matemático de Franco "Bifo" Berardi haya soñado un combate entre simuladores de virus —*coronakillers*— y los biovirus que nos enferman, batalla microbiológica en

---

1. El SARS-CoV-2 está incluido en el proyecto *Viral Park* producido por la empresa en visualización biomédica Visual Science. <https://www.visual-science.com/projects>.

la que los humanos ya no participaremos.<sup>2</sup> Los modelos de simulación resultan creaciones científicas y estéticas tan fascinantes como tal vez lo sea su capacidad de daño. La poética de estos diseños aflora como un fenómeno sublime. ¿De qué otro modo podríamos llamar a la experiencia de escrutar la belleza, virtual, ilusoria y a respetable distancia, de aquello que produce dolor y muerte?

Semejante hechizo, sin embargo, es efímero. Incluso cuando la descripción vírica en forma de corona con ganchos —esa cadena helicoidal ovillada, de envoltura membranosa bicapa y cubierta de proteínas— parezca conducirnos al corazón mismo del objeto. El adjetivo virulento, usual para los romanos con el significado de venenoso, adelantaba una amenaza. La decimonónica definición de “virus” mantuvo esa antigua marca, la amenaza terminó por imponerse.

Hay pocas afirmaciones acerca del origen de este virus más allá de su procedencia zoonótica. La alteración medioambiental, la manipulación directa de otros coronavirus o la creación sintética en entornos artificiales y laboratorios, son condicionantes que están siendo evaluados seriamente.<sup>3</sup> Estas hipótesis, estudia-

---

2. El episodio está relatado en Franco Berardi, "Crónica de la psico-deflación", en *Sopa de Wuhan*, Buenos Aires, ASPO, 2020, p. 45.

3. El primer virus sintético creado en la Universidad Estatal de Nueva York bajo la dirección de Eckardt Wimmer en 2002 se desarrolló a partir de los datos del genoma de un virus de polio activo. El hecho

das desde hace varias décadas, sumadas a la ausencia de medicación y de vacunas para el nuevo virus, invitan a reflexionar sobre el significado biológico y político de la situación pandémica.

Debemos rememorar que, durante el último siglo, la biotecnología consiguió manipular formaciones y fragmentos de lo “vivo” —células, tejidos, microorganismos— desanclados de su soporte biológico. El trabajo con esos fragmentos fuera de cuerpos, órganos o células con fines médicos es muy significativo. Y no solamente porque permitió la regeneración de órganos y tejidos dañados, detectar enfermedades potenciales o avanzar en una farmacología de base genómica. En su uso más extendido, el trabajo con fracciones “vivientes”, produjo recursos susceptibles de valorización dentro del capitalismo.<sup>4</sup> Este material “vivo”, transformado en mercancía, hizo que se introdujeran neologismos como la noción de *biovalor* para subrayar la diferencia. Así comenzó a hablarse de *biocapital* dentro de un campo específico de

---

desató discusiones acerca de las posibilidades de un *bioterrorismo*. Cf. Cello, Paul y Wimmer “Chemical Synthesis of Poliovirus cDNA: Generation of Infectious Virus in the Absence of Natural Template”, *Science* 9, agosto de 2002, vol. 297, nro. 5583, pp. 1016-1018. DOI: 10.1126/science.1072266.

4. Marx afirma que la producción de valor atañe a la producción y a la reproducción de la vida. Karl Marx, “La renta absoluta”, en *El capital. Crítica de la economía política. Tomo III*, México, Siglo XXI, 2009, pp. 694-716.

la economía, ya bastante desarrollado, que es la *bioeconomía*.<sup>5</sup> El prefijo *bio*, antes que una descriptiva más precisa de los fenómenos, es una marca que interroga, que quiere volver a preguntar cuál sería la novedad que plantean estas problemáticas.

**Hay pocas afirmaciones acerca del origen de este virus más allá de su procedencia zoonótica. La alteración medioambiental, la manipulación directa de otros coronavirus o la creación sintética en entornos artificiales y laboratorios, son condicionantes que están siendo evaluados seriamente. Estas hipótesis, estudiadas desde hace varias décadas, sumadas a la ausencia de medicación y de vacunas para el nuevo virus, invitan a reflexionar sobre el significado biológico y político de la situación pandémica.**

---

5. La denominación "capital genético" está sugerida en Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires, FCE, 2007, p. 268. Para el uso de los términos bioeconomía, biovalor, biocapital, cf. Maurizio Lazzarato, *Gobernar a través de la deuda. Tecnologías de poder del capitalismo neoliberal*, Buenos Aires, Amorrortu, 2015; Kaushik Rajan, *Biocapital: The Constitution of Postgenomic Life*, Durham, DUP, 2006; Nikolas Rose, *Políticas de la vida: biomedicina, poder y subjetividad en siglo XXI*, La Plata, UNIPE, 2012.

La bioeconomía surge cuando los dispositivos de la economía ingresan, a través de prácticas tecnocientíficas de última generación, en el orden de lo viviente. Puede ocuparse de la administración de tecnología para la producción alimentaria a gran escala, de proyectos genéticos aplicados a semillas y especies resistentes, del patentamiento de recursos vivos obtenidos por intervención biotecnológica, de farmacología y medicina en base a la genómica, entre otros desarrollos. Las aplicaciones de estas producciones bioeconómicas se ponen a prueba en ámbitos disímiles, como son la agroindustria, la alimentación, la medicina o las prácticas de alto rendimiento corporal, tanto artísticas como deportivas. Estos desarrollos son discutidos desde diversos campos de producción de conocimiento. Considero que en esta clave deberíamos pensar la novedad que nos plantea la enfermedad Covid-19.

En los últimos meses conocimos en detalle al pangolín malayo, al búngaro, al mapache japonés, comadrejas exóticas y especies de murciélagos como posibles transmisores zoonóticos del SARS-CoV-2. Sabemos de las discusiones sobre el factor de virulencia con el cambio de huésped y sobre su posible variación en distintos momentos —expansión o retracción— de la epidemia. Sin embargo, los virus no tienen una finalidad “moral” o tendencia al “mal” que los lleve a saltar desde las especies animales a los cuerpos humanos, o



bien a la inversa. Tampoco portar un virus, con o sin síntomas de enfermedad, nos hace mejores ni peores. Ni siquiera desde el punto de vista de nuestra resistencia o adaptación biológica. Insisto en esta cuestión. Hay un uso incorrecto, aunque sea metafórico, en las referencias morales cuando se tratan fenómenos de la naturaleza.<sup>6</sup> Los virus no tienen intenciones de causar enfermedad; son solo micropartículas, ni buenas ni malas, que perseveran en su ser de manera extramoral. No hay guerra, campo de batalla, ejército, vencedores, vencidos, ni metáforas semejantes que pueblan los discursos sanitaristas frente a la propagación de enfermedades. Discursos que, por otra parte, son replicados en forma acrítica por medios de comunicación y por intervenciones públicas de unos cuantos políticos a nivel mundial.

Otro equívoco que circula, es pensar un virus como un ser dotado de “vida”, aun cuando no sea sintético o resultado de manipulación. El caso particular del SARS-CoV-2, aunque de menor letalidad que otros, parece animado por una voluntad de propagación. Pero a partir de su estructura autorreplicante, por veloz que sea, necesita de un huésped para alojarse, persistir y proliferar. Un virus no es un ser vivo. Sin embargo, tampoco es un objeto inerte o muerto: si nada se le

---

6. Sobre el uso equívoco de los términos morales, cf. Ludwig Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*, Barcelona, Paidós, 1990.

interpone puede infectar los cuerpos en una escalada con velocidades exponenciales.<sup>7</sup> Esta micropartícula con ARN revestida de proteínas, no tiene ningún plan para perdurar. Solo lo hace copiándose y replicándose con celeridad si encuentra el cuerpo para hospedarse.

**Hay un uso incorrecto, aunque sea metafórico, en las referencias morales cuando se tratan fenómenos de la naturaleza. Los virus no tienen intenciones de causar enfermedad; son solo micropartículas, ni buenas ni malas, que perseveran en su ser de manera extramoral. No hay guerra, campo de batalla, ejército, vencedores, vencidos...**

En el orden vital, los virus se ubican en una especie de zona intermedia, como si se comportaran de manera anfibia, entre dos mundos de sentido diferenciados. Durante mucho tiempo fueron considerados un eslabón perdido entre la vida y la materia inerte. Pero ensayar expresiones como objetos “vivos” o “vivientes” tampoco sería exacto. Tal vez la denominación de vida como forma, “forma de vida”, usada desde hace tiempo por los

---

7. El problema desde la perspectiva microbiológica se aborda en José Antonio López, *Virus: ni vivos ni muertas*, Córdoba (España), Guadalmazán, 2018; Edoardo Boncinelli, *Vida*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2015.

estudios biopolíticos, nos acerque a su fenomenología.<sup>8</sup> De este modo, “forma de vida” serviría para caracterizar aquello que atraviesa los procesos vitales que compartimos con cualquier especie animal. Los procesos vitales, más allá de sus programaciones biológicas, son una potencia en devenir, una posibilidad; son vida como forma. Dan cuenta de ello nuestras intervenciones para sintetizar o modificar disposiciones biológicas. Estas prácticas humanas muestran el carácter eminentemente político de las producciones vitales que resultan.

En esta fase económica del capital que afianza el *biovalor* —dada la imbricación entre el desarrollo del capital y de la tecnociencia— deberíamos interrogar en profundidad el supuesto de que los procesos naturales son solo el despliegue de lo que se halla, en ciernes, en el equipamiento biológico de las especies. No hay nada esencialmente natural que ya no esté intervenido por la *práxis* humana, creando entornos, mundos circundantes, ámbitos de inmunidad biológica, social y política.<sup>9</sup> En esta clave se impone la pregunta

---

8. La noción está en Ludwig Wittgenstein, *Investigaciones filosóficas*, Madrid, Trotta, 2017, pp. 19-23. Fue retomada por Giorgio Agamben, *Medios sin fin. Notas sobre la política*, Valencia, Pre-textos, 2001, pp. 13-15; *El uso de los cuerpos: homo sacer IV*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2017, pp. 371-373. Es utilizada por comentaristas de Foucault de la tradición anglosajona.

9. La “inmunidad” aplicada a dimensiones sociales, políticas y psicológicas permite pensar el vínculo con el entorno medioambiental.

acerca de qué prácticas económicas y qué políticas medioambientales y sanitarias condujeron a que un nuevo virus, que convive con otras especies sin dañarlas, salte al animal humano convirtiéndose para él, solo recién allí, en una enfermedad.

### **Tecnologías para el distanciamiento**

Nuestra vida cotidiana está cambiando sus rutinas. El virus modificó el vínculo entre los cuerpos, la circulación urbana, los encuentros para el trabajo y el estudio. Nuestros movimientos se adecuan a nuevas normativas. Nos escuchamos empleando términos que creímos desderrados y repitiendo protocolos que se activan frente al riesgo. Para salir del paso manoteamos conocidas recetas de viejas epidemias. Hablamos de distanciamiento, confinamiento y cuarentena; cordones sanitarios y rastreo de contactos; lavado de manos con agua y jabón; uso de barbijos, guantes, lejías y alcoholes. Con elementos arcaicos y poco sofisticados nuestras vidas se volvieron más trabajosas y solitarias. Portando tapabocas y máscaras, también más silenciosas.

Una batería de dispositivos para caracterizar y sistematizar el comportamiento de la enfermedad cobró

---

Cf. Roberto Esposito, *Inmunitas: protección y negación de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005; Peter Sloterdijk, *Has de cambiar tu vida. Sobre antropológica*, Valencia, Pre-textos, 2012, pp.23-24.

protagonismo. Aparecieron las aplicaciones para teléfonos móviles, los equipamientos de pruebas para el rastreo, los testeos serológicos y la reconstrucción sanitaria de la ruta de propagación. Con ellos, proliferaron gráficos de curvas lineales y temidas exponenciales,

**Para salir del paso manoteamos conocidas recetas de viejas epidemias. Hablamos de distanciamiento, confinamiento y cuarentena; cordones sanitarios y rastreo de contactos; lavado de manos con agua y jabón; uso de barbijos, guantes, lejías y alcoholes. Con elementos arcaicos y poco sofisticados nuestras vidas se volvieron más trabajosas y solitarias. Portando tapabocas y máscaras, también más silenciosas.**

escalas semilogarítmicas de las velocidades de cambio, números básicos de reproducción (RO), tasas de letalidad y mortalidad, mapas de zonas calientes, pirámides comparativas y semáforos del desastre. Los dispositivos interactivos que se actualizan en directo muestran la magnitud de la onda expansiva. La pormenorizada clasificación en fases para administrar el distanciamiento muta con los picos, escalones, progresiones y mesetas de los gráficos de contagios.

Las metáforas para caracterizar los momentos del aislamiento permiten ver más allá de los gráficos. Con referencias como el “martillo” —para achatar con un golpe de confinamiento los contagios expansivos— o la “danza” —para organizar la salida del encierro al compás de las curvas— se apuntó a la adherencia y mejora del comportamiento poblacional.<sup>10</sup> Estos términos triviales, bailar o martillar, muestran que las políticas sanitarias pueden retocar y desviar curvas, diseñar picos y mesetas de contagios. Aprendimos que los gráficos de diferentes países, provincias y ciudades, fotografían momentos epidemiológicos y no fenómenos naturales. El examen de las políticas implementadas en diferentes lugares confirma que las gráficas pueden delinearse a partir de decisiones políticas.

Por otra parte, el aislamiento preventivo nos recordó que el encierro es una vieja práctica con la cual nunca dejamos de convivir. Nuestras sociedades están llenas de antiguas instituciones atiborradas de cuerpos confinados. La cuarentena detuvo nuestros movimientos y, recién allí, abordamos su significado, reparamos en el aislamiento sistemático en sus diversas modalidades de distancia social, reflexionamos sobre instituciones como hospicios, correccionales, paradores, geriátricos y

---

10. Me refiero al muy citado artículo de Tomás Pueyo “Coronavirus: El martillo y la danza”. <https://medium.com/@tomaspueyo/coronavirus-the-hammer-and-the-dance-be9337092b56>.

cárceles. Porque, justamente, esos lugares superpoblados se convirtieron en importantes focos del contagio.

El encierro despliega una enorme y especializada tecnología de gobierno que excede los dispositivos materiales para el cuidado. Las tecnologías más sofisticadas son las que conducen a internalizar nuevas pautas, a adoptar conductas y comportamientos que permitan actuar sobre nosotros mismos para el autogobierno. Recordemos que Michel Foucault denomina “tecnologías del yo” a estas operaciones sobre el cuerpo, el alma y los pensamientos con las que nos transformamos a nosotros mismos para alcanzar la felicidad, la pureza, la sabiduría o la inmortalidad.<sup>11</sup> Lo revolucionario de estas tecnologías, sin embargo, advertía Foucault, es que no causan la fascinación con la que adoptamos aparatos, artefactos o recursos para la resolución de problemas prácticos cotidianos.

La sorpresa que generó el aislamiento también debe leerse en clave tecnológica. Se trató de un movimiento geológico que desocultó funcionamientos previos, bastante aceitados, de una serie de dispositivos tecnológicos que hacía tiempo habíamos incorporado. También nos confirmó lo adaptados que estaban nuestros comportamientos a esa dinámica, la soltura con la que pudimos manejarnos. Casi sin resistencias funcionaron las

---

11. Michel Foucault, *Tecnologías del yo*, Buenos Aires, Paidós, 2005, pp. 48-49.

prácticas remotas, el estudio virtual o el teletrabajo. Hacía rato que llevábamos una vida mucho más tecnificada de lo que creíamos, esa fue la condición de posibilidad para continuar con nuestras actividades previas en la nueva modalidad.

Michel Foucault



Pero la demanda de nuevas habilidades, ya aprendidas, nos apartaba de la reflexión sobre el acontecimiento que traía el virus, sobre la incertidumbre que imponía la pandemia. Entonces, como aconsejaba Platón, estudiamos matemática y estadística para interpretar curvas y gráficos con los cuales complejizar nuestras discusiones filosóficas. Indagamos en la microbiología para entender las investigaciones sobre los virus y las enfermedades infectocontagiosas. Investigamos proyectos de la medicina sanitaria para bloquear la propagación de enfermedades. Nos compenetramos en las prácticas artísticas



para abordar los diseños científicos y estéticos de los simuladores virales. Ensayamos el vínculo con investigadores y docentes de disciplinas diversas para conocer perspectivas de otros saberes y prácticas. Confirmamos lo irreductible que es la aproximación particular de cada disciplina. Entendimos rápidamente que la complejidad de nuestra pandemia requiere un compromiso interdisciplinar. Y recién allí nos pareció acercarnos al corazón del problema.

Mientras tanto, se escribió y publicó buena cantidad de material de índole diversa al calor del encierro. A la vez, sorprendieron las rápidas reacciones, que acusaron a esas primeras publicaciones de diagnósticos apresurados y previsiones aventuradas.<sup>12</sup> Sin embargo, el conjunto de todas esas voces dispares, constituyó un florecimiento de textos que perfumaron el aire del encierro, achicaron la distancia y conjuraron el pensamiento en soledad. Con la certeza de que así viviríamos un tiempo largo, además, tuvimos que aprender nuevamente a alimentarnos, trabajar, estudiar y amar bajo la modalidad del confinamiento.

En la ambigüedad de la reclusión —estar encerrados pero con avidez de nuevos saberes— tuvimos que pensar

---

12. Me refiero a algunas recientes y muy citadas publicaciones: VV. AA., *Sopa de Wuhan*, op.cit.; VV. AA., *La fiebre*, Buenos Aires, ASPO, 2020; Slavoj Žižek, *¡Pandemia! El Covid-19 sacude al mundo*, Madrid, CEOPS, 2020; Boaventura De Sousa Santos, *La cruel pedagogía del virus*, Buenos Aires, CLACSO, 2020.

más allá del virus, de los gráficos epidemiológicos y de los tiempos ideales de enclaustramiento. Nuevas preguntas se impusieron, por ejemplo ¿qué relación hay entre esta fenomenología del nuevo coronavirus que propaga la enfermedad Covid-19 y la llegada de la Peste a una ciudad, hecho narrado en la literatura de todos los tiempos? Escribo Peste, con mayúsculas, para pensarla como una lógica, un tipo de racionalidad, de organización, de administración y ordenamiento de la población que se articula de modos diferentes en cada lugar y momento histórico. Sobrepasar la fenomenología microbiológica del virus para hurgar en el drama de la Peste es un camino posible para avanzar en la reflexión.

## El enigma de la Peste

¿Qué tiene que ver el nuevo coronavirus con la Peste? Tal vez la semejanza está en el temor que nos causa lo desconocido. Sin embargo la Peste es otra cosa. Ella nos habita desde tiempos inmemoriales y reaparece cada tanto con la misma virulencia. Fue protagonista de la literatura, objeto de estudio, método de investigación y noción filosófica para penetrar en el significado del poder disciplinario.<sup>13</sup> Cuando la creímos derrotada por

---

13. El muy conocido análisis se aparta de los objetivos de este escrito. Cf. Michel Foucault, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003.

el avance tecnológico aparece repuesta y desafiante. Tal vez, la carta a su favor en esta partida, es nuestra confianza en las soluciones del mercado. Pocos imaginamos la magnitud de esta pandemia con los primeros datos de infectados en Oriente. El desfile de cadáveres apilados en tanques de guerra y las emergencias hospitalarias europeas colapsadas superaron nuestra imaginación. El estupor creció con las miles de muertes diarias, entre

**Escribo Peste, con mayúsculas, para pensarla como una lógica, un tipo de racionalidad, de organización, de administración y ordenamiento de la población que se articula de modos diferentes en cada lugar y momento histórico. Sobrepasar la fenomenología microbiológica del virus para hurgar en el drama de la Peste es un camino posible para avanzar en la reflexión.**

ellos músicos y artistas admirados, y la construcción de enormes fosas comunes en América del Norte. La Peste había retornado, en un pestañeo se replicaron los mismos episodios en los países del sur.

Sabemos de la Peste desde la antigua Babilonia y por ser cita bíblica. Llegó desde el mar la ciudad de Atenas en un momento fundacional del pensamiento, como si fuera inherente a la tradición de la filosofía occidental.

Sabemos por Tucídides del ingreso de aquella epidemia ignota por el Puerto del Pireo, sospechada de provenir de los etíopes y expandida, en vida de Sócrates, especialmente entre los médicos.<sup>14</sup> Por lo menos tres veces la Peste desembarca en Atenas. Llega a infectar al propio Tucídides, impelido a testimoniar para ponernos en guardia en el caso de que la desdicha volviera. Pero también para descubrir la ruta, la naturaleza y las causas de tamaña desgracia sobre los cuerpos.

Por otra parte, la misma Peste es evocada en el comienzo de *Edipo Rey*, cuando Sófocles nos sumerge de un modo conmovedor en un problema universal. Por las primeras líneas ya sabemos de una enfermedad desconocida que se adueñó de Atenas con consecuencias devastadoras y dolor entre los habitantes. A diferencia del historiador, Edipo no busca únicamente la esencia o el origen del infortunio. En *Edipo* de Séneca, el hijo de Layo transita un doble sentimiento, una ambigüedad oscura que lo balancea en forma tortuosa entre la felicidad y la desgracia, entre el deseo y el temor. Edipo, como personaje de las tragedias, es el Rey que necesita comprender el significado de la Peste. Por ello impulsa una serie de movimientos que le permitan penetrar tan profundamente en el misterio como pueda. Está dispuesto a pagar el precio de enterarse que él mismo es el origen

---

14. Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, VIII.

del mal. La Peste, para el gobernante, es un enigma que requiere la decisión política de ser resuelto. Por ello Edipo moviliza las afecciones y voluntades de todos los personajes, nos muestra el complejo entramado de cuerpos y pasiones que ponen en riesgo su propia vida.



Edipo y la Esfinge

Con esta sencillez se plantea un problema de enorme complejidad: el que ahonda en el misterio de reencontrarse consigo mismo, con su propia historia y con la lucha de fuerzas materiales que lo convirtieron en el origen y gobierno de una desgracia.<sup>15</sup> Volver a la lectura de la Peste de Atenas en el medio de nuestro confinamiento, ingresar a ella a través de la tragedia clásica

---

15. Michel Foucault, "El saber de Edipo", en *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el Collège de France (1970-1971)*, Buenos Aires, FCE, 2012, pp. 255 y ss.

es reencontrar la necesidad de separar; por un lado, la fenomenología de un virus y, por el otro la Peste como el viejo enigma del pensamiento clásico. Haciendo esta distinción debemos sostener la pregunta: ¿cuál es el enigma de la Peste hoy?

Como lo hizo siempre, la Peste se embarcó para cruzar el mar en busca de un puerto. Pero en este último viaje atacó turistas y tripulantes de cruceros, esas ciudades monumentales que quedaron condenadas a flotar sin rumbo, rechazadas por el miedo agazapado en cada costa. La celeridad para cruzar continentes en aviones y llegar a cada metrópolis le permitió aventajarse en rutas, autopistas y calles para animar fiestas y reuniones, recorrer parques y playas. Finalmente fundó las bases de sus operaciones en asilos, hogares, correccionales, paradores, refugios, hospitales y cárceles superpobladas. Llegó a tiempo, justo antes de que se cerraran los aeropuertos y se decretara el confinamiento. Desembarcó silenciosa, munida del virus SARS-CoV-2 que produce enfermedad respiratoria aguda y neumonía, para la que no hay tratamiento ni vacunas. Este es el primer indicio que nos acerca a su enigma. La velocidad de *expansión planetaria* suspende el tiempo, achata pasado y futuro en un puro presente. El tiempo se *presentifica* en la amenaza continua. En pocos días, el planeta entero gira a la sombra perenne de la Peste. Parece evidente pero es inédito.

En segundo lugar, nuestra Peste despliega su enigma en un nivel que podríamos denominar *molecular*. La enfermedad Covid-19 ya no responde solo a la mirada clínica que, a través de dispositivos como estetoscopios, ecógrafos o tomógrafos, escruta órganos y sistemas del cuerpo para analizar la vida a nivel molar.<sup>16</sup> Nuestra Peste es abordada por un tratamiento de las micropartículas vitales —microbiológico, virológico— centrado en la determinación de la estructura del genoma y de la forma de replicarse del virus.<sup>17</sup> El reciente descubrimiento de la estructura genómica helicoidal del virus, recubierta por una membrana lipídica de tres proteínas que originan su replicación en células humanas, descubre el ensamble de elementos mínimos. Esta información es central para desplegar estrategias científicas a nivel molecular que destruyan la membrana y desactiven el virus. Las pruebas de diagnóstico también son moleculares ya que amplifican secuencias génicas del virus por PCR (Reacción en Cadena de la Polimerasa), o detectan proteínas del

---

16. La "mirada clínica" aborda el cuerpo como una totalidad sistémica. Para la perspectiva de una arqueología Cf. Michel Foucault, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 2001.

17. Para los antecedentes de la perspectiva molecular, cf. Georges Canguilhem, *El conocimiento de la vida*, Barcelona, Anagrama, 1976; retomado por Lily Kay, *The Molecular Vision of Life*, Oxford, Oxford University Press, 1993.

mismo (pruebas rápidas de diagnóstico), o bien identifican anticuerpos contra el virus.

Estas prácticas muestran que no estamos solo ante un nuevo discurso de la salud. El abordaje de la enfermedad parte de propiedades funcionales de la transmisión, en sus mínimos elementos vitales. Esto permite trabajar con elementos de la vitalidad cada vez más descontextualizados del cuerpo, de los órganos, los tejidos y las células. Esta mirada que denominamos

**La velocidad de expansión planetaria suspende el tiempo, achata pasado y futuro en un puro presente. El tiempo se presentifica en la amenaza continua. En pocos días, el planeta entero gira a la sombra perenne de la Peste. Parece evidente pero es inédito.**

*molecular* permite avanzar en análisis y tratamientos que “movilizan vitalidades”, las aíslan de sus contextos vitales, las manipulan, las transfieren. Hay varias investigaciones en período de ensayo que perfeccionan estas prácticas de “movilización de la vitalidad”. Una de ellas es el tratamiento de pacientes graves con plasma proveniente de enfermos convalecientes. Otro ejemplo es el uso de técnicas de ingeniería genética (ADN recombinante) para obtener un repertorio completo de distintos anticuerpos recombinantes contra



el virus. También hay proyectos para el tratamiento basado en suero de especies animales, el más avanzado estudia el suero equino hiperinmune.

En tercer lugar, la Peste funciona como una *lógica* que atraviesa la historia de Occidente. En su expansión por los contagios, se transforma en nueva amenaza, diverge de sí misma, toma múltiples formas de acuerdo con las coordenadas espaciotemporales. Desde la antigua Atenas, a lo largo de la Edad Media, en Buenos Aires como fiebre amarilla, durante la posguerra como gripe española o como sida en la década de 1980, la Peste coexistió con lógicas económicas, políticas, culturales e históricas profundamente diferentes. Así se puede comprender que sus apariciones intermitentes no son accidentes sino aspectos de una compleja racionalidad.<sup>18</sup> En cada momento histórico la Peste coexiste con otras lógicas o racionalidades, muchas veces se encabalga con ellas hasta potenciarlas y reforzarlas. Esos entramados producen nuevas subjetividades, nuevos comportamientos sociales y también nuevas formas de valorización.

En nuestra situación actual de Peste asistimos a varios entramados y reforzamientos importantes. En primer lugar su encabalgamiento con la racionalidad neoliberal, signada por la generalización ilimitada de

---

18. Esta acepción no refiere a su consistencia lógica y matemática sino al análisis de la economía que se desarrolla en Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, op. cit., p. 134.

la forma del mercado en todo el cuerpo social.<sup>19</sup> En segundo lugar aparece su decisiva imbricación con los desarrollos de la *bioeconomía*, que puede penetrar en los mínimos intersticios de fragmentos vitales para la generación de *biovalor*. La enumeración puede continuar con otras lógicas que encuentran en la Peste un nuevo sustento: los fundamentalismos religiosos, los nacionalismos o la xenofobia. El entretejido de racionalidades con la Peste explica algunas de las avanzadas políticas y económicas que, incluso, terminan ganando alguna legitimidad en ciertos sectores de la población. Entre ellos se advierte el afianzamiento del teletrabajo, el despliegue de las fuerzas de seguridad para el control sanitario, el endurecimiento de políticas migratorias con el cierre de fronteras, la reclusión urbana para barrios y sectores sociales vulnerados, la normalización de saberes artísticos, políticos y culturales dentro de la producción por plataformas virtuales.

### Los cuerpos de los confinados

La racionalidad que impone la Peste no se inicia ni proviene de la reciente circulación del nuevo coronavirus. El virus no es la Peste, decíamos. Un nuevo virus, un cataclismo sanitario futuro, siempre posibles, la activarían

---

19. Wendy Brown, *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*, Barcelona, Mal Paso, 2017, pp. 59 y ss.

inmediatamente. Las contradicciones y ambigüedades de su enigma muestran, junto a su carácter *planetario* y su *presentificación*, un enfoque *molecular* de la vida y el despliegue de una *racionalidad* entramada con la explotación y la desigualdad. En esta perspectiva podemos recuperar la historia de nuestras prácticas y pensamientos, revisar nuestras concepciones del cuerpo y el movimiento, comprender el modo en que habitamos el espacio. Por eso la pregunta ¿qué está pasando? tal vez no sea la mejor para iniciar una reflexión que vaya más allá de la fenomenología viral.

Contamos con muchas preguntas surgidas en pestes antiguas y olvidadas que todavía esperan no ser invocadas, una vez más, en vano. Preguntas que requieren un compromiso más profundo que el de asomarnos a la ventana, real o virtual, que delimita nuestro campo perceptivo. ¿Cómo se cumple el aislamiento epidemiológico sin vivienda? ¿Cómo repetir el ritual del lavado de manos sin acceso al agua potable? ¿Qué significa la distancia física en el hacinamiento de las instituciones de encierro y los grandes conglomerados poblacionales? ¿Qué actividades deportivas y de esparcimiento al aire libre son posibles en urbanizaciones sin espacios verdes? Las mismas contradicciones estructurales, las mismas ambivalencias atraviesan estas dudas: las que producen la coexistencia de racionalidades diversas como el neoliberalismo, el biocapitalismo, la xenofobia, el nacionalismo y la Peste.

En esas contradicciones, sin embargo, la obstinación material de la vitalidad se impone frente a la virulencia. Resistir y sobrevivir a la enfermedad y a la pandemia

**Cómo se cumple el aislamiento epidemiológico sin vivienda? ¿Cómo repetir el ritual del lavado de manos sin acceso al agua potable? ¿Qué significa la distancia física en el hacinamiento de las instituciones de encierro y los grandes conglomerados poblacionales? ¿Qué actividades deportivas y de esparcimiento al aire libre son posibles en urbanizaciones sin espacios verdes? Las mismas contradicciones estructurales, las mismas ambivalencias atraviesan estas dudas: las que producen la coexistencia de racionalidades diversas como el neoliberalismo, el biocapitalismo, la xenofobia, el nacionalismo y la Peste.**

depende de la existencia de redes de mutua asistencia y sostenimiento de la corporalidad.<sup>20</sup> Más que en otros momentos, con la pandemia y el confinamiento, estas

---

20. Para la reelaboración de la noción de resistencia, cf. Judith Butler, *Los mecanismos psíquicos del poder*, Madrid, Cátedra, 2015, pp. 105-106; Guillaume Le Blanc, *El pensamiento Foucault*, Buenos Aires, Amorrortu, 2008, p. 107.

redes toman protagonismo. Los estudios sobre género, discapacidad, niñez o vejez tienen una larga historia de investigación que muestra que los ensamblajes corporales funcionan como apoyo en todos los momentos de la vida.<sup>21</sup> El nacimiento, la crianza, la integración de nuevas corporalidades y la longevidad son posibles por las tramas de cuidados y las luchas que otros cuerpos soportan. Los cuerpos que son el blanco preferido de la Peste, parecen ser siempre los mismos. La historia nos enseña que cuando pudieron enfrentarla se debió a las múltiples prácticas de asistencia corporal: médicas, sanitarias, psicológicas, alimentarias, educativas y artísticas. En ellas nuestros cuerpos se encuentran ya ensamblados, conforman una red de apoyo infraestructural que, junto con las condiciones materiales para la reproducción, involucra otras corporalidades de sostenimiento.

Sabemos de estas interconexiones corporales no solo por las valiosas investigaciones académicas. Los movimientos sociales y de género, las intervenciones de la *performance* artística y política han desarrollado una reflexión sobre los cuerpos a partir de sus luchas por el empleo, la educación, la salud pública, la vivienda, la expresión artística o la libertad política. Ellos vienen escribiendo la historia de otra virulencia, la que afirma

---

21. Judith Butler, *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Madrid, Paidós, p. 135.

la igualdad y la emancipación. El enlace entre el trabajo de los movimientos y los desarrollos académicos, se vuelve imprescindible para reflexionar sobre la situación de los cuerpos en el confinamiento. Pero también para preguntarnos ¿cómo pensar desde el encierro la resistencia y las luchas políticas?

En primer lugar, partir del ensamblaje de los cuerpos en mutuo sostenimiento permite resistir a una política *molecular*, propia de la racionalidad de la Peste, que trata los problemas sociales como fenómenos microbiológicos. La mirada *molecular*, necesaria para el trabajo con los virus, choca con las tramas corporales que continuamente se resisten a un tratamiento fragmentario e individualizante. Sabemos que dadas las medidas de confinamiento, los espacios de irrupción política, plazas, veredas o calles, están hoy reducidos. Sin embargo, en la misma suspensión de la circulación, hay cuerpos sosteniendo tareas sanitarias, de cuidado o de abastecimiento. Una reflexión que exceda la fenomenología del virus obliga, necesariamente, a pensar más allá del encierro. Nos pone a reflexionar acerca de qué perderá del confinamiento después de la pandemia.

En segundo lugar, pensar la corporalidad como andamiaje, permite que unos cuerpos aparezcan a través de otros: así lo hacen los cuerpos ausentes de los desaparecidos de la última dictadura militar argentina en los cuerpos presentes de las Madres, Hijos y Abuelas

de Plaza de Mayo en el espacio público. Con el confinamiento se puede advertir hasta qué punto los espacios de aparición para la política venían siendo sistemáticamente precarizados, cercados, militarizados o directamente privatizados. En este sentido es interesante reflexionar sobre el estallido social en Chile en 2019, esa otra virulencia que tuvo al pueblo en las calles durante meses, manifestándose política y artísticamente, a pesar de la durísima militarización del espacio público. El caso de las intervenciones artístico-políticas del colectivo feminista chileno Las Tesis es digno de mención.<sup>22</sup> En medio del largo confinamiento, el colectivo fue denunciado por la fuerza de Carabineros de Chile por incitar al odio y a la violencia, denuncia respaldada por el propio gobierno nacional. Aun cuando la calle esté en suspenso hay una historia reciente de luchas durante el estallido, inserta en la memoria política de Chile, que sostiene al movimiento frente a tamaña denuncia en plena pandemia.

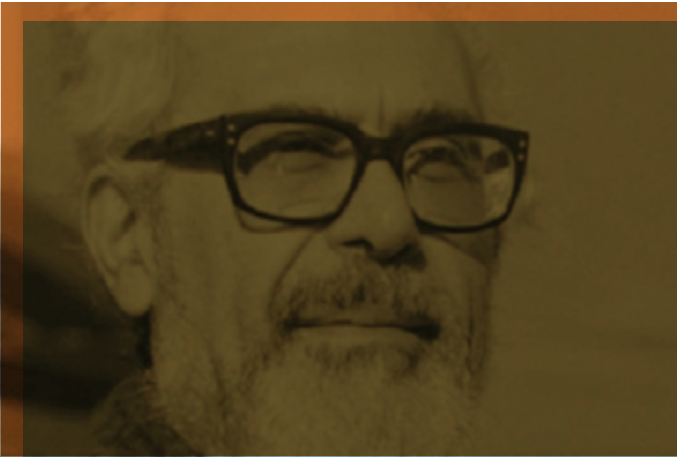
El aislamiento y la distancia nos ponen a salvo de los virus pero los cuerpos están desde siempre enlazados, resistiendo con su propia virulencia la racionalidad de

---

22. El colectivo feminista Las Tesis nació en Valparaíso en 2018 con el fin de abordar teórica, política y artísticamente problemas de género. En 2019 su intervención *Un violador en tu camino* obtuvo el Premio Especial de Danza y Teatro 2019, otorgado por el Círculo de Críticos de Arte de Chile.

la Peste; enfrentando su amenaza, su discriminación, su odio. La soledad no es propia de los humanos. Tal vez la hayamos inventado cuando creamos a nuestro dios, como sugiere Antonio Di Benedetto, para asignarle una característica que lo distinga de nosotros.

Antonio Di Benedetto



En su extraordinaria novela *Zama* el novelista recrea de modo singular la soledad incorpórea y colérica del dios en el momento de la creación divina. “Antes de crear al hombre, hizo las culebras, los gérmenes de la peste y las moscas, dio fuego a los volcanes y removió el agua de los mares. Precisaba extirpar el tormento y una cierta cólera que la soledad había puesto en su corazón”.◉





# Informe WAR-HOL

Por Santiago González Casares

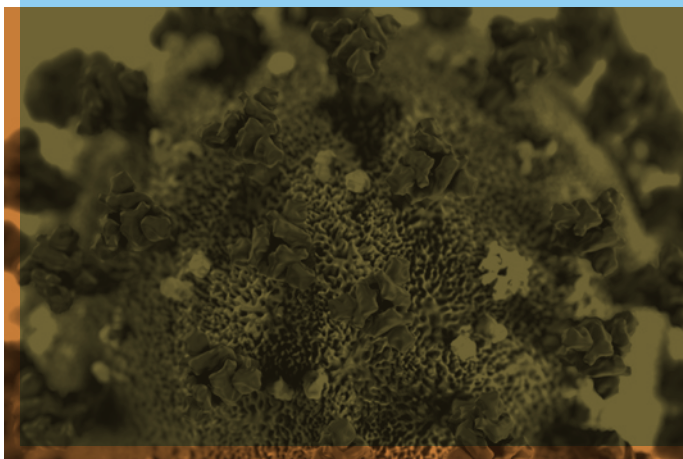
Desde hace casi un año el mundo no cesa de pensar, hasta la obsesión, en el inasible fenómeno del virus. Algo irrepresentable, que ni siquiera vive por sí mismo, sino que se aloja en nuestros cuerpos. Y en una analogía con la propia dinámica de reproducción capitalista, en la que la serie vertiginosa de imágenes y mercancías circulan sin posibilidad de detener su flujo para elaborar su sentido —imposibilidad que está en la base del método de la serigrafía de Andy Warhol, por el que, en el objeto que ya es copia de una copia desaparece la mano del artista—, el virus se explica más por su funcionamiento, su ritmo exponencial de propagación, que por lo que es en sí mismo. De este modo, aquello que se pensó como potencial obstáculo del capitalismo no es sino su última versión: la expresión de la mecánica cibernética que gobierna las posibilidades de invención.

### So what?

**D**ebemos hablar, hablar y ver. Debemos ver. Y debemos compartir, gustar y pregonar las buenas costumbres propias y las de los otros. Tenemos la necesidad de hablar, hablar de esto, o de lo que fuera. Y hablamos, hablamos de lo que todos sabemos, de lo que *se sabe*, lo que *se dice*, estamos inmersos en un constante *pasillo* lleno de *rumores* que permanentemente sugieren caminos certeros hacia lugares comunes. No paramos un segundo de transmitirnos información, la que todos conocemos, la misma, como forma de apañar de la manera que sea esta profunda ignorancia a la que nos somete el aparecer de este fenómeno. Me siento entonces en la obligación

de desterrar la mediocridad del ningún lado, y apropiarme del problema en un lugar determinado, descubrir el origen de su reproducción. Si el medio es el mensaje, habrá que apropiarse del medio. En estos tiempos de “guerra”, hay que entender que todos los resultados le convienen a aquellos dueños de los medios de producción, de re-producción de información. Mientras la información circule, como en este

Virus SARS-CoV-2



momento que mediatamente los estoy interpelando, no hay otra posibilidad que virtualizarme, convertirme en imagen para poder llegar a Uds. Debemos entender que el medio se torna central para decir lo que queremos decir y, sobre todo, y ahora más que nunca, para decírselo al Otro.

## ¿De qué se trata?

Nos proponemos aquí comparar la forma de producir arte que propone el artista norteamericano Andrew Warhol, con la manera que tiene de re-producirse el virus pandémico Covid-19, el capital y la información cibernética. Dicho virus aparece desde una reproducción serializada de su imagen al igual que la serigrafía de Warhol. Ahora bien, no hablamos de una imagen plástica, concreta, física, pues de esta no tenemos noticia, como mucho la *visualizamos* como un dibujo o animación hecha a medida de nuestros ojos, como manera sensible de visualizar el virus. En el fondo, tenemos una representación plástica de algo que es totalmente irreproducible porque es difícilmente representable para nuestro entendimiento, pero sobre todo para nuestros órganos visuales. ¿Cómo reproducir algo que para nuestro conocimiento no está ni muerto y que, sin embargo, no deja de reproducirse? La manera de aparecer de este virus es idéntica a la serialización warholiana y a la reproducción en serie del capitalismo presente. Pues tanto la obra de arte de Warhol como la mercancía en el Capital reproducen algo totalmente inerte en cantidades incontables. Nada distinto a lo que hace la información en el manto virtual, se *viraliza* al recorrer la mayor cantidad de espacio cibernético. El Covid-19 no solo se comporta como un virus normal, cuando digo normal,

me refiero a que no es solo un patógeno parasitario que ataca a la célula tomando su fábrica de reproducción celular, sino que actúa en varios frentes simultáneamente que no solo se miden en términos biológicos. Hay en su manifestación varias capas de influencia en la cual

**En el fondo, tenemos una representación plástica de algo que es totalmente irreproducible porque es difícilmente representable para nuestro entendimiento, pero sobre todo para nuestros órganos visuales. ¿Cómo reproducir algo que para nuestro conocimiento no está ni muerto y que, sin embargo, no deja de reproducirse? La manera de aparecer de este virus es idéntica a la serialización warholiana y a la reproducción en serie del capitalismo presente. Pues tanto la obra de arte de Warhol como la mercancía en el Capital reproducen algo totalmente inerte en cantidades incontables.**

se desarrolla naturalmente como lo hace en su obrar cotidiano, y logra así ocupar la totalidad ontológica del sujeto afectado. Y no solo eso, sino hace que todos los sujetos estén simultáneamente afectados, los que tienen efectivamente el virus al igual que el resto de sanos, que dejan de serlo inmediatamente para convertirse en

potenciales enfermos. Esta capacidad notable de reproducción en las distintas capas ópticas del sujeto se da por la naturaleza misma del copiado, se copia igual que lo hace el capital (dimensión políticoeconómica) y es idéntico a los bits de información que conforman la Red de redes (dimensión socioerótica). Todas las imágenes reproducidas *ad infinitum* confluyen en una, Covid-19, todas son finalmente Una. A tal punto es así, que esta configuración total, evoca las más tremendas profecías de las escrituras y la resolución teleológica de los Tiempos (dimensión éticoteológica). Para poder pensar entonces este complejo fenómeno debemos indagar en sus diversas manifestaciones y lograr un acercamiento a su alcance existencial. A partir de allí, tendremos la posibilidad de someterlo a nuestro imperio, pero antes, debemos hacerlo visible (enemigo invisible), detenerlo en el paréntesis fenomenológico y lograr así describirlo.

Es invisible, se ha dicho innumerables veces, sin embargo, tenemos de él una imagen, miles de imágenes. Vemos en constante reproducción una copia reproducida por un medio de reproducción masiva como lo es el capital cibernético, fábrica de la cual también ha tomado posesión y ha sometido a su cometido, la copia *ad infinitum* de la muerte. Claramente, esta no es aún mi muerte ni la vuestra, cándido lector, es La muerte, aquella de la que sufrimos Todos eventualmente, y de ella también nos da una imagen, aunque sea algo

totalmente invisible cuando aún más, inasible. Es un enemigo invisible como la muerte misma, y tiene esa patente potencia. El Covid-19 es la imagen de la muerte, ahora más distinguible que nunca, que acecha desde su recientemente adquirida materialidad y asegura, ahora más que nunca, su inevitabilidad. Es un enemigo invisible que hace visibles nuestras peores pesadillas, la invisibilidad que hace visible nuestros miedos y debilidades. Es esta quizás su distinción específica, que cumple una y otra vez, manifestar algo que él es incapaz de hacer: ¡Ser algo! Esto se hace evidente, ya que su origen mismo es absolutamente misterioso nadie sabe de dónde viene un virus. Lo que se sabe es su definición, fragmento residual de una molécula de ARN, no puede ser descrito en términos ontológicos. Es, cuando menos, una molécula de débil estabilidad ontológica, no es *realmente*. Aparece, no se ve, pero aparece; se da. Esa paradoja que lo caracteriza solo puede ser abordada desde la filosofía, única herramienta eficaz para este tipo de fenómenos. No tiene vida, pero solo puede desarrollarse (reproducirse) en la vida, es una estructura vacía que puede ocupar y atacar superestructuras como las que soportan la vida celular. No es una célula, no es siquiera una molécula, es solo un residuo de la cadena genética que tiene la particularidad de poder expandirse y llegar así a su máxima expresión, en la vida celular, en la fábrica misma de la vida humana. Es

una simple función, y por imitación y mutación puede encarnar la misma función en la vida celular.

Intentaré evitar la prescripción, los paliativos premonitorios de los grandes desastres que vendrán y de lo que frente a esta Cuestión (*Sache*), se deba hacer. Intentaré solo describir, como es que esta Cuestión funciona, como aparece. Es que este problema aparece

**No tiene vida, pero solo puede desarrollarse (reproducirse) en la vida, es una estructura vacía que puede ocupar y atacar superestructuras como las que soportan la vida celular. No es una célula, no es siquiera una molécula, es solo un residuo de la cadena genética que tiene la particularidad de poder expandirse y llegar así a su máxima expresión, en la vida celular, en la fábrica misma de la vida humana. Es una simple función, y por imitación y mutación puede encarnar la misma función en la vida celular.**

de varias maneras, se muestra prácticamente en todas las capas existenciales del *Dasein* (ser ahí, existencia humana). Debemos tener en cuenta distintas dimensiones del problema. Es quizás este el mayor objetivo de este trabajo, develar cuales son las dimensiones que esta cuestión pone en juego, y como se desarrollan su



intricado funcionamiento y sus mecanismos. No daré aquí ningún consejo, ningún comportamiento a adoptar, intentaré describir, eso, y nada más. Al parecer, estamos en un mundo de predicciones, lo que convierte inmediatamente este ensayo en inservible, quizás desde la inutilidad de estas palabras logremos adentrarnos en lo que este problema implica.

Ubico entonces el origen del problema inicialmente en dos lugares, por un lado, en el comienzo del Capital de Marx, cuando hace la distinción entre el valor de uso y el valor de cambio de la mercancía, y por el otro, en la segunda versión del arte serigráfico de Warhol, el momento en que el mismo artista desaparece para darle lugar al acontecimiento artístico sin mediaciones subjetivas. Este momento es el que la serigrafía sale directamente de una imagen preexistente y no de un dibujo hecho por el artista. Ya no hay sujeto, la imagen se autorreplica. Es aquí, en este acto, que el artista imita al modo de producción capitalista. La re-producción en serie, la copia de la copia, en masa, a gran escala global. En una sociedad global, es solo natural que una enfermedad pulmonar sea pandémica, la pregunta es ¿cuál es el huevo y quien la gallina? ¿Que vino primero, la globalidad o la pandemia? Sin la aldea global la pandemia no es pandemia. El medio del mensaje. La globalidad es el medio para que nos llegue el *mensaje viral*. Llamemos a la reproducción de este mensaje (no somos

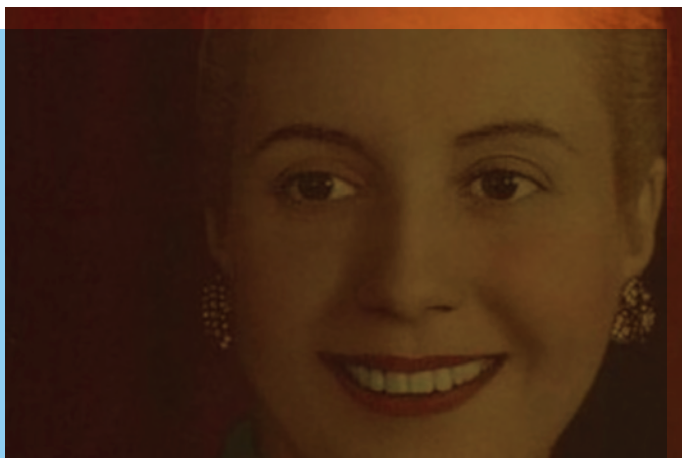
los primeros), *viralización* o reproducción en *serie* a gran escala (*infodemia*). Es *viral* cuando algo se reproduce a partir de una copia de un original irretractable que es solo un molde, o modelo, determinado a partir de la moda (variable más frecuente, un número que se repite incontables veces, en una muestra). Lo que quiero decir, es que el zapato que se utilizaba para calzado, es siquiera un fantasma de lo que una zapatilla Nike representa, los lugares que ocupa, todas las regiones del ser que determina. Es esta la interconectividad a la que se referían los apóstoles del progreso y la contaminación entre las artes y las ciencias, y las artes entre sí y las ciencias también, entre ellas. Sin ir más lejos, vemos la viralización de algo, un mensaje, un tuit, como algo valioso, se le da valor a aquello que se escapa rápidamente, muy probablemente con muchas pocas posibilidades de ser realmente leído o tenido en cuenta mucho tiempo, quizás tan efímero sea como el próximo e inmediato mensaje reproducido a gran escala, un *nuevo tuit*. Es decir, que es bueno y tiene valor, hasta que el próximo inmediato mensaje viralizado irrumpa. Viralizado enuncia aquí la novedad reproducida como novedad y solo como novedad, sin aparente posibilidad de alguna vez dejar de serlo. Lo viralizado es necesariamente, por situación fenomenológica, nuevo en permanencia, está siempre sujeto a la novedad. Esta permanente novedad le impide a lo viralizado detenerse en aquello de lo que se habla,

no tiene tiempo para saberlo. Este es uno de los aspectos fundamentales de lo viral, la incapacidad de permanecer cerca de lo dicho, quedarse lo suficiente para poder dar cuenta de lo sucedido. En su naturaleza está el pasar, el no ir al fondo, permanecer en la superficie. Sin ir más lejos, la imagen del latín *imago*, reproducción o copia, se comporta tal cual su naturaleza lo impone, imitándose *ad infinitum* creando así una Imagen del apocalipsis que tiene la facilidad de reproducirse sin límite alguno. Es una copia que se copia para subsistir y no cumple otra función que no sea esa, reproducirse sin cesar, realizando así su única posibilidad. A partir de una ayuda del método fenomenológico, podemos acercarnos a distintas manifestaciones de este fenómeno. Como aparece erótico-éticamente, como aparece teológicamente, sociológicamente, políticamente y estéticamente.

### ***Do it Yourself!***

Andrew Warhol, un distinto, un débil y enfermo niño, de infancia endeble, que se fue haciendo un camino muy temprano en su carrera en el arte comercial en el NY de posguerra que, luego de un fallido concurso, decide dejar su pequeño pueblo en Pittsburgh, y aventurarse a la gran manzana llena de oportunidades. Luego de una veloz y excitante carrera, de arduo trabajo, criterio estético y comercial, Warhol llega a una encrucijada.

¿Continuar en el arte comercial o convertirse en artista plástico? Podemos decir que eligió una tercera posición, aunar al arte comercial con lo plástico, convirtiéndose por mor de esta transformación, en artista de sí mismo, artista como hacedor, emprendedor de sí mismo: una marca de sí mismo, una imagen. Descubrió en la naturaleza del hacer arte la producción de la imagen, y al ser



esta la imagen de una copia (*imago*), denunció en ella ya una re-producción. Y para ilustrar dicha naturaleza del arte, el artista desaparece de la escena, no *hace* el original, sino que lo copia y esa se convierte ahora en el original, la copia. Aquello que copia ya es copia de algún lejano original, una foto de Elizabeth Taylor suicida o de Jackie O. viuda, replicada en serie con leves variaciones de color o intensidad, pero siempre sobre la misma

copia “original”, la primera digamos. Es este el proceso que nos interesa para tratar de desentrañar la magnánima figura del Covid-19, y lograr quizás entender mejor las distintas dimensiones de su funcionamiento. El mayor desafío será sin duda, entender que las dimensiones de la “materialidad” de la cuestión son idénticas a su manera de reproducirse, de alguna manera, *es lo que hace*. Es decir, que en la producción cuando se trata del capital como del info-byte, el contenido del hacer es el proceso, lo que se muestra es el proceso desnudo, pero no en su verbalidad sino en su nominalidad, lo que muestra es el proceso ya procesado. Warhol es el que a través de su obra denuda el proceso, al punto tal que es el hacer el que termina por gobernar al arte. Sin ir más lejos, en la segunda *Factory*, la creación artística deja lugar a la pura serialización de la imagen en unas oficinas en lo más alto de un edificio, él mismo lo dice: “art is making money, at least Good art, *business is art*”. Quizás en esta última expresión se encuentre su mejor definición, es el hacer hecho forma y contenido de la obra.

Warhol concibe el arte a partir de la imagen, de la pura objetivación de dicha imagen, es decir, el arte instala la objetividad reinstaurando al objeto de arte en la aparatología de su utilización. Un arte que le devuelve al mundo su funcionalidad a través del arte y de esa manera nos conforta en su visibilidad. Realiza la operación contraria al fenómeno saturado (Marion) ya que le devuelve

al fenómeno su *común-idad*, su derecho a participar de la utilería del mundo. Y en esto, estamos de acuerdo todos, y podemos finalmente descansar en una certera (aunque no definitiva) definición de lo que vemos. Es una lata de sopa, nadie va a dudar de ello. Digamos que de algún modo pone de manifiesto a través de la serialización del objeto la maestría del entendimiento que lo inscribe en el

**Este es uno de los aspectos fundamentales de lo viral, la incapacidad de permanecer cerca de lo dicho, quedarse lo suficiente para poder dar cuenta de lo sucedido. En su naturaleza está el pasar, el no ir al fondo, permanecer en la superficie.**

espacio-tiempo, es la imagen misma del objeto fácilmente conseguible en el supermercado más cercano. De esta manera, Warhol retrotrae al arte a un lugar primario, despojado, el arte no es ni más ni menos que su Hacer (*Do!*).

El *hacer* arte de Warhol describe desde la serie de la mercancía, el capitalismo en donde ha puesto al procedimiento antes que el contenido de dicho procedimiento. Arte es hacer, es método y procedimiento. El ambiente mismo es ahora la obra de arte, somos responsables del ambiente, pero no del contenido. No queremos pruebas, necesitamos predicciones (McLuhan). El futuro del futuro es el presente y solo el artista puede hacerlo.

Es el arte lo que Warhol tiene en mente cuando concibe el camino hacia una autentica mismidad, hacia el famoso devenir quien uno realmente es, como reza el oráculo. El arte logra ponernos frente al derrumbe de la totalidad de lo ente frente al martillazo del artista. Entre los escombros del edificio subjetivo están todas las ataduras desatadas, todas las ligaduras quebradas. Todo aquello que somos, está puesto en evidencia de la manera más salvaje y burda que se pueda imaginar. Somos lo que hacemos, y eso que hacemos son copias de nosotros mismos. A tal punto es así, que no nos damos realmente cuenta que todo se ha desmoronado y que lo que se yergue en las ruinas del sujeto, es la ética y la erótica que lo sostenían.

### ***Do everything!***

Hacer, quizás el verbo más cercano a la etimología latina de la palabra arte (*ars*), está al frente de lo que Warhol pensaba estéticamente. Una estética objetal que parecería reinsertar al arte dentro del funcionamiento mismo del capital, y convertirlo así en mercancía. Pero con este gesto logra una prodigiosa transformación, o más bien una lograda transustanciación, detiene al objeto en el momento en que el contenido se funde con la forma, en el que el mensaje se convierte en el medio. La técnica de la *serie* que aplica Warhol no es otra que detener el

devenir de la obra de arte, su potencialidad, para reubicarla en el *environment* (ambiente) objetal. Baudrillard habla de un cambio en ese “ambiente” del que participaban y participábamos los hombres y las mujeres (ubica el giro en los años cincuenta posguerra), y es a partir de allí que el vínculo social deja de ser entre hombres y mujeres y comienza a ser entre objetos. El ser en el mundo queda



desnudo en su funcionamiento, se resalta la direccionalidad del ser que comunica a los entes intramundanos los unos con los otros. Esta manera de estar vuelto del *Dasein* (Heidegger) en su mundo es la cotidianidad del ser en el cual el *Dasein* está inmerso, incrédulo y manso, y cada uno de estos entes intramundanos que lo componen posee un lugar (*Platz*) desde el cual conforman un ambiente (*Umsicht*). Este entorno se despliega como una



cierta instrumentalidad, esta constituye una red. Esta red se replica, se copia en la Red de redes, ese ambiente de ambientes del reino objetal.

El algoritmo, pilar operativo de la red, es el primer grado de serialización del info-datum, el “bit” (¿fragmento de información?) se ensambla a partir de “un grupo finito de operaciones organizadas de manera lógica y ordenada que permite solucionar un determinado problema”.<sup>1</sup> Se trata de una serie de instrucciones o reglas establecidas que, por medio de una sucesión de pasos, permiten arribar a un resultado o solución. Si nos detenemos brevemente en la definición observaremos rápidamente que nada está indicado sobre la naturaleza del contenido que al algoritmo se le someta. Son series y reglas, podemos decir que son puro método, una combinación de procedimientos. Quizás una protoforma de algoritmo sea la serigrafía de Warhol. Ya que su hacer, parte de la copia de algo que ya no posee original (lata de *Campbell soup*, foto de Marilyn). Lo que lo convierte solo en un procedimiento, un método (*Ars*).

---

1. Google Inc., no hace falta más que copiar y pegar la cita para descubrir con inmediata facilidad el origen (sin duda espúreo) de la referencia. Ya que resulta penoso revisar en la biblioteca en casa la edición exacta de la referencia, podemos aplicarla a todas las otras citas que no indiquen lo contrario y así nos ahorramos tiempo. Recomendamos el mismo ejercicio para todas las palabras de las cuales desconozcan la definición (y hasta etimología), las corten y las copien en el buscador y tendrán pronto la información requerida.

Warhol desnuda la forma de aparecer del capital permitiéndonos ahondar en la fenomenalidad del procedimiento y prediciendo así, la posibilidad del algoritmo cibernético. Continuamos en plena modernidad, de ello cada vez hay menos dudas. El modelo es matemático y geométrico, aunque se instale en la visión. La medianía de la información impide el detenimiento en lo que esa información informa, es puro método de difusión, nada ocurre, nada es transmitido, no hay acontecimiento. Es lo mismo que se repite a sí mismo, la novedad sin nada nuevo que contar, sin nada verdadero. La fábrica está vacía, ya no ha permanecido ni un obrero, solo queda la maquinaria rentada al procedimiento y la urgencia de su reproducción in-mediata.

Sin duda, es esta la palabra en la que corona toda la reflexión de McLuhan, la red. Este profesor de inglés con claros dotes de narrador, le da primacía al afuera, como si saturara fenomenalmente al entendimiento subjetivo al punto de influir considerablemente en la vida del individuo. El análisis de McLuhan parte del funcionamiento del medio, y la manera en que este influye sobre el mensaje, pero, sobre todo, sobre la subjetividad espectadora. Algo en la manera de mediar que tienen los medios, modifica fundamentalmente lo que allí esté dicho, lo cual pierde automáticamente la relevancia, el lenguaje mediático lo rebaja a lo intrascendente y reemplazable. El medio aparenta haber conquistado

la energía anterior a cualquier manifestación sensible, una energía como extensión de la consciencia humana y que la determina pues da lugar a la imagen que se da. Ya no tiene valor aquello que se dice, sino más bien el cómo se dice lo que se dice, ¿qué medio atraviesa el mensaje? Quizás esta sea la característica más relevante de lo

**La medianía de la información impide el detenimiento en lo que esa información informa, es puro método de difusión, nada ocurre, nada es transmitido, no hay acontecimiento. Es lo mismo que se repite a sí mismo, la novedad sin nada nuevo que contar, sin nada verdadero. La fábrica está vacía, ya no ha permanecido ni un obrero, solo queda la maquinaria rentada al procedimiento y la urgencia de su reproducción in-mediata.**

dicho, *cómo* es dicho. Hay aquí un intento de castración ontológica, el ser parecería caer prisionero del parecer, o quizás mejor, del aparecer ¿Qué pasaría si aplicamos esta lectura al Covid-19?, ¿qué pasa si privilegiamos al aparecer contra de su ser? ¿Que nos dicen sus medios y sus modos de aparición? ¿Como aparece el Covid-19?

Lo que Warhol no llegó a experimentar, pero claramente ayudó a construir, es la red interredes que abarca cuantitativamente a través del plexo interregional todas

las esferas del ser por el discurso único del reino objetal; pues ya no vivimos más en el reino animal. En todo caso, no nuestras preocupaciones, la direccionalidad de nuestros esfuerzos, todo lo que es relativo a la conciencia que cada uno tiene de sí mismo. Warhol, sin siquiera intervenir, devela la profunda transformación social que se está llevando a cabo en el capitalismo de la época y predice al mismo tiempo el advenimiento de la red y finalmente la posibilidad de Hacer todo! sin tener que hacer absolutamente nada.

### **Look at the thing!**

Lo que queda de valor de uso en la mercancía de reproducción masiva, global, es ínfimo, lo que se vende online es casi exclusivamente valor de cambio, es un valor nuevo, que podemos llamar estético, abstracción en segundo grado del valor de cambio. Es la imagen de la mercancía transmitida por la cibernética. Digo casi exclusivamente porque podríamos decir que los trabajadores detrás de sus computadoras en un *call center*, o los operarios de la maquinaria que produce el par de zapatillas, dan cuenta que algo queda en el fondo de la producción, aunque sea en la menor participación que tiene del porcentaje total de la ganancia generada por su trabajo. El trabajador, en todas sus formas, es la lejana huella de valor de uso que le queda a la mercancía

zapatilla, y por supuesto, también el hecho de que sirva para caminar más protegido del frío en invierno y que no queme los pies en verano. En el capitalismo ya en su forma cibernética el valor es aún más el de cambio, el de uso se vuelve aún más difuso y repetido que en la mayoría de objetos, su utilidad necesaria es aleatoria, lo que importa es su imagen. Es esa la forma estética del capital, es su manera de aparecer, se da como una imagen, la copia de algo, que servía para algo.



En la primera sección, en el capítulo primero del Capital, Marx distingue lo que va a sellar la suerte de toda definición posible de la mercancía, la diferencia entre esos dos factores, el valor de uso y el valor de cambio. Casi inmediatamente Marx se refiere a una inmensa acumulación de mercancía, y justifica,

aparentemente por este hecho (que pronto veremos no es menor), la necesidad de analizar en detalle a la mercancía. Esa diferencia entre los valores arriba nombrados, termina siendo el lugar de la plusvalía, exceso (o residuo) que transfigura al objeto en su función mundana por una mercancía intercambiable en el mercado de, justamente, valores. Apenas unas líneas luego, Marx dice que toda cosa útil puede ser pensada tanto desde su cantidad como en su calidad. Esta última se refiere a lo de alguna manera intrínseco en un cuerpo material (el hierro, por ejemplo), es decir su valor de uso, y la segunda, a la cantidad que rige el comportamiento del valor de cambio. Podemos decir con alguna convicción que la mercancía oscila entre estas dos dimensiones y sus valores correspondientes. Es aquí donde juega el dispositivo de Warhol, y al mismo tiempo, agrega una nueva dimensión, el valor estético. Ahora bien, este valor es el que el artista inmediatamente somete al valor de cambio, es decir, que lo reintroduce al mercado. Esta es la posibilidad que descubre Warhol en el valor estético, nada más y nada menos, que una dimensión metafísica. Es decir que, a partir de la emergencia del valor estético como puente entre el uso y el cambio, la mercancía aparece como definición misma de lo real, o al menos, como pregunta sobre lo real. Esta operación la lleva a cabo de una manera muy particular, el momento exacto en que esto ocurre es cuando Warhol perfecciona su técnica

serigráfica y deja de reproducir las series objetales a partir de objetos de consumo por el mismo dibujados, y pasa a realizar series que ya no tienen impronta alguna por parte del artista ya que la serie nace a partir de una fotografía. Es decir, que Warhol crea a partir de la propia ausencia del artista, ausencia física del creador, y reproducción en serie de una copia, ya no se parte de un dibujo original. Es aquí donde ocurre la transustanciación de la forma (la reproducción, copiar) y el contenido una reproducción, una copia. Ambas dimensiones, la calidad y la cantidad del objeto se ven resumidos en una imagen en serie.

El kiosco de la imagen, quizás las vidrieras que tanto interpelaban a Baudrillard se ven convertidas hoy en espejismos del pasado. La puesta en escena vertida sobre un lugar de ningún lado, una materialidad muy floja de papeles. El nivel de reproducciones ya es algo incontable tanto a nivel de cantidad como de calidad de la realidad (al igual que el virus que ataca reproduciéndose cuantitativamente y cualitativamente convirtiéndose en blanco de su defensa). Pues lo que se reproduce ya es la copia de millones de copias, millares de millones, billones de centenares. Ya no es una cuestión de cuantas reproducciones de la imagen se han hecho, sino más bien de la cantidad de veces que han sido vistas (*hits*) por otros, lo que multiplica la copia por números impensables, del orden necesariamente de los números infinitos.

En estos términos, el único que puede gobernar el flujo de la información es el Uno (*Das Man*). Los términos del Uno, son la curiosidad, la publicidad y la ambigüedad. Es la dictadura del Uno, de lo que se dice, lo que dicen que hay que hacer, lo que se debe, lo que conviene, lo que sucede. El Uno es justamente ese lugar en donde no pasa nada. Es esa la dictadura del Uno, mandato ineluctable de la medianía del exceso. Convertir a los otros, que nos exceden por definición, en la nada de nadie: La vidriera de un shopping (Baudrillard). Y es allí donde se sentencia el mandato que ordena mirar la cosa, mirar para allá, para donde diga el que emite el enunciado. Look at the thing!, digo, no es algo que no sepamos hacer, todos y cada uno de nosotros, miramos la Cosa! Y también lo hacemos cuando no creemos que lo estamos haciendo, es decir miramos hacia donde el dedo indica y sin embargo pensamos que estamos haciéndolo nosotros mismos.

### **The factory**

*¡Que vuelvan las fábricas!*

Cuando Warhol piensa en la fábrica, está pensando en el lugar de la producción de la reproducción de la serie del objeto de arte. En el fondo, Warhol, es un emprendedor, es el dueño de una PYME, que con el tiempo logra consagrarse en gran empresario de una mediana empresa nacional (*Helas!*). De alguna manera, es el arte el que marida la



forma con el contenido. Esto se da en un momento específico en su desarrollo técnico, el artista, en este caso Andy, deja de tener contacto directo con su obra, las manos del artista desaparecen. La técnica en cuestión es el famoso *silk-screening* que consiste en imprimir en un cierto material (cartón, metal, cemento, etc.) un diseño tallado y cubierto de pintura y sellado con una herramienta plana



aplicando un peso para asegurarse de impregnar bien la pintura en el material en cuestión. Esta técnica luego se convertirá en serigrafía, imitando casi socarronamente a la serialización de la mercadería en el sistema capitalista. En resumidas cuentas, la producción artística reproduce la manera de reproducción del objeto de consumo capitalista, y es en este sentido que la forma y el contenido se reúnen. La forma de hacer aparecer el objeto de arte es la manera

que tiene de aparecer el objeto de consumo que allí se retrata. El contenido que es el objeto, imita (casi) perfectamente la forma que tiene este de aparecer. La mercancía no solo aparece literalmente en la obra de arte, sino que además aparece serializada, reproducida en serie hasta conformar una composición. Las muestras de Warhol estaban estructuradas en varias copias levemente variadas (en su color o intensidad) que ocupaban una pared, todas juntas eran la obra. Como se debe adaptar esa definición para una fábrica que ya no fabrica objetos, sino abstracciones de los mismos convertidos en imágenes plásticas del objeto en cuestión, virtuales. Baudrillard ya hablaba de la publicidad de la mercancía que ya había tomado mayor importancia que el objeto mismo, nada del valor de uso puede distinguirse en la imagen en el neón del cartel.

La fábrica según la describe Marx, tiene en común que en efecto es el lugar de producción del capital y también se lo lleva a cabo a partir de series, sin embargo, para Marx la fábrica es el lugar de la alienación del trabajador, cuando en Warhol aparentaría ser un lugar liberador. Hay una muy gráfica definición que Marx toma prestada a Ure que describe de manera escalofriante a la fábrica como

un monstruo autómatas, compuesto de innumerables órganos mecánicos y conscientes, que obran de común acuerdo y sin interrupción para producir un mismo

objeto; estando subordinados todos estos órganos a una fuerza motriz que se mueve por sí misma.

Esta es la fábrica del moderno sistema fabril (1867, imagínense que diría del sistema fabril global cibernético) en la cual

el autómatas mismo es el sujeto y los obreros no son sino órganos conscientes adjuntos a sus órganos inconscientes y subordinados, como estos, a la fuerza motora central.

Lo más remarcable quizá sea el hecho de que Ure describa a la fábrica en modo capitalista como un monstruo y que describa tan exactamente la subordinación del sujeto al objeto, lo describe casi como algo natural del funcionamiento capitalista, no podría ser de otro modo.

De manera general los virus de ADN utilizan partes de la información del hospedero, así como también parte de su maquinaria celular. El problema con esta estrategia es que la mayor parte de las células maduras del hospedero no están replicándose activamente, se encuentran reposando para ahorrar energía. Por lo tanto, los virus de ADN necesitan encontrar la manera de activar el motor (“pasarle corriente”) de la célula hospedera o, alternatively, traer consigo los aditamentos de aquellas partes celulares que no están activas cuando el virus entra. Es

imposible no pensar en la “era eléctrica” de McLuhan, el virus funciona al igual que la imagen de TV, le transmite electricidad y da lugar así al movimiento. La electricidad es el medio originario de transmisión de la información, sea en términos virtuales como cibernéticos, mercantiles como monetarios. Básicamente lo que los virus hacen para reproducirse es secuestrar la fábrica de la célula para producir virus en lugar de nuevas células. Por otro lado, los virus de RNA (Covid-19) traen consigo sus pro-

**... la producción artística reproduce la manera de reproducción del objeto de consumo capitalista, y es en este sentido que la forma y el contenido se reúnen. La forma de hacer aparecer el objeto de arte es la manera que tiene de aparecer el objeto de consumo que allí se retrata. El contenido que es el objeto, imita (casi) perfectamente la forma que tiene este de aparecer.**

pias máquinas de copiado de información genética (ej. enzima RNA-polimerasa) o poseen genes (información genética) que producen las proteínas que se requieren para ensamblar las máquinas de copiado dentro de la célula que infectan, lo que los hace independientes de la maquinaria celular y capaces de infectar células que no están activamente reproduciéndose.

Entonces,

... hay tres problemas que un virus debe resolver para poder hacer más copias de él mismo: 1) ¿cómo reproducirse dentro de la célula que infecta? 2) ¿cómo esparcirse de un hospedero a otro? y 3) ¿cómo evitar ser eliminado por las defensas (sistema inmunológico) del hospedero?

Lo que sucede entonces con el virus es que se copia a si mismo a partir de la maquinaria del anfitrión, la célula que este ataca y daña, es la misma que le provee las herramientas para reproducir el daño. Lo particularmente llamativo de todo este proceso es que el *genus* de la aparición, llamémosla intromisión de este patógeno, nace a partir de un residuo genético (valga la redundancia), en este caso de ácido ribonucleico (ARN), los hay de ADN también, al parecer son más precarios aun, ya que no tienen ni la factoría ni la maquinaria para hacer lo suyo, copiarse reproduciéndose hasta cumplir su ciclo. El virus entonces no es nada más que una *manera* de copiarse, nada más.

La aparente paradoja, aun irresuelta entre los especialistas en el tema, es lograr establecer el origen del virus, de donde sale y sobre todo cómo es posible que la no vida logre con-vivir (*Mitdasein*) con la vida, ya que su manera de vivir, es finalmente solo una manera de

dañar, de eliminar células a través de la reproducción de sí mismo. Es esta la característica del Covid que lo ha convertido en la estrella del capital cibernético en todas sus formas, así como también ha ocupado la totalidad de los vínculos de los seres humanos entre sí. El problema no es únicamente inmuno-lógico entonces, sino que también es bio-lógico, politológico, sociológico, etnológico, antropológico, económico y ecológico, por ende, es sobre todo un problema lógico. El objetivo inicial de este informe es acercarnos a una descripción del virus en su fenómeno, en su aparecer pluriforme. A partir de allí lograr un acercamiento al funcionamiento de dicho fenómeno, y eventualmente, detectar la lógica predominante en todas las dimensiones de la problemática viral. Podemos llamar a esta lógica, la *lógica viral*. No nos detendremos demasiado aquí en una descripción exhaustiva de su comportamiento (es el propósito del *Corolario I*), solo subrayaremos dos dimensiones. Por un lado, es una lógica impoluta, perfecta en su validez silogística, las premisas que componen el algoritmo no cometen errores, mientras se les ingrese A saldrá B del otro lado, el algoritmo no toma decisiones ni emite juicios de valor, solo responde de manera infalible a una conclusión que se desprende de las premisas, solo le interesa ese “proceso” por el cual la premisa llega a la conclusión. La verdad o falsedad de las premisas no dependen de la lógica, sino de aquello que el sujeto

introduzca como premisa. El razonamiento puede ser válido, la conclusión en efecto se desprende de las premisas, y falso al mismo tiempo. La lógica solo puede evaluar el procedimiento, el mecanismo argumental.

Por otro lado, observamos que la sofística, que se ha instalado en el *ágora digital* (como lo era antes la plaza pública) y utiliza al algoritmo para reproducirse sin tener ningún reparo por el contenido que se le da a la premisa inicial ni la manera que esta tiene de llegar a la conclusión. Y este contenido falaz se apoya en la lógica impecable del algoritmo para reproducirse *ad infinitum*. Por lo general, esta lógica recae frecuentemente en falacias de todo orden (*argumentum ad baculum*, *argumentum ad ignorantiam*, *argumentum ad populum* y sobre todo el *argumentum ad verecundiam*). Estas falacias son frecuentes, a decir verdad, en todo medio masivo de comunicación, aparecen permanentemente en la situación en la que el medio se ha tragado el mensaje, es casi la manera en la que el medio lo deglute, dejando solo su perpetua repetición sin interesar ya el contenido de lo que se está diciendo. Dejaremos entonces para más adelante la descripción pormenorizada del funcionamiento lógico, el que subyace a la vida (biológico), el que describe la vida en comunidad (socio-lógica) y su organización (polito-lógica), la razón que rige su ambiente y la naturaleza del intercambio (eco-lógica) y, por último, el mandato y el destino del sentido de la vida (teo-lógica), del Covid-19.

## Memo

La descripción del Covid-19 de este informe, intenta desarticular su compleja configuración. Desde la descripción de cada una de estas dimensiones podremos detectar la infinidad de aspectos en los que condiciona nuestro accionar en el mundo de la vida. Cada una de las dimensiones existenciales que nos constituyen como subjetividades esta cooptada por el Covid-19,



Andy Warhol

pues se asienta en la preexistente estructura del capitalismo cibernético (socioeconómica, éticopolítica y erótico-teológica). Podemos decir que este virus es el producto Último de la maquinaria cibernética del capital, el producto en el cual confluyen forma y contenido, procedimiento y producto, medio y fin.

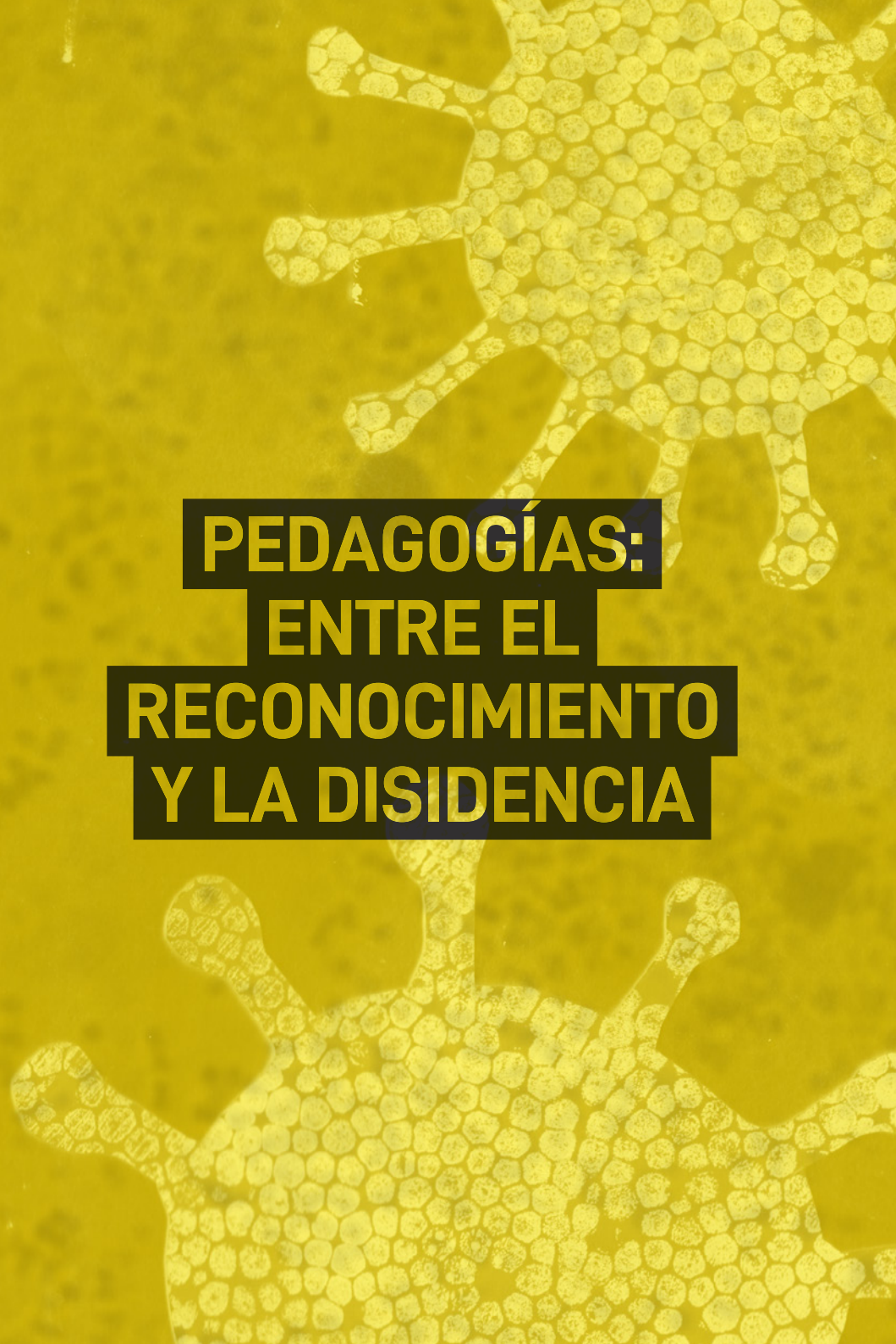


Este análisis estético desde el arte plástico de Warhol puede lograr identificar los distintos dispositivos en funcionamiento para sostener la potencia viral (de reproducción) del virus y así tratar de desactivar aquellos que solo adornan el entorno, que sirven únicamente para rodear a la posible reacción del sujeto. Imposibilitando así la organización de las subjetividades en comunidad para poder afrontar aquellos daños ineluctables de la infección viral.

El sistema capitalista cibernético le provee la materia y la estructura para reproducirse a gran escala. También ayuda a difundir su amenaza, ya que las pantallas son el único lugar en donde realmente lo “vemos”. Y se ve como la peor amenaza, ya que es algo de lo cual nada sabemos, con una forma monstruosa pero virtual, es decir inmaterial. Algo que está, pero no está, que se ve y no se ve, pero que, sin duda, siempre, aparece. El monstruo del capital, la encarnación cibernética del objeto en su máxima abstracción, el Covid-19 se presenta como *Ens Realisimum*, el *Leviatán* o gran monstruo del mar, con “diez cuernos, y siete cabezas, y diez coronas en sus cuernos” (Apocalipsis, 13-1), y su aparición nos muestra aislados y vulnerables. Este monstruo específico tiene la puntería de atacar allí donde nuestra especie se reproduce. Copia la fábrica literalmente, allí donde se produce el amor y la responsabilidad, en la maquinaria pulsional y sensitiva, en el cuerpo. Hasta llega a quitarnos la

posibilidad de darnos la mano, fenómeno privilegiado y único del ser humano. Desde la mitosis y meiosis celular hasta la fecundación de un óvulo. Ataca al otro, único capaz de garantizar nuestra supervivencia. Y la imagen cibernética logra perpetuar la sensación de que en realidad allí están los otros, aun forman parte de mi vida. Ahí están, en la vereda de enfrente, en sus balcones, golpeando sus manos unas con otras, diciendo con ello su profunda humanidad. Una otredad indeterminada acecha tras el rostro del prójimo, en sus abrazos y en sus besos, en los golpes y en sus versos. ¡El otro es el que me matará! Nada nuevo, es imposible que sea de otra manera, el único que me puede matar es el Otro. Todos los rostros pueden matarme.

Recuerdo. Los que damos valor a las cosas, tanto su valor de uso como el de cambio y hasta el valor estético (valor del hacer) somos nosotros. El valor que nos constituye no puede adherirse a ningún objeto ni a través de su uso ni a través de su intercambio, el valor es algo nuestro inherente e inexpugnable. Aunque queramos nunca podremos resignar nuestro valor humano, es algo que nunca perderemos. La pregunta es si tendremos el valor de defenderlo. ◉

The background of the image is a microscopic view of plant tissue, showing a grid of small, circular cells. A large, dark silhouette of a handprint is overlaid on the image, with its fingers spread. The text is centered over the handprint.

**PEDAGOGÍAS:  
ENTRE EL  
RECONOCIMIENTO  
Y LA DISIDENCIA**



# Políticas y poéticas de la crítica

Por Noé Jitrik, Horacio González y  
Facundo Giuliano

La crítica moderna supo señalar las tristezas y los horrores de su tiempo, sea para rechazar su presente o para despuntar tendencias de un futuro. El gobierno de la técnica siempre fue objeto de reflexión: quienes la miraron con simpatía aventuraron destinos emancipatorios materializados a través de sus innovaciones, y los que mantuvieron un tono disconforme con sus efectos sobre el cuerpo social apenas bosquejaron algo que hoy aventuramos irreversible. ¿Tiene posibilidades la crítica cuando el lenguaje fue capturado por las tecnologías contemporáneas? ¿Es acaso posible una imaginación libre cuando las palabras fueron confiscadas en su potencial crítico e interpretativo? Los dispositivos tecnológicos son disposiciones corporales, afectivas y políticas. Y una política del reconocimiento, amistosa, igualitaria y radical, es condición necesaria para, al fin, hacer de la existencia algo más que una maquinización servil de la vida colectiva.

## Introito: sobre la pulsión de conversación

Una invocación a la multitud se guarda inquieta en cualquier conversación de tres voces que intenta reunir dilemas, paradojas y aporías en la gran olla de la historia reciente.

La travesía por los lugares de la crítica implica grandes riesgos, y más cuando en la andanza se tocan algunas de las terminaciones nerviosas del cuerpo social. Por sus claroscuros, llega a escucharse otro sentido en la cita del refrán que dicta “un tropezón no es caída”, y se acompaña de una voz que susurra: “sino necesidad de levantamiento”.

Se sabe que la crítica no suele ser bienvenida por el *statu quo* acomodaticio de los campos disciplinarios

y disciplinantes. De ahí que no se tema tener razón en el momento equivocado, o estar equivocado en el momento oportuno. Después de todo, el arte de la crítica no define su paleta de colores en una cuestión kairológica ni en un lustre de la razón que siempre quiere tenerse como un loco a su delirio.

Una política se percibe en los latidos de estas vueltas que se deshacen y rehacen en su propia revuelta. Recordamos así su poética cuando canta que la verdad no se asemeja a los dulces de confitería sino a las amargas raíces de la tierra. Mientras, nos aferramos a un titubeo, algo similar a una aventura imposible se insinúa: con suerte si llenamos el plato y tomamos nota, con más suerte si las voces amigas todavía se escuchan y nos alienta su llamado.

En estas horas dramáticas en que la muerte es un número que baila en el escenario cotidiano y la enfermedad el pretexto de una vecina para llamar un sábado por la noche pidiendo un tubo de oxígeno, el antídoto puede tomar forma de pensamiento cuando este deja la piel al desnudo y le sonrío desafiante a la filosa aguja que viene. Quizá por eso, después del pinchazo, se anhela un mínimo intercambio de signos, aunque sea un pequeño aviso de que la vida (o la lucha) continúa... Tal vez así fue cómo el instinto de autoconservación se transfiguró en pulsión de conversación.

## Fracturas del lenguaje y operaciones virales

**FG:** Como puntapié inicial e hilo de esta conversación me parece que los tres coincidimos en que sería importante reflexionar sobre cuál sería el lugar de la crítica en este momento en que su parentesco etimológico con la palabra *crisis* hace saltar varios fusibles del pensamiento. En este sentido, recordaba que hace un año nos juntamos en casa de Noé (que estaba quebrado del brazo derecho) y que esa mañana, previamente, nos encontramos en un café con Horacio (momento en que se desayunó con el comienzo de aquella nefasta operación mediática que le montaron y duró bastante tiempo). Me interesa ver si podemos metaforizar un poco lo que a partir de ahí se dio, porque esos acontecimientos —que anudan lo simbólico y lo real al mismo tiempo— podrían tomarse como interpretantes que condensan el final y los resabios de aquellos cuatro años fatales de neoliberalismo renovado que nos tocó atravesar.

Por un lado, el trauma del encuentro con lo real, que podría estar quizá bien representado en la fractura ocasionada por la derecha yéndose al firmamento (psicoanalíticamente, podría decirse, el fundamento) y sacudiendo el cuerpo social hasta dejarlo enyesado, paralizado y en situación de rehabilitación. Por otro lado, la reparación simbólica imposible, luego de una operación con significantes vacíos descontextualizados



que contaminan el conjunto social diseminando su virología, su carga viral, por la epidermis que —siguiendo la vieja idea— no deja de ser un lenguaje donde puede reproducirse con eficacia epidemiológica su maquinaria de juicio infamante.

En el encuentro de estas circunstancias, que a su modo guardaban escondidos algunos preludios de lo que vendría, surgieron dos expresiones: una pregunta que decía: “¿Cómo reescribir las humanidades en Argentina?” y una declaración complementaria: “La cultura está en situación de riesgo”. Se asomaba así una esperanza de pensamiento al final de años funestos y latía por lo bajo el deseo de reparación (o recuperación), luego del daño causado por la mercantilización de lo público, el lenguaje del éxito y del emprendedurismo, o la televisión como mirada máxima y única lectura legítima. Por no mencionar el culto a la cantidad (con su bombardeo compulsivo de números, cifras y estadísticas), lo público limitado a la audiencia, el pensamiento *trending topic*, el minuto para sintetizar ideas en un presunto debate, el vencimiento del espíritu.

A punto de comenzar un ciclo de conversaciones con las que apuntábamos a problematizar aquellos aspectos de esa filosofía mercantil que, por todos los medios, buscaría continuar de manera más o menos latente y horadando el campo popular, nos asalta la pandemia y ya no solo las culturas de todas partes habitan los



riesgos sino también las humanidades (en su sentido amplio y diverso) que son su propia condición de posibilidad. Ahora, cuando observamos desde diferentes lados cómo lo que se ha puesto de moda llamar “melancolía de izquierda” se ha apoderado de algunos pensadores que vieron en la pandemia una posibilidad de mejora de la humanidad o el colapso del capitalismo, un primer interrogante que podría plantearse es ¿qué otro lugar puede ensayar la crítica desde nuestras latitudes, luego de atravesar fracturas y operaciones sintomáticas de un poder decadente que aspira a perpetrarse de otros modos? Dejo esta remembranza y esta pregunta sobre la mesa como disparador, a ver a dónde nos lleva la conversación...

**NJ:** Es algo más que el disparador. Es ya un acercamiento o una aproximación al tema, a la cuestión. Cuando digo “la cuestión” no digo solo el tema que va a dar lugar a la reunión sino al tema de fondo. No sé cómo responder a todo esto, cómo seguir adelante. La pregunta que podría hacer es la siguiente. Nosotros, cuando nos propusimos reunir esta compilación, dimos por supuesto que sabíamos de qué se trataba, que habíamos percibido el riesgo de la cultura, pero sin definirlo demasiado, sin precisar sus límites y sus alcances. Era una especie de percepción, una intuición acerca de lo que se desgranaba, de lo que se iba entre los dedos. Y nos parecía claro, en todas las

maniobras, tanto discursivas como fácticas del macrismo en los cuatro años precedentes. La pregunta es si eso continúa o no continúa en lo que podríamos llamar kirchnerismo, si esa percepción se ha matizado por la fuerza de las cosas o si responde a tendencias o a movimientos de orden general, casi diría universales; si la civilización no va en ese sentido. Por lo menos si algunos elementos de la civilización no quieren que vaya en ese sentido.

Entonces, cuando se vincula todo esto con el capitalismo, es como si se buscara una causa eficiente de esta situación. Puede ser. No digo que no sea un factor fundamental. Pero me parece que debe haber más elementos para incluir en una reflexión de orden crítico. Hay más cosas —creo— entre cielo y tierra de lo que la imaginación puede suponer. ¿Cuáles serían esos otros elementos? ¿Desde dónde abordarlos? Cuando vinculás la crisis de las humanidades con la cultura en riesgo, estás suponiendo también que las humanidades persiguen un fin y no lo están logrando, se están engañando y, por lo tanto, están contribuyendo a una especie de parálisis en el orden de la riqueza cultural o de la riqueza simplemente humana. No sé, supongo que así es. Pero quizá no del todo. O quizá en esta situación de las humanidades ya estén los gérmenes, hegelianamente considerados, de lo que puede ser un paso hacia otro futuro. No es simplemente una cuestión de optimismo o de pesimismo sino de movimiento intrínseco del pensar humanísticamente.

**HG:** Al comienzo, Facundo, hiciste un planteo que utiliza metáforas del cuerpo para hablar de la situación reinante en el mundo social. En esta crisis, que uno no sabe por dónde entrarle, pero en principio hay gran entrada científicotécnica, sugeriste que, por el contrario, la crisis vendría por el lado de lo que siempre aparece como un gran regenerador o reconstructor constitutivo del pensamiento, que son las ciencias humanas. Tiendo a pensar que efectivamente es así desde hace muchos años. Lo que ahora viene a coincidir con una situación nueva, signada por un tipo de enfermedad para la cual no hay remedio. Eso supone dejar sueltos un conjunto de males que la humanidad en general supone tener controlados. Si esto tiene algo que ver con las ciencias humanas... Creo que lo que planteaba Noé va por ese lado: suponer cuál sería el lugar de las ciencias humanas en una situación como esta donde la regulación del lenguaje ocurre por causa y a través de las tecnologías. Es algo que vemos permanentemente en el modo en que se habla cotidianamente, en que se utiliza cierta economía del lenguaje expresada en la cantidad de siglas que hay. Además de ser siglas son palabras en inglés que hay que aprender rápidamente. No es aprender inglés. Porque también está en crisis el idioma inglés. Son siglas, abreviaturas, que forman nuevas palabras de la tecnología, del funcionamiento de los medios de transmisión. Una bien conocida es *hashtag*, que significa etiqueta, es decir,

aquello que agrupa los términos semejantes de una cuestión. Una cuestión que es semejante y que agrupa todo lo que se dice en torno de ella. Pero que, cuando los programas de televisión o las redes lo ponen como *hashtags*, son proposiciones que controlan a las redes

**Es algo que vemos permanentemente en el modo en que se habla cotidianamente, en que se utiliza cierta economía del lenguaje expresada en la cantidad de siglas que hay. Además de ser siglas son palabras en inglés que hay que aprender rápidamente. No es aprender inglés. Porque también está en crisis el idioma inglés. Son siglas, abreviaturas, que forman nuevas palabras de la tecnología, del funcionamiento de los medios de transmisión.**

para que se hable de eso, al modo de una fuerte intervención sobre el lenguaje de un conjunto de operaciones técnicas previamente constituidas. O la otra muy conocida, que vos citas también, el *trending topic*, o sea la tendencia dominante que es al revés del *hashtag*, no lo propone el dueño del medio, o el que organiza un programa de televisión o lanza una consigna en Internet, sino que es el efecto que proviene de ese lanzamiento, que puede ser medido según puntajes. Entonces, una

obra de arte, una conferencia, una imagen o cualquier efecto que se produzca a través de las redes, se mide en función de las entradas que tiene, a las visualizaciones que alcanzó. Es el hijo perfeccionado de lo que se llamó *rating*, que es una palabra que todos aprendimos en los sesenta o a mediados de los cincuenta, en el mundo de la radio. Quería decir la medición de audiencia. Entonces si la medición de audiencia se traslada a todas las esferas de la vida humana se está midiendo un rendimiento. El examen universitario y todas las formas de control del conocimiento ya tenían un poco de eso, pero no se habían atrevido a medir por puntajes frases enteras, visualizaciones de imágenes. No se había llegado a eso. A lo sumo se calificaba con notas y eso, desde luego, era una forma heredada de la producción de talentos, que viene de cuestiones más antiguas, solo que no se calificaba de un modo tan sistemático. Me da la impresión de que los reconocimientos venían de una mezcla de lo que se llamaba “talento”, que también pasa a ser una forma de dinero, y lo que era el reconocimiento por formar parte de algún estamento, de artesanos o nobiliario. Cuando pasa al fútbol, todos los lunes venían los puntajes de los jugadores. Si uno ve el partido ve que son buenos, pero los periodistas les ponen cuatro o cinco puntos. Porque, en realidad, hay mayores exigencias en ese puntaje, debido a que se juega mucho dinero en el cuerpo de los jugadores y en su destreza. De ahí que no

se les exige de ninguna manera una expresión vinculada a sus habilidades.

No hay que incurrir en la idea de que la habilidad corporal es menor que la habilidad conversacional. Evidentemente hay una categorización de ellas en los grandes medios, en los mercados, donde se intercambian los jugadores, que es una especie de intercambio de los cuerpos, una forma de cierta servidumbre, pero como hay mucho dinero que los que entran en esta servidumbre también reciben, no parece que sea un personaje que entra en servidumbre. Porque tienen cuentas bancarias en Luxemburgo o en las Islas Seychelles, como pueden tener los jugadores más famosos. No sé si el ejemplo que estoy dando es bueno. Por lo menos podría ser gracioso, pero creo que tampoco lo es. Entonces me da la impresión de que las categorizaciones de rendimiento, que siempre excluían a las sociedades, hoy adquieren un aspecto denigrante, porque se categoriza de otra manera. Se categorizan otras funciones, como la lengua, las formas de hablar, los tonos. Hablando de eso, leí el interesante artículo de Noé sobre Brahms que finalmente algo tendría que ver con esto. Es decir, la categorización de algo que parece homogéneo o unánime y, en este caso, una categorización que revelaría posiciones ocultas o más vinculadas a cierto usufructo mayor si es que lo sabe distinguir y escindir en los diversos tonos que tendría y que pasarían por el oído común.

En el caso de las humanidades, me parece que tienden cada vez más a un tipo de audición, a un tipo de producción y un tipo de conversación, donde cada vez están más homogeneizadas y compactadas las unidades de sentido. Es en ese momento en que uno percibe que, si el soporte de las humanidades es el lenguaje, evidentemente le pasa lo contrario que a los cuerpos que entran en competición en un deporte como el fútbol, pero también en las Olimpiadas. Da la impresión de que cada vez más los cuerpos están en condiciones de mayor destreza, porque se superan rankings, o sea mediciones anteriores, por ejemplo, los cien metros de una maratón. Al revés, con la lengua, el lenguaje o las humanidades, que cada vez más están sometidas a súper erudiciones, donde el erudito todavía se festeja. Pero si aceptamos que del erudito puede salir solamente erudición y menos conocimiento, evidentemente, las humanidades en el sentido general, como conocimiento, se están lentamente apagando en nombre del *trending topic* y del *hashtag*. Al mismo tiempo, hay deportes que se miden por rendimiento. Yo creo que las humanidades no se deben medir por rendimiento sino por sorpresas y novedades, o por la sorpresa que causa una novedad. Creo que en ese sentido hay una suerte de decadencia en la expresión hablada y en la expresión escrita. Y hay una suerte de fortalecimiento de las expresiones que catalogan los modos en que se mueven los cuerpos en

competición, que son el modelo general para medir después cualquier ejercicio de eficacia en la esfera pública, en el trabajo, en la obediencia en general, que reclaman las sociedades estamentales en las que vivimos. No son más sociedades de clase, son cada vez más estamentales y forjan sociedades de casta. A pesar de que no tienen heráldica ni genealogía anterior, pero se forman castas. La casta de los financistas, la casta de los sin-tierra. Frente a eso la vida política está muy desarmada, muy incapacitada para comprenderlo.

**NJ:** Se me ocurre tomar algo de lo que señaló Horacio, que me parece que va al fondo del asunto. El valor en el campo de las humanidades, o de la escritura en general, de aquello que se puede. Es decir, lo que se puede como dimensión humana está en el principio de la educación misma. La educación básicamente consiste en mostrarle a quien recibe la educación, que puede llegar a determinados lugares. Esos lugares pueden ser de diferente índole. La satisfacción es un lugar. El éxito transforma la satisfacción, la objetiviza, la objetualiza. ¿Y por dónde pasa ese criterio educativo?

Entonces eso tiene manifestaciones en el reconocimiento. Es decir, para volver al tema del deporte, la capacidad que tiene un jugador, un Messi por ejemplo, de hacer un gol, se traduce casi de inmediato al valor económico que tiene su posición en el club o



su transferencia. Pareciera que la sociedad está esperando esa traducción de mérito a precio. Es decir que todo se convierte en valor de cambio y no en valor de uso, desde luego. Se trastorna el valor de uso y todo deviene valor de cambio.

Eso tiene consecuencias en algo que apuntó Facundo cuando inició esta conversación, que es lo numérico y lo cuantitativo. Por ejemplo, si voy a Youtube y me encuentro con un cartelito de quiénes son las personas más ricas del mundo. Y figuran transmisores, locutores de televisión, de radio, artistas (cantantes), jugadores... Y todo se traduce en la fortuna que han logrado acumular. Todo es Beverly Hills puesto en el centro de lo que se puede hacer. Pero está mediado, además, en el plano de la producción científica y humanística en general, por el subsidio. Incluso por la investigación científica. Viene junto. Cuando se dice, por ejemplo, que se está investigando la vacuna, se dice cuánto dinero ha puesto tal gobierno o tal Estado en esa investigación. Sin ese dinero pareciera que no se puede hacer la investigación.

Resulta obvio que las cosas para poder realizarse necesitan un precio. Pero la cuestión es lo que se pone en ese precio, la presentificación de ese tipo de valor. Eso, desde luego, tiene consecuencias en el lenguaje, obviamente en cómo se manifiesta todo esto y en las expectativas que se crean. Si China es capaz de poner mucho más dinero en la investigación de la vacuna es

probable que la vacuna resulte. Pero no es así el tema de la vacuna en Cuba, donde no se pone tanto dinero y sin embargo también se está produciendo la vacuna. La investigación o la idea del progreso científico e intelectual no pasa esencialmente por lo que cuesta o por el subsidio que a uno le dan. Entonces en niveles más bajos, en niveles puramente universitarios, el tema de los subsidios parece sustituir al objeto de la investigación. No creo que en la evaluación (para usar el lenguaje de Facundo) de una solicitud de subsidio cuente demasiado el tema y la competencia de los que van a investigar. Más bien lo que cuenta es lo que pueden pedir y si se les puede dar o no o si se les quiere dar o no, de acuerdo a quiénes son los que hacen el pedido. Es la alteración también de los valores en la organización incluso universitaria. Yo lo he experimentado, por ejemplo, en los Estados Unidos. En una universidad que frecuenté, el personaje central era alguien a quien designaban como el manager. No es un universitario. No es ni siquiera un académico administrativo. Es alguien que maneja los recursos y que se ha convertido en la persona más importante de la universidad. A él hay que pedirle todo. O, por lo menos, esa fue mi experiencia. Si yo quería una computadora se la tenía que pedir a él, si quería una línea telefónica se la tenía que pedir a él, necesitaba papel y se lo tenía que pedir a él. Y, por lo tanto, esa dependencia se generalizaba. En conclusión, yo creo que el lenguaje

y el producto también sufrían en esa situación. ¿Hasta qué punto se recupera la idea de los fundadores que se ha perdido? Eso forma parte del riesgo de la cultura. La idea de la historia ha pasado al segundo término. Parte de este lenguaje al que asistimos la excluye. No es que el japonés ese del fin de la historia (Francis Fukuyama) tenga razón. No es eso. Para él era un hecho aceptable. Lo que pasa es que es un hecho insoportable, si uno piensa en el papel que la investigación en humanidades y en las ciencias pueden deparar esta exclusión.

**HG:** Me parece que hoy está en discusión la idea de progreso, como lo estuvo siempre. Pero en las últimas décadas el progreso se ha puesto en duda de distintas maneras. Ya en los años sesenta había un grupo, creo que en Italia, que se llamaba Crecimiento Cero. Son grupos de alternativa que hoy están muy extendidos en todo el mundo y que tienen una audibilidad muy escasa. Porque atacar al progreso no es una empresa fácil. Solo en un momento de hondo peligro, de sumo riesgo, se podría atacar el progreso en la base interpretativa de la historiografía conocida, de las economías conocidas. El progreso figura como algo aceptable, algo en que se puede creer y algo que supera la enfermedad, la pobreza de bienes, la vida arrojada al costado del camino. El progreso, aliado a una forma de la razón, sería lo que permite todas esas operaciones. Estamos hoy en un

mundo donde esa posibilidad se ha invertido en ciertas minorías intelectuales, culturales y grupos de agitación política que se vinculan a diversas utopías: la de que hay que superar el progreso, detenerlo de alguna manera

**Atacar al progreso no es una empresa fácil. Solo en un momento de hondo peligro, de sumo riesgo, se podría atacar el progreso en la base interpretativa de la historiografía conocida, de las economías conocidas. El progreso figura como algo aceptable, algo en que se puede creer y algo que supera la enfermedad, la pobreza de bienes, la vida arrojada al costado del camino. [...] Estamos hoy en un mundo donde esa posibilidad se ha invertido en ciertas minorías intelectuales, culturales y grupos de agitación política que se vinculan a diversas utopías: la de que hay que superar el progreso, detenerlo de alguna manera o desviarlo hacia fines de convivencia que hoy el progreso por sí mismo no contiene.**

o desviarlo hacia fines de convivencia que hoy el progreso por sí mismo no contiene. Por eso la Internacional Progresista acude al nombre del progreso, pero intenta hacer críticas sumamente agudas al tema del cambio

climático y demás, que sería producido por una forma de progreso. Porque el cambio climático encarna uno de los resultados posibles de la energía, que es el motor último del progreso. Entonces, me parece un dilema interesante ver de qué lado del mostrador aparece hoy la palabra progreso: aliada a la razón y a las luces, garantizando el fin de la enfermedad y la distribución de los bienes; o si, por el contrario, es el enemigo número uno de la vivencia humana.

### **Dilemas del reconocimiento, problemas del mérito y regreso de la política**

**FG:** No quiero dejar pasar el problema filosófico del reconocimiento que, en el último tiempo y más en los últimos años, ha tomado vigor a través de la discusión en torno al mérito. Da la sensación que a veces eso conduce a un callejón sin salida, porque de un lado se vanagloria el mérito como un lugar desde el cual construir la democracia, que supone cierta idea de progreso y de ahí parten las historias de éxito. Y, por otro lado, se sostiene que la idea de mérito, que no deja de sustentar la idea de meritocracia, puede ser utilizada de manera positiva o afirmativa en una política que incluya los saberes sociales y las causas consideradas justas. Como si desde este lado del mostrador —para seguir la metáfora de Horacio— pudiéramos usar el mérito de buena manera

y no nos quedemos, en todo caso, presos en un círculo vicioso evaluativo que al mismo tiempo no permite ver otra salida y otra manera de una construcción éticopolítica. Por lo tanto, ¿qué posibilidades de exterioridad hay con esa retórica repetitiva funcionando? ¿Qué chances de ruptura hay para no quedar entrampados en la misma lógica? Tal vez sea esta una forma del poder neoliberal que se recicla haciéndonos quedar dentro de relaciones que contaminan el lenguaje con las dinámicas del valor, con las dinámicas financieras. Cuando hablaba Horacio del cálculo recordaba la oposición heideggeriana respecto del pensamiento meditativo y del pensamiento calculativo que, en este siglo XXI, pareciera condensarse en todas las esferas de la vida y secuestrar lo que de vitalidad queda en la atmósfera. Hemos visto que, incluso en este momento tan terrible y excepcional de la humanidad, las lógicas financieras siguen operando sus negocios sin que les tiemble el pulso y esto se traslada a otros ámbitos. Por ejemplo, hace poco participé de una charla con docentes en la que una de sus principales preocupaciones se manifestaba en la pregunta: ¿cómo acreditar en tal o cual asignatura? Hay un pensamiento crediticio ahí, fuertemente arraigado, que se inscribe también en una lógica financiera. Entonces, ¿cómo contrarrestamos estas encerronas trágicas? Creo que, en este momento particular y desde estas tierras, se necesita profundizar (algo que el ensayismo argentino del siglo XX ha

enseñado con perspicacia) una crítica que combine en sí misma, y esa quizá sea su principal potencia y vitalidad, lo literario, lo filosófico, lo éticopolítico y lo epistémico. Dejo la conjetura picando...

**NJ:** Parto de la cuestión del mérito. Yo creo que es inevitable porque está ligado al reconocimiento. Y el reconocimiento es como las arterias que recorren toda la vida social. No puede no haber reconocimiento. Desde los niveles más elementales: el saludo es un reconocimiento y la apreciación de un mérito es un reconocimiento. El reconocimiento es esencial para la marcha de la humanidad, de la sociedad, y el mérito es uno de los aspectos en que el reconocimiento se ejerce de una manera específica. Ahora, ¿a qué se considera meritorio en lo que hacen los seres humanos? Bueno, lo primero que se podría decir es que se reconoce como mérito una capacidad o ciertas capacidades de producción. Pero ¿de producción de qué? De producción, genéricamente diría, de significación. Ese es el circuito virtuoso de la idea del mérito. Está desviada, no está del todo reconocida, o bien, si está reconocida tiene una deriva, que es otro tipo de traducción a lo económico o a las posiciones que se ocupan. Si tomamos este aspecto vemos la cantidad de equívocos que se producen. ¿Por qué se nombra ministro de algo a alguien? Porque se supone que posee una competencia o una capacidad y que esa capacidad

es meritoria, pero no necesariamente para el campo en el que tiene que situarse, que corresponde. Ahí hay un problema y ahí es donde la crítica social puede ejercitarse. Tiene donde ejercitarse, a condición de que los objetivos de la crítica también sean nítidos. Es decir:

**Parto de la cuestión del mérito. Yo creo que es inevitable porque está ligado al reconocimiento. Y el reconocimiento es como las arterias que recorren toda la vida social. No puede no haber reconocimiento. Desde los niveles más elementales: el saludo es un reconocimiento y la apreciación de un mérito es un reconocimiento. El reconocimiento es esencial para la marcha de la humanidad, de la sociedad, y el mérito es uno de los aspectos en que el reconocimiento se ejerce de una manera específica. Ahora, ¿a qué se considera meritorio en lo que hacen los seres humanos?**

¿qué pretende la crítica cuando critica? Ahí volvemos al tema de la valoración y de la evaluación. Y que la aparta de lo que para mí sería el objetivo fundamental de la crítica, que es la comprensión, la amplitud de la comprensión. En el campo de la crítica literaria me parece



esencial, y esto hace vacuas todas las operaciones de la crítica que no tienen ese objetivo, que no enseñan nada porque no enseñan a comprender. Enseñan a repetir, enseñan a ejercitar el vampirismo para sustentar posiciones, pero no enseñan a comprender.

El tema de la comprensión es fundamental y es probablemente uno de los elementos que están en riesgo, porque pareciera que no importa demasiado. Importa el resultado de la evaluación y la dinámica financiera ella trae, el campo en el que se ejerce. Entonces, qué se compara, qué se premia, qué se reconoce. Es como un enorme campeonato en el que no solo el mejor triunfa, sino que triunfa el mejor pago.

Vamos rodeando esta cuestión. Hay diferentes caminos, a partir de ciertos conceptos que son operatorios o podrían serlo y que están también en riesgo. La idea de mérito, comprensión y de objetivos están en riesgo. Hay una general tergiversación de cada uno de estos aspectos posibles en función de la rentabilidad. Sin embargo, ciertos momentos del pasado nos informan que eso que puede haber funcionado o que funcionó traducándose en resultados positivos (una palabra pobre) para el desarrollo de la universidad y aun el progreso, entendido como una persecución de fines superiores por parte de la humanidad, hoy está en cuestión.

Eso nos lleva a otro aspecto de la cuestión, que es el poder del interpretante. Aterricemos en este campo en

el que estamos viviendo. Pensemos en esa gente que va al Palacio de Tribunales a hacer fantochadas, como si les importara muchísimo el destino de tres tramposos (que son los tres jueces en boga), esos que están a los gritos y parecen tener las cosas muy claras, como ataque a un gobierno que “intenta avasallar la justicia”, como si les importara la justicia, esos que pueden ser calificados de macristas duros. Ese macrismo duro se vincula con la idea del antiperonismo. Sería como un emergente de la



Marcha en Tribunales, 29 de septiembre de 2020

vieja situación, del viejo antiperonismo que se planteó ya desde el año 45 en adelante. Parece un equívoco total, pero indica otra cosa. Indica un resto, en gran parte de la población, que interpretó el macrismo y que lo saca a la luz con gran éxito. Porque toda esa gente que delira en la plaza contra la cuarentena, contra los planes del

gobierno, que creen defender a la república, a la justicia (el discurso de la Carrió y todo ese tipo de agentes y de gente), reside por lo menos en la mitad de la población de este país.

Frente a eso está lo que ya Cristina planteó hace un tiempo, que es el regreso de lo político o de la política, que también es algo que tenemos que tratar de explicar. ¿En qué consiste el regreso de la política y qué restablece? Restituye justamente una combinación entre un espíritu crítico, una relación con lo concreto y un intento de comprensión. Para mí son los tres elementos que componen el regreso a la política del cual ella hablaba, que restituía también lo que mucha gente estaba esperando. Yo espero que continúe eso. Lo que pasa es que ahora con la pandemia no se puede manifestar. Pero existe y lo hace aún en voces solitarias que se expresan. Y también en la silenciosa labor que se da en las universidades, que es lo que podemos apreciar, y que descubre nuevos talentos, nuevos intereses. Por lo menos es lo que me rodea: gente que piensa, que quiere, que ama lo que hace y que no está requiriendo ningún sustento de ninguna otra naturaleza. No hablo de un desinterés monacal sino de algo bastante particular, que es la construcción de un destino. Eso es lo que también hay que tener en cuenta. Hay que suponer que mucha gente quiere construir un destino. Pero hay otra gente a la que esa cuestión no le interesa y que les

importa lo inmediato de la respuesta a ese fondo que reside en el conformismo y en el inmediateísmo, que caracteriza a todos esos que respaldan al macrismo. Lo que sí se vincula con una expresión mayor que el anti-peronismo, más fundamental. Dice muchas más cosas que solamente el antagonismo con lo que puede implicar el peronismo.

**HG:** En primer lugar, el reconocimiento —como dice Noé— es una forma de conocimiento que se dedica o se destina a establecer un lazo de carácter igualitario sobre lo que podría ser no igualitario. De modo que, sin ser una idea condescendiente ni piadosa, es un tipo de vínculo que se inhibe de juzgar, sobre la base de *a priori*, y se inhibe de interferir una fórmula de enjuiciamiento que ante lo desconocido no tiene por qué ser hostil, se inhibe de cruzarla con cualquier preservación del sí mismo que se vea amenazada por cualquier novedad. La actitud de reconocimiento es el vínculo que cimienta de la manera más generosa la relación con lo que no se conoce, con lo que se conoce relativamente o con lo que se conoce y cuyo conocimiento se debe renovar continuamente. De modo que el reconocimiento es un lazo tendido a la esperanza de que las expectativas positivas o de una situación o una persona resulten confirmadas. Como esto puede no ser así, el reconocimiento es un sentimiento que puede ser embargado

por cierto recelo y, al mismo tiempo, puede terminar generando cierto rencor si nos sentimos en condiciones de merecerlo y no lo obtenemos. De ahí que reconocimiento y mérito sean dos elementos que componen una única moneda. El reconocimiento puede ser algo que hagamos sin estar efectivamente preparados para ello. Podemos reconocer como favorable algo que hace daño o como poseedor del saber algo que en realidad puede ser un saber disminuido, incluso apócrifo. Por lo tanto, el reconocimiento exigiría una reactivación permanente en términos de autoconsciencia. Entonces no sería un simple reconocimiento, sería el reconocimiento que pidió la gran filosofía del siglo XIX, el reconocimiento que forja al otro en tanto otro porque además existía. Pero lo hace existir de una manera que lo obliga a devolver un don que se le ha entregado.

Entonces las sociedades de reconocimiento mutuo son difíciles porque, efectivamente, la vida en común exige siempre un tipo de protección por todas las formas de lenguaje que hay disponibles: la ironía, la chanza, la parodia, las cosas dichas en broma que son tomadas en serio. La ironía fundamentalmente, que es una forma de tanteo. La ironía dice una verdad que puede ser retirada de inmediato, como un juego. Si uno dice algo que puede herir a alguien y lo dice agregándole elementos de relativización, esa es la ironía. Esa relativización permite tener enojo, y retirarlo mediante una aclaración:

“No te enojés, era apenas una ironía”. Es decir, si te dije que te iba a ir mal en los exámenes porque nunca estudiabas era efectivamente una ironía. Al mismo tiempo algún ingrediente verdadero puede haber ahí. De ahí la duda que genera la ironía, que es una verdad tornasolada y una mentira que puede convertirse en verdad.

Debido a eso el mundo del reconocimiento es absolutamente indispensable y es un mundo difícil. Porque el reconocimiento está siempre cercado. Está cercado por otras pasiones, como puede ser la envidia, puede ser el ánimo de competencia y puede ser la meritocracia. Lo que hace la meritocracia con el reconocimiento es mantenerlo como un ejercicio de poder, codificarlo y aplicarlo. Entonces el reconocimiento forma parte de una carrera. Hay instituciones que tienen ese reconocimiento muy pautado, que son instituciones que uno no quiere. El sector militar, por ejemplo. La institución militar tiene reconocimientos por grados. Y esos grados tienen que ver con la cantidad de años que se desempeña en un escalón. Como en la administración pública, solo que los grados no tienen simbolizaciones. El gerente no lleva charreteras. En cambio, el equivalente a un gerente, que puede ser un coronel, lleva las insignias del mando o el bastón de mando. Entonces, ¿Qué es preferible? ¿Que el reconocimiento tenga símbolos que, a su vez, son reconocidos como tales (como ponerse firme si pasa un superior) o las formas de la burocracia habitual,

o de la tecnocracia habitual? Pienso en los trabajadores de Silicon Valley, por ejemplo, que van en zapatillas, no saludan al gerente, ponen las zapatillas sobre la mesa. Es un sistema aparentemente igualitario y rebelde, que es lo que la ciencia reclamaría: innovación y no jerarquías

**Debido a eso el mundo del reconocimiento es absolutamente indispensable y es un mundo difícil. Porque el reconocimiento está siempre cercado. Está cercado por otras pasiones, como puede ser la envidia, puede ser el ánimo de competencia y puede ser la meritocracia. Lo que hace la meritocracia con el reconocimiento es mantenerlo como un ejercicio de poder, codificarlo y aplicarlo. Entonces el reconocimiento forma parte de una carrera. Hay instituciones que tienen ese reconocimiento muy pautado, que son instituciones que uno no quiere.**

previas tomadas ni de la política, ni del mando militar, sino zambullirse en el mundo igualitario de la etérea creatividad científica, de descubrir lo que no existe y hacer bien a la humanidad.

Para mí todo eso muestra una incógnita porque, así como me parece falsa la idea de que somos todos iguales, puesto que cuánto más se insiste en que no hay

gradaciones más puede aparecer el profesor demagógico diciendo: “Siéntense en círculos”, “si quieren no vengan más”, “las notas serán iguales para todos”. Yo suelo hacer eso también. Trato de no hacerlo demagógicamente. Pero es por temor a ejercer un poder que uno se convierte en demagógico muchas veces.

Me pregunto si los odiosos ejércitos, que marcan al extremo de simbolizar en forma arquetípica los grados que se tienen, son la peor forma de reconocimiento o si la forma peor de reconocimiento pueden ser las escuelas libres donde el maestro es igual que los alumnos. Pienso en los sistemas educativos que en los '60 tuvieron cierto auge libertario. Simplemente el maestro no es el que sabe más sino el que dice: “Todos sabemos lo mismo, solo que yo vengo acá a despertar lo que ustedes ya sabían sin saberlo”. De algún modo marca una diferencia, pero una diferencia bondadosa. Esto yo también suelo hacerlo. Saben mucho sin saber que lo saben y muchas veces los que saben sin saber que saben... La universidad, que es tal vez una relación asimétrica, porque ahí vienen a aprender, es la que puede llegar a arruinar lo que realmente sabían con otro tipo de conocimiento que no sirve para reconocerse a sí mismos como alguien que a su vez va a reconocer a los demás.

Son todos dilemas del reconocimiento. Los que suponemos que es más democrático el reconocimiento y nos empeñamos en acciones donde no aparezca la



función profesoral como una forma jerárquica o una forma de poder... nos encontramos frente a la desnudez de la vida profesoral. Esa desnudez es interesante, pero puede tener diferentes problemas. Si no la hubiera también hay problemas. Porque se ha quebrado la relación de profesores y alumnos y la institución percibió ese quiebre. Por eso puso incentivos, por eso pone graduaciones, por eso organiza los exámenes que organiza. Por eso tiene los temas de arbitrajes. El árbitro

**La universidad, que es tal vez una relación asimétrica, porque ahí vienen a aprender, es la que puede llegar a arruinar lo que realmente sabían con otro tipo de conocimiento que no sirve para reconocerse a sí mismos como alguien que a su vez va a reconocer a los demás.**

es un personaje que está regulando las carreras de las personas. Y las carreras no tienen insignias de grado como tienen los militares. Supuestamente son democráticas. Las insignias en mi versión, que es una versión irónica, podrían ser tranquilizadoras porque, desde ya anuncian que el coronel tiene tres estrellas, el general cuatro o cinco, el general de división más que el de brigada. Entonces, al estar designados los grados uno los traspassa no por conocimiento sino por antigüedad.

Además, hay una frase del ejército que dice: la antigüedad es un grado. Entonces ya el solo hecho de cumplir años implica un conocimiento. En las sociedades más arcaicas (el ejército debe venir de ahí quizá) se considera que los ancianos son sabios y pueden ser lo contrario. El sabio puede ser el niño y no el anciano. La mayoría de las veces puede ser al revés por acumulación de experiencia. ¿Pero es seguro que la experiencia sola sea superior a lo que puede saber un niño antes de ir a la escuela? No me parecen problemas fáciles.

Entonces, la universidad que se jacta de no ser un sistema en el que se impone la antigüedad necesariamente, sino el mayor conocimiento verificable a través de pruebas, de un sistema de pruebas que cada vez es más complejo y que, incluso, hoy está muy pautado. Desde la escuela primaria están pautadas las formas de conocimiento. Hay psicólogos y psicopedagogas que lo hacen. En general esos temas vinculados a la psicopedagogía existen siempre y son marcaciones de reconocimiento. Ahí me pregunto si el reconocimiento libre no es también el reconocimiento que incluye formas de cortesía ¿Por qué no las debe tener el reconocimiento? Porque, si no, el reconocimiento indicaría que es mejor la crueldad que la cortesía y al que uno supone que no le debe reconocer un plano de igualdad se lo dice al otro día: “mirá, no podés estar a la misma altura que yo”. Entonces el reconocimiento tiene que tener una estética

del reconocimiento, una práctica amoldada a mantener la igualdad, que es un esfuerzo. Hay que mantener la igualdad en lo que se sospecha que es un desequilibrio que se puede conjurar con el tiempo, con la amistad. Me parece que todo eso, con el tiempo, la universidad lo ha perdido. No sé si alguna vez lo tuvo. Porque la universidad calca mucho las formas de conocimiento que puede haber en las familias, en las instituciones más fuertes (en el ejército y en la Iglesia). La universidad, en general, a no ser por el movimiento estudiantil en sus mejores momentos, no es la que impone al resto de la sociedad las formas de conocer más duraderas. Hoy las impone la circulación de las finanzas, el idioma de las finanzas, el tiempo que crea las finanzas. Crea un tiempo circular, un tiempo de fugas (de fuga de capitales), un tiempo de misterio (no se sabe dónde van los capitales), un tiempo de plusvalía (el valor se acrecienta a condición de que no haya producción física, sino que es dinero que se reproduce a sí mismo sobre la base del tiempo). La idea del futuro del tiempo, de hacer contactos a futuro. Las finanzas terminan siendo una forma de jerarquizar que parece la más democrática, porque existe la quiebra, existe la puesta en falso, existe la hondonada en que está el que compró mal los bonos porque cayó la Bolsa. Entonces el mundo financiero —me parece a mí— es el más jerárquico, sin decirlo. Porque hay quiebras, hay pérdida de capital por devaluaciones. Entonces es el más

jerárquico que existe, a pesar de que parece el menos jerárquico. Domina sobre la base de la incerteza, de la supuesta falta de jerarquía, de poder ir en zapatillas a la Bolsa, de poder poner las piernas en el escritorio. En fin, eso es Silicon Valley, donde supuestamente no hay gerentes, solo valor epistemológico.

**Entonces el reconocimiento tiene que tener una estética del reconocimiento, una práctica amoldada a mantener la igualdad, que es un esfuerzo. Hay que mantener la igualdad en lo que se sospecha que es un desequilibrio que se puede conjurar con el tiempo, con la amistad. Me parece que todo eso, con el tiempo, la universidad lo ha perdido. No sé si alguna vez lo tuvo.**

Me permito un recuerdo adolescente. Había unos famosos zapatos de los muchachos de clase pobre, como éramos muchos, que se llamaban Mérito. Ir a la zapatería y comprar un zapato Mérito era un mérito. Costaban un poquito más, duraban más. El fabricante de la marca Mérito tuvo un mérito. Fabricó un zapato duradero con ese nombre. La palabra “mérito” tiene cierta inocencia. Yo recuerdo la adolescencia y me gustaba poder ir a comprar unos zapatos Mérito. La idea de mérito hoy ha sido absolutamente confiscada por las

categorizaciones que da el poder. Sobre todo, las que da el poder financiero, que se ha sobrepuesto sobre el poder cívico, sobre el poder del Estado. Entonces a veces ese mérito financiero y ese reconocimiento por las finanzas es la forma final del reconocimiento. Es la más bélica, es la que le dice la verdad a los teóricos del reconocimiento. Un Hegel, por ejemplo, es un gran teórico del reconocimiento como forma del ser. Y les dice: hay reconocimiento en cuánto la suerte, el azar, la apuesta te beneficie con una vuelta del círculo de lo que invertís y te reconocerán en la medida en que esta inversión fue capaz de burlar a la vida productiva o a otras personas, burlar las quiebras, burlar las grietas, burlar todo lo que los fabricantes de los méritos dicen que hay que burlar, el riesgo de la existencia.

De modo que en las finanzas, como diría *La ética protestante*, en los clásicos estudios de Max Weber, el que efectivamente tiene la salvación es el que mostró, por la acumulación financiera y la acumulación capitalista, que irle tan bien en la tierra le garantizaba irle mejor en el cielo. Ahora, cuando se rompe esa relación entre lo celestial y lo terrenal lo que queda es una forma del mérito y del reconocimiento totalmente destructiva de los vínculos. Está absolutamente ligada a hacer carrera o a graduarse, al aplastamiento de la mínima generosidad que debería presidir las relaciones laborales. Eso mismo lleva a la ruptura de la vida popular. No sabemos,

cuando nos dirigimos al pueblo, a qué nos dirigimos. No sabemos a qué nos dirigimos si decimos “proletariado”, dada la ruptura de la clase obrera en todos los países. Entonces, reconstruir los colectivos sociales implica repensar totalmente la idea de reconocimiento y democratizar la idea de mérito.

**FG:** Me parece clave esto que señalás respecto de que hay que realizar una reconstrucción colectiva en torno a nociones que tienen a veces una vena liberal o han sido tomadas fuertemente por el neoliberalismo y han producido reificaciones, por recordar una vieja palabra marxista.

**HG:** Mérito por persona, cada persona es un mérito. La reificación marxista hoy, en vez de cosas, son datos. La forma de la consciencia es la suma de datos que puede ofrecerle la gran maquinaria informática.

**FG:** Lo que se llama la *dataificación*, es decir, reducir cualquier enigma o misterio de la subjetividad a algo cuantificable. Ahí también opera la crueldad del reconocimiento que mencionabas recién...

**NJ:** Yo, en cuanto a la cuestión de mérito y meritocracia, propondría detenernos en eso. Ahí hay un equívoco. Si bien el mérito es algo reconocible, que

eso constituya una fuerza puede ser objeto de una operación. Por ejemplo, cuando Alberto Fernández reclama a algunos especialistas para trabajar el tema de la epidemia o del contagio, la oposición no habla de meritocracia. Dice que ya no es política, sino que los científicos se han apropiado de la conducción política del país. Tiene su utilización también. Pero una cosa

**Ahora, cuando se rompe esa relación entre lo celestial y lo terrenal lo que queda es una forma del mérito y del reconocimiento totalmente destructiva de los vínculos. Está absolutamente ligada a hacer carrera o a graduarse, al aplastamiento de la mínima generosidad que debería presidir las relaciones laborales. Eso mismo lleva a la ruptura de la vida popular. No sabemos, cuando nos dirigimos al pueblo, a qué nos dirigimos.**

que me queda dando vueltas, de la que tendríamos que hablar, es la cuestión del disenso; o sea, la diferencia o la diferenciación, y cómo puede ser el fundamento de un pensamiento democrático a condición de que veamos los alcances.

## Disenso, crítica e ideas de enseñanza

**FG:** Me parece que la palabra disenso puede hacer de puente con algo que sucedió en una de las últimas juntas presenciales que tuvimos, que fue precisamente antes de que se decreta la cuarentena. Estábamos asediados con las noticias que llegaban de otras latitudes sobre un misterioso virus que de repente estaba colonizando las conversaciones de nuestro entorno incluso antes de que llegue a la Argentina y tuvimos como cierta actitud de negación al decir: “hablemos un rato de esto, pero que no se nos vaya el encuentro en este asunto”, como si ya entonces habitáramos un estado de alerta con un margen para alguna práctica de negatividad.

Quería pensar junto a ustedes este momento actual donde las fuerzas reaccionarias de la sociedad parecieran querer apropiarse de significantes asociados a la crítica, como la negación, la desobediencia, el arte de no ser gobernado, el desacato. A propósito de esto, recordaba a dos personajes que ustedes conocieron. Uno es David Viñas, que sostenía la negación como punto de partida para comenzar a pensar. Y otro es Rodolfo Kusch que habla de la negación como una metodología del pensamiento popular. En este contexto de fuertes disputas, ¿cómo piensan que podríamos articular literaria, filosófica y políticamente el *no* que denota el conflicto entre el haber pensado y el querer pensar?



**NJ:** Primero, ante todo, la idea de disenso es como uno de los fundamentos virtuales, teóricos de la democracia. Es parte del reconocimiento de que cada sujeto puede tener un discurso diferente basado en experiencias o convicciones también diferentes. El punto es cómo se articula esa particularidad, esa idiosincrasia (*Idios*, en el sentido griego de la palabra) con lo otro. Estaba leyendo ahora algunos comentarios sobre Spinoza. Yo creo que Spinoza lo aborda en relación con las partes y el todo. Y la idea de cómo se articulan las partes y qué pasa si no se articulan del todo. Si no se articulan plenamente hay un desajuste y entonces el cuerpo (porque pone esa reflexión en el cuerpo) no se altera, según él. En cambio, para Descartes —y esa es la diferencia—, el cuerpo ese se altera si las partes no se articulan con las demás.

En el plano social se puede ver algo semejante. El disenso es irrecusable e irreprochable. Pero yo tengo la impresión de que tiene condiciones para que funcione como cemento de la democracia. No todas las opiniones, los puntos de vista o las convicciones tienen el mismo espesor semántico, tienen el mismo espesor significativo. Son diferentes. Les doy un par de ejemplos muy concretos. Cuando el bueno de Esteban Bullrich, nada menos que en la casa de Ana Frank, dice que ella fue víctima del desacuerdo —o sea el disenso— entre los dirigentes políticos, la verdad es que es inaceptable que

eso haya sido puesto en la categoría del disenso. Es decir que no se han cumplido las condiciones para que el disenso funcione. Porque para él nazismo y comunismo eran la misma cosa, nazismo y judíos era la misma cosa. Simplemente no se entendían. Y sabemos que eso no era así. No existían condiciones para eso.

**El disenso es irrecusable e irreprochable. Pero yo tengo la impresión de que tiene condiciones para que funcione como cemento de la democracia. No todas las opiniones, los puntos de vista o las convicciones tienen el mismo espesor semántico, tienen el mismo espesor significativo. Son diferentes.**

Eso también está ligado a la idea de creencia. Escuché una intervención de uno de los Les Luthiers, de Marcos Mundstock, que dijo: “Yo le creo a quien quiero creerle”. Era para oponerse a los argumentos que en ese momento le estaba poniendo Susana Rinaldi. “Yo le creo a quien quiero creerle y nadie me saca de ahí”. ¿Cómo funcionaría el disenso en ese caso? No funciona. Es decir, el que sostiene eso está sustituyendo el disenso por la oposición. Es otra cosa que no es estrictamente disenso. De modo que ese concepto me parece que es desarrollable, que es planteable y tiene que ver con la conformación

de la cultura. Si yo difiero de lo que dice Horacio sobre la obra de Berni, hay un punto en el que por lo menos hablar de Berni supone haber aceptado las ventajas del disenso. Lo demás importa menos. Lo que importa es la voluntad del encuentro.

Perdón que me extiendo un poco. El otro día un amigo me manda desde España un artículo muy interesante, en el que relaciona a Santa Teresa de Ávila con Stalin. Parece una cosa completamente arbitraria, pero cuando reflexiona sobre las condiciones en que pensaba Santa Teresa de Ávila ve que no difieren demasiado —y tiene razón— de las condiciones en las que pensaba Stalin o de los mecanismos que ambos ejercitaban. Lo que pasa es que los objetivos eran opuestos. Pero, en todo caso, cuando él reflexiona sobre el asunto llega a una obra de arte en la que trata de encontrar ese encuentro y discrepancia entre Santa Teresa y Stalin, entre cierta expresión de la Iglesia (que es la de las Carmelitas) y el comunismo. Desarrolla su análisis de la pintura y maneja un concepto que, según él, es hegeliano: que entre la apariencia y la esencia no hay diferencias. Entonces yo le digo que creo que sí hay diferencias entre la apariencia y eso que se llamaría la esencia. Yo lo llamaría “significación” a lo que está más allá de la apariencia. No soy hegeliano en ese sentido, lo lamento. Soy más bien freudiano. Siempre hay más allá en la manifestación evidente. Entonces él rechaza mi argumento en una carta posterior, pero yo

le digo: lo importante de esto es que hayamos podido discutir. La diferencia, el disenso, no tiene un relieve, un carácter de separación, sino que íntimamente implica una ligazón, en relación con el objeto que teóricamente nos estaría guiando a ambos.



Baruch Spinoza

Esto se vincula con lo que yo decía acerca de las condiciones para que el disenso se establezca. No puedo discutir con Sebrelí ahora, porque no hay nada en común como para que las diferencias se integren en un cuerpo, como decía Spinoza. Es la diferencia casi diría radical en la autoafirmación. Yo creo que tengo otra actitud. Estaría dispuesto a hablar con alguien que defiende a Macri, siempre que cumpla con esas condiciones. Si no las cumple no puedo hablar, no puedo ni siquiera disentir. Lo ignoro. No me acuerdo quién decía una frase

maravillosa: “A usted yo no lo denigro, lo calumnio”. Era buenísima. Ni siquiera lo denigro, lo calumnio y lo elimino, lo saco de la mesa.

**HG:** Son temas que estamos obligados a pensar porque usualmente nos sorprendemos siendo evaluadores dadi-vosos de nuestra consciencia, enjuiciadores que tienden a pensar que son un punto de referencia. Con tanta elasticidad comprendemos otros puntos de vista, pero podemos suponer que el punto de partida, que es nuestra autopercepción misma, debe tener un privilegio puesto que es la nuestra, puesto que nos constituye. En las últimas décadas (por lo menos el último medio siglo) toda la teoría democrática se basó en alguna idea del disenso y no en la relación amigo-enemigo. El disenso era la posibilidad de que ese punto de partida tan selectivo que hago, porque estoy en el mundo de una manera tal que no puedo remitirme más que a festejar que haya un origen oscuro pero mío, que no es transferible a ninguna otra persona. En ese sentido, si participo en un mundo de disenso supongo que tengo la habilidad suficiente como para poner entre paréntesis el privilegio del *a priori* que constituyo en mí mismo. Eso no es fácil. Lo hace fácil el hecho de que hay un clima social habitual en todas las épocas respecto a que el vanidoso, el que se cree más que los demás, el que trata de imponerse sin demasiados argumentos, el que tiene el orgullo de hacer predominar

lo que juzgado de otras maneras sería su propia mediocridad, todo eso es condenado. Creo que todos hemos tomado nota de esa condena hacia el yoísmo, el egoísmo. Hay una sociedad que, sin ser evangélica, tiene valores evangélicos flotantes que difunden la idea de que si yo respeto quiero que me respeten. De vez en cuando salen frases, como en aquella película de *Gatica*: “Exijo que me respeten”. Pero era la persona que estaba en su decadencia total y no era respetada, era el humillado.

El disenso parecería la mejor fórmula de un acuerdo previo sin que se sepa hacia qué situación estamos dispuestos a entregarnos a una suerte de contrato social. Sería a partir de un disenso, pero después el todo se nos vuelve a nosotros con la forma del uno. O el uno se vuelve indivisible con el todo, debido a que nosotros pusimos nuestra propia persona en ese contrato. Ahí la idea es que haya un disenso que se termina convirtiendo en un contrato. Sería un disenso muy menor. Disenso al fin, pero sería construir una voluntad popular, una voluntad colectiva, donde no sé si la pasaríamos muy bien respetando todo el día la voluntad colectiva, puesto que en ella estamos nosotros. Esa sería la garantía de la voluntad colectiva.

El otro caso, donde hay enemigos, es un caso casi de mayor sinceridad que el del contrato social, que nunca se ha visto realmente aplicado en ninguna parte, salvo que es una linda teoría para conversarla. Y efectivamente

una conversación en sí misma ya es un grado de tolerancia del disenso. Pero como hay más que conversaciones en el mundo, la idea de que hay enemigos y hay amigos, es una idea contraria al contrato social, pero muy interesante también, porque da una mayor sinceridad entre las personas. Pero uno no quisiera estar en esa mayor sinceridad. Quisiera cubrir esa sinceridad de que hay enemigos con cortesías o con dadivosidades o con formas de entendimiento donde finalmente (hay muchas historias respecto a esto) los enemigos se reconcilian. Sería como la historia de la civilización o de la horda primitiva freudiana, ya que Noé lo citó. Hay una horda que comienza con la violencia, pero después la violencia se hace institucional y se convierte en patriarcado, que es criticable conceptualmente en las secciones que el patriarca constituye, pero ahí no hay una violencia, más que a través de símbolos, acatamientos, lenguajes.

Yo prefiero la idea de crítica. No estoy de acuerdo con tendencias más bien impulsadas por cierto triunfo del lacanismo que hay en Buenos Aires respecto a la psicología tradicional o la psiquiatría tradicional (que no es que tampoco las defienda). Pero el triunfo del lacanismo es un gusto especial por ciertas palabras, por ciertas formas de análisis. Decir la palabra “enseñanza” supone que hay un maestro, por ejemplo. Eso jamás lo entendí, que se diga que de alguien emana la enseñanza. No quiero con esto desconocer una enorme tarea que ha hecho Lacan

porque, efectivamente, es un lector excepcional que atraviesa sus mismas convicciones, desarmándolas, rearmándolas y permite suponer que la lectura de la posición de un discurso en un océano de discursos se puede obtener de la gran literatura, de un Proust o sobre todo de un Joyce.

Entonces ahí me parece que la idea de enseñanza es una idea profetística o una idea un poco mesiánica que, quienes la manejan con mayor empeño, convierten no a la curación (que ignoro si ese concepto existe) sino a la presentación de la consciencia ante un aprendizaje como algo posible en la medida en que haya guiños en el lenguaje (que son guiños comunitarios). El lacanismo triunfó en el plano del lenguaje, o al menos hay un plano del lenguaje donde triunfó. Es un lenguaje muy armado, es un estilo de lenguaje, que no es que quiera decir solo un lenguaje. Es una norma sobre un estilo del lenguaje. En ese sentido yo encuentro que Buenos Aires es una ciudad que entre tanto lenguaje, el tango, el lunfardo, en muchos casos es más refinado que el lenguaje del Siglo de Oro español. Pero, bueno, me refiero al sector profesional argentino, descontando desde luego a los científicos cuyo lenguaje tiene otro alcance. La ciencia no la enseñó nadie, ni siquiera Leonardo Da Vinci. Se constituye con un sistema de enunciados, que necesita ser verificado por procedimientos. O sea que el lenguaje de la ciencia ve el procedimiento. El lenguaje de las ciencias humanas me parece a mí que no es el de la enseñanza:



“Yo recibí las enseñanzas de...”. Por supuesto recibo con respeto lo que dicen otras personas, no por ser mayores (aunque también incluyo eso) sino porque efectivamente consiguieron que el lenguaje fuera elocuente más allá de sí mismo, sobre todo los poetas.

En cambio, la idea de enseñanza me parece que es una idea de catecúmeno, de algo que siendo sectario no aparece como tal. Y eso me parece importante porque estar dentro de una secta supone una protección muy grande. Y si la secta es muy numerosa se supone que entraña una superioridad del lenguaje respecto del que no tiene el lenguaje de la curación o el lenguaje de la autosatisfacción o el lenguaje del goce. Todo eso me parece que, a condición de presentar el psicoanálisis como una poética, lo convierte en una enseñanza y, por lo tanto, en un canon. Ahí ya tengo mis diferencias después de leer, como leímos todos a Lacan, sin el empeño de que recibamos enseñanzas de ahí sino de estar en contacto con un pensamiento cuyo dislocamiento es lo interesante.

Entonces a mí me parece que ni el dislocamiento de la tradición lacaniana, ni la tradición de amigo-enemigo (que es una formidable tradición en la cual inscribimos la Revolución Soviética y otras revoluciones y por lo tanto tampoco no me es desdeñable), ni la idea de insertarse uno mismo y recibir la sociedad a cambio del contrato social (de donde vienen las ideas de un Rancière y demás, las ideas de disidencia, la parte de los que no

tienen parte, el desacuerdo, el disenso), cosa que están bien porque fortalecen un tipo de democracia. Pero ni siquiera es la democracia que vivimos hoy porque eso no se tolera, más bien está para el lado de amigo y enemigo.

Yo, para terminar, propondría que la crítica siga ejerciendo su tarea, en la medida en que me parece que la gran tradición filosófica de Platón en adelante es la crítica, por supuesto pasando por Hegel, por Marx... Creo que no Spinoza, porque Spinoza tenía otra idea, de hacer equivaler a dios a la naturaleza. Me parece que tenía la idea de que el mundo proveía de firmeza de la razón a quien quisiera pensar las pasiones en forma racional. A mí me da la impresión de que este momento de la Argentina precisa de la crítica y no de cualquier crítica. Diría de cuál: es una que tiene algo de incorporación del objeto que está criticando en sí misma y, al revés, que ella misma se sienta arrastrada por el objeto que criticó, de modo tal que no sea un crítico exterior, blindado en su torre de marfil (tantas veces criticada). No desprecio la torre de marfil, pero diría que en este caso la crítica que está en el mundo arrastrada por una gran corriente de incertezas, de búsqueda de una verdad que apenas creemos que encontramos se deshace. La crítica es necesaria ante el profeta, ante la promoción incauta del goce. Lo más probable es que frustre a todos los que lo busquen de una manera inapropiada, que es siempre la manera en la que se busca el goce.

Entonces me da la impresión de que hay que reconstruir la crítica en Argentina. Hay que reconstruirla incorporando el objeto que se critica dentro de la crítica e incorporando la crítica haciéndola arrastrar, desnudándola y hasta destruyéndola ante su objeto. Por lo tanto, entonces, estoy hablando de la dialéctica también. Pero la encubro en la palabra “crítica”, porque hoy es casi de mal gusto hablar de dialéctica. Se dice que la

**A mí me da la impresión de que este momento de la Argentina precisa de la crítica y no de cualquier crítica. Diría de cuál: es una que tiene algo de incorporación del objeto que está criticando en sí misma y, al revés, que ella misma se sienta arrastrada por el objeto que criticó, de modo tal que no sea un crítico exterior, blindado en su torre de marfil (tantas veces criticada).**

dialéctica ha terminado, ha cesado. A mí no me parece, porque no solo en Hegel sino en Platón, el diálogo no es otra cosa. En la historia de la filosofía no encuentro otra cosa. Y ya que Facundo citó a Kusch, diría que Kusch, al que le tengo mucha simpatía, pero no considero que sea un pensamiento armado... toma ciertas cosas de Heidegger, es un habilidoso escuchador de Heidegger y hace la transferencia de un problema heideggeriano a

una renovación del espíritu americano a través de las cosas más sumergidas. Y el *no*, en Kusch, es un *no* muy sumergido en la vida popular. Es un *no* sagrado digamos. Entonces ahí, como Kusch me cae muy simpático, diría que también incluiría esa idea del *no* como algo con cierta sacralidad.

Pero veo irresponsable el abandono de los grandes nombres de la filosofía, incluso a Hegel. Veo que el modo en que la academia argentina, sus representantes más notables, son muy notables, pero finalmente cuando una editorial europea saca un nuevo libro, que parece innovar al tono en que más livianamente en esta época se da la filosofía, todas las cátedras comienzan a adoptar una bibliografía de índole menor. Por supuesto no me refiero a Derrida ni a Foucault, a los que considero grandes pensamientos, muy grandes pensamientos. Pero la lógica de la decadencia de las humanidades tiene que ver en gran medida con considerar que hay enseñanzas y no pensamientos autogobernados y que la crítica ha fenecido. Ha fenecido porque el análisis ahondando en el propio ser es lo que la sustituye. No elimino esto de ahondar en el propio ser, pero me parece que ese ahondamiento sin crítica termina en una fuerte complacencia y en una fuerte autoafirmación del yo, que es lo que se quería evitar.

He dicho, como diría Noé cargándome...

(Risas)

**FG:** Me parece que abriste la caja de Pandora con todo lo que dijiste y da como para nadar un buen rato ahí. En este sentido, me gustaría traer a la conversación algunas ideas que se relacionan directamente con lo que ambos plantearon y que también remite a textualidades de otros momentos en los cuales atendieron al rol de la crítica. En particular, Noé, en un texto que

Rodolfo Kusch



apareció hace tiempo en un volumen de *La Biblioteca*, decías que la crítica atada a la tradición de la modernidad tiene una formulación enceguedora y proponías la crítica como una actitud que supone una dimensión enraizada en lo común. Por otro lado, recuerdo que vos Horacio, en *Filosofía de la conspiración*, insinuaste sentidos igualitarios y populares de la crítica, atados a que su ejercicio no tendría que descuidar lo que sería el

sentido del “a primera vista”, en contraposición al estar ahondando permanentemente (lo que permite recordar esa anécdota del filósofo Tales cuando iba caminando tan concentrado viendo los pormenores del mundo que se terminó cayendo a un pozo y una chica que estaba lavándose el cabello en una fuente lo vio y soltó una carcajada. Luego, en cierta historia de la filosofía, se dijo que había más filosofía en la risa de la mujer que en la actitud del filósofo que terminó cayéndose al pozo). Siguiendo esta línea, otro sentido sería el de un ejercicio de la crítica que no desatienda la escucha sin más, lo cual es otra dimensión interesante de una crítica que Horacio desliza hacia el psicoanálisis hablando de la importancia de una escucha sin aditamentos, sin ropajes, que ponga las verdades fundamentales a disposición de la consciencia en momentos que por ahí no se lo requiere.

Ya que, en momentos como los que estamos atravesando, hemos visto operaciones que asocian la crítica a lo destituyente o refieren a ella como mera reduplicación de lo que se critica; me gustaría poner sobre la mesa también el fragmento de un poema del compañero Juan Sasturain. Se llama “Ceguera Académica” y, si bien se lo dedica a Fontanarrosa, lo traigo porque me parece que permite seguir buscando dimensiones populares de la crítica y que esta no quede presa de un afán ilustrado. Dice:

El Negro disfrutó de una discreta  
fama y sin embargo el culturoso  
poder tiene con él —sino penoso—  
una deuda que es pública y secreta.  
Nunca vieron que sabía escribir.  
Para una mirada acartonada,  
cometió el error de hacer reír  
y de tener lectores a patadas.  
Aviso a los curiosos por venir:  
la crítica ha vivido equivocada.

Con estas evocaciones, restaría preguntarnos ¿qué engeguencimientos operan en la crítica actual y dónde queda su “parresía” constitutiva? Me animaría a decir que Roberto Arlt dio una definición de la parresía, pero sin usar esa palabra...

**HG:** Por favor. Él jamás empleó esa palabra, pero a partir de que la dijo Foucault sigo escuchando en los bares de Buenos Aires: “parresía, parresía”.

**FG:** Es muy probable que en Buenos Aires haya un bar que se llame Parresía.

**HG:** Debe haber. Y lamentablemente debe estar en Puan y Rivadavia.

(Risas)

**FG:** Arlt hablaba de la *terrible sinceridad*, que pienso podría tomarse como una definición local y popular de lo que en Francia Foucault —recuperando el término griego— entendía por parresía, ya que esa idea arltiana tenía que ver con “sincerarse con todos y consigo, aunque se rompa el alma contra el obstáculo, aunque depare el perjuicio, la soledad, el aislamiento, la sangre. Aunque



Roberto Fontanarrosa

la equivocación acontezca en el preciso momento en que una fuerza misteriosa lo disponga, porque esa es la base. Y sobre esa cuerda floja cruzamos el abismo de la vida”. En un contexto de crisis de las llamadas ciencias humanas, me parece que ahí radica un aspecto importante de la crítica y que tampoco puede estar desprovista de un vagabundo vital despojado de prejuicios que cultive, para decirlo con Arlt, el andar “un poquitín escéptico, como esos perros que tienen mirada de hambre y que



cuando los llaman menean la cola pero, en vez de acercarse, se alejan poniendo entre su cuerpo y la humanidad una respetable distancia”.

**HG:** Hay algo sobre la crítica que la hace apenas un ejercicio de autosatisfacción y, por lo tanto, fácilmente es capturado por aquello que quiere criticar. Es decir que la crítica sería inútil. Solo se actúa dialécticamente en el interior de aquello con lo cual se está luchando. La crítica, por posterioridad, sería inútil. Creo que el sentido de decir la verdad a cualquier costo estaría vinculado a esa posición interior, en el lugar donde se muestra disconformidad. Por lo tanto, el que dice lo inesperado, basado en el sentimiento último de su configuración psíquica, de su configuración moral, de su ética personal, y no calcula las consecuencias, no calcula el peso que tiene en los interlocutores, es una figura muy valorable. Son todos los cínicos de la Antigüedad. Y en Foucault sería el que dice la verdad sobre los dispositivos de control en la sociedad contemporánea. Yo dudo que exista lo humano en tanto tal si uno no tiene en cuenta al interlocutor, si no tuvo la prudencia de pensar la capacidad que tienen su conducta o sus argumentos de ofender a alguien. Intento que transporte nuestra urgencia pública una amalgama de sentimientos no fácilmente declarados en el autoanálisis. Disculpen los psicoanalistas. Había un libro de una tal Karen Horney,

*El Autoanálisis.* Nunca fue muy bueno, ni nunca me interesó. Pero la autorreflexión sí me interesa. Digo algo específico: la autorreflexión es imperfecta. Nunca termina de apartar de sí todos los elementos que suponen los restos de viejos rencores. El tango lo tenemos ahí como proveedor de esas metáforas.

Entonces me parece que uno pretende tener una generosidad. Y hay un obstáculo permanente que tiende a impedirla. La lucha contra ese obstáculo... No sé si es lo que quería decir exactamente Roberto Arlt. No dice exactamente esto. Dice algo vinculado a los cínicos de la Antigüedad. Creo que Roberto Arlt a Erdosain lo hace de ese modo, vinculado a los cínicos que tanto en su llanto como en su alegría traducen lo que realmente sienten. Yo creo que el obstáculo, llamado opacidad de la consciencia, es nuestro compañero fiel. Tenemos que seguir haciendo algo con ese obstáculo.

Uno quisiera ser generoso, incluso en el último extremo, ante enemigos. Porque no hay que descartar que estamos en el plano de lo constitutivo último de lo humano, que haya reversiones en cualquier sentido. Pero si uno quiere ser realmente generoso tiene que analizar severamente el obstáculo. El obstáculo es uno mismo. El uno mismo de aquella revista que decía “Uno mismo” como festejando su salida de picnic, yendo a pescar o viviendo el mejor momento de tu vida. Bueno, el mejor momento de tu vida puede ser tu obstáculo.

Entonces el análisis del obstáculo, esa reversión sobre tu propio nido de víboras —para citar al amigo León Rozitchner—, tiene que ser revisado a costa de un desgarramiento personal muy grande.

Y la otra cuestión, ya que vos citaste a Viñas, me parece que Viñas era un duelista que empeñaba su duelo en cuestiones de honor. Pero estaba en un país donde ya no existían esas cuestiones de honor. Existían secretamente y cuando uno las descubría

León Rozitchner



como cuestiones de honor las abandonaba. Porque los medios de comunicación, la forma en que se hace la política, habían destruido lo que en otro momento se llamaba honor, con el pretexto de que eso era propio de una sociedad feudal. A mí me parece que no, que en las sociedades más complejas, como estas, trazadas a través de cuadrículas donde cada uno está ligado a una

forma en que lo apresa un medio de comunicación, tiene que haber alguna forma de honor.

Sobre el poema, yo creo que Juan tiene razón. Pero igual quisiera hacer una observación. Porque Fontanarrosa fue un gran escritor, con una gracia insuperable y escribir tu propia gracia no es fácil. Además, inventó grandes personajes. *Inodoro Pereyra* es una maravilla, vinculada a la gauchesca argentina, mucho mejor que autores gauchescos que hemos leído con admiración. Él tiene toda la razón. Pero el debate que hace Juan con los medios ilustrados, con la vida intelectual, hay que hacerlo... Creo que Juan es muy cuidadoso, pero yo pediría siempre cuidado, porque se puede caer en la supresión de la vida intelectual en nombre de que el intelectual no comprendió a Fontanarrosa. Creo que tiene razón en observar que muchos lo han tomado como una literatura menor (que no lo fue), pero al mismo tiempo no es posible basarse en lo que podría llegar a ser un equívoco, si lo llamamos literatura menor. Porque algunos lo hicieron, pero no conozco tantos. Conozco más a los admiradores, que pertenecían a la lectura argentina más cabal, empezando por el propio Juan Sasturain, que es uno de los grandes novelistas argentinos. Entonces toda esa distinción entre cultura baja despreciada por los intelectuales e intelectuales que hay que señalarles a cada paso que han perdido el rumbo, a mí me parece que en este momento pueden ser

políticas poco aconsejables en vista de la gran decadencia cultural que hay.

**NJ:** Antes de decir algo sobre los aspectos de la crítica, quiero terminar con lo del disenso y lo que llamo las condiciones del disenso. Y recupero una escena en un lugar en el que el disenso debe ser constituyente, que es la cámara de senadores. Por definición ahí el disenso tiene que funcionar o funcionar. Y se resuelve siempre por una cuestión cuantitativa, mayoría y minoría en el voto. Pero antes del voto el disenso es la sangre que justifica la existencia del senado. Una escena se discute en el senado, se le da entrada en el senado al tema del pacto Roca-Runciman. Hay quien lo defiende y hay quien lo critica, quien difiere, que es Lisandro de la Torre. ¿Cómo resuelven el disenso los que están en la primera posición? Con un tiro, que no mata a Lisandro sino al amigo de Lisandro que se interpone. La manera de terminar con el disenso, cuando los intereses son demasiado fuertes en uno de los aspectos que disiente, es a los tiros. Eso es la negación absoluta de la función que el disenso puede cumplir en una estructura democrática. Es algo así como pragmatismo puro lo que estoy diciendo, pero lo apunto nada más. Creo que la historia es marcada por situaciones de ese tipo. Incluso yo podría pensar que lo que se llamó el peronismo, de entrada, el inicial, tuvo una visión muy particular del disenso. No parecía funcionar

plenamente o no funcionó plenamente. De hecho, al no funcionar plenamente generó un antidisenso que se manifestó en la Revolución del 55, que es más o menos como la situación de Lisandro de la Torre: los tiros. Pero dejemos esto que me parece que entra a intervenir en

**Uno quisiera ser generoso, incluso en el último extremo, ante enemigos. Porque no hay que descartar que estamos en el plano de lo constitutivo último de lo humano, que haya reversiones en cualquier sentido. Pero si uno quiere ser realmente generoso tiene que analizar severamente el obstáculo. El obstáculo es uno mismo. [...] Entonces el análisis del obstáculo, esa reversión sobre tu propio nido de víboras —para citar al amigo León Rozitchner—, tiene que ser revisado a costa de un desgarramiento personal muy grande.**

una historia del desarrollo político de un país como este. Probablemente en otros lugares sea lo mismo. Incluso, en los Estados Unidos parece haberse resuelto eso con el paso de un partido a otro en la toma del poder.

Vayamos a otro concepto: la crítica. En una charla o una conferencia que di en Colombia me detengo un poco en la crítica propiamente dicha. Hay por lo menos

tres aspectos a considerar, o tres niveles. El nivel kantiano. ¿Qué quería decir Kant cuando titulaba *Crítica de la Razón Pura*, *Crítica de la Razón Práctica* y *Crítica del Juicio*? ¿Qué ponía en la palabra “crítica”? Ponía simplemente el valor etimológico de la palabra crítica, es decir: expansión del criterio, aquello que emerge del criterio y que formula un tipo de discurso. Esa es una y perdura. No estoy muy seguro, porque como está ligada al Iluminismo, al Racionalismo, por ahí no perdura tanto. Heidegger no compartiría esta idea de crítica. El segundo aspecto o el aspecto en el que navegamos y vamos de aquí a allá, es el de la llamada “crítica literaria” o “crítica de las artes”. Es la crítica de un objeto. La crítica de un objeto, en una determinada versión, se ha convertido en una metodología, en un aparato. Se entiende por crítica aquello que destaca lo negativo que irradia ese objeto. Por ejemplo, cuando el mencionado Viñas intentaba destruir a los escritores del siglo XIX, a los del ochenta y demás, llamaba crítica a ese esquema de demolición. No era estrictamente crítica, sino que entendía a la crítica en ese sentido. Ahí hay un campo de variables muy grandes. Yo lo entiendo de otro modo. Entiendo que la crítica es un intento de hacer comprender, es decir, de desarrollar, en el que se recoge en los resultados de la crítica una posibilidad de autoconstruirse. O sea, yo pretendo que el que lee lo que yo entiendo como crítica se construya como sujeto criticante, que pueda a su vez

tratar de entender el objeto del que se trata. Y el tercer aspecto, que quizá es el más importante, tiene que ver con la enseñanza, que es otro de los temas que manejó Horacio, muy pertinentemente en sus alcances. Lo que da lugar a la enseñanza es lo que llamo la actitud crítica. Todo el mundo debería tener o tiene una actitud crítica. Esa actitud crítica es un modo de respuesta. Y descansa o aparece con claridad —me parece a mí— en la instancia de la conversación. En un sentido legítimo de conversación, no meramente intercambio de información o algo por el estilo sino conversación, es decir: ir juntos. Conversar es seguir una línea, seguir un camino, el verso, junto con. Esa es la conversación. Y la actitud crítica —creo— alimenta la conversación. Y ahí la exigencia política es posible y es también un tipo de enseñanza posible, que empieza en la primera infancia (o que debería empezar en la primera infancia) y continúa sacando del sopor a aquel que carece de actitud crítica. Es decir, aquel a quien todo le parece exactamente lo mismo, que no tiene nada que observar ni que decir en relación con lo que pasa frente a sus ojos. Enseñar a eso es también función de un sistema de enseñanza posible. ¿Eso es humanismo? Puede ser, puede ser que retome algo del viejo humanismo. Puede ser. Actitud crítica —diría yo— es lo que aparece en ese poema de Sasturain. No lo veo como crítica literaria sino como una respuesta crítica, como un intento de comprender,



junto con ese texto al que se refiere, algo que el texto está proponiendo. Pero eso no creo que baste.

Horacio llegó hasta lo que nos enseña Lacan como sistema crítico. Pero eso ya va a una posición que la enseñanza de Lacan ha acarreado, que es la cita, la reiteración. El Lacan que aparece en el discurso de muchos psicoanalistas argentinos no es más que la cita de Lacan, la autorización. En ese sentido es un resultado negativo de la enseñanza; el examen. En el examen tradicional hay que mostrar que el examinando está autorizado por la repetición de citas que lo consolidan. Tal vez podríamos hablar de este entramado, porque entre todos estos conceptos hay lazos. De disenso pasamos a crítica, de crítica pasamos a enseñanza, de enseñanza pasamos a lenguaje. Pero estos cuatro o cinco conceptos hay que entretejerlos, hay que considerarlos unos en relación con otros. Es lo que yo entendí de lo que nos dijo Horacio hace un momento, en el fragmento anterior. Es esa interrelación dinámica. Ahí está la dialéctica que quería recuperar.

### **Coda: hacer militante de las letras versus corrupción de la escritura**

**FG:** Creo que hemos tocado el nervio de varios asuntos y me gustaría terminar esta conversación recordando un par de fragmentos de una conferencia que Martínez

Estrada dio hacia el final de su vida en Bahía Blanca. Habla del hacer militante de las letras. Uno es del inicio y dice: “El escritor que en estos aciagados días permanece como espectador de la desgracia de su pueblo es un cobarde. Y si toma partido por quienes los sojuzgan y embrutecen es un traidor”.

**HG:** Él había leído a Fanon. En algún momento, en su último escrito, dice: yo no sé por qué estudié tanto a Fanon, cuando todo esto yo lo dije hace treinta años. Esa frase es de Fanon. O sea, no era tanto que pensaba que hace treinta años lo había dicho, sino que le dio por agarrar casi la frase de Fanon tal cual. Si me escucha Christian Ferrer, me mata. Pero creo que Martínez Estrada se sintió muy sorprendido por esto de que aparecieran nuevas formas de ensayo similares a las suyas. Y las de Fanon eran parecidas, sin duda. Diferencias hay miles, pero él lo leyó bien. La prueba de que lo leyó es que dice: yo pensé esto hace treinta años. Está en un prólogo a una antología que le publicaron en Cuba. Es lo último que escribió.

**FG:** Sí, coincide en la importancia del hacer militante de las letras, por un lado, y por el otro dice que “toda literatura que no parta de los quebrantos de su pueblo más que arte hace artificio”. En este sentido, convida unas analogías muy interesantes de cómo las

nuevas generaciones cada vez más pasan de tomar leche materna a tomar leche ultrapasteurizada, artificial. Y hacia el final confiesa que esa larga charla es su testamento, más precisamente dice:

Este es mi testamento literario, el mejor legado que puedo hacer a los escritores jóvenes y a los venideros, que ocupan nuestros blancos en las filas, ojalá con mayor empuje y con mejor suerte. Ahora separémonos dándonos las manos. Si decidís mantener sobre mí el fallo en primera instancia, por no haber querido pagar impuestos a los recaudadores de la sangre, el sudor y las lágrimas del pueblo argentino, que es mi pueblo, démonos el adiós para siempre. Yo no puedo evitar mi destino. Si, en cambio, convenís en que tengo razón o por lo menos que voy en buena dirección hacia una buena meta, el poco trecho que ya me queda por andar, andémoslo juntos.

**HG:** Por frases como esas no fue leído finalmente...

**NJ:** Quiero hacer un comentario, sobre todo al primer fragmento. Habla de un malestar. En realidad, exhala un malestar. Un malestar que podemos tener muchos. Yo lo tuve. ¿Cómo lo resolví? (creo haberlo resuelto en un cierto momento). Yo hablé de un concepto semejante o emparentado con esta explosión inicial de Martínez Estrada que me sacudió a mí también. Me sacude.

Quiero saber si lo que yo hago tiene algún sentido, si es inútil, si estoy escudándome en algo, si hay un acto de cobardía en relación con lo que estoy haciendo, si simpatizo o no simpatizo del todo con las desgracias de mi pueblo... Todo eso me recorre a mí como nos recorre a todos nosotros. Pero en cierto momento, relacionado con la actitud del escritor, pensé en este concepto de “corrupción de la escritura”. Y es un campo en el que eso que llamamos crítica puede ejercerse. Quiero apelar para ilustrarlo a Theodor Adorno que, en algún momento, habló sobre la inflación en la escritura en el período alemán de la inflación. Y lo vio muy concretamente, por ejemplo, en la superpoblación de signos de admiración o de signos de interrogación. Una frase en alemán de ese momento venía con diez signos de admiración. El escritor que apelaba a eso y que quería fervorosamente llamar la atención sobre lo que estaba diciendo, era equivalente a la negrita de los subtítulos del diario *Clarín*. Es corrupción de la escritura. El concepto, la frase o el enunciado tal vez no pueda ser acusado directamente de eso. No está diciendo algo realmente canallesco (aunque también lo digan frecuentemente). Es el modo en el que lo manifiestan que es corrupto. Y eso es algo que tiene que ver con el respeto o la sumisión a determinados modelos de escribir que van deteriorando esa fuerza que le atribuimos a la literatura, a los grandes momentos de la literatura.

Martínez Estrada, ese espíritu inquisitivo y doloroso al mismo tiempo. Esta es una cierta lección, aunque la manera de manifestarlo tenga un matiz ético que también se singulariza. Parece el rol del escritor profeta, el rol del iluminado, que está diciendo a través de su propio dolor cuál es el dolor del mundo. Y es algo que

**Lo que da lugar a la enseñanza es lo que llamo la actitud crítica. Todo el mundo debería tener o tiene una actitud crítica. Esa actitud crítica es un modo de respuesta. Y descansa o aparece con claridad en la instancia de la conversación. En un sentido legítimo de conversación, no meramente intercambio de información o algo por el estilo sino conversación, es decir: ir juntos. Conversar es seguir una línea, seguir un camino, el verso, junto con. Esa es la conversación. Y la actitud crítica —creo— alimenta la conversación.**

yo le podría también achacar a León Rozitchner. Para León Rozitchner su propia inquietud y dolor eran el dolor del mundo. Y no sé si había paso de una cosa a la otra, si era necesariamente así. También todo eso se parecía mucho a la Santa Teresa que yo evoqué hace un momento. La mística, la misión, el que se sacrifica para

que su pueblo, su colectividad tenga una respuesta más eficaz al enigma de su propia muerte.

**HG:** Una última cosita. Yo pienso que Martínez Estrada y León Rozitchner comparten el mismo mundo moral. Y comparten además el modo en que se han dirigido a sus lectores. En el caso de Martínez Estrada en general lo abandonaron, y en el caso de León hay una nueva lectura juvenil. Quizá la debía haber tenido también Martínez Estrada, porque de alguna manera salieron de la norma literaria o ensayística de estar afiliados a algún partido. León podía ser de izquierda, pero también criticó a la izquierda. Martínez Estrada podía ser del orden conservador, pero también criticó al orden conservador. Entonces me parece que es la simpatía que siempre una nueva generación le otorga a los que elaboran el conocimiento como una forma de ser parias. Me parece, lo veo por ahí. Porque noto una similitud entre ambos.

**FG:** Horacio, antes de que hablara Noé, dijiste que Martínez Estrada por frases como esas no fue leído finalmente... ¿en qué sentido lo planteabas?

**HG:** En el sentido de que obligaba a cada uno que lo leía a hacer una exégesis moral de toda su vida. Actuaba como una forma de fulminación moral si no se acataba un mandato que provenía del ser literario, provenía de

Kafka, de Montaigne, de todas las cosas que había leído y que él llamaba “un nuevo tipo de civilización”. No la que los argentinos llevaban civilización porque encubría la barbarie. En realidad, veía barbarie en todo el mundo urbano, civilizado, universitario e intelectual. En un caso así se convertía en un eremita, en un profeta, en un intelectual profético. Creo que León, sin haber asentado tanto la profecía, llegaba un punto a ese punto, aunque tenía un soporte psicoanalítico y marxista mayor. En Martínez Estrada hay un soporte casi psicoanalítico, lejano y ensayístico (de grandes moralistas como Montaigne).

**NJ:** Una pequeña anotación. Martínez Estrada habla de artificio.

**HG:** Claro, sí, sí. Es lo contrario a la vida, ¿no?

**NJ:** Pero la primera parte de *Ficciones*, de Borges, se titula “Artificios”.

**HG:** Muy buena observación, Noé. O sea, habían sido muy amigos, pero no podían seguir juntos...

**NJ:** Claro, disentían.

**HG:** Sí, pero eran dos malditos. Disentían de una manera amigo-enemigo, te diría... (Risas) ◉



# Trabajo intelectual tantálico

Por Ana Camblong

Las formas del trabajo intelectual han impuesto un conjunto de rigores, a veces disfrazados en la lengua de la flexibilidad, que no solo responden a formas burocráticas de las instituciones o a sus reiteraciones administrativas. Hay, también, deseos consagradorios, modas y estereotipos que van configurando los repertorios del saber. Una intensa pero imperceptible actividad que resiste la colonialidad, y una disponibilidad para trabajar con los utensilios que provee el territorio, se percibe en el doblez de las instituciones. Cuando un instinto así, hecho con las hebras desflecadas del conocimiento popular y la imaginación conceptual, se abre paso entre citas bibliográficas, mesas redondas y pasillos universitarios, el ensayo macedoniano, de lectura exigente, retorcimiento sintáctico y libertad expresiva, se vuelve aliado de la fábula, la murmuración y el encuentro amistoso con los devenires.



*A Carlos García, en conversación constante.*

**L**a presencia mítica en nuestro imaginario cotidiano sigue vigente. Se incorpora a nuestra conversación, asoma en frases hechas, en comparaciones y comentarios que suponen un conocimiento compartido por un acervo ancestral del sentido común. La mitología griega es una de las más difundidas y mencionadas. Existen múltiples versiones del mito de Tántalo con desarrollos interminables y variados en el trasiego secular de memorias culturales y traducciones a diferentes lenguas. A pesar de tal dispersión, se podría ensayar una compacta síntesis del relato en los términos siguientes: Tántalo, hombre inmensamente rico, ostentoso de su fortuna (un *fanfarrón*, dicho entre nos), es invitado a la

mesa de Zeus, a departir con los dioses. Cuando vuelve a la tierra, el imprudente testigo divulga conversaciones y chismes olímpicos (un *bocón*, apuntamos), delito imperdonable que merece un castigo ejemplar. El desaforado Tántalo permanecerá en un río, padeciendo una sed tremenda, sin poder llegar al agua en la que está sumergido. A la vez, sentirá un hambre insaciable a pesar de tener a mano un árbol repleto de diversas frutas; otra versión lo presenta ante una mesa de exquisitos manjares que no termina de alcanzar.

A partir de esta apretadísima narración pretendemos aclarar que nuestro “ensayismo tantálico” no alude a un castigo, no comparte la obscenidad de lujos y brillos, abomina de la indiscreción chismosa y no pretende tener contactos con los altos mandos del Olimpo. ¿En qué sentido entonces, nos inscribimos en “lo tantálico”? Este equívoco merece urgentes explicaciones... Nos apuramos pues a consignar que nuestra referencia directa es un texto metafísico, lírico y extravagante de Macedonio Fernández titulado “Tantalia. El mundo es de inspiración tantálica”. Su composición, distribuida en cuatro *momentos*, narra un proceso centrado en el elemental cuidado de un plantita de trébol; en simultáneo y alegórico entramado de este ingenuo suceso, se despliega la crisis amorosa de una pareja. Es tan dramática la situación de la planta expuesta a la sed, al sol, al viento y a una torturada supervivencia,

como las circunstancias atribuladas que protagonizan los innominados amantes (Él y Ella). Eludir nombres propios de los personajes parece volver emblemática la historia amorosa: una típica fábula romántica de angustiados amantes.

El retorcimiento de ambas historias, trébol maltratado y ruptura de un romance, paradójicamente simples y complejas a la vez, abre la potencia de la reflexión filosófica agitada entre la Totalidad y la Nada, el Todo-Ser y la



Macedonio Fernández

Todo-Nada, lo Real, el Cosmos, un Hecho, la Eternidad, el Mundo, la Vida, el Hombre, etc. La dimensión metafísica emprende su elevación de abstracciones conceptuales extremas al tiempo que se apegas al cuerpo, a la acción, a la experiencia, al deseo, al dolor, no a juicios ilustrados por una tradición bibliográfica.

En tal sentido, acotamos que el discurso metafísico macedoniano conlleva una vena antropológica apegada a la corporalidad, al sufrimiento, a la lucha por la supervivencia, a las intervenciones del azar, a las injerencias inexcusables de afectos, emociones y pasiones, un relato experiencial que finalmente desemboca en la fortaleza de las creencias configuradoras de mundo. La creencia constituye la clave de quien emprende lo *imposible*. El “creer” habilita con su potencia infinita la capacidad de afrontar las pruebas más extremas de la condición humana: la finitud. Emerge así su dictamen inapelable, quevedesco y metafísico: “Yo niego la Muerte, no hay la Muerte aun como ocultación de un ser para otro, cuando para ellos hubo el Todoamor” (108). “Yo lo creo. [...] Todo-es-posible es mi creencia. Así, pues. Yo lo creo” (113). La sentencia final de este pensador omnipotente se alcanza tras un dilatado devenir experimental: “caviloso como todos los que están en la pasión” (104), una interminable *tentativa*, no de prueba y error como en un laboratorio científico, sino de ejercicios en el difuminado ámbito del dolor: “Ensayaré —me repetía— sin intentar ya amar de nuevo...” (108) “No puedo reavivar el lacerante recuerdo de la vida de dolor que sistematicé...” (109).

Los “ensayos” aluden a procedimientos del constante repetir, reiniciar, volver a empezar en el transcurso de una vida pero también es lícito aducir que el constante ensayar deja su impronta en las características textuales,

al cabo el ensayo deviene el género predilecto del autor. “Lo ensayístico” atraviesa toda su obra, en virtud del poderío que ejerce la imaginación trabajando conceptualmente y modelando un discurso original que sigue los arbitrios del pensar-escribiendo, transgresor de cualquier regla que le salga al paso, con su retorcida sintaxis, proliferantes neologismos y exigente con la lectura.

**.. el discurso metafísico macedoniano conlleva una vena antropológica apegada a la corporalidad, al sufrimiento, a la lucha por la supervivencia, a las intervenciones del azar, a las injerencias inexcusables de afectos, emociones y pasiones, un relato experiencial que finalmente desemboca en la fortaleza de las creencias configuradoras de mundo.**

En ese andamiaje que entrecruza lo trivial, cotidiano, con afectos y pasiones, con especulaciones metafísicas y condiciones antropológicas, se plantea la conjetura alegórica vinculada con el mito griego del siguiente modo:

Tentar y no dar... El mundo es una mesa tendida de la Tentación con infinitos embarazos interpuestos y no menor variedad de estorbos que cosas brindadas. El mundo es de inspiración tantálica: despliegue de un

inmenso hacerse desear que se llama Cosmos, o mejor: la Tentación. Todo lo que desea un trébol y todo lo que desea un hombre le es brindado y negado. Yo también pensé: tiente y niega (109).

El temerario postulado se desplaza raudamente de lo privado, singular, experimental, a una condición biosemiótica que define el *Cosmos*, en el que transcurre la existencia. Las mayúsculas indican categorías de máxima potencia en las constelaciones conceptuales del pensar-escribiendo de Macedonio. Si esto es así, entonces *Cosmos* y *Tentación*, entrañan un dispositivo básico de nuestra contingente existencia en este mundo.

Lo primero que destacamos es la convergencia primaria del impulso de supervivencia tanto en lo vegetal como en lo animal. El ímpetu vital experimenta en el mundo no solo cosas que le son brindadas, sino también lo mucho que le resulta negado. “Lo tantálico” entonces, perfila sus tortuosos y diseminados confines en la simple fórmula de tentaciones y negaciones. Si la gran negación final es la muerte, el deseo tentador emprende creativas estrategias de permanencia perpetua... Esta búsqueda metafísica concibe una Creencia en el Todoamor, en la Eternidad de los amantes. La posibilidad de lo imposible emprende aporéticas rotaciones en las singladuras de una creencia capaz de diseñar extrañas posibilidades de inusitados alcances.

Eludimos el análisis del texto completo, dado que nuestro propósito se limita a la adopción del dispositivo tantálico con fines específicos referidos al trabajo intelectual. El recorte reductor de nuestro ensayo opera con criterios y categorías pragmáticas, con experiencias memoriosas o en marcha, con interacciones que demandan posiciones éticas y políticas, con instrumentos y herramientas de actividades individuales y compartidas en instituciones con reglamentos, gestiones, burocracias, etc. Este descenso al ordinario transcurrir, no se priva, sin embargo, de sesgos filosóficos y biosemióticos de Creencias y Valores soportes del trabajo solidario, de la Acción con sus conflictos y sinsabores, con sus logros y satisfacciones, afectos fuertes y otras pasiones...

En la base de semejante perfil, colocamos un trebejo lexical macedoniano que alienta Amistad y Encuentros fecundos: el *Almismo ayoico*. Esta original fórmula, escondida y mostrada por nosotros como un talismán de conjuros, *intenta* neutralizar o al menos atenuar, egoísmos y narcisismos exacerbados, presentes en cualquier esfera de la actividad humana, pero en este caso aludimos especialmente al mundo académico. Las dictaduras de Egos poderosos, despiadados e ilimitados (algunos seductores, otros insufribles), provocan correrías depredadoras, procedimientos crueles, arbitrarios e infructuosos. Megalomanías infatuadas circulan con inimputable frecuencia y se propagan entre los

jóvenes estudiantes con miserable éxito. La *viralización* de autoestimas blindadas, crispadas por “pasiones tristes” (Spinoza): envidia, celos, competencias, se instalan “naturalizadas” hasta para los más conspicuos.

No obstante, también coexisten prácticas ajustadas a decoros hospitalarios, cuidadosos y delicados que resisten al oprobio egotista. Enramadas en dicho *Cosmos*,

**Los “ensayos” aluden a procedimientos del constante repetir, reiniciar, volver a empezar en el transcurso de una vida pero también es lícito aducir que el constante ensayar deja su impronta en las características textuales, al cabo el ensayo deviene el género predilecto del autor. “Lo ensayístico” atraviesa toda su obra, en virtud del poderío que ejerce la imaginación trabajando conceptualmente y modelando un discurso original que sigue los arbitrios del pensar-escribiendo...**

nuestras reflexiones semióticas, filosóficas, éticas, políticas y estéticas no se sustraen a la complejidad del clima apenas bosquejado; por el contrario, respiran y sopor-tan, alientan y eligen, impulsan y detienen, contrastan y vuelven, piensan y estudian, leen y escriben, involucradas con las dinámicas del entorno. Auspiciamos e



*intentamos* practicar, con desparejos logros, un *aguante templado*, un sereno y atento habitar el tantálico mundo no solo académico, sino también lo que concierne a la mera vida. Se podría decir con el ocurrente Macedonio que nuestro ensayo “no vuela pero aletea”...

Así, entonces, instalada nuestra escritura en el *Cosmos tantálico* desde el arranque, procuramos trazar algunas coordenadas del deseo lanzado en busca de manjares o al menos alimentos básicos del pensamiento menesteroso, hambriento, a veces angurriente e insaciable... El pensamiento-deseante siempre con nuevas y renovadas *tentaciones*... Es que tal vez la “inspiración tantálica” conduce un accionar paradójico irresuelto en sus incursiones sabedoras de la variedad, de la proliferación incesante de producciones teóricas, científicas, históricas, filosóficas, semióticas, sociológicas, antropológicas, psicológicas, etc. Una ramificación provechosa y abrumadora (rizomática, diría Deleuze), que se ofrece y a la vez se retira, se niega a nuestras modestas posibilidades, a nuestros concretos y despiadados límites. No solo la muerte, la enfermedad, el dolor, las flaquezas, los desencantos, las desgracias, sino también las precariedades sociales, culturales, económicas, etc. que nos exceden y nos condicionan. Al parecer resultaría bastante inútil enunciar postulados teóricos y generales sobre el trabajo intelectual, de ahí que tan solo nos hayamos propuesto dar testimonio de experiencias y experimentos

que quizá algunos compartan, mientras otros comprueben que han transitado derroteros diferentes.

Las tensiones entre abundancia abrumadora y dificultades persistentes, gestan un sinfín de prácticas que demuestran fehacientemente el potencial humano disponible y las injerencias del azar, tanto en la memoria comunitaria, cuanto de la creatividad singular. El talento, la perseverancia, las continuidades y discontinuidades del devenir de imprevisibles circunstancias, las turbulencias de incertidumbres, diseñan un férvido y vertiginoso “enjambre” de contingencias heterogéneas, asimétricas y contradictorias. Por esta vía, recordamos que así como en *illo tempore* se presentaban ante nuestras frágiles humanidades, las portentosas y apetecibles bibliotecas por las que supimos deambular en averiguaciones interminables, buceando en ficheros que nos conducían de una referencia a otra con tántalica persistencia. Actualmente celulares, Internet, redes, medios, productos de otras tecnologías, reproducen la frondosa y abigarrada memoria del trabajo humano y recrean con inédita eficacia los tantálicos despliegues del saber extendido en ubérrimos ofrecimientos universales.

Surge una vez más el bucle controversial del habitante de un *Cosmos tantálico*: la mesa cibernética, tendida con sus *tentaciones* de información rápida, accesible, cada vez más elaborada y diversificada, destinadas a humanitos soberbios y convencidos de haber dominado el Olimpo

de la información, del conocimiento, mas no de la interpretación, sin percatarse de su elemental configuración biosemiótica de acotado rendimiento físico, intelectual y emotivo. Los estresados, los “quemados”, los deprimidos, los extenuados, los enloquecidos consumidores de todo lo que ofrezca el mercado global, paradójicamente llegan a descubrir, no sin estupor, que habitan la contradictoria semiosfera de *Tantalia: tienta y niega...* Es tan penosa esta comprobación recurrente, es tan triste el *ritornello* de lo obvio, de la arrogancia descontrolada, olvidada de la *condición humana, demasiado humana...*

Hemos mencionado la metáfora del “enjambre”, bastante utilizada por algunos autores para indicar acelerada movilidad, vórtice laborioso y organizado. Sin invalidarla, preferimos recurrir a la figura del “hormiguero”, que no se diferencia tanto de la colmena pero bosqueja un diseño más silencioso, más austero y subterráneo. Creemos que la individualidad personal (biografía y carácter), modela distintas estrategias y formas de concebir la acción y la interacción de cualquier emprendimiento, pues bien, el trabajo intelectual no escapa a esta norma.

Desde luego, se supone que la figuración “hormiguera” cubre apenas algunas facetas de lo que procuramos comentar; sin embargo, reúne ostensivas cualidades y capacidades que nos gustaría apuntar. En primer término, el trabajo mancomunado que obtiene logros descomunales con el pequeño aporte de cada participante;

cada cual tiene su tarea, tiene su espacio y contribuye al conjunto. En este contexto, vale recordar un antiguo proverbio mencionado a menudo por Alfonso Reyes: “Todo lo sabemos entre todos”. En nuestra región (provincia de Misiones, Argentina), las hormigas coloradas, pequeñas, logran construir enormes montículos denominados

**Los estresados, los “quemados”, los deprimidos, los extenuados, los enloquecidos consumidores de todo lo que ofrezca el mercado global, paradójicamente llegan a descubrir, no sin estupor, que habitan la contradictoria semiosfera de *Tantalia: tienta y niega...* Es tan penosa esta comprobación recurrente, es tan triste el *ritornello* de lo obvio, de la arrogancia descontrolada, olvidada de la *condición humana, demasiado humana...***

en guaraní *tacurú*. Estos promontorios llamativamente grandes poseen una consistencia firme y dura que alberga intrincados laberintos. Un mundo ordenado de mil maneras diferentes, productivo y sin estridencias.

En segundo lugar, cabe ponderar hábitos de trabajo, regidos por ordenamientos indispensables para adquirir experticia y participar responsablemente en la comunidad científica. Tercero, la continuidad de la memoria

de autores y maestros de diversas áreas disciplinares, de teorías y propuestas filosóficas; en efecto, antes de revolucionar y destruir, habrá que estudiar, investigar, saber algo. Hay una mitología educativa comodísima y hegemónica: todos somos provocadores geniales, disruptivos impenitentes, originales absolutos. Una falacia, una pose, una trivialidad poco edificante y bastante ingenua. Cuarto, directamente relacionado con lo anterior, el trabajo-hormiga implica modesta sobriedad

Guy Debord



sin exhibiciones espectaculares... La “espectacularidad intelectual” (Debord), ha frivolidado y envanecido un trabajo que no necesita, ni se merece semejante tratamiento distorsivo. Como dijera el ejemplar intelectual Walter Benjamin: “la gloria sin fama, la grandeza sin brillo, la dignidad sin sueldo”.

Los ejes trazados no deben interpretarse como un dispositivo que descalifica o evita incentivar la iniciativa propia, la creatividad, las exploraciones y experimentos tanto individuales como en equipo, sobre todo en equipo. Se trata simplemente de concebir y sustentar una ética laboral y pedagógica de base estable en la medida de lo posible, en cuyo encuadre valen y se estimulan los emprendimientos imaginativos, creadores y arriesgados con variadísimas alternativas. Paradójicamente, no hay mayor incentivo para las propuestas innovadoras, reales y sólidas, que reglas de trabajo explícitas, sencillas, compartidas y con sentido práctico, sostenidas con regular coherencia a lo largo de los extensos procesos de formación de docente-investigadores. La consistencia del trabajo intelectual requiere cuidados, no censura.

Mucho se habla y se promueve de mil maneras diferentes, en las esferas más disímiles (educación, estudios culturales, filosofía, epistemología, etc.), las premisas y consecuencias de un “pensamiento situado”. Sin acudir a autores consagrados, obligatorios, ni a lucubraciones complicadas, nos limitamos a consignar que nuestro trabajo intelectual a lo largo de toda una vida habitó con pertinaz recurrencia un “mundo de inspiración tantálica”... Situado, dónde... ¿Cuál es el sitio? Una respuesta rápida y directa, consiste en mencionar datos empíricos de nuestro hábitat periférico, fronterizo, un típico lugar *finis terrae* por muchos motivos. Por estar alejado y mal comunicado

con otros centros urbanos del país. Por ser un “territorio” olvidado, expoliado y maltratado históricamente.

Pero lo más relevante, es tener presente su composición poblacional compleja, conformada por aborígenes, por inmigrantes europeos, por criollos de antiguo asentamiento, esto es, una masa heterogénea y estigmatizada por “falta de identidad”, una mescolanza de etnias de procedencias disímiles, de diferentes lenguas, de viajeros, aventureros y reciénvenidos (“paracaidistas” se los llama en la zona). Una población aluvional de increíbles mixturas que ha sido fuertemente descalificada a lo largo de un proceso “civilizador”, monitoreado desde Buenos Aires, con miras a neutralizar y nacionalizar estos engendros mestizados que no responden a los perfiles emblemáticos del “ser nacional”. Las distancias, las exclusiones, las estafalarias idiosincrasias desencajadas de estereotipos metropolitanos, los lenguajes portadores de otros modos y otros mundos, fueron gestando un pudor cultural y una gestualidad subalterna de conflictivas implicancias.

A la vez, como otra cara de la misma moneda, las modalidades locales se empeñaron y continúan empeñadas en cultivar sus propias singularidades y en ejercer resistentes sarcasmos hacia las exigencias nacionales. En este mismo sentido cabe catar el paisaje primario, salvaje, el tópic de la tierra roja, con exuberante vegetación, caídas de agua y exóticos lugares naturales, un hábitat de imaginarios paraísos y crudos desafíos para

la permanencia. El despliegue de abundancias y carencias, la plena-potencialidad y los inusitados, interminables obstáculos, configuran un *paisaje antroposemiótico* de fácticos emprendimientos pioneros, excéntricos y

**Una población aluvional de increíbles mixturas que ha sido fuertemente descalificada a lo largo de un proceso “civilizador”, monitoreado desde Buenos Aires, con miras a neutralizar y nacionalizar estos engendros mestizados que no responden a los perfiles emblemáticos del “ser nacional”. Las distancias, las exclusiones, las estrafalarias idiosincrasias desencajadas de estereotipos metropolitanos, los lenguajes portadores de otros modos y otros mundos, fueron gestando un pudor cultural y una gestualidad subalterna de conflictivas implicancias.**

diferentes. “Estar situados/as” desde la infancia y permanecer en tales latitudes a lo largo de toda una vida, no justifica un determinismo empírico anacrónico, pero afecta, dispone y modela prácticas, lenguajes, perspectivas, costumbres y memorias compartidas.

La dimensión política del trabajo intelectual “situado”, abarca múltiples aspectos y solicita prácticas



involucradas con las dinámicas comunitarias, de modo tal que ni la docencia, ni la investigación, ni la producción textual permanezcan en burbujas exentas de mundo. Nuestra posición política no solo alienta un compromiso institucional con la Universidad Pública, sino también con “contextos territoriales” que demandan estudios, servicios y transferencias específicos. De allí emerge la experiencia cierta de un coloniaje interno ejercido por la metrópoli. La pertinaz memoria de luchas ancestrales (vasallajes, postergaciones humillantes y muertes), producto de maniobras increíbles, se reiteran actualmente, como si no existieran Derechos Humanos consagrados. De hecho adherimos al discurso “decolonial” que para nosotros, no puede restringir sus demandas al eurocentrismo, al racismo y al patriarcado, sino en particular, al patético centralismo porteño que insiste con sus estrategias históricas de dominación y exclusión hacia las provincias. Se puede aducir que hay excepciones, hay variantes múltiples de inclusión, no obstante los gestos de condescendencia y caridad especulativa son flagrantes y nos ofenden en continuidad. ¿Cuándo se respetará la heterogeneidad y la soberanía federal?

A propósito de una concepción situada del trabajo intelectual, visto desde “afuera”, desde una otredad “extranjera”, no podemos dejar de recordar el dictamen del lúcido cubano Virgilio Piñera (1999), quien interpreta la literatura argentina de la siguiente manera:

Si quisiéramos definir por medio de una imagen o metáfora lo más representativo de la literatura argentina de hoy, diríamos que es tantálica. [...] Así siguiendo el juego del mito, se podría decir que el tantalismo de los argentinos no es un castigo divino, sino una condición histórica. El mundo que los rodea, por su propia informidad y riqueza, los asusta, les parece contradictoriamente pobre, sin llamadas ni respuestas; un mundo al que no sabrían cómo arrancar el primer bocado... Por esto lo vemos amurallado en un orbe metafísico gratuito, pleno de categorías intelectuales, planes de evasión, aporías zenonísticas, mores geométricos y mónadas leibnizianas (18).

Por supuesto que habla a la vera de Macedonio, cual devoto amigo y lector; adopta su neologismo y halla en su expansión alegórica un modo certero de captar la propensión autocentrada de los textos argentinos (he aquí una producción “situada”). Señala un sesgo defensivo y atemorizado ante tanta “riqueza”, real e imaginaria, al tiempo que emerge una pasión conceptual, lucubraciones teóricas y “categorías intelectuales”. Inventos estrafalarios, “planes de evasión”, fantasías conspirativas, una potente imaginación de corte metafísico, malabares abstractos y cálculos herméticos, que alientan el privilegio enfático de “la cabeza” lanzada al pensamiento tantálico... El desesperado giro del

intelecto ante la todo-posibilidad, eleva su perfil más soberbio y omnipotente, se regodea en su desafío de incontrollables aporías, no solo las clásicas de Zenón, sino más bien las que asedian la existencia en tenaz interpelación a la lógica racional.

Esta otra vuelta de tuerca nos concierne, tanto en lo tantálico, cuanto en lo paradójico. Desde esta perspectiva nuestro trabajo se inscribe en la tradición argentina en cuanto a esa singular predilección por el género ensayístico, un híbrido flexible que admite los inventos, las fusiones y condice con el estro teorizante sumido en ajetreos históricos. Como si esto fuera poco, en nuestro caso hay que tener en cuenta el relieve y la máxima estima que tuvo la “teoría” en todas sus manifestaciones, durante nuestra etapa de formación y desarrollo profesional. Como todas las corrientes preponderantes y modas académicas, hubo exageraciones, énfasis en los diseños curriculares, ejercicios intelectuales de dominio, de prestigios y competencias.

Más allá de los avatares teóricos y prácticos a partir de la década de los setenta, nuestro pensamiento-deseante se ha nutrido y se sigue nutriendo con deleite y pasión de lecturas que tienden más a la teoría que a la literatura de ficción. Con audaz desparpajo incursiona en semiótica, lingüística, historia, filosofía, antropología, política, sociología, educación, psicología y un dilatado etcétera, sin abominar del eclecticismo y los montajes

irreverentes. La fórmula lectora parece definir sus términos en una acotada frase: leer teorías como si fueran novelas. Interés, curiosidad, placer, imaginación, entusiasmo y encanto, experiencias y sensaciones, intenso quehacer del pensar, relacionar, conjeturar e inventar. Las hormiguitas haciendo su tarea con dedicada modestia y obstinada pasión.

El recorrido por “sitios” que nos atañen y nos involucran, no pretende alentar la figuración de un “realismo mágico”, sino trazar coordenadas de un raro *mundo de inspiración tantálica*... Al respecto, nos gustaría enfocar la denominación asignada a tal semios-fera: *TANTALIA*. (Otro de los innúmeros neologismos pergeñados por Macedonio). Se podría pensar que *Tantalia* es el nombre de *Ella*, la protagonista del drama. Sin embargo, preferimos interpretar que *Tantalia* es la nominación del *Cosmos-Tentación*, del mundo que acoge con mítico riesgo la Creencia de cobijar contingencias de la Todo-posibilidad y sus impedimentos. Habitamos entonces una heterotopía de tentadoras posibilidades que muy a menudo se ven frustradas por la precariedad, las desventajas cartográficas y los excesos del poder multiforme operando sobre nuestras vidas.

Otro aspecto que nos concierne es la dimensión femenina de este hábitat de dificultosas aporías de supervivencia, de tragedia amorosa, de relaciones sensibles, empáticas con plantas y humanos, etc. La impronta

femenina de Tantalía, responde a la admiración y enigmática curiosidad de Macedonio hacia la sensibilidad, el altruismo, la grandeza apasionada y la fe del universo femenino. Así, entonces, ubicamos nuestro quehacer, nuestros pensamientos, nuestros afectos, nuestras labores domésticas, nuestras actividades intelectuales, nuestras intervenciones políticas y socioculturales, nuestros desempeños biosemióticos inmersos en el aura del Cosmos femenino de Tantalía.

En este sentido, podríamos enfocar el universo académico resonante de discursos antimachistas, una humareda hipócrita de poses superadas y a la vez desmentidas continuamente hasta en nimios detalles por hábitos y protocolos aún marcados por conservadoras inercias patriarcales. Modales antiguos difíciles de cambiar, no decimos erradicar. Sin exagerar, ni adoptar una militancia sobreactuada, simplemente admitimos la experiencia fehaciente de haber transitado un ámbito académico con múltiples sesgos machistas, pleno de complicidades y partícipes necesarios. De acuerdo con nuestros propios criterios, la resistencia define sus resultados efectivos en la coherencia de una vida, de cada acción, de cada actitud, de cada gesto, de cada posición, constitutivos de una trayectoria, no de puestas en escena y enunciados inocuos.

Finalmente, habría que comentar que Tantalía configura un lugar de trabajo, un taller barroco y artesanal,

ecléctico, apartado y a la vez mancomunado por conversaciones perpetuas y emprendimientos grupales constantes. El taller del trabajo intelectual no es tan diferente respecto de otro taller de cualquier oficio, con sus rutinas y utensilios, un espacio acondicionado para las tareas a realizar y a la vez, investido de familiaridad, de emociones y sensaciones, de objetos útiles y de recuerdos, fetiches atesorados, fotos, cuadros, música, libros y más libros, papeles y más papeles en carpetas, ensobrados, encajonados, estantes, bibliotecas, equipos electrónicos, etc. En tal habitáculo laboral el cuerpo transpira o tiembla de frío, se fatiga, cambia de posiciones, toma mate, come algo, se levanta de la silla acalambrado, se distrae y se desplaza, vuelve y retoma su tarea. Las liturgias del quehacer cotidiano implantan esa continuidad consistente de cuerpo e intelecto que tantas veces se separa y se tergiversa.

La cueva tantálica alberga con displicente arrojo, una operatoria de lecturas a veces con implacables controles, otras de desprolija indolencia; lecturas obedientes y obtusas, tributarias de los cánones más ortodoxos y a la vez, despreocupadas y vandálicas. Las indagaciones y especulaciones proliferan orientadas hacia temas diversificados y convocantes de campos disímiles, ensamblados y fusionados con procedimientos y estrategias pensadas, inventadas o tomadas de otros autores. Los denuedos convergen en un punto sinérgico: recuperar,

gestar y fortalecer los sentidos. Sin desconocer las inercias y vendavales socioculturales insufladores perdurables del sin-sentido y del nihilismo expandido e instalado en las dinámicas modernas y posmodernas,

**El taller del trabajo intelectual no es tan diferente respecto de otro taller de cualquier oficio, con sus rutinas y utensilios [...]. En tal habitáculo laboral el cuerpo transpira o tiembla de frío, se fatiga, cambia de posiciones, toma mate, come algo, se levanta de la silla acalambrado, se distrae y se desplaza, vuelve y vuelve a su tarea. Las liturgias del quehacer cotidiano implantan esa continuidad consistente de cuerpo e intelecto que tantas veces se separa y se tergiversa.**

consideramos que vale la pena ponderar las posibilidades de nuevos o renovados sentidos en las propuestas, conjeturas y resultados del trabajo intelectual.

Aceptar y propiciar la pluralidad de sentidos, adoptar postulados que potencian alternativas de búsquedas e indagaciones, en ese contexto subrayamos nuestro interés particular por el “sentido del humor” y el “sentido común”. Ambas dimensiones entrecruzan sus retóricas con los metalenguajes, con los cánones académicos, con los protocolos científicos y al mismo tiempo,

movilizan y alegran prácticas del grupo de investigadores en su actividad cotidiana. Por un lado, se convierten en temas de estudio, por otro, se inmiscuyen en nuestras interacciones incorporando tópicos, costumbres, fraseos, problemas, debates, facetas, flancos, matices, paradojas y llamados de atención imprevisibles. Las fricciones y las tensiones emergentes de la efectiva valoración de estos componentes semióticos, agitan, revuelven, eclosionan y apremian las conversaciones del trabajo intelectual en marcha.

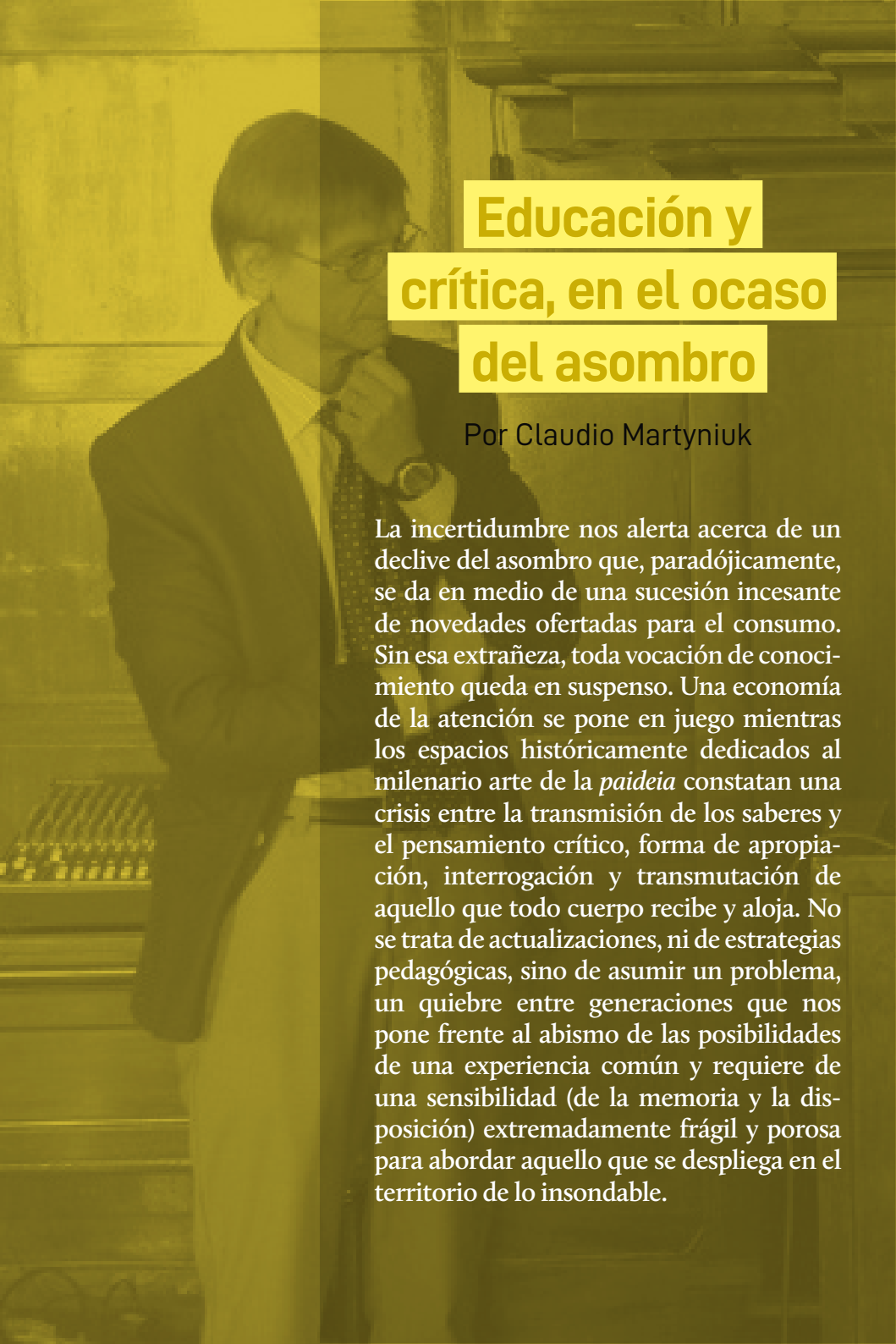
Una impronta contradictoria de incursiones desacadadas insiste en apretar la garganta de nuestra voz estrafalaria. Y como quien no quiere la cosa, admitimos un trabajo intelectual heteróclito, transido de situaciones paradójicas, abstrusas, que por un lado asume esas condiciones inverosímiles y por otro, acepta el maravilloso desafío de existir al margen y vivir en “otra parte”.◉

---

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FERNÁNDEZ, Macedonio, *Poemas*, México, Editorial Guaranía, 1953, ejemplar 64.
- PIÑERA, Virgilio, “Nota sobre literatura argentina”, *Diario de Poesía*, nro. 51, 1999, p. 18.





# Educación y crítica, en el ocaso del asombro

Por Claudio Martyniuk

La incertidumbre nos alerta acerca de un declive del asombro que, paradójicamente, se da en medio de una sucesión incesante de novedades ofertadas para el consumo. Sin esa extrañeza, toda vocación de conocimiento queda en suspenso. Una economía de la atención se pone en juego mientras los espacios históricamente dedicados al milenar arte de la *paideia* constatan una crisis entre la transmisión de los saberes y el pensamiento crítico, forma de apropiación, interrogación y transmutación de aquello que todo cuerpo recibe y aloja. No se trata de actualizaciones, ni de estrategias pedagógicas, sino de asumir un problema, un quiebre entre generaciones que nos pone frente al abismo de las posibilidades de una experiencia común y requiere de una sensibilidad (de la memoria y la disposición) extremadamente frágil y porosa para abordar aquello que se despliega en el territorio de lo insondable.

I

i.

[C]reía ingenuamente que la academia era eso mismo: un lugar donde la actividad principal de los estudiosos era incubar y debatir ideas. Desde entonces aprendí que no es tan así. Los académicos son, en su mayor parte funcionarios, docentes y administradores; a menudo pensar demasiado puede ser considerado impertinente (David Graeber, *Hacia una teoría antropológica del valor*, 2018).

La intención de este breve texto es mostrar relaciones y tensiones entre *episteme* y *paideia* en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, interrogando, si pudiera emplearse este término ante una cuestión

difícilmente resoluble, las potencias de los abordajes críticos en la actividad académica.

ii. La hipótesis presupuesta señala el opacamiento de las intervenciones críticas en las aulas, debido a prácticas pedagógicas cuyos presupuestos conforman obstáculos epistemológicos.

iii. También se presupone que tal debilidad de la actitud crítica, más allá de la retórica que intenta afirmar lo contrario, se corresponde a un rasgo de época que Nietzsche caracterizó a partir del nihilismo.

iv. La tensión se teje entre la producción de conocimiento social crítico y la actividad académica centrada en la enseñanza y evaluación de los contenidos comunicados. Esta tensión entrecruza imperativos divergentes con demandas convergentes, búsquedas cuestionadoras con verificaciones de seguimientos dogmáticos de las proposiciones enseñadas. En especial se observa, entonces, el solapamiento entre *episteme* y *paideia*. Si la educación es normalmente la fuerza más importante en apoyo a lo existente y en contra de cualquier cambio fundamental, ¿cómo se lograría abonar independencia y autonomía, serenidad en el pensamiento y justicia en la práctica, es decir: crítica?

v. La pregunta qué enseñar implica repetir y también reorganizar y proponer; contiene una negatividad socrática, consciente del no saber, impulsora de la interrogación y del cuestionamiento de imposturas. Incondicional, la práctica educativa en la universidad, solapada a la investigación, muestra registros de lo político en un tejido sensible que permite una aproximación centrada en lo que podría denominarse el enfoque de la performance.

vi. Las principales intuiciones se concentran en el dogmatismo de la práctica educativa y, lo que resulta más crucial, en cierto solipsismo generacional que limita qué transmitir, qué aprender, qué experimentar. ¿Este solipsismo podría mostrarse y acosarse a través de alguna modulación de activismo, de cierto modo de performance? ¿O, por el contrario, en el campo de las humanidades cada clase es una performance, una acción provocadora del docente, una implicación del profesor entre textos, receptores y contextos cuya deriva se agota prontamente en el efectismo y se sucede y sustituye en el zapping del plan de estudios?

vii. Se puede aprender, y así se muestra el señorío, la potencia de esto llamado *paideia*. Se toma, se adquiere, se apropia, se toca, se altera, se trasmuta algo. El dualismo aprender/aprehender rebasa el binarismo

mente-cuerpo. Se aprehenden figuras, se aprende a figurar, se imagina sin método lógico que enseñe a imaginar, se siente la gravitación de imágenes tomadas, se sabe y piensa la imaginación, se experimenta aprehendiendo y aprendiendo. Sigue, en el proceso de experimentar la *paideia*, el problema de la predicación: la relación entre un particular, histórico, y un universal, en este caso normativo. Y la verdad de esta proposición, o promesa. El problema es la unidad de esto predicado. Ajusta y distorsiona, espiralado, el círculo pedagógico se muestra apolíneo sin purificar lo dionisiaco, se observa, en su razón y aoría, ilustrado y romántico. *Paideia*, ese artificio griego, acumula capital simbólico en la escritura. Y el docente oraliza lo escrito, lo hace imagen audible. ¿Qué llevar del pasado a los oídos y a la vista (a la lectura) de las nuevas generaciones?, ¿qué movilizar de la memoria académica? Las respuestas implican decidir qué recordar y qué olvidar.

viii. El contexto cambia, hay tecnologías digitales inimaginables en el pasado, hay otras multiplicidades (como lo reconoce Michel Serres en su libro *Pulgarcita. El mundo cambió tanto que los jóvenes deben reinventar todo: una manera de vivir juntos, instituciones, una manera de ser y de conocer...*, de 2012). Y persisten la crisis de la experiencia y el declive del asombro, escollos rocosos que escinden y aíslan, aplastan y masifican,

afectan el contacto, la exploración y el reconocimiento intergeneracional. Las prácticas educativas examinan, verifican empíricamente, generalizan dogmáticamente. Pasan estudiantes, que aprueban. Pasan profesores, “muertos en vida” (Wittgenstein). Y avanza la desertificación. Las pantallas, con su brillo, no remedian la crisis; más bien, la velan, y recuerdan las consideraciones de Platón, en *Fedro*, sobre la escritura.

ix. Y queda, persiste el desafío de dar, mostrar, hacer, evocar y provocar en el aula y en las pantallas, en las esferas del enseñar y el aprender, testeando dimensiones de libertad. Y esto, que se condensa en la densa semántica de la palabra “crítica”, implica, se hipotetiza, una paradoja pragmática, modos mínimos de performance, movimientos del malestar.

## II

i.

Un espíritu libre no debe aprender como esclavo  
(Platón, *República*, c. 386/370 a. C.)

Un credo contra la ilusión, contra la ideología estética, contra la fantasía y el engaño. Un credo kantiano, contra la mentira. O contra el opio del pueblo, contra la metafísica, contra la pseudociencia y hasta contra el

apriorismo kantiano (así, una consigna de la revolución cultural china).

ii. El lenguaje materno, el murmullo intergeneracional y todo aquello, todo el resto de las esferas que estructuran la “ingeniería del alma” (Stalin), la memoria institucional, el sistema educativo, las comunidades científicas, el aparato ideológico-mediático, la industria cultural; todo aquello, y el recuerdo de una sabiduría que no existe y que se añora: ¿acaso de tal “todo aquello” se pueda disponer como herramienta, como cálculo, como ingeniería, de Stalin o Popper?, ¿acaso una decisión, como sustituir una convención por otra, pueda cambiar una forma de vida?

iii. Mientras las desgracias se suceden, se espera oír el auténtico nombre del mundo.

iv. Y se muestra la jactancia, un modo de contemplación narcisista. Y se exhibe el jactancioso, que impone la norma de edificación de un “hombre nuevo”, quizás a su semejanza, o como una mercancía más, o más bien para la obediencia:

Nuestros tanques son inútiles cuando quienes los conducen son almas de barro. Por eso afirmo que la producción de almas es más importante que la

producción de tanques [...] Alguien acaba de observar que los escritores no deben permanecer inactivos, que deben conocer la vida de su país. La vida transforma al ser humano y vosotros tenéis que colaborar en la transformación de su alma. La producción de almas humanas es de suma importancia. ¡Y por eso alzo mi copa y brindo por vosotros, escritores, ingenieros del alma! (Stalin, 26 de octubre de 1932).

v. Irrumpe la voluntad de disipar oscuridades, la buena voluntad de explicar y predecir, y conformar comunidades expertas.

Los jóvenes educados dentro del espíritu del fisicalismo y en su lenguaje unificado, se ahorrarán muchos de los obstáculos a los que estamos aún sujetos en el presente para el trabajo científico. Un individuo por sí solo no puede ni crear ni emplear este fecundo lenguaje, ya que constituye la obra de una generación; por lo tanto, aun dentro de los cauces del conductismo social, la sociología solo será capaz de formular predicciones válidas en amplia escala cuando, dentro de todos los sectores de la ciencia, labore una generación nutrida en el fisicalismo. A pesar de que podamos actualmente observar una expansión de la metafísica, existen también muchos hechos reveladores de cómo las teorías no metafísicas se difunden



y ganan incesantemente terreno, tal y como la nueva “superestructura”, erigida sobre la cambiante “subestructura” económica de nuestro tiempo (Otto Neurath, “Sociología en fiscalismo”, 1931).

vi. Los esclavos no deben aprender como hombres libres: tal el mandato eficaz en la producción de mera vida, de vidas sin forma. Un biopoder que hace miseria, agujeros negros de basura donde anidaba la potencia de hacer formas, de imaginar, de entender, de pensar, de fecundar sensibilidades atentas y cálidas. Sobre esa tierra arrasada, la política hace escuelas en villas miseria y favelas, equipa aulas y designa docentes; pero es un espectáculo sin consecuencias, es un medio sin fin: en el gueto es excepcional (individual) la salida a un afuera que no sea su extensión (se prolongan en contenedores y tachos de basura, cárceles, servicio/servidumbre doméstica y sexual, y otras expresiones de esos campos, de esas instituciones totales, de esas localizaciones de la vida humillada en los bordes y pliegues de la vida ciudadana civilizada). Esa condición de sin refugio deviene “humanizada”: la existencia queda documentada y alfabetizada, dispone de telefonía celular y recibe asistencia estatal y bendición religiosa. Mera vida, haz de recepción de derechos, de incontables derechos (puede recordarse el derecho que les asiste a ingresar a la universidad pública y gratuita), derechos que acentúan promesas de

realización cuanto más prolifera la humillación, promesas en el oleaje de la anomia.

vii. En la vida dañada, la tensión entre *episteme* y *paideia* se solapa a una multiplicidad de desgarros: imagen científica e imagen manifiesta del mundo (Wilfrid Sellars), tensión también entre el lenguaje del intelectual especializado y el lenguaje ordinario, entre cierto elitismo



Platón

y vanguardismo y su reverso, populismo y tradicionalismo. La verdad no se revela y establece su condición de evidencia por sí, para todas las personas por igual, la clarificación no corre un velo que persuade. Los hechos no dicen qué son o significan. La metafísica reformista no vence por su racionalidad. Y la tensión entre conocimiento y libertad, que corre contra las barreras, que corre límites, es trágica.

viii. ¿Cómo hacer sencillo convivir con palabras antípodas? Con el diálogo escrito comienza el análisis como metodología filosófica. El examen gramatical y el abordaje lingüístico aparecen con Platón. Con su acción también se registra el fracaso en la pretensión filosófica de reformar las bases del gobierno político. La filosofía, desde Platón, se vuelve extraña a los asuntos políticos (Heráclito ya había experimentado y justificado esa extrañeza). Como la polis, la filosofía también está partida. Y perduran los intentos de reformar las bases del lenguaje (salir de la caverna: clarificar el lenguaje, depurarlo de sus diversas sombras).

Con Moore siempre discutía esta cuestión: ¿Solo el análisis lógico puede aclarar qué denotamos con las proposiciones del lenguaje corriente? Moore asentía. ¿Entonces la gente no sabe qué intenta expresar cuando dice: “Hoy está más claro que ayer”? ¿Solo podemos confiar en el análisis lógico? ¡Qué idea más rara! ¡Solo la filosofía me ha de aclarar qué es lo que intento decir con mis proposiciones y si he dicho algo con ellas! Naturalmente, debo entender la proposición, sin tener necesidad de conocer su análisis (Ludwig Wittgenstein, conversación con Moritz Schlick , 17 de diciembre de 1930).

ix. Filosofía, desde Platón: leer y discutir las afirmaciones de los predecesores. Educación: perseverar en las afirmaciones de los predecesores. Perseverar en lo que queda de Parménides y Heráclito, Gorgias y Antístenes, perseverar en Platón y Aristóteles, perseverar en Kant y Hegel, Schopenhauer y Kierkegaard, Marx y Nietzsche, Weil y Butler, perseverar en la tradición, de generación en generación, en las aulas y bibliotecas, en la lectura y la escritura. Perseverar: que no se empobrezca la tradición (de otro modo, las generaciones por venir quedarían arrojadas a un mundo devaluado para pensar la existencia y el mundo).

[P]orque saber, ¿es otra cosa que conservar la ciencia, que se ha recibido, y no perderla?, y olvidar, ¿no es perder la ciencia que se tenía antes? (Platón, *Fedón*, c. 386/370 a. C.)

x. Perseverar, entonces, con cierto escepticismo epistemológico y pesimismo ético y político. En este invierno que será sucedido por otro peor, seguir enseñando con cuidado, con atención, con calidez, seguir estudiando para enseñar mejor, seguir acompañando, seguir tal profesión de fe.

El profeta y el demagogo no tienen lugar en la cátedra (Max Weber, “La ciencia como profesión”, 1917).

xi. Atención y cautela, ánimo crítico ante los impulsos de realizar “una operación esencial”, cuya buena voluntad fácilmente toma la dirección del simulacro y puede conducir a la catástrofe.

Todos los hombres políticos, todos los moralistas, todos los idealistas que se propongan sinceramente llevar a cabo transformaciones sociales, deben tener muy en cuenta una operación esencial: la de concebir y promover nuevas formas de instrucción, de educación y de cultura. Como es sabido, todo cambio radical presupone el desarrollo de nuevos sistemas de pensamiento, nuevos “intelectos”, nuevos “valores”, nuevos modelos culturales con los que sustituir los esquemas tradicionales. Hay que plantearse, por consiguiente, la instrucción, la educación y la cultura en términos enteramente nuevos, sin pasión y guiados por un espíritu racional: así es como conseguiremos expresar, con una claridad absoluta, lo que conviene poner en práctica para acelerar una transformación coherente del hombre y del mundo en perpetua evolución (Roberto Rossellini, *Un espíritu libre no debe aprender como esclavo. Escritos sobre cine y educación*, 1977).

xii. Es una estrella. ¿Cómo escapar de ese magnetismo que predica la “transformación del hombre y del mundo”? ¿Qué peligro acecharía más que el desborde

de optimismo en la plasticidad humana? ¿Qué hacer, entonces, para alcanzar una síntesis que supere especializaciones y fragmentaciones, fetichismo y alienación? Una *educación integral*, demanda Rossellini:

Una educación que permita eliminar todas las ideas falsas, todos los prejuicios, todo cuanto nos aleja de la verdad, y barrer la hojarasca de sugerencias malsanas, de egoísmos, de vanidades y de celos que nos asalta. Hay que armarse de valor para huir de los equívocos, el único medio para liberarse de prejuicios y fetiches. El valor nos permitirá afrontar la realidad: los tipos de educación existentes en la actualidad, al igual que las especulaciones y los ejercicios intelectuales que hemos desarrollado, han servido para producir especialistas cada vez más refinados, para crear hombres

Roberto Rossellini



que se apasionan por los objetos y las actividades más dispares, pero les han hecho incapaces de aprehender los conocimientos en su conjunto y, por tanto, de llegar a su síntesis. En tal estado de cosas, sin una auténtica revolución cultural los hombres no serán jamás capaces de introducir cambios radicales en nuestros conceptos sociales y económicos, en nuestros sistemas de vida.

El líder de “la” revolución cultural es recordado: Mao. Integra el panteón de una iglesia que brinda el servicio profético de guías del pueblo: platonismo o cristianismo.

xiii. No para la integración a un orden, no para la normalización: para el *humanismo*. El planeta entero, desde sus minerales a su biodiversidad, desde la atmósfera a grupos e individualidades humanas, ha sido víctima de una u otra modalidad de *humanismo*. ¡Por una educación humanista!, la consigna despierta y atrae. Más datos, más necesidad de síntesis. Con Kant, a la conquista del cielo: por la síntesis. Pero no hay síntesis última. El fin, conclusivo, busca la síntesis, pero ella se hace esquiva o queda abierta, tajeada como una tela de Fontana, en falta, espera en el umbral kafkiano.

xiv. ¿Ya no más estrella de la redención o principio esperanza? Aún es tiempo de evitar nuevos agujeros negros. Desde la obra de Marx, donde el proletariado aparece

como un nuevo Cristo, hasta el feminismo que testimonia a las mártires del falocentrismo, y entre ellos Auschwitz como paradigma: aquí la interrogación es grave, viene de atrás, de muy atrás: ¿qué sabe el esclavo?, ¿qué aprender de la desgracia (*malheur*, en Weil)?, ¿qué enseñan las víctimas?, ¿cómo trazar imperativos que aprendan de los fracasos de las “viejas” humanidades para que las “nuevas”, de generación en generación, fracasen mejor, imperativos incondicionales, radicales y mínimos, sustancialmente negativos, críticos y cautos, atentos al dolor, a las humillaciones?.

### III

i.

¿Quieres que averigüemos juntos lo que es la virtud?  
(Platón, *Menón*, c. 389/385 a. C.)

Onfaloscopia, contemplación del ombligo, *arrobada observación de esa especie de centro de la superficie corporal*, precisa Rafael Sánchez Ferlosio en el ensayo *La hija de la guerra y la madre de la patria* (2002). Conocer requiere enajenarse, salir de la comunidad umbilical y de la historia (disciplina que devino en religión de Estado y que impide conocer). Tomados como objetos, formados por el Estado que interioriza en sus súbditos explicaciones y ficciones, emblemas y distinciones. No



presenta un saber dejándolo a mano del sujeto, sino que lo introduce para edificar personas; no acerca objetos exteriores e impersonales para que queden al alcance de la mirada: el Estado modela la visión; adoctrina y ratifica la mirada interna sin mirar hacia fuera, sin estimular los sentidos; adormece el deseo de conocer, obstaculizando el extrañamiento. El Estado hace la guerra, y su triunfo lo festejan los vencidos. Cautiva, y dóciles mantiene a los súbditos. Anómalas son las percepciones de lo vivido como apartado, colonizado y archivado en una representación, porque el triunfo oprime la sensibilidad y alimenta creencias, representaciones sobre la autonomía y la identidad, sella la pasividad de los sentidos y la inactividad del entendimiento. Ninguna verdad podrá hacerlos despertar.

ii. Lo que desgarra y divide, la distancia. Aunque delgada como una hoja de papel, ¿cómo no percibirla? Olvidada, otro puede recordarla: aún existe. Observar siempre lo mismo hasta que se borren los ojos: hacer vacua la profundidad. Separarse de los acontecimientos, cubrir de sombras a los otros: apropiación. El futuro como un espacio distante: juventud. Pérdida de espacio: muerte. Ver y no reconocer, devenir extraño como un salvaje, iluminación poética, a veces filosófica. Pasado acumulado en el envejecer, el cuerpo como espacio de un yo desposeído del mundo. Trazar una distancia reflexiva,

proyectar desde nuestra experiencia pero trastocándola: comprenderse desde la perspectiva del otro y viceversa, sean artistas u obreros, ganadores o derrotados. Un enemigo para superar, y a veces para mantener la apariencia: la fatiga. Oír música, oler perfumes y examinar la conciencia son las técnicas pitagóricas para retirarse hacia uno mismo y no quedar expuesto a los vientos (*stultus*). Séneca y el trompo: la filosofía hace girar al sujeto sobre sí mismo. ¿Cómo? Por la memoria (Platón), la meditación (San Agustín), el método (Descartes). Ya es la época de la técnica, y ella hace girar la existencia. Queda la provocación, ¿pero qué puede ella?

iii. Sin perseguir “edificar” personalidades, “formar” profesionales, “interiorizar” en los alumnos justificaciones o ficciones —todas metáforas que referidas a cosas que se le hacen a la persona como objeto, no a algo que se le dé como sujeto—, tratando “simplemente” de proporcionar conocimiento, de instruir y no de adoctrinar. Silencio ante la retórica grandilocuente que dice “crítica” y no traza distinciones ni toma distancia. Planifica, busca el control y uniformiza por la educación, acercando a los sujetos, alejándolos de sí mismos. Hace creer que ensaya, pero se aparta del trabajo fatigoso e incesante de cada día, del día a día. Impone días felices por la fuerza de la costumbre, por enmohecimiento. Es un decir más, un penoso afirmar que se niega en la acción,

un simulacro de performance que edifica una lengua críptica y que traba un cerrojo.

iv. Sedimentos de sequía, apenas este discurso de la impotencia teórica, propio de una distancia de todo —cínico no lugar de la distancia absoluta—, pero el discurso no es más que el comentario y la negación de esa distancia. Sin práctica ni objeto, personas que miran solo proposiciones, juego fantasmagórico, simulación mágica que le confiere consistencia real a meras apariencias justificando su actividad en lo opuesto. Escritura banal que no supera la banalidad. Que llena huecos del mundo. Que hace huecos que no son bordes de mares y desiertos. Excluye a los que deben incluirse. ¿Cómo hacer comunidad con los que no escriben ni leen?

v. Bajo la insuficiencia de las reglas, en el declive del asombro, en la anomia, aún enseñar. Mostrar, enseñar pasión y hastío, continuidad y ruptura, acercamiento y distancia. Estar compartido, ser en las aulas comunes, en la atención cálida y el estudio sin fin, ante la potencia de desgarrar la indiferencia, abriendo algo justo, crítico por sus efectos y bello por su ascetismo. La voluntad de saber, la libertad de saber forjan un manantial de pensamientos sin autoridad infalible, un espacio de testeo. En ese espacio, una casa donde se busca saber, entre análisis, diálogos y silencios cálidos, entre la comunidad y la soledad, ahí echar raíces.

La libertad está en la instrucción; la igualdad está en la instrucción; la fraternidad está en la instrucción (Auguste Blanqui).

vi. *Caute quia, spinoza!* El sello de Spinoza, una rosa con sus iniciales, y la frase “¡con cautela, tiene espinas!” muestra un ánimo, una disposición atenta, prudente, crítica. Un rosa con espinas en cada aula, en la práctica educativa. El descuido y la despreocupación, el dogmatismo y el fanatismo, las ingenierías de la conciencia y

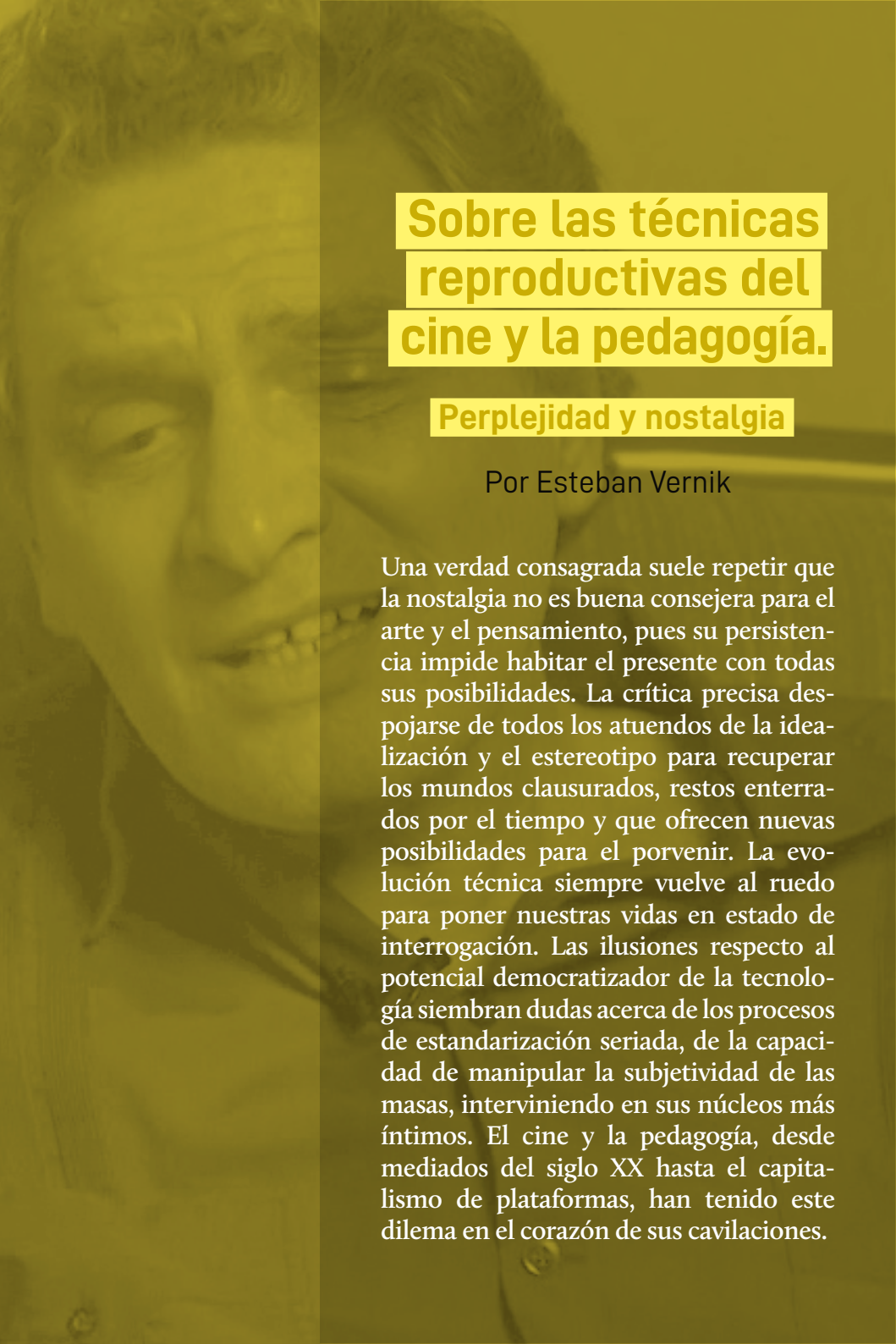


Auguste Blanqui

las imposiciones de valores y modelos de vida pueden resultar letales: sepultan potencias, agobian sensibilidades, precipitan existencias al vacío. Y reconocer que las verdades no son suficientes para la existencia. Queda ese matiz inalcanzable, que acaso acaricie alguna música.

Cuando al dulce y al juego se sustituya “la ganancia”, “la posibilidad de vivir”, “la carrera”, “el camino trazado”, “las profesiones”, el estudio y cualquier ocupación seguirán teniendo el mismo sentido que tenía el primer deber: indiferente, oscuro, pero necesario para poder jugar después, es decir para poder vivir según mis gustos, para conocer, beber, dormir y procrear. Así podremos hacer de él un digno brazo irresponsable de la sociedad: Un juez, que juzgue de manera impasible, amoldando la figura presentada por la instrucción de la causa según las coordenadas de su código, sin preguntarse si esto es justo o no. Un maestro, que mantenga durante cuatro horas diarias a 80, 90 niños encerrados en un salón. Los obligue a permanecer inmóviles, a repetir lo que él dice, a estudiar determinadas cosas, premiándolos si estudian y son disciplinados, castigándolos si no estudian y no se adaptan a la disciplina —y no se dé cuenta de que está ejerciendo violencia sobre un semejante, que cargará con las consecuencias de ello para toda la vida, sin siquiera saber por qué lo hace y por qué lo hace de ese modo— sino de acuerdo con el programa impuesto. Un verdugo, que cuando ejecute a un hombre, no piense que él, un hombre, está matando a un semejante, sin saber por qué lo mata. Para que no vea en todo esto nunca nada más que un oficio indiferente sobre el cual no se discute, pero que le proporciona los medios para vivir, y sea un instrumento inconsciente.

De este modo, si hacen de él un hombre de ciencia, habrán hecho posible la objetividad. En efecto, él se habrá acostumbrado desde que llevaba pañales a pensar que una cosa es el estudio y otra el juego. Así podrá dedicarse a resolver problemas filosóficos, aplicando los conceptos que las normas científicas enseñan y como los enseñan sin preocuparse de su valor: “Una cosa es la teoría, otra es la práctica” (Carlo Michelstaedter, *La persuasión y la retórica*, 1910). ◉



# Sobre las técnicas reproductivas del cine y la pedagogía.

## Perplejidad y nostalgia

Por Esteban Vernik

Una verdad consagrada suele repetir que la nostalgia no es buena consejera para el arte y el pensamiento, pues su persistencia impide habitar el presente con todas sus posibilidades. La crítica precisa despojarse de todos los atuendos de la idealización y el estereotipo para recuperar los mundos clausurados, restos enterrados por el tiempo y que ofrecen nuevas posibilidades para el porvenir. La evolución técnica siempre vuelve al ruedo para poner nuestras vidas en estado de interrogación. Las ilusiones respecto al potencial democratizador de la tecnología siembran dudas acerca de los procesos de estandarización seriada, de la capacidad de manipular la subjetividad de las masas, interviniendo en sus núcleos más íntimos. El cine y la pedagogía, desde mediados del siglo XX hasta el capitalismo de plataformas, han tenido este dilema en el corazón de sus cavilaciones.

## I. Cine y socialidad

Cuando en el plano de los espectáculos, a mediados del siglo veinte se percibe que el cine pasa definitivamente a ocupar el lugar del teatro, resurgía la pregunta acerca de qué quedaba atrás con el progreso técnico de las representaciones. Qué se ganaba, qué se perdía, o de qué modo se amalgamaban las viejas y las nuevas formas culturales.



En ese marco, Antonio Banfi<sup>1</sup> en 1952, en pleno auge de la industria del cine y apogeo del *neorrealismo italiano*, observaba:

... la cinematografía tiene en su base una sociedad mucho más compleja y dinámica que la del teatro; una sociedad capitalistamente organizada, cuyo régimen industrial ha penetrado su estructura íntima...<sup>2</sup>

---

1. Filósofo y filólogo italiano; estudió con Simmel en Berlín entre 1910 y 1911, autor al cual introdujo en Italia, siendo el traductor y editor de los *Problemas fundamentales de filosofía*, y comentarista de diversos aspectos de su obra, especialmente los ligados a la filosofía del arte y la pedagogía. Banfi, llegó a aquel ambiente filosófico berlinés poco después que Georg Lukács —quien había asistido a los cursos de Simmel desde 1906—, con quien posteriormente compartió problemáticas comunes de arte y política. Tras su vuelta a Italia, Banfi desarrolló una intensa labor como docente e investigador, desempeñándose durante décadas como profesor de la Universidad de Milán, y militando en las filas del antifascismo. Finalizada la Segunda Guerra Mundial, Banfi se incorporó al Partido Comunista Italiano, por el cual llegó a ser Senador de la nueva República. A lo largo de los años, mantuvo debates sobre estética y política con figuras de la talla de Benedetto Croce y del mismo Lukács. Al igual que el filósofo húngaro, encontró en el aparato cultural partidario resistencias a su pensamiento y persecuciones, propias del dogmatismo stalinista de la época representado por la doctrina Zhdánov. No casualmente, en la Argentina de los primeros años sesenta, los volúmenes de la *Opere* de Antonio Banfi encontraron entre sus seguidores más entusiastas al grupo cordobés de la revista *Pasado y Presente*.

2. "Cinema e socialità", en Antonio Banfi, *Filosofía dell'arte*, edición de Dino Formaggio, Roma, Riuniti, 1962, p. 89.

Impresionado por el alcance de la industria cinematográfica al nivel de las grandes masas —cuestión esta compartida con otros de sus contemporáneos, Lukács, Horkheimer, Adorno, Kracauer, Carlos Astrada—, Banfi veía con cierta perplejidad las posibilidades técnicas que surgían del nuevo medio y su extensión inaudita. A pesar

Antonio Banfi



de las críticas que venía expresando hacia la cultura contemporánea y la organización capitalista de la sociedad y de la vida misma,<sup>3</sup> Banfi mantenía cierto optimismo en el carácter democratizador de las transformaciones técnicas en la esfera de la cultura, ya que “el cine tiene la capacidad de atraer no solo a la élite social e intelectual que caracteriza al público de teatro, sino a las masas más vastas...”<sup>4</sup>

3. Antonio Banfi, *Saggi sul marxismo*, Roma, Riuniti, 1960; especialmente “La crisi della cultura contemporanea”, pp. 13-28.

4. “Cinema e socialità”, p. 90.

Estas posibilidades de difusión y reproducción del espectáculo cinematográfico las adjudicaba, en primer lugar, a “su naturaleza técnica-industrial”, la cual “determina el perfeccionamiento y la estandarización del espectáculo”.<sup>5</sup> Ciertamente por esto último, Banfi era consciente del deterioro de la calidad artística que el régimen industrial podía imponer, así como también de las posibilidades para la manipulación de las audiencias al “producir efectos de evasión en el público”.<sup>6</sup> Pero a Banfi le resultaba evidente la eficacia del cine sobre el teatro y otras formas de representación artística, por la supremacía de sus medios técnicos que permitían, por primera vez,

el movimiento, el rápido sucederse de escenas, la variación de los planos, los saltos resolutivos, la subversión de las propias relaciones espaciales, temporales y lógicas [...], que permiten una extrema variedad de motivos de eficacia: fantástica, realista y emotiva [...] que alcanzan, por decirlo así, a la plena personalidad del espectador.<sup>7</sup>

En su apreciación se pasaba de la ponderación de los aspectos técnicos de reproducción y construcción

---

5. Íd., p. 91.

6. Ibíd.

7. Ibíd.

de la realidad (que hacían a “la magia del cine”), a la esfera interior de la personalidad de los espectadores, por medio de “la fuerza evasiva, emocional, recreativa y sugestiva del film”.<sup>8</sup>

En estas mismas coordenadas espaciotemporales, en paralelo a estas reflexiones de Antonio Banfi, películas como las de Vittorio de Sica, *Ladrón de bicicletas* (1948) o *Umberto D.* (1952), conseguían de forma expresiva reproducir la realidad sociohistórica de un tiempo y una vida con las cuales el espectador podía identificarse. El neorrealismo italiano, a través del artificio de la extensión en el tiempo de las escenas, que buscaba así reflejar en tiempo real y forma natural fragmentos de la vida de sus personajes, conseguía transmitir en lo profundo del espectador sensaciones dramáticas de la condición humana, en tiempos —como los de la posguerra italiana— aún sombríos.

Estas posibilidades de la creación cinematográfica para dar cuenta de una vida en su forma individual y social, llevaron seguramente a Banfi a expresar su decisivo entusiasmo por la nueva forma cultural que venía a imponerse, concluyendo que “El cine y solo el cine puede devolver a la experiencia su franqueza [*schiettezza*], a las cosas su vitalidad, y a los hombres su compleja humanidad”.<sup>9</sup> Y aún más, sobre su potencial destino, el cine,

---

8. *Ibíd.*

9. *Íd.*, p. 92.

puede hacer aparecer [...] la visión cotidiana del hombre común, la infinita riqueza exuberante de la realidad. Riqueza que es vida y poesía de las cosas, es prospectiva abierta de la existencia, es reconocimiento de la inserción efectiva de la acción humana en el mundo y es proceso recíproco libre de creación continua y solidaria...<sup>10</sup>

Finalmente, y a los fines de traer estas reflexiones sobre las formas culturales a nuestro presente, podemos recordar una última observación del análisis de Banfi, en este caso, sobre el espacio —hoy perdido, o en ruinas— de los edificios de las grandes salas cinematográficas. En su cotejo entre las formas del teatro y las del cine, Banfi apuntaba una diferencia entre sus salas: las primeras “de refinada ornamentación”; en cambio, en las nuevas formas del espectáculo cinematográfico advertía un declive en ese sentido. El racionalismo creciente, característico de las segundas, tendía a un achicamiento. Esta tendencia a la pérdida de magnificencia y tamaño de las salas de cine, llega de manera cada vez más empobrecida hasta nuestros días... al extremo de las pequeñas salas que en las últimas décadas se confinaron en los últimos pisos de los centros comerciales, y que en nuestros días actuales

---

10. *Ibíd.*

de capitalismo de plataformas y pandemia, la experiencia se reemplaza por el acto de ver películas en casa, y aún en sus zonas más íntimas como los cuartos de dormir, por medio de pantallas cada vez más diminutas. Qué diría de esto Antonio de Banfi, que estudió con Simmel la significación de la magnitud para la experiencia estética,<sup>11</sup> la importancia de los Alpes en la contemplación del paisaje o de los caballos en tamaño natural, “como realmente son”, en las —ahora tradicionales— pantallas de los viejos cines.

## II. ¿Cómo dar una clase hoy?

En el otoño de 1915, “mientras afuera, en los campos de Europa, retumbaba la guerra”, en un salón del Jardín Botánico de la ciudad de Estrasburgo,<sup>12</sup> Georg Simmel sistematizaba sus vivencias de experimentado profesor universitario a través un curso sobre pedagogía,<sup>13</sup> que hasta el día de hoy resulta de gran utilidad para pensar qué es o qué puede ser una clase. ¿Hasta el día de hoy? Bueno, por lo menos, hasta hace unos meses en que

---

11. Georg Simmel, *La cantidad estética. Ensayos de filosofía del arte*, trad. de Cecilia Díaz Isenrath, Barcelona, Gedisa, 2018, pp. 21-36.

12. El edificio de la Universidad se había convertido en una suerte de hospital al que llegaban los heridos del frente de Verdún.

13. Georg Simmel, *Pedagogía escolar*, trad. de Cecilia Abdo Ferez, Barcelona, Gedisa, 2008.

las adecuaciones a la pandemia supusieron cambiar la modalidad de clases por exposiciones grabadas previamente o emitidas simultáneamente a través de distintas mediaciones técnicas, desde y hacia la privacidad de los hogares del docente y sus estudiantes.

**Esta tendencia a la pérdida de magnificencia y tamaño de las salas de cine, llega de manera cada vez más empobrecida hasta nuestros días... al extremo de las pequeñas salas que en las últimas décadas se confinaron en los últimos pisos de los centros comerciales, y que en nuestros días actuales de plataformas y pandemia, la experiencia se reemplaza por el acto de ver películas en casa, y aún en sus zonas más íntimas como los cuartos de dormir, por medio de pantallas cada vez más diminutas.**

En ese curso, quizá el último que impartió, Simmel reivindicaba la importancia de las clases en las aulas, de estar juntos en un salón atentos a lo que acaso pueda surgir, a las posibilidades siempre latentes del conocimiento.

Veamos algunas de las enseñanzas vertidas. ¿Qué es una clase? Un tipo de relación recíproca, un intercambio de efectos (*Wechselwirkung*) entre un docente

y su auditorio. Entonces, una clase, para serlo realmente, requiere de la condición activa de ambas partes. Preguntas estimulantes y una viva conversación. Nada más lejos de una clase que el monólogo de un profesor.

Como principio general, se establecía que el ritmo y el progreso de una clase surgen de las cuestiones propuestas por el docente. Pero la clave de su éxito, depende de la atención del auditorio. Sin un grado de atención por parte de los alumnos, no hay clase. Y la atención es expectativa. La cual no requiere necesariamente guardarse una sorpresa, pero sí mantener cierto ritmo, cierto estado de tensión entre la conciencia del punto actual del objeto de conocimiento tratado y el siguiente. El estado de expectativa en una clase precisa la continuidad de un pensamiento en estado de flujo. Por eso es importante que durante la clase no se presenten temas en forma atomizada —de los que no surge ninguna expectativa— sino formando entre sí una unidad entre lo dado y lo que sigue.

La actitud del profesor ha de ser la de identificarse con los objetos del conocimiento, y también con las singularidades de los estudiantes, a los cuales debe dirigir su mirada en un sentido personal. También resulta significativo ajustar la voz al oficio de enseñar. La fuerza y el tono adecuado de la voz son de gran importancia para el dominio de una clase, “hablar en un tono monótono hipnotiza”. Es muy importante el tono en el que se



expresan las afirmaciones y las preguntas. El docente debe demostrar su propio interés por el objeto de la exposición. Esta es la primera condición para suscitar en los alumnos una correcta disposición: que el docente así lo sienta. Cuando un profesor presenta cuestiones por las que se siente comprometido, también despertará un interés especial en sus alumnos.

Georg Simmel



Bajo estas condiciones, una clase puede resultar un momento vital extraordinario, siempre y cuando consiga oponerse a las tendencias generales, a la mecanización y la intelectualización. El profesor debe evitar volcar un cúmulo de conocimientos objetivos sobre sus alumnos como si estos fueran meros receptáculos. Asimismo, no debe ofrecer su material didáctico sin preocuparse por la condición de los alumnos. Como tampoco, en el extremo

opuesto, debe inmiscuirse de más en la subjetividad de estos, al punto de devenir en una suerte de policía del conocimiento. Teniendo en cuenta estas precauciones y esmerándose en lograr exposiciones en las que siempre reste espacio para “el juego de lo inesperado”, podrá surgir una clase cuya vivencia deje efectos perdurables a largo plazo... tanto para los estudiantes cuanto para el profesor.

Estas apreciaciones sobre el arte de dar clases pueden complementarse con el testimonio de un alumno de Simmel de un curso anterior, que recuerda al maestro berlinés dando clases con un lápiz en la mano y concentrándose en “hacer surgir los pensamientos de la propia situación de la clase”.<sup>14</sup> Lo cual reafirma la significación del espacio del aula, en tanto sitio de atención interactiva, de intercambio de efectos, de experimentación y producción de saberes; algo tan alejado de la situación en los días que corren...

Hoy, en este interregno de la historia en el cual los tiempos aparecen desquiciados, en que se entremezcla la aceleración de las nuevas rutinas laborales con el tiempo suspendido de la repetición de los días encerrados en medio de pantallas, en el plano de la pedagogía, las prácticas a las que estábamos acostumbrados desde las más lejanas épocas de la civilización se transforman en formatos o aplicaciones del actual capitalismo de plataformas.

---

14. Leopoldo Waizbort, *As aventuras de Georg Simmel*, San Pablo, Editora 34, 2000, p. 578.

Si al inicio del apartado anterior, aludíamos a la perplejidad con la cual se observaba la extensión del capitalismo industrial hacia la esfera artística del cine, aquí podemos registrar la incidencia que el capitalismo

**El profesor debe evitar volcar un cúmulo de conocimientos objetivos sobre sus alumnos como si estos fueran meros receptáculos. Asimismo, no debe ofrecer su material didáctico sin preocuparse por la condición de los alumnos. Como tampoco, en el extremo opuesto, debe inmiscuirse de más en la subjetividad de estos, al punto de devenir en una suerte de policía del conocimiento. Teniendo en cuenta estas precauciones y esmerándose en lograr exposiciones en las que siempre reste espacio para "el juego de lo inesperado", podrá surgir una clase cuya vivencia deje efectos perdurables a largo plazo... tanto para los estudiantes cuanto para el profesor.**

de plataformas de nuestros días ejerce sobre las prácticas pedagógicas. Cuánto queda del intercambio de efectos directos entre un docente y un grupo de alumnos cuando las clases se reducen a la reproducción de un audio grabado por el profesor desde su teléfono

celular. Qué queda de los aspectos subjetivos y objetivos del conocimiento apuntados más arriba. Qué se mantiene del tono de la exposición o del lenguaje de miradas de sorpresa, aprobación o aburrimiento ante una exposición intensa o pausada, cuando la relación de intercambios se establece mediatizada por las plataformas de la comunicación usadas en estos días, a las cuales corremos el riesgo de naturalizar según su eficacia de conexión: Jitsi, Zoom, Google Meets, Google Classroom... ¿Pérdida creciente de espontaneidad del acto originario de enseñar y aprender, o penuria de significados pedagógicos?

### III. Coda

A lo largo del siglo veinte, la filosofía se empeñó en develar el problema de la técnica. Desde las técnicas primitivas para el encendido del fuego —requeridas para la cocción de alimentos, la calefacción de los ambientes y la contemplación de sus imágenes siempre renovadas—, pasando por la construcción de máquinas industriales, de represas hidroeléctricas y armamentos de destrucción masiva, hasta los viajes interplanetarios o los proyectos de reproducción genética. El saldo de esta cuestión central arrojaba resultados paradójales. La técnica, en tanto intervención del hombre sobre la naturaleza, servía tanto para su confort y bienestar, como

también para la devastación del planeta y la aniquilación de la humanidad. No ha de estar muy alejada de este planteamiento, la situación mórbida de los días presentes de la pandemia.

**Hoy, en este interregno de la historia en el cual los tiempos aparecen desquiciados, en que se entremezcla la aceleración de las nuevas rutinas laborales con el tiempo suspendido de la repetición de los días encerrados en medio de pantallas, en el plano de la pedagogía, las prácticas a las que estábamos acostumbrados desde las más lejanas épocas de la civilización se transforman en formatos o aplicaciones del actual capitalismo de plataformas.**

Las técnicas reproductivas de imágenes y sonidos artísticos, ampliaron el acceso a ciertas experiencias estéticas de vastos sectores sociales, aunque se perdiese algo del orden de lo vivencial, de lo originariamente humano carente de mediaciones.

Ahora, en los días que corren, algunas de las experiencias culturales de la modernidad que hacían a nuestras vidas espirituales se ven reducidas a su mínima expresión, y los rituales de socialidad que disponíamos

hasta apenas “antes de ayer” ya no existen. Hemos querido rememorar dos de estas situaciones. Una, es la del profesor que apura su café en un bar, ordenando sus ideas antes de entrar al aula. Cumple su cometido, y al finalizar la clase, eventualmente intercambia con algún/a estudiante un registro de lo sucedido, la solicitud de alguna ampliación o la devolución personal de algún aspecto de lo tratado. Y la otra, resulta aún más lejana... una tarde libre cualquiera, acaso el mismo profesor decide ver una película, se dirige entonces a la avenida de los cines, en el interín compra un periódico para ver la cartelera, llega a la boletería, entra a la sala y guiado por la linterna del acomodador se ubica en la butaca numerada, hace silencio en la oscuridad, está solo y sin interlocución alguna con las personas de a su alrededor, se dispone a contemplar el espectáculo, al finalizar la función se dirige a un café de las inmediaciones a saborear los efectos del film.

¿Volverán los viejos buenos tiempos? ◉

# La cuestión fascista

De “La rubia tarada”  
a Antonio Berni

Por Darío Capelli

Las controversias teóricas, políticas y estéticas del siglo XX proveen múltiples escenas históricas acerca de los modos en que lo popular siempre está en disputa. Cada capítulo de esas refriegas nos muestra que la confianza en el futuro, imaginada bajo la tutela del progreso técnico y la razón instrumental, suele ser una aliada privilegiada del fascismo. Que la estetización de la política también lo es, y que solo el tono crítico, con su ética de los restos (personajes flotantes, indómitos sujetos de una resistencia misteriosa) que no cuaja en el modelo dominante, puede esbozar el tono de una disidencia. Si el fascismo es una política del poder, también su capacidad de cincelar a las masas se asienta en la perversión de su hedonismo y en la posibilidad de detener la marcha del mundo. Los actuales formatos de obediencia digital nos recuerdan, con Macedonio Fernández, que el pasado no ha muerto sino que se parece demasiado al porvenir.

## Vidas paralelas I: Prodan y Bertolucci

**E**n una de las canciones más emblemáticas de Sumo, Luca Prodan ubica a Bernardo Bertolucci en New York City, no la urbe estadounidense sino una conocida discoteca de Buenos Aires en la que hombres huecos, encajados en jeans de marca a la moda, conversan entre ellos y entre borbotones verbales de cocaína (“oigo ‘dame’, ‘quiero’ y ‘no te metas’”) se recomiendan la última película del director italiano. Algunas de las poesías de Sumo son auténticas *katabasis* en clave punk porteño: “Mañana en el Abasto”, por ejemplo, es literalmente un descenso, casi al modo de una *Divina Comedia* en miniatura, aunque en este caso el poeta baje por el ascensor, apenas con ganas de flaneurar por un barrio en proceso de gentrificación



y no impulsado por necesidad alguna de recobrar la vía recta luego de haberse perdido en una selva oscura. Pero como en la obra de Dante, al descenso le sigue una colección de personajes que se van sucediendo a través de paisajes concéntricos hasta llegar al último círculo de la estación subterránea Carlos Gardel. La diferencia, en todo caso, es que —en lugar de almas en pena— el poeta sale al encuentro de cuerpos vivos: frágiles, pues el Estado hasta en sus formas más amables (la escuela y un cuadro de San Martín) los ha abandonado; frágiles, decíamos, pero vivos. En ese sentido, y por el mero hecho de estar vivos, aquellos personajes (el hombre con su botella de Resero, José Luis y su novia, Sergio el trabajador del bar) son soportes de una ética. No hablamos de una ética pactada como la que se deducía de otro texto contemporáneo a la canción y leído en una convención partidaria por la máxima autoridad del país en aquel entonces: el discurso de Parque Norte. No. De los personajes de "Mañana en el Abasto" se deduce en efecto una ética, frágil como sus propias existencias, también sincera, como todo lo que nace del afecto, y no impostada, como todo lo que se funda en un mero acatamiento a reglas de juego.

Pero nos estamos dejando llevar por el entusiasmo de criticar fácilmente al sagrado alfonsinismo y en verdad queríamos decir algo sobre Bertolucci. Si algún efecto cómico-crítico produce "La rubia tarada" es por el recurso a la ironía que lo ubica, a Bertolucci, allí donde

su cine debiera generar escándalo: en una madriguera de personas despolitizadas, en pose y siempre dispuestas a la alcahuetería (en el extremo: a la aceptación de la violencia sobre los débiles). Allí, en la discoteca New York City, esos hombres en cuyos corazones fácilmente germinaría el fascismo se preguntan qué tal lo nuevo del director. Pero ¿qué película de Bertolucci habrían visto

Luca Prodan



por entonces aquellos personajes de “miradas berretas”? No lo sabemos. Poco dice la canción: solo la referencia a —aparentemente— un film flamante: “¿te gustó el nuevo Bertolucci?”. Sin embargo, nada estrenó Bertolucci en aquel ochenta y cinco (año del disco en el que está incluida la canción que ahora estamos comentando) y, de hecho, no lo venía haciendo desde el año ochenta y uno. No la hará, incluso, hasta el ochenta y siete, con

*El último emperador*. Entonces ¿de qué película hablan? No debemos olvidar que una de las primeras políticas culturales de la transición democrática había sido la eliminación del Ente de Calificación Cinematográfica, organismo que desde su creación en 1969 se dedicaba —excepto durante la breve intervención de Gettino en el gobierno de Cámpora— a la censura y la prohibición de films. Disuelto el Ente en 1984, se exhibieron las películas vedadas. Dos de ellas eran de Bertolucci: *El último tango en París* y *Novecento*. La primera, de 1972, había llegado en su momento a los cines argentinos y pudo mantenerse en cartel por varios días antes de ser proscrita. Quienes llegaron a verla probablemente alimentaron el mito de alguna escena. *Novecento*, de 1976, en cambio, nunca se había proyectado en salas. Su exhibición posterior a la disolución del organismo de censura debe haberse considerado entonces casi como un estreno. Si el lector o la lectora nos apura, arriesgamos: lo “nuevo” de Bertolucci sobre lo cual departían los hombres superficiales en la noche de New York City era *Novecento*. ¿Y por qué habíamos dicho que justamente entre ellos —los “hombres encajados en Fiorucci”— el film de Bertolucci debería generar más escándalo que aceptación? Porque sí, a pesar de su monumentalidad, *Novecento* muestra algo con total sencillez es que el fascismo se erige con los aportes de la clase patronal pero se alimenta con el hedonismo perverso de hombres triviales.

## Vidas paralelas II: Eisenstein y Benjamin

Por la misma época en que Walter Benjamin descubría que la reproductibilidad técnica de la obra de arte implicaba una pérdida definitiva de su aura, Sergei Eisenstein teorizaba sobre el montaje como el nervio mismo del cine. Así, buscaba su naturaleza, la del cine, en la propia base técnica que le imprimía ritmo a la sucesión de imágenes. Benjamin y Eisenstein, en tal sentido, estaban en indagaciones muy similares. Eisenstein, al menos conceptualmente —y sobre todo con su “aproximación dialéctica a la forma del cine”— estuvo cerca de resolver el misterio del anudamiento entre política y estética al rozar en sus búsquedas la politización de la obra de arte —como corresponde al comunismo, según la propuesta final del texto de Benjamin— contra la estetización de la política propia del fascismo. Justamente, su idea del montaje de atracciones como “principio dramático” del cine se proponía un efecto de choque (usa la misma palabra que Benjamin); un efecto de choque en el espectador, decíamos, para producir en él una catarsis ideológica. La escena de *El acorazado Potemkin* en la que se suceden los tres leones de mármol (uno dormido, el otro despertándose y el último rugiendo) es un ejemplo que el mismo Eisenstein resaltaba en sus textos: no se trata de mostrar distintas estatuas sino de provocar la sensación de que una sola (a pesar de su apariencia pétrea) se despierta ante

la inminencia de la masacre en las escalinatas de Odessa. Si hasta el mármol no es lo suficientemente rígido para resistirse al ritmo de una coreografía dialéctica, el pueblo debería serlo menos y el propio cine, más mediante su forma que por el contenido semántico de sus imágenes, se constituye en la necesaria mediación para su autocomprensión —la del pueblo— como sujeto histórico.

**Por la misma época en que Walter Benjamin descubría que la reproductibilidad técnica de la obra de arte implicaba una pérdida definitiva de su aura, Sergei Eisenstein teorizaba sobre el montaje como el nervio mismo del cine. [...] Eisenstein [...] estuvo cerca de resolver el misterio del anudamiento entre política y estética al rozar en sus búsquedas la politización de la obra de arte —como corresponde al comunismo, según la propuesta final del texto de Benjamin— contra la estetización de la política propia del fascismo.**

Volvamos un minuto más a *Novecento*: no hay leones de mármol allí sino estereotipos esculpidos en piedra. Bertolucci también trabaja el montaje bajo el signo de la dialéctica pero las partes que se enfrentan en busca de su *aufhebung* no son meras imágenes resignificadas por el todo. Son representaciones monolíticas de

esquemas morales que pelean por el rumbo histórico: si al fascismo lo financia *il padrone* Alfredo Berlingheri (interpretado por De Niro) y lo nutren mediocres y alcahuetes como Attila y Regina (personajes actuados por Donald Sutherland y Laura Betti), los peones rurales, resumidos en los personaje de Olmo Dalcó y Anitta —la maestra comunista que alfabetiza a los peones— (Depardieu y Stefanía Sandrelli); los peones rurales, pues, no solo son el sujeto de la liberación sino sobre todo el reservorio espiritual de Italia. No hay mezquindad entre ellos ni el hambre doblega su honradez. Caminan recto. No se confunden ni claudican. Miran de frente sin bajar la vista. Casi cinco minutos duran los créditos iniciales recortados sobre la famosa pintura de Pellizza da Volpedo, *Il quarto stato*, en el que se ve un grupo de trabajadores rurales marchando decididamente hacia el espectador. Es una escena en sí misma. Casi un plano-secuencia en el que el movimiento de cámara está dado por la apertura del *zoom* que va del primer plano del personaje principal del cuadro al plano general que abarca a la totalidad del grupo. La música de Ennio Morricone que acompaña toda la situación facilita el portento de imprimir a esa imagen estática un carácter de segura marcha hacia la victoria final. No hay mejor prólogo para lo totalidad del film que esa obra pictórica y esa melodía que con distintas orquestaciones será su leitmotiv musical. Volveremos sobre este cuadro.

### Vidas paralelas III: Ada y Macedonio

De todos los personajes de *Novecento*, el de Ada acaso sea el de mayor complejidad o al menos el que muestra rasgos de una transformación psicológica, pero que en lugar de superar sus contradicciones, se desbarranca hacia el almabellismo. Es un personaje sensible y el rostro de Dominique Sanda le aporta delicadeza *anche* un halo de dramatismo, característico de quienes transmiten la sensación de que en cualquier momento pueden resbalar desde el borde hacia el abismo. Ada es distinguida pero bohemia. Fuma cigarritos y maneja. En los años previos a la marcha de Mussolini sobre Roma, adhiere al futurismo. Más aún: compone un poema que el joven terrateniente Alfredo (con quien, a la sazón, se casará) lee a los gritos mientras ella conduce. El poema tiene un ademán vanguardista y resuena en él "La canción del automóvil" de Marinetti: exalta la caja de cambios y, sobre todo, la primera y segunda marcha por ser marchas de fuerza. Alfredo se mofa y, solo por quedar bien pero al cabo quedando mal, le dice a su futura esposa futurista que aquella poesía le resultaba un tanto "moderna".

Pasan los años y a diferencia de Marinetti, Ada se estremecerá ante el crecimiento del fascismo. Las loas a la máquina irán quedando atrás solo para que luego las profiera el mediocre administrador de la hacienda,

Attila, que ve en el tractor y la trilladora el medio seguro para prescindir de peones y braceros. Pero Ada, no. Ada pasa de los brindis por Marinetti al alcoholismo como refugio frente a lo que ve erguirse en su entorno —la crueldad fascista— sin que el hombre con quien se casó, el hacendado Alfredo, se proponga hacer algo por detenerlo. Peor incluso: Alfredo participa de la creación de los camisas negras locales en una ceremonia realizada en el sótano de una iglesia.



Dominique Sanda en *Novecento*

Para ubicarla en una coordenada, dijimos que Ada, en su juventud —y a propósito de su poema sobre el automóvil—, pudo tranquilamente haber brindado en alguna ocasión por Marinetti. No podemos dejar pasar esta oportunidad, entonces, para hablar de Macedonio Fernández, porque, en efecto, es otro que, como Ada, alzó su copa (irónica, claro está) por el creador del



futurismo. Macedonio podrá ser mentor del “almismo ayoico” o impulsor del “Bellarte”, pero —a diferencia de Ada— si existe un sayo que no le quepa es, por cierto, el de almabella. Bien sabía Macedonio hacia dónde precipitaría la aventura futurista cuando para un ágape en homenaje al italiano (que en 1926 estaba de visita en la Argentina) organizado por la *Revista Oral* compuso su “Brindis por Marinetti”. ¿Cómo podía ser —aunque más que preguntárselo, lo afirma— que, en cuestiones de estética, el homenajeado fuese tan certero en la crítica al pasatismo del *l’art pour l’art* y no viera que la misma etiqueta (la de “pasatista”) puede colgársele a su fe en el Estado por el Estado mismo. Y si por un lado le agradece a Marinetti que haya dedicado su vida a librarnos de ese error de debilidad, de esa tontería que es la veneración del pasado, por el otro, Macedonio cierra su brindis cepillando a contrapelo y concluye que, naciendo dictaduras en toda Europa y emergiendo frenéticas democracias (como la de Estados Unidos) que controlan la vida de su población mediante prohibiciones e imposiciones, “hay que confesar, insigne futurista, que el pasado no ha muerto, y no le falta un parecido de porvenir”. En síntesis, el futuro de los futuristas (que rechazan al pasatismo del arte decadentista y celebran el brillo del acero, el éxtasis de la velocidad o la música de los cañonazos); ese futuro de los futuristas, pues, es para Macedonio una reedición potenciada de los poderes soberanos

sobre la vida, que tanto pueden darla como quitarla a capricho, para su puro goce estético.

Como antes Eisenstein, ahora es Macedonio Fernández quien se acerca de este modo a Walter Benjamin. También para él, para Benjamin, el futurismo de Marinetti es un desafío al pensamiento sobre las vanguardias y enciende una luz amarilla sobre las

**Macedonio cierra su brindis cepillando a contrapelo y concluye que, naciendo dictaduras en toda Europa y emergiendo frenéticas democracias (como la de Estados Unidos) que controlan la vida de su población mediante prohibiciones e imposiciones, "hay que confesar, insigne futurista, que el pasado no ha muerto, y no le falta un parecido de porvenir".**

esperanzas depositadas en la técnica. En el epílogo a *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, Benjamin llega a demostrar que la estetización de la política que el fascismo propugna al darle expresión plástica a las masas proletarizadas pero para que, a cambio, "ni por asomo hagan valer sus derechos" ni sus exigencias de transformación de las relaciones de propiedad; Benjamin llega a demostrar que la estetización de la política del fascismo, decíamos, no es lo contrario

al principio del *art pour l'art*, del arte absolutamente autorreferencial que expulsa de sí toda consideración extraestética. No. La exaltación fascista de la guerra, tal como lo manifiesta Marinetti, que además espera de ella que satisfaga su percepción sensorial modificada por la técnica ("La guerra es bella porque inaugura el sueño de la metalización del cuerpo humano" dice en el *Manifiesto sobre la guerra colonial en Etiopía*); dicha exaltación de la guerra es, dice Benjamin, "la realización acabada del *art pour l'art*".

Entonces, para repasar, Ada (la etérea esposa del patrón Alfredo en *Novecento*) abandona el futurismo a mitad de camino. Sea porque solo retenía del futurismo lo que el futurismo pretendía negar (el ademán puramente estético) o sea porque no estaba dispuesta a dar el salto hacia el fascismo, lo cierto es que Ada abandona. Más: se abandona. Podría decirse que lo hace por debilidad de espíritu (o eso diría el propio Marinetti). Aquí dijimos que por tratarse de un alma bella. En cualquier caso, aun si ella no lo hubiera hecho, el futurismo mismo se habría encargado de apartarla ya que, recordemos, en su texto liminar se declara el desprecio a la mujer. Pero el guante que arroja Ada es levantado por un lejano argentino a quien no le disgustaría que lo imaginemos contemporáneo de un personaje creado mucho después. Macedonio toma la posta y, en sintonía impalpitada con las interrogaciones de Benjamin, desenmascara el

falso vanguardismo de Marinetti, doblemente engañoso: ni era contrario al pasatismo que denunciaba sino su intensificación, ni el futuro que auguraba era mejor

Filippo Tommaso Marinetti



que el pasado a cuya veneración se proponía destruir sino igual o peor, pues la técnica tan celebrada, lejos de liberar la vida humana la sometía hasta su empobrecimiento extremo.

#### Vidas paralelas IV: Arlt y Berni

Para abordar la literatura de Arlt, David Viñas diseñó un aparato de comprensión que constaba de ubicar a los personajes en el eje “humillación-sedución”. Se trata de un eje inclinado por el que se desliza un narrador vacilante: arriba están los que descargan su mirada humillante y

abajo, los que seducen con la mirada chispeante de su vitalidad plebeya cuando abandonan la queja o eluden el trabajo y se proponen superar las carencias a puro invento y batacazo. Cuando la mirada humillante se desploma desde lo alto, los de abajo trabajan y obedecen. Pero si acaso "el ademán se invierte" es porque los humillados, entonces, se han lanzado hacia adelante. Dice Viñas: "el personaje verifica un endurecimiento y una convicción". No necesita, pues, levantar su vista como quien ruega al cielo. Su cuerpo se ha enderezado y puede ahora contemplar al narrador de frente, cruzar con él una mirada horizontal. Este vaivén óptico y corporal, concluye Viñas, "instaura los límites de la escenografía de Arlt". Nos detenemos aquí. Si Viñas designa al espacio literario como "escenografía" es para dejar traslucir su intención: la narración de Arlt, nos está queriendo decir, ya no puede ser más que cinematográfica. Situaciones oscuras pueden, sin embargo, ser descriptas con nitidez visual; eso y la proxémica de los personajes hablan de un modo de representación literaria contaminado por la forma del cine. La imaginación técnica, así, no solo ingresa a la novela de Arlt como tema sino que, sobre todo, permea la narración. Arlt estetiza como estetiza el cine. La técnica es esencial a su literatura: participa tanto de los contenidos (el laboratorio galvanoplástico de Erdosain para lograr la rosa de cobre o el cañón liviano de Silvio Astier) como del artificio que los

representa (frases en síncope a ritmo maquinal —“rajá, turríto, rajá”—, descripciones tan detallistas que parecen un *spot* de luz sobre personajes y sucesos, retratos que se abren como una viñeta expresionista para ir del pormenor al conjunto y al cabo transformarse en un verdadero *travelling* narrativo). El movimiento es notorio al final de *Los lanzallamas*: en aquel vagón del Sarmiento, antes de

**Para abordar la literatura de Arlt, David Viñas diseñó un aparato de comprensión que constaba de ubicar a los personajes en el eje “humillación-seducción”. [...] arriba están los que descargan su mirada humillante y abajo, los que seducen con la mirada chispeante de su vitalidad plebeya cuando abandonan la queja o eluden el trabajo y se proponen superar las carencias a puro invento y batacazo. Pero si acaso “el ademán se invierte” es porque los humillados, entonces, se han lanzado hacia adelante.**

llegar a Moreno, solo están Erdosain y un matrimonio. La mujer sigue a Erdosain con sus ojos. Al hombre no lo vemos porque está detrás de un diario. Él tampoco ve lo que está a punto de suceder. El foco ahora está puesto en la mano de Erdosain que acaba de salir armada de uno de los bolsillos. “La escena fue rapidísima”, dice el

narrador. Erdosain se dispara sobre el pecho y se dobla inerte hacia su izquierda. Se abre el foco y vemos que la mujer se ha desvanecido. Su marido deja caer el diario y sale corriendo hacia otro vagón. El narrador parece irse con él como si fuera una cámara que lo persigue. El hombre encuentra al inspector del tren y junto a otros regresan a la escena donde el suicida todavía respira. El foco vuelve a posarse en Erdosain y se va cerrando nuevamente sobre su mano que ahora, un segundo antes de la muerte, es “un puño violentamente contraído”. No es el cine, de esta manera, tributario de la literatura. Casi parece lo inverso: en lugar de apenas heredarla, le ha donado —el cine a la literatura, decimos— nuevos recursos que ciertamente amplían sus posibilidades. Pero no para resaltar las virtudes de un héroe ni descubrir la belleza de la voluntad cristalizada en máquinas de guerra. Si fuera así, Arlt no se diferenciaría en nada de Marinetti. Arlt es, desde este punto de vista, lo contrario. Si algo destaca en la narración arltiana es su tendencia a lo feo: a mostrarlo y a incorporarlo a su propia forma. Al hacerlo, la literatura de Arlt se transforma en la denuncia de un mundo que ha sido, justamente, capaz de crear lo feo. Y no hay vuelta. El cine le ha servido para tomar de él un modo de estetizar que le permite politizar lo feo. No como objeto de titeo. No para provocar identificación con lo corrompido. Sí para dejar entrever, en cambio, que si bien el mundo es vil, no lo es necesariamente: también

puede ser de otro modo. Arlt, de esta manera, es anti-fascista por excelencia pues aún entre tanta degradación alcanza a vislumbrarse otra utopía.

Son varios temas: la posición de las miradas (de arriba a abajo, de abajo a arriba o de igual a igual), la estetización de lo feo como "ademán" antifascista y, ya que estamos, el cruce entre las distintas artes y el viejo problema de la traducción de una en la otra. A todos ellos, fue Pasolini quien acaso los llevó a su extremo más lejano: *Saló* es mucho más que feísta y llega a lo repulsivo; en los *Escritos corsarios*, el fascismo no es una mera concentración de poder sino que se articula con los niveles más elementales de la vida en la sociedad de consumo; y si hablamos de cruces entre literatura y cine, a Pasolini no le bastó con llevar una a la otra porque no era cuestión de filmar cualquier escritura sino, por cierto, a LA escritura en *El evangelio según San Mateo*. De paso, la cuestión de las miradas en este film es el principal motivo mediante el cual se representa el tema de la naturaleza y la sede del poder: se mira al cielo cuando se espera un milagro pero también en busca de respuestas a una pregunta que pueblo y fariseos se hacen ante la presencia de Jesús: "¿Quién es este?", "¿de dónde viene su autoridad?"

Pero volviendo a la cuestión de la transposición de un arte a otro: citábamos más arriba esa escena inicial del film de Bertolucci. No es una escena, en verdad, sino



el fondo pictórico sobre el que se recortan los créditos. Su duración, la banda musical que acompaña y la lenta apertura de campo que va del primerísimo primer plano de un trabajador rural al plano de conjunto en el que se ve a un grupo de cuarenta o cincuenta personajes, hace de la sola exhibición del cuadro *Il quarto stato* de Pellizza da Volpedo una escena en sí misma, un plano secuencia cuyo movimiento no está dado por el recorrido de la cámara sino, como ya dijimos, por una ampliación del campo de visión. No obstante, a pesar del movimiento que produce la variación de la distancia focal, la atención del espectador no puede dejar de concentrarse, de sentirse plenamente atraída por la mirada del personaje principal del cuadro. Se trata de aquel a partir de cuyo rostro se fue abriendo el lente, provocándonos la sensación de que nos alejamos de la escena caminando hacia atrás pero hipnotizados por esos ojos que también nos siguen. Nada de "miradas berretas" aquí. Miradas más bien pétreas —como los estereotipos que encarnan los personajes de la película que estamos por empezar a ver—; miradas más bien pétreas, decíamos, de hombres nobles incapaces de perder el tiempo en algo que no sea marchar hacia el objetivo. Al hombre del centro que ha clavado su mirada en la del espectador, a ese hombre que parece liderar al grupo, ya debe parecerle que pestañear es una distracción evitable y por eso ni siquiera pestañea. Sabe lo que quiere y cómo conseguirlo. No baja

la vista humillado, ni eleva sus ojos a cielo esperando un milagro. Marcha él y marchan sus compañeros. Sin dudas es una manifestación.

Muy distinta, a pesar de que también se trate de una representación de la clase obrera, es la *Manifestación* de Antonio Berni. La obra ya es parte de la imaginación visual argentina y casi no haría falta que la glosemos. Vale recordar que, bajo el influjo de Siqueiros, a quien había asistido durante su estadía en Buenos Aires un año antes, Berni pintó *Manifestación* en 1934. Por entonces,



Manifestación, Antonio Berni

la política de la Internacional Comunista era, todavía, la de “clase contra clase”. El Partido Comunista Argentino —en el que Berni participaba— la acató fuertemente, sobre todo luego de la expulsión del grupo de Penelón (quien mostraba ciertos reparos en la adopción sin más

de la línea internacional) en 1927. Pero si tuvimos que aclarar que en 1934 la línea del comunismo "todavía" era la de "clase contra clase" es porque ya se estaba produciendo un viraje hacia la política de "frentes populares" y la conformación de alianzas para enfrentar al fascismo en avance. Debe haber sido un año raro para el comunismo: una línea no terminaba de morir y la otra aún no empezaba a nacer. En ese sentido, Berni se habrá sentido con las manos más bien sueltas para pintar a los trabajadores argentinos. También fue el año del Congreso Eucarístico Internacional en Buenos Aires, evento que potenció al catolicismo en las calles y que en la imaginación de Hugo Wast excitó la fantasía (en el final de la novela antisemita *El Kahal-Oro*) de la conversión del protagonista judío, arrastrado hipnóticamente por la marea que acudía hacia la enorme cruz emplazada en el Monumento a los Españoles (el mismo sitio que en el 2008 congregó a los ruralistas que soñaron con voltear al gobierno nacional, popular y democrático de Cristina Fernández de Kirchner).

Decimos esto porque si bien el cartel "Pan y Trabajo" que aparece en el cuadro de Berni probablemente sea muestra de una tensión con la tradición pictórica argentina, si algo parece estar disputando *Manifestación* es la conciencia obrera a los círculos católicos. Los trabajadores no nutrieron, al cabo, sindicatos rojos. Muchos, probablemente, habrán sido parte del millón de personas

que acudió a la misa principal del Congreso Eucarístico en Palermo y, previsiblemente, muchos también podrán ser cooptados por el fascismo en ciernes si la izquierda no reinterpreta sus tácticas y estrategias. Al accionismo católico y al nacionalismo fascista, Berni les sale al cruce con esta obra. El crítico Roberto Amigo sostiene esta hipótesis con mayor enjundia y la ve ratificada en la presencia del niño que sostiene un pan y que, junto al puño cerrado de otro personaje del cuadro, se ubica en el centro de un triángulo conformado por las miradas ascendentes de dos obreros ubicados en la línea más baja del cuadro, uno a cada lado de la escena.

Pero aquella masa trabajadora disputada por comunismo y fascismo, finalmente, no adhirió ni a uno ni a otro. O mejor dicho, y aunque parezca imposible, adhirió a los dos al mismo tiempo y fundó —a la vez— algo distinto. Una década después, el proletariado argentino creó al peronismo que, como había profetizado el Astrólogo en *Los siete locos*, es “una ensalada rusa que ni dios entiende” y todavía sigue ocurriendo. ☉



**INTERMEZZO:  
NEOLIBERALISMO  
Y PANDEMIA**





# Tramas Travas

Por Susy Shock

En el reverso de las políticas que adhieren al progreso, en la frontera de un desarrollismo que a menudo ofrece su cara depredadora como única salida posible, se afirman modos de vida de una infinita complejidad que ponen en cuestión la estabilidad de la escena contemporánea. La izquierda, bajo el prisma de la consagración de derechos, reconoce y legisla, parcialmente, con el horizonte de la inclusión. La derecha expulsa, concede a veces y punitiviza otras, exaltando los humores colectivos. El mundo travesti, cuya experiencia y pensamiento han ensanchado la imaginación feminista, redibujó las ciudades habitando sus calles y poblando sus noches. En esas zonas señaladas como peligrosas, se desarrolla la vida de las expulsadas del mundo familiar, de los pobres y de los habitantes de una república de los márgenes, cuya vitalidad no cabe en la consigna “Quedate en casa”.

*No queremos ser más esta humanidad.*

Susy Shock, *Hojarascas*.

**P**ara reflexionar este momento habrá que no olvidarnos de pensar, una y otra vez, este sistema, ir a ese “antes del antes”, diría la poeta, y, desde ahí, encontrar las causas de las desigualdades y tremendas injusticias en las que la pandemia nos encuentra; no es este nuevo virus el que las produce, sino, en todo caso, el que las saca a flote, como un desenmascaramiento teatral, esa máscara pirandelliana que se cae, para mostrar no solo las ineficiencias e incapacidades de un capitalismo torpe, sino su lado más cruel y premeditado, el que naturalizó, por ejemplo, disfrazando en su burgués progreso, nuevas y modernas esclavitudes y violencias.

Por eso, no todo es lo mismo en este transitar cuarentenas y peligros, cuidados y estrategias sociales. Las travas podemos dar cuenta de eso, ajenas a una “ciudadanía” real y concreta, inmersas en una pobreza estructural, que no ha disminuido con las leyes logradas (basta pensar en nuestro promedio de vida de 35 años, que no ha mejorado, que no ha aumentado), para discutir y poner en duda esa “inclusión” ficticia y propagandística prepandemia. Porque resulta que ese lugar hoy oficialmente peligroso que es la calle es el mayor lugar, sino el único, que nuestra comunidad trans travesti aún tiene —y aún nos dejan— para sobrevivir.

Pero vamos por partes. Es esta época una de grandes eufemismos, que pocxs se animan a discutir, porque diría Mafalda: “siempre lo urgente tapa lo importante”, y una pareciera que se suma a ese coro de protesta clasemediera si se anima a discutir algo a contramano de lo políticamente correcto. Pero aclaro, por si este renglón es usado como testimonio de un supuesto fascismo solapado de mi parte, varios puntos:

- a) Odio la yuta, mi ser trava (nacida y crecida en dictaduras, de la generación luego del “Nunca Más”, históricamente perseguidas por ellos, aun en democracia, para coimearnos, reprimirnos, matarnos) le sospecha, le teme, le rechaza.
- b) Estoy convencida de que este virus existe (inventado a propósito, o no), existe y pone en peligro nuestra salud y nuestras vidas.



c) Cuando me animo a pensar y poner interrogantes, nunca se parecen a los argumentos de nuestros solapados transodiantes, clasistas, misóginos, racistas y colonialistas.

Vengo de un feminismo que nos dio herramientas para dudar, para discutir a todo un *statu quo*, y vengo de una calle que también puso en dudas a ese mismo feminismo, que no nació pensándonos a las travas, a

**Las travas podemos dar cuenta de eso, ajenas a una "ciudadanía" real y concreta, inmersas en una pobreza estructural, que no ha disminuido con las leyes logradas (basta pensar nuestro promedio de vida de 35 años, que no ha mejorado, que no ha aumentado), para discutir y poner en duda esa "inclusión" ficticia y propagandística prepandemia. Porque resulta que ese lugar hoy oficialmente peligroso que es la calle es el mayor lugar, sino el único, que nuestra comunidad trans travesti aún tiene —y aún nos dejan— para sobrevivir.**

las negras, a las pobres, a las migrantes, a las indígenas, etc., etc., y lo que logramos es hacer crecer en muchas partes y formas a ese feminismo que nos amplió los horizontes, y en eso estábamos antes de esta pandemia,

y es en esa que deberemos estar, para aportarle a este momento esas poderosas ideas disidentes, frente a un nuevo discurso único, hétero huinca patriarcal, nuevamente hegemónico, y nuevamente disciplinador y fortalecido. Basta encender cualquiera de las posibilidades comunicacionales, masivas y de reproducción para escuchar nuevamente a ese coro enardecido, una y otra vez. Porque a decir de Noe Gall, activista feminista lesbiana y artista:

Yo creo que muchos “filósofos” están hablando sobre el corona porque hace rato no pueden hablar de nada interesante, porque el feminismo les tapó la boca a más de uno. Entonces, este es su momento, de volver a decir las mismas pelotudeces que decían antes. Chiquis, el feminismo no pasó de moda, pasa que no podemos juntarnos y ya aprendimos que pensar solas nos hace daño, que el camino es colectivo, que la academia impuso esa lógica del pensamiento individual y la meritocracia, que el capitalismo es el problema y tiene una temporalidad que es el ahora, la necesidad de decir algo ya, rápido, ser el primero, llenar el silencio. La pandemia es una interrupción en el tiempo del capitalismo. Úsenlo a su favor y permítanse frenar y pensar. Cuando vuelva lo colectivo, los cuerpos, los abrazos, el contacto, el intercambio de fluidos, volverá el pensamiento ese que tanto nos gusta, situado,

colectivo, a nuestro ritmo, sin vencimientos ni plazos de entrega, sin cantidad de caracteres ni “me gustas”...

Y es ahí en donde las disidencias sexogenéricas tenemos nuestra fortaleza, en lo colectivo, en el cuerpo social y político sustentado en reclamos, es cierto, pero sobre todo en alianzas de los bordes, en disputa cultural. Nuestras experiencias de la amplia autogestión,



Noe Gall

por ejemplo, hoy son la red que en plena pandemia nos sustenta, castigadísimxs como estamos, pero funcionando, porque nos hicimos en su gran mayoría, contra los Estados, desaparecedores y represores algunos, impunes o ignoradores de nuestra trama otros, y por eso estamos aceitadx, por esa misma experiencia de ser y construir en las periferias espacios de encuentro

y acción, y con mucho de la imaginación, y de la creatividad que suple toda falta, y toda imposibilidad, de interés y presupuesto.

Y en esa gesta poética de resistir y desistir de esas lógicas patriarcales, machistas, que nos han lastimado y nos siguen lastimando, damos cuentas de nuestras enormes movidas a lo largo y a lo ancho del país, centros culturales, festivales, espacios de encuentro, manifestaciones artísticas, públicas y con muchas personas enredadas en ese hacer y en ese participar.

El mismo activismo GLTTBIQ+ que en nuestro país tiene una enorme historia, inclusive antes de la última dictadura militar, y retoma con mucha audacia y presencia en el regreso de la democracia, encontró en los años previos a la sanción del matrimonio igualitario, por ejemplo, nuevas generaciones que ya no buscaban el exilio interno inevitable de huir de sus lugares para poder salir del clóset, o transicionar, lejos. Sino un renovado orgullo de querer cambiarlo todo, en los propios pueblos, en las propias ciudades, pisar las propias calles, los propios barrios, marchar con lxs amigxs, compañerxs de estudio, inclusive modificar, en estas experiencias disidentes de lo heterosexual, familias y vínculos, que encontraron nuevos discursos en esos debates previos, a través de estas nuevas voces y no solo el discurso rancio de las instituciones que, ancladas en el prejuicio y sobre todo la ignorancia, nunca renovaron sus ideas

medievales. El mismo actual papa Francisco, todavía monseñor de Buenos Aires, se puso al frente de esa batalla, que, indudablemente, perdió, ante un discurso nuevo y arrollador de estas generaciones disidentes que llenaron medios y calles.

Yo misma, como artista, he tenido y tengo el privilegio de conocerles, porque nuestra alianza de discusión cultural se fue haciendo estrecha y posible al hacernos cargo de autogestionar cada recital, cada debate, cada espacio a donde hacer desde esa disidencia cultural.

Y la gran paradoja, a la que esta época nos obliga, que es este aislamiento obligatorio, lejos de nuestros recursos y de nuestras fortalezas, nos tiene que recrear, en nuevas trincheras y nuevas vías de escape. No descansar en la comodidad y lo expeditivo de lo virtual como la única de las posibilidades para ello, todo lo contrario, refundarse en nuevas formas, que esa “nostredad”, a decir de Marlene Wayar, mute y logre que siempre sea con lxs demás, en cuerpo, recreado, pero cuerpo finalmente.

### **Sobre eufemismos**

Pensando en toda esta enorme trama paralela, auténticamente construida, dentro, sobre o por debajo de las coyunturas políticas, económicas y sociales de nuestro país, entonces, ¿no es acaso un fracaso rotundo de nuestras jóvenes democracias que la única forma que

se encuentra para organizar el gran cuidado que esta época de cuarentena y de crisis humanitaria necesita sea la de caer en manos de las fuerza de seguridad? Llámese policía, llámese gendarmería, llámese ejército... ¿Dónde están esxs otrxs actores y actrices sociales en quienes podríamos confiar: la guía, la organización,



Marlene Wayar

inclusive el diseño y el pensarnos en esta urgencia?, ¿no se ha construido ningún nuevo vínculo entre Estado y Comunidad?, ¿no existen otrxs nuevxs interlocutorxs e intercomunicadorxs democráticamente validxs?, ¿cómo confiar en esa policía que ayer mismo nos corría de la calle, o nos coimeaba por estar paradas, buscando el mango (llámese travesti, llámese vendedorx ambulante, llámese portadorx de rostro)?, ¿cómo confiarles después de tanto gatillo fácil?, ¿cómo descansar en la

tranquilidad de que, nuevamente, la negociación de vivir o no sea entre ellos y nosotras? Deuda pendiente y urgente. Entonces, ¿nos cuidan?

Y el segundo cuestionamiento a otro gran eufemismo, agigantado en esta época: “la casa”.

Dejando de lado el nada menor detalle de que podamos tener una, ¿a qué se refieren las nuevas propagandas heteronormadas cuando nos dicen “quedate en casa”?, ¿de un hogar con una familia protegiéndonos lxs unxs a lxs otrxs?, ¿de un “padre” y una “madre” acunando el sueño de un hogar?, ¿a dónde están las cifras que nos muestran, a gritos, violencia y abuso interfamiliar?, ¿qué dirían si pudieran escuchar los testimonios e historias de los horrores que sostiene, aun con tanto avance y nueva información, esa supuesta gran familia modelo cuando de disidencia sexo genérica se trata?, o acaso, ¿no se dan cuenta que nuestra comunidad trans travesti es primero una infancia abandonada y expulsada a la calle, por esa misma familia, calle que después nos encuentra, con suerte, adultas y prostitutas?

¿Se entiende por qué la batalla cultural no ha terminado?, ¿se entiende qué vital se hace amplificar nuestras miradas en la ronda de pensarnos un país? No se trata de que nos hablen con la “e”, si inmediatamente después sus prácticas siguen siendo insistir en el diseño de un mundo sin feminismo, sin discusión sistémica, llámese patriarcado, llámese heteronorma, llámese colonialismo.

No venimos a pedir entrar a un mundo organizado en ese fracaso, que se entienda. Venimos a pensar otra posibilidad de mundo. Y no es desde la dádiva política donde sucederá esa posibilidad. Escuchen que hay otras redes mejores funcionando. No sigan insistiendo en las fórmulas que nos han empujado a este colapso mundial. Frenen de una vez este camino que solo concluirá inevitablemente con el fin de esta torpe especie. O córranse a un lado, y dejen que pensemos por fin nosotras.

Y para finalizar este comienzo de pensarnos, esta poesía:

### **Catacumbas**

Estamos en catacumbas  
desde hace siglos  
con la soga al cuello  
y en la mano izquierda una flor  
salvándonos de los fuegos  
y los fierros  
y los hielos  
y de toda sobrevivencia

Somos unas cuantas  
tenemos poemas brazos  
y cigarras canciones  
y hermanas ojos



y cuñados sueños  
y primos deseos  
y putas miradas  
y sucias acciones  
y bellos jirones de ropa ensuciada  
de nuestras piruetas  
y el olor del coito recién hecho  
y el pan horneado  
y la mano amiga

Tenemos la lista de amores  
y compañeras y del arco iris  
que son la meta  
y la pasión enfurecida  
que se hace subte, indiscreta  
pero busca la luz

Sabemos que todavía no es tiempo  
arriba vociferan el estiércol gesto  
y la tarada raza  
de números y cuotas  
de precios y desprecios  
que gobiernan desde sillas oxidadas  
en oro y pelo  
y mirada falsa  
y whisky añejo falsificado  
y tontitas platinadas anoréxicas

de tanto concurso y pedo televisivo  
¡con éxito!, ¡con mucho éxito!

Todavía no es tiempo  
estamos en catacumbas  
y desde allí olemos  
conspiramos  
tejemos y nos reproducimos  
hasta estallar en inteligencia  
y parir los agujeros  
que abran la tierra  
y que nos deje liberada el alma

Estamos detalladamente haciendo  
la poesía de los nuevos tiempos...

Susy Shock  
Artista Trans Trava Sudaka

# Por las dudas que Dios exista

Por Juan Chaneton

La tradición del pensamiento político de las izquierdas no cesa de ver en el reverso de las crisis una potencialidad revolucionaria. Aun si ellas son producidas por misteriosas fuerzas, es posible deducir de allí un punto de inflexión. El marxismo, con sus variadas expresiones, siempre movió el olfato hacia aquello que podía palpar como precursor de un momento catártico para sus estrategias. Ni repliegue en el soberanismo estatal ni abandono de la lucha por el poder global: entre esos principios, este texto esboza un constitucionalismo obrero y popular capaz de fundar derechos colectivos y arrebatar el mando de las decisiones para erradicar las inequidades del presente. En la mente de un célebre revolucionario del siglo XX, el caos que reinaba bajo los cielos preanunciaba una situación excelente. Quienes se arropen con esas mantas proverbiales encontrarán las razones para fundar un nuevo optimismo utópico.

*... tu frío es más antiguo que los pobres,  
y tus vientos, darling, penetran por mis tajos,  
me terminan de esparcir por tu noche,  
blue, cual un largo asesinato sin aullidos, muy love...*  
Julio Huasi, *Asesinaciones*

*... podría incluso ocurrir que el que nosotros  
perezcamos a causa del conocimiento absoluto  
formase parte del fundamento del ser...*  
Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*

I

**N**o se me ocurre nada sobre las crisis. Solo inquieta la reverberación de un aforismo: la muerte es demasiado exacta, y todas las razones están de su lado (Cioran). Y apenas se puede vislumbrar, como si fuera verdad, que

la globalización ha elegido disfrazarse. Disfrazarse de pandemia. Y el disfraz oculta, pero a menudo también revela. Nada ni nadie se disfraza de lo que no es en absoluto sino de lo que ya es un poco, así se ha dicho.

Todo lo que es profundo ama la máscara —dictaminó Nietzsche—. Y las pestes hurgan en profundidades abisales. Proceden de ellas. Así, la pandemia también es máscara, no solo disfraz.



Estamos asistiendo al nacimiento de otra tragedia. El sátiro prehomérico y el coro ditirámico de aquel Occidente que nacía asoman otra vez como diciendo que la muerte es para todos en este escenario último en el que todos morirán: actores, coreutas y espectadores. Eso pareció decir la pandemia apenas tocó el timbre y se nos metió de prepo en nuestras vidas. Cederá, al fin; y advenirá un tiempo nuevo en el que todo cambiará menos lo

sustancial. Lo sustancial seguirá siendo igual. Al menos en lo inmediato. Para que ya nada vuelva a ser lo que fue hacen falta “recursos políticos”<sup>1</sup> con los cuales no contamos. Alcanza con leer los diarios para comprobarlo.

Retorna lo reprimido, lo que amenazaba ser, lo que ahora ha sido. La distopía comienza a exhibir el pálido anverso de la consternación y en el mundo se disparan interrogantes y fluyen emociones, el miedo entre ellas, la más baja. El miedo es una pasión deleznable. No sirve para nada humano, y a la vez es puramente humano. Pero tampoco se le puede reprochar a nadie el miedo. Nadie está obligado a la valentía, menos aún a la temeridad.

Hoy —hasta hoy— los pueblos tienen miedo. Y

si no logramos un programa pospandemia con conciencia social y ambiental, nos encaminaremos a una catástrofe mil veces peor que la que trajo el coronavirus. Del virus al menos podemos escondernos dentro de nuestras casas, pero si fracasamos a la hora de resolver otros graves problemas globales que se están profundizando, no habrá lugar donde esconderse de la furia de la Madre Naturaleza ni de la furia de las masas alrededor del mundo.<sup>2</sup>

---

1. La expresión es de Horacio González: <http://www.agenciapacou-rondo.com.ar/cultura/horacio-gonzalez>.

2. Muhammad Yunus, “No se trata de volver al viejo mundo, sino de rediseñarlo”, *La Nación*, Buenos Aires, 9 de mayo de 2020.

No solo eso, empero. Pues la pandemia es fecunda en derivaciones. La oscuridad de su origen no estimula indagaciones, que solo pueden basarse en conjeturas y conducir a narraciones exóticas y a frustrantes *aporías*. Solo cabe alguna constatación, nada sorprendente, por cierto. Es la siguiente. Como si China, con sus espectaculares logros económicos y sociales de las últimas décadas, necesitara algo más para sobresalir en el escenario global, han venido los Estados Unidos a hacer un aporte *ad hoc* en punto a conferirle al “gigante asiático” aún más visibilidad: calumnias e injurias que se vierten todos los días en el “mundo libre” realzan la deslumbradora incandescencia de China en las marquesinas del *pornoshow* mediático de Occidente, al tiempo que confirman la mayordomía de, sobre todo, Europa —que se suma, atolondrada, a la propaganda antichina— respecto de los gobiernos estadounidenses.

China mete miedo; y no es para menos. Un país en aptitud de convertir un baldío en un hospital en diez días no puede sino suscitar miedo. Pero es una fobia en modo neurosis que aqueja a Occidente. Es su propio malestar en la cultura. Occidente siempre se ha inventado miedos irreales y nunca se ha puesto a pensar en su propia naturaleza criminal que viene desde el origen de los tiempos y de la cual se hubiese asustado, ahora sí con razón.

El otro tema que dispara la pandemia es la pospandemia, es decir, qué va a suceder o qué habría que

hacer cuando “todo esto haya pasado”. Y parece pura frivolidad eso de ponerse a especular sobre el futuro cuando el presente ofrece dolor y angustia con onerosidad impiadosa y ensañándose con los que ya sufrían antes de que apareciera el coronavirus.

**El otro tema que dispara la pandemia es la pospandemia, es decir, qué va a suceder o qué habría que hacer cuando “todo esto haya pasado”. Y parece pura frivolidad eso de ponerse a especular sobre el futuro cuando el presente ofrece dolor y angustia con onerosidad impiadosa y ensañándose con los que ya sufrían antes de que apareciera el coronavirus.**

Los que sufren ahora son los que sufren siempre: los pobres en su hábitat, es decir, nuestros conurbanos inmediatos y los conurbanos de Latinoamérica. Por caso, suelen decir los periodistas argentinos que en Argentina, país en que el álgebra no sirve para mejorar la economía pero sí para nombrar la pobreza, la 31 y la 1-11-14 son dos de las villas más “emblemáticas” del país. Pero cuando la miseria es emblema la sociedad ya ha aceptado su derrota. No es bueno que los periodistas construyan el sentido común de una sociedad.



El capitalismo no solo no termina con la pobreza sino que la necesita en los márgenes con una funcionalidad múltiple orientada a la estabilidad del sistema total. Los desarrollos que requeriría esta sentencia escapan a las posibilidades de esta nota.<sup>3</sup>

---

3. El conurbano bonaerense y la ciudad de Detroit, en los Estados Unidos, exponen muy bien lo que está ocurriendo con el trabajo en la actual fase de desarrollo del capitalismo. El opuesto del trabajador activo es el "ejército de reserva", es decir, los desempleados. Pero el creciente deterioro social produce constantemente un término (viejos, enfermos, "lúmpenes") que no parece tener su opuesto dialéctico en otro término. Pero, dice Jameson, "le toca a la globalización dramatizar esta categoría mucho más visiblemente, proyectándola en el espacio geográfico visible". Esta categoría faltante a la que alude Jameson es, ahora, la de los "antiguamente empleados", esto es, ex obreros del *Rust Belt* que circunda conglomerados antaño industriales (como Detroit). La globalización dinamizó este proceso depredador en su búsqueda febril de trabajo barato (inversiones en China, maquiladoras en México). Y agrega Jameson: "La visión de Marx del mercado mundial [...] no debe [...] como un espacio inmenso, plenamente lleno y ocupado, en el que todo el mundo trabaja a cambio de un salario y produce 'productivamente' capital; sino más bien como un espacio en el que todo el mundo fue, en algún momento, un trabajador productivo y en el que el trabajo ha comenzado en todas partes a valorarse por fuera del sistema, una situación que Marx anticipó sería explosiva". Pues bien, la explosión acaba de ocurrir, está ocurriendo, la detonó la globalización y la impulsa una *disease* nacida en las antípodas, y Merlo, Moreno o José C. Paz se descubren a sí mismos (como hábitat de nuestros "crónicamente desempleados") en el espejo de los suburbios de Detroit. En el centro y en el borde, la tendencia del capital es, por una u otra razón inmediata, a producir miseria. Es la tendencia del capital en esta fase histórica de su desarrollo, la de la globalización, tan lejos de aquellos "treinta gloriosos". La guerra, la discriminación, el racismo, la violencia doméstica, siempre acompañaron a las sociedades opulentas de Occidente; pero también producían "bienestar". Ahora —crecientemente— las lacras siguen vigentes, y comienza a difuminarse el bienestar. (La cita de Fredric Jameson recién transcrita está tomada de su *Valencias de la dialéctica*, I, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2013, pp. 661-662).

Se descarga desde sí misma una prosa rítmica que se despliega como discurso impugnador del capitalismo, puntualmente del capitalismo en su versión neoliberal financiera, el “salvaje” que le dicen, aun cuando todo el capitalismo es salvaje, pero ese es otro tema.

Y esto —la impugnación— ocurre porque ahora se manifiesta una crisis que los medios escondían pero que ahora no pueden esconder más. Y lo que no pueden esconder más es que la crisis ya existía antes de la pandemia.

Y acecha una dicotomía fundante de los nuevos escenarios globales que, según prospectiva generalizada, se avecinan. O experimentos represivos, o algún conato de apertura hacia un horizonte cuya nominación reverbera en un significante de reputación problemática: socialismo. Su preludio sería —a estar a esos pronósticos— una remozada recidiva del bienestarismo. Tal tensión remite, simétricamente, a otra que está en su base: seguir globalizando o desglobalizar.

Pero hay que decir, desde ya, que la decidida y decisiva intervención del Estado como expediente de emergencia para luchar contra el virus está disparando lo que no son sino ilusiones sobre un sedicente regreso del Estado de bienestar. Hay que decir que son solo eso, ilusiones, pues aquellos bienestarismos europeos —de los cuales nuestros bienestarismos criollos fueron tributarios— constituyeron una etapa histórica que, a su vez, obedecía a líneas de fuerza fundamentales en el

funcionamiento general del capitalismo occidental. No hay —no habrá— regreso a ese pretérito como no lo podría haber, por caso, al mercantilismo del siglo XVIII, pues uno y otro no fueron el resultado de la decisión de ninguna voluntad individual sino de las leyes de hierro de la necesidad de las fuerzas productivas de crecer y de las relaciones técnicas y sociales de producción de hacer posible ese crecimiento.

Y esto es de este modo, asimismo, porque la élite propietaria en el mundo, en Latinoamérica y en la Argentina no está, a estas horas, impresionada gratamente por las muestras de solidaridad colectiva que florecen por doquier ni, mucho menos, en vías de convencerse de que el Estado, al fin y al cabo, es bueno y necesario. Para nada. Lo que tienen en la cabeza esas buenas gentes, a estas dramáticas horas, es cómo darle vida nueva, carnadura eucarística, vestido decente y sentido común hecho masa opinante a aquella figura del siglo XX a que apelaban golpistas de pelaje vario cuando el dios dólar y la Casa Blanca daban signos de inquietud: “los tanques a las calles”, tal el “tropo” que venía como metonimia, sinécdoque o metáfora —eso no es seguro— pero que venía para la muerte —eso sí es seguro— como ahora viene la pandemia, y que ahora retorna, esa efigie de los tanques, como *ratio* final de un sistema que exhibe signos de fatiga. No solo las “leyes de la historia” se oponen al Estado de bienestar; también se opone la

“oligarquía vacuna”, trasmutada ahora en una amalgama teratológica con bancos y prensa que, apenas despunta en nosotros un reflejo solidario, nos estigmatiza preventivamente: “Venezuela”, nos espetan. Y agregan que el destino de la familia Vicentín en la Argentina de Alberto Fernández emula al de los Bacardí en la Cuba de 1960: honrados empresarios confiscados por el totalitarismo. Y ahí estamos. “Seamos Venezuela ahora”, sorprendió el midachi. *That’s the issue*, perdóneseme el cipayismo.

No habrá tanques, ahora, porque a los tanques los manejan militares que han abandonado, gratamente, la vocación de *chauffeur*; no visten ya librea, ni conducen a ningún rocín desde el pescante, y porque a la diabólica epifanía en cierne —que es el pueblo global en modo desobediencia— solo cabe oponerle la eficacia de una reacción con alguna base social, esto es, alguna forma de fascismo, con expediciones punitivas y todo, como hacía Mussolini, como aquí, en la región, se intenta en Bolivia, como lo quiere Bolsonaro, a quien las encuestas, pese a todo, no le dan tan mal, eso también es un dato de la realidad.

## II

Frecuentemente, se dice que el populismo fascistoide ha secuestrado la desglobalización y, por ende, ha desplazado a las izquierdas del lugar de enunciación del programa desglobalizador. Lo inteligente, aquí, sería no

lamentarse de tal secuestro sino celebrar que el secuestro se haya perpetrado, pues erigiéndose en campeones de la antiglobalización los políticos fascistas empiezan —como hicieron sus ancestros en el siglo XX— a defender una causa antihistórica y, con ello, a asegurarse la derrota, también en línea con el nazifascismo de aquella modernidad europea del siglo pasado.

Por su parte, las izquierdas y el progresismo mundial están corriendo el serio riesgo de simpatizar con los “nacionalismos” en caso de que no acierten a entender que ninguna globalización en abstracto es, *in totum*, el enemigo de los pueblos del mundo. A ese fenómeno asaz complejo llamado globalización hay que entenderlo a la luz de lo que Fredric Jameson dictaminó sobre el *Manifiesto Comunista*: nos propone “ver el capitalismo como el momento más productivo de la historia y como el más destructivo, todo al mismo tiempo, y hace circular el imperativo de pensar el Bien y el Mal en simultáneo, y como dimensiones inseparables e inextricables del mismo tiempo presente”.<sup>4</sup>

En los términos del ilustre profesor de Duke, la visión dialéctica de la historia reverbera, nítida, así: “El capital —como dice Marx en el *Manifiesto*— es a la vez la fuerza más productiva y la más destructiva en la historia humana; estas potencialidades simultáneas

---

4. Fredric Jameson, op. cit., p. 628.

son luego proyectadas temporalmente en una sucesión por medio de la cual las victorias del capital (asegurarse un nuevo mercado) se convierten en derrotas (el mercado está saturado); mientras que sus derrotas (la inactividad, los costos crecientes del trabajo) se convierten en nuevas victorias (expansión del campo, producción de nuevas tecnologías sustitutivas). La *peripeteia* (destacado nuestro) es la forma o expresión narrativa de esta ambivalencia primaria de la dialéctica propiamente dicha”<sup>5</sup>

Fredric Jameson



De donde se sigue que hay que escuchar con atención a Xi Jinping cuando dice que “querer repartir el océano de la economía mundial en una serie de pequeños lagos

---

5. *Ibíd.*, p. 640.

bien separados unos de otros no solo es imposible sino que, además, va a contracorriente de la historia”.<sup>6</sup>

El desafío, para las izquierdas, así, es procesar adecuadamente la contradicción fundamental que atraviesa el orden mundial vigente. En este punto, el diagnóstico acerca de lo que está ocurriendo en el mundo en las últimas décadas describe así esa contradicción: la política se ha desplazado hacia una espacialidad global en la cual la reivindicación nacional se constituye a sí misma como opuesto de la internacionalización que implica la globalización y por eso esta encuentra resistencias bajo el formato soberanista y/o bajo las tendencias centrífugas hacia las secesiones.

Así, entonces, es la globalización misma la que prepara el escenario para una nueva clase de política y para un nuevo tipo de intervención política. Pero, simultáneamente, instala aquella contradicción dura como *ser-en-sí* de las relaciones internacionales: soberanismo versus globalización. Esta se halla, a estas horas en que la madre Historia profiere su lamento más doloroso y hondo, forjando las armas que deberán darle muerte, es decir, las que deberán desplegar en el mundo otra globalización, una globalización signada por la multipolaridad.

---

6. <http://www.amb-chine.fr/fra/zfzj/t1693080.htm>, citado por Ignacio Ramonet: "La pandemia y el sistema mundo".

Y si así son las cosas, decimos que la izquierda no tiene que “desglobalizar”. Eso es lo que quiere el neofascismo europeo actual en línea con Schopenhauer: el mundo es voluntad y representación y la historia se maneja al antojo del ser humano. Pero la izquierda,

**El desafío, para las izquierdas, así, es procesar adecuadamente la contradicción fundamental que atraviesa el orden mundial vigente. En este punto, el diagnóstico acerca de lo que está ocurriendo en el mundo en las últimas décadas describe así esa contradicción: la política se ha desplazado hacia una espacialidad global en la cual la reivindicación nacional se constituye a sí misma como opuesto de la internacionalización que implica la globalización y por eso esta encuentra resistencias bajo el formato soberanista y/o bajo las tendencias centrífugas hacia las secesiones.**

lejos de eso, debe hundir la voluntad de sus programas en la materialidad del proceso histórico y con su viscoso semen impregnar de terrenalidad sus utopías. La política se lleva mal con la pureza: es el arte de



meterse en el barro y convertirlo en oro. Es un arte para pocos.<sup>7</sup>

Resolvería la izquierda, de tal modo, una tensión primordial que se manifiesta en el plano de la filosofía de la historia pero, simultáneamente, en el de la política: se diferenciaría del fascismo abrevando en Marx, sobre todo en el Marx de los *Grundrisse*, cuya razón económica comenzará a incidir sobre lo político de este modo:

En la medida, sin embargo, en que la gran industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva —su *powerful effectiveness*— depende más bien del *estado general de la ciencia y del progreso de la tecnología* (la cursiva es nuestra), o de la aplicación de esta ciencia a la producción [...] La naturaleza no construye máquinas, son estos [...] órganos del cerebro humano creados por la mano humana [...] El desarrollo del capital *fixe* revela hasta qué punto el conocimiento o *knowledge* social general se ha convertido en fuerza productiva inmediata, y, por lo tanto, hasta qué punto las

---

7. "Todo aquel que evoque el valor supremo de la comunidad o la colectividad desde una perspectiva de izquierda debe enfrentar tres problemas: 1) cómo distinguir radicalmente esta posición del comunitarismo; 2) cómo diferenciar el proyecto colectivo del fascismo o el nazismo; 3) cómo relacionar el nivel social y el nivel económico, esto es, cómo utilizar el análisis marxista del capitalismo para demostrar la inviabilidad de las soluciones sociales el interior de ese sistema". F. Jameson, op. cit., p. 538.

condiciones del proceso de la vida social misma han entrado bajo los controles del *general intellect*.<sup>8</sup>

---

8. Karl Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, vol. 2, 1857-1858, México, Siglo XXI, 1972, pp. 216-230 (traducción del alemán de Pedro Scaron). Los *Grundrisse*, ese texto para especialistas en economía, suscitan, sin embargo, en quienes no lo somos, intuiciones vinculadas al fenómeno específicamente político. Marx enuncia allí (*Fragmento sobre las máquinas*) el concepto de "intelecto general" (*general intellect*), que hoy —asombrosamente— cobra carnadura en los puertos de arribo que a la humanidad le están deparando la ciencia y la tecnología, esto es, la inteligencia artificial y el así llamado "internet de las cosas". El caso es que este *general intellect* está sirviendo, en el marco de la globalización, tanto para fundamentar "estrategias de poder" consistentes en el no-poder, en el "éxodo" (Virno), en el retiro de los asalariados del espacio público, en la fuga y no en la resistencia, en los deseos de la "multitud", como también está sirviendo para ofrecer remozado pábulo a las estrategias que hacen del Estado y del poder objeto y fin de su acción. Son John Holloway, Toni Negri y Paolo Virno, ejemplos, entre otros, de lo primero. En la antípoda (y esto, como decimos, es conato de conclusión que inspiran los *Grundrisse*), el déficit de las izquierdas no habría estado en estrategias fallidas cuya inactualidad la globalización tornaría más evidente, sino en el carácter vidrioso de su oferta final: un modo de organización social en el que la tensión planificación-libertad se resolvió en detrimento de esta última. La inteligencia artificial estaría ofreciendo, por primera vez, un vislumbre ciertamente extraordinario superador de ese fallo: una sociedad basada en el conocimiento, en el tiempo libre, en la individuación y en la plena realización de la subjetividad. El reino de la libertad estaría siendo atisbado por primera vez por la virtud de ese descomunal "Hubble" que vivió en el siglo XIX mirando hacia el XXI. No importa que esa sociedad quede lejos; importa que ahora se sabe que existe. El reino de la necesidad, en el cual todavía vivimos, nos obliga a querer otro tipo de Estado, no a renunciar a todo Estado; a "tomar el poder", no a "retirarse" del espacio de su disputa. Irrumpe, en modo incandescente, aquella catilinaria amorosa y visionaria que Michel Foucault le espetara al marxismo demótico: "Si quieren merecer ser queridos y no decepcionar más, si quieren ser deseados, tienen que responder a la cuestión del poder y de su ejercicio. Tienen que inventar un ejercicio del poder que no dé miedo" (Julián Sauquillo, citado por Jorge Luis Acanda en "De Marx a Foucault: poder y revolución", [https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/lido\\_jorge-l-acanda-de-marx-a-foucault-poder-y-revolucion-159083549.pdf](https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/lido_jorge-l-acanda-de-marx-a-foucault-poder-y-revolucion-159083549.pdf)).

La izquierda, en consecuencia, tiene que globalizar el poscapitalismo, lo cual, dicho de este modo, es un modo de eludir un significativo problemático: comunismo.

Lineamientos generales para procesar las contradicciones que se avecinan los acaba de proporcionar, entre otros, Walden Bello:

[...] será importante una interacción creativa con la comunidad internacional. Como siempre he dicho, la desglobalización no se trataba de desvincularse de la economía internacional, sino de lograr una relación equilibrada entre la economía local y la economía internacional en la que la integración de la economía nacional no se sacrificara en el altar de la integración liderada por las empresas de diferentes partes del mundo.<sup>9</sup>

Pensar una globalización regida por la multilateralidad política y por la producción de riqueza mundial en detrimento de la especulación financiera es el desafío que afrontan los pueblos que viven en los márgenes del mundo y aun en los espacios centrales del mundo. Pero no se trata de una quimera. La globalización como dato positivo de la vida humana es inescindible de otro dato igualmente positivo de la realidad social: el Estado-nación. La tensión enfrenta ambos conceptos.

---

9. En <https://www.pagina12.com.ar/264898-el-mundo-despues-del-coronavirus-el-impulso-es-hacia-un-sist>.

Y ello no es ni bueno ni malo. Ello *es*. La “contradicción” no es un orden ontológico fundado por la voluntad. La voluntad humana, en el límite, es una ilusión. Vive en la trivialidad, pero naufraga frente a la Historia. Y esta no es una trivialidad. La contradicción no depende

**Pensar una globalización regida por la multilateralidad política y por la producción de riqueza mundial en detrimento de la especulación financiera es el desafío que afrontan los pueblos que viven en los márgenes del mundo y aun en los espacios centrales del mundo. Pero no se trata de una quimera. La globalización como dato positivo de la vida humana es inescindible de otro dato igualmente positivo de la realidad social: el Estado-nación. La tensión enfrenta ambos conceptos.**

de la voluntad sino que *es*, ya antes que la voluntad. Y esta, que también es contradictoria, opera “dentro” del proceso histórico, ya que una voluntad operando fuera o más allá de la realidad es del orden de la metafísica y, por eso, es una abstracción fantástica.

En la globalización de hoy estamos nosotros, y allí tratamos de vivir. Es un contexto en el cual el capitalismo,

de forma de ser de la vida, ha devenido obstáculo para la vida. Y el dato duro es que los fascismos de hoy no se proponen superar el capitalismo sino salvarlo de un colapso no inminente pero sí probable en la medida en que la actividad financiera es de un tipo tal que roe los cimientos de la economía productiva y la desgasta hasta hacerla imposible.

Los fascismos europeos y latinoamericanos son formaciones reactivas de tipo preventivo que se preparan para enfrentar una probable y violenta desobediencia global que, en realidad, ya está dejando de ser probable y ha devenido dato excluyente de la coyuntura: arde el planeta. Arde hacia los cuatro puntos cardinales, pero es particularmente significativo lo que ocurre en los Estados Unidos: se “desencadena” el alma negra y el poder de la raza regresa, transfigurado en multitudes globales, desde un pasado de combates trágicos en que la negritud exhibía a dirigentes combativos (Hampton, Cleaver, Malcolm X, Davis) y pacifistas (M. L. King) luchando contra el poder blanco.<sup>10</sup>

Por eso la política es, hoy, más importante que nunca, porque es la dimensión en la que resolveremos nuestro

---

10. Eldridge Cleaver fue un dirigente del Black Panthers Party, autor de, entre otros, un libro que escribió estando preso titulado *Alma encadenada* (1969). Los Panteras Negras, nacidos en California, organizaban patrullas armadas de autodefensa para combatir la brutalidad policial contra los negros.

actual interrogante existencial: a qué construcciones aspirar y con qué estrategias encarar esas construcciones. Las crisis —y las humanidades en crisis— encuentran en la política su *iter salvationis*, esto es, los senderos de superación, y la superación de las crisis es parte de su ser porque la dialéctica es insaciable, ha dicho Derrida, quien para nombrar esa insaciabilidad inventó un concepto maravilloso e inquietante: *aufhebung*.

### III

La escenografía mundial exhibe una representación de actores con rango de potencia económica y aptitud militar de tipo MAD (Destrucción Mutua Asegurada). Las terminologías de la guerra fría han variado pero la temperatura de los riesgos y las guerras ha variado poco.

Los países de las periferias viven, en este marco, una anómala experiencia: son un poco actores y un poco espectadores de lo que ocurre. Pero se insinúan siempre como campo de experimentación de nuevas formas de organización social. Lo que se avecina, en lo inmediato, es más un debate teórico que tangibles modos sustitutos de gestionar la economía, la política y la cultura. Salvo que el furor doliente y desesperado de las víctimas disponga algún tipo de modificación en ritmos y plazos, en prioridades inmediatas y objetivos de fondo.

Poseer todo “en común” no parece una mala idea. El problema aparece cuando los medios —que no son

**Los países de las periferias viven, en este marco, una anómala experiencia: son un poco actores y un poco espectadores de lo que ocurre. Pero se insinúan siempre como campo de experimentación de nuevas formas de organización social. Lo que se avecina, en lo inmediato, es más un debate teórico que tangibles modos sustitutivos de gestionar la economía, la política y la cultura. Salvo que el furor doliente y desesperado de las víctimas disponga algún tipo de modificación en ritmos y plazos, en prioridades inmediatas y objetivos de fondo.**

poseídos en común por la sociedad sino en privado por las empresas— difunden que lo que se viene es la propiedad en común de las mujeres, de los hijos y de la casa propia. El medio pelo se aterra.

El “comunismo” es percibido de sendos modos por la clase media y el “uno por ciento”. La primera lo identifica con los pobres compartiendo el colegio de sus hijos o el *check-in* en Aeroparque. El segundo deplora igualitarismos que reputa inconducentes e insensatos.

Las probabilidades de que los procesos discurran en clave justiciera, empero, son remotas, mas lo que sí ha estado ocurriendo, incluso antes de que irrumpiera la pandemia, es la gestación de diversos tipos de crisis disparadas por aquello de peor que tiene el capitalismo como modo de organización de la sociedad.

En efecto, antes de la pandemia, el conflicto social violento estaba latente, en América y en Europa, y ahora tal conflicto se contrae y se pospone (se contrae y se pospone lo que estaba latente, desafío conceptual para mentes filosóficas) de modo artificial y al precio y al riesgo de que, en un futuro próximo y liberado de las ataduras de las cuarentenas, desborde en modo explosión generalizada hacia un espacio necesariamente global y no ya disparado por un puntual crimen policial de odio racial sino sometiendo al tamiz de la impugnación a todo el modelo de producción y distribución de bienes que comienza a languidecer, mortecino ya, en una fulguración aprehensible, en términos latos, bajo el significativo de capitalismo neoliberal.

Ello, si bien se mira, estaría inscripto en la historia, ese referente especular en el cual nadie se mira pero en el cual estamos inmersos aun cuando la angustiada sucesión de los hechos nos impide advertir que nuestro presente hunde su raíz, de modo muy nítido, en el pasado.

Las guerras son crisis y las crisis son guerras. El primer gran conflicto (1914-1918) desató la primera



oleada mundial anticapitalista con la Revolución rusa de 1917 que convulsionó a toda Europa, en particular a Alemania. La Segunda Guerra alumbró otra oleada revolucionaria, de modo tal que Europa asistió al crecimiento exponencial de la fuerza y vigencia de los partidos comunistas, al tiempo que en China en 1949, en Vietnam en 1954 (Dien Bien Phu) y en América Latina a partir de la Revolución cubana de 1959, el comunismo devino opción política en esos países y con fuerza suficiente como para erigirse en alternativa antisistémica.

La actual pandemia-crisis tiene el potencial de, como mínimo, desatar una desobediencia global y generalizada en demanda de medidas que, de precipitarse tal escenario de movilización colectiva, obrarían como “programa de transición”: se empezará por reclamar modificaciones estructurales en lo atingente al derecho a la salud, a la erradicación de la pobreza y al rol del Estado, pero solo para que, en el decurso de esos contenidos, los pueblos globales comprendan que, dentro del capitalismo, todos los capítulos del programa popular encontrarán límites difícilmente franqueables, por lo cual es preciso plantearse la marcha hacia otro tipo de organización social. Es una prospectiva.

Esto es algo de lo que ocurre y de lo que podría ocurrir en la pospandemia. Son latencias que alberga dentro de sí la historia, estamos dentro de la historia y la historia no ha llegado a su fin porque no será, claro, la

cultura de este planeta, los humanos de este planeta, los que decretarán su propio fin, el fin de la historia, sino que será lo que de ellos hace juguete y juego, ese logos inasible que rige el universo —la naturaleza—, el que un día se llevará este moco insignificante —que ni nombre tiene, salvo el que le dan sus habitantes: “Tierra”— hacia el horizonte de suceso que engullirá, como en un eructo azaroso y fatigado, a toda la historia de la humanidad, y nadie habrá tomado nota del detalle. Solo así terminará la historia.

Mientras tanto, no hay “la Historia”, sino nuestra módica historia humana, y esa tiene pasado y tiene futuro, aunque no nos demos cuenta. Como dice Hobsbawm:

Se han agotado ya las revoluciones realizadas en nombre del comunismo, pero es todavía demasiado pronto para pronunciar una oración fúnebre por ellas, dado que los chinos, que son la quinta parte de la población del mundo, continúan viviendo en un país gobernado por el Partido Comunista.<sup>11</sup>

Y como en la película de Marco Bellocchio *La Cina è vicina*, China se avecina por obra de la globalización; y en la globalización los modos de hacer política y los programas sociales y las políticas de alianzas e, incluso,

11. Eric Hobsbawm, *Historia del siglo XX*, Buenos Aires, Paidós, 2018, primera edición, p. 77.

los sujetos políticos del cambio social difieren sustancialmente de los del siglo XX aunque tienen su pasado inmediato allí, en ese siglo.

#### IV

Se insinúa ya una dificultad creciente de la globalización para seguir siendo lo que es. Habrá un conato de repliegue sobre sí mismos de los Estados nacionales. Pero esto ya era tendencia desde antes de la pandemia. El acto reflejo de las empresas será levantar o suprimir las cadenas multinacionales de valor y el Estado tenderá a controlarlas en aspectos como los *stocks* para situaciones de contingencia. Serán nuevos incentivos para que la tendencia a la baja de la tasa de ganancia se dispare. Pero una nueva oleada globalizadora, en clave multipolar, seguirá adelante hasta agotar el proceso de universalización de la forma mercancía y, de ese modo, contrarrestará aquel descenso de la rentabilidad. Todo ello es tendencia a ocurrir en el “corto plazo” chino: medio siglo.

China le ha tomado la palabra a Estados Unidos y hace décadas que compite con las reglas de juego del capitalismo. Y en esa competencia ha demostrado que su oponente es incapaz de aventajarle, por lo cual este decide huir hacia adelante y ataca a China, todos los días, en términos políticos y con unas sanciones económicas tan arbitrarias como ineficaces a largo plazo. La intensidad

con que arrecia esa campaña de Estados Unidos es inversamente proporcional a su capacidad de derrotar a ese enemigo en el plano económico y tecnológico.

Recientemente, ha dicho el embajador Lu Shaye en la reunión MEDEF de empresarios franceses sobre el tema “Los beneficios y los daños de la globalización”:

Cuando China se integra a la globalización, seguimos las reglas internacionales del juego definidas por los occidentales. Muchas de las mediciones, aplicaciones y enfoques practicados por China se aprenden de los países occidentales.

Para agregar inmediatamente:

[...] las empresas extranjeras en China han creado muchos empleos en China y nos han ayudado a aumentar nuestra capacidad de producción, pero también se han embolsado la gran mayoría de las ganancias. Hoy, para un teléfono móvil Apple ensamblado en China, el 80% de las ganancias van a la compañía estadounidense, el 15% a Japón, Corea del Sur y la Unión Europea. Para China, solo queda el 5%, dolorosamente ganado por sus trabajadores. No es China la que más se beneficia de la globalización. Todos los países ganan...<sup>12</sup>

---

12. <http://www.amb-chine.fr/fra/zfzj/t1693080.htm>.

De modo que China no está haciendo nada que no haya aprendido en Occidente. Y la globalización beneficia y perjudica a China tanto como beneficia y perjudica a Occidente. Es parte de la lección —de las lecciones— que la pandemia le está suministrando a la humanidad.

E incluso antes, el 23 de agosto de 2019, el señor Lu Shaye había sido premonitorio:

[...] ningún país debería pensar que está a salvo de las llamas, y mucho menos imaginar que pueden saquear la casa mientras está en llamas. De hecho, en este punto, los intereses de todos los países están estrechamente vinculados y sus destinos son interdependientes. ¿No es hora de unir a todos para decir NO al unilateralismo y al proteccionismo?<sup>13</sup>

## V

La globalización ha permeado las estrategias de poder. Priorizar el poder por encima de valores y contenidos constitucionales vinculados a la alternancia en el gobierno es lo que, en un primer nivel de escala, sobredetermina la reelección indefinida de los gobernantes, es decir, fundamenta la aspiración a esa reelección indefinida.

---

13. Entrevista concedida a *Les Echos*: <http://www.amb-chine.fr/fra/zfzj/t1691556.htm>.

Pero como la insaciabilidad de la dialéctica es, en última instancia, la que sobredetermina la materialidad del proceso histórico, aquella primera sobredeterminación —que aparecía como negatividad instauradora de una ambición de poder ilegal e ilegítima, por desmesurada— muta sus rasgos y deviene positividad dirigida contra una sobredeterminación mayor y de segunda escala: el capitalismo financiero global prioriza su poder global por encima de valores políticos y morales, lo cual, a su vez, está causando la guerra sin fin y el crimen como costumbre. Contra esta sobredeterminación inaceptable se levanta la reelección indefinida. Es el acto reflejo autodefensivo al que apelan los pueblos para escapar del ardid liberal finisecular y de las trampas leguleyas de sus sistemas políticos, pensados para la dominación y no para la libertad. Esto es así. No está dicho que sea lo mejor. Solo decimos que, hoy, es así.

La lucha contra la globalización capitalista se libra en terreno nacional pero no puede librarse con éxito en términos exclusivamente nacionales. El activo definitorio en esta lucha es la clase de los trabajadores movilizados de manera persistente y permanente en pos de objetivos soberanistas, porque no otra cosa que la negación de la soberanía nacional es la globalización del capital y de la cultura que es epifenómeno del capitalismo.

Pero para que la participación obrera y popular en este juego sea eficaz, los objetivos nacionales y en clave

soberanista deben ir unidos, simultáneamente y desde el inicio, a los objetivos no capitalistas, pues el programa nacional deriva no de la existencia de una burguesía sólida y materialmente apta para realizar sus objetivos

**La lucha contra la globalización capitalista se libra en terreno nacional pero no puede librarse con éxito en términos exclusivamente nacionales. El activo definitorio en esta lucha es la clase de los trabajadores movilizadas de manera persistente y permanente en pos de objetivos soberanistas, porque no otra cosa que la negación de la soberanía nacional es la globalización del capital y de la cultura que es epifenómeno del capitalismo.**

de clase (y, por ende, para dotar de conducción política al proceso), sino de la lógica depredadora de la globalización que, en un tracto sucesivo, frena el desarrollo autónomo de los Estados nacionales y desposee de toda posesión al trabajo asalariado y deja ya de producir riqueza, genera desempleo transitorio, desempleo estructural y masas de ex trabajadores nunca más empleables.

Confrontar con esta lógica no es tarea, en América Latina, de una inexistente burguesía nacional, sino de las clases obreras que pueden, en razón de su ubicación

objetiva en cada una de las formaciones sociales del continente, resolver, simultáneamente, la cuestión nacional y la cuestión social, viejo divorcio de resolución problemática pero que la globalización parece estar resolviendo por nosotros. Hasta hoy, las clases obreras, los trabajadores y el pueblo objetivamente agredido por el capital crepuscular no tienen ni organización, ni disposición, ni conducciones, y solo insinúan, día a día, vivir y morir *not a bang, but a whimper*, para recurrir, una vez más, al auxilio de Thomas Stearns Eliot: no una explosión sino un sollozo, eso dijo, eso hacen, hasta hoy, nuestros proletariados latinoamericanos, con sus excepciones honorables.

## VI

Todo esto se refracta y repercute en Latinoamérica. Y en la Argentina, nada de lo sustancial que habrá que hacer después de la pandemia se podrá hacer sin reforma constitucional. Es decir, se podrá hacer mucho, pero lo relevante para el futuro del pueblo argentino solo será tangible y sólido si a todo ello se le confiere jerarquía constitucional. Y la concreción o la elusión de esta reforma, así, devendrá hito y mojón indicador de que se ha aprendido de la crisis o de que no se ha aprendido nada.

Lo esencial del concepto de “constitución” remite a lo político. Una constitución parece un fenómeno del mundo jurídico pero eso es pura apariencia. En realidad,



la constitución es, siempre, la expresión, en el plano legal, de una transacción política que, a su vez, expresa una determinada relación de fuerzas.<sup>14</sup>

Una vez más, la contradicción, como *ser-en-sí* de lo real, se exhibe nítida, pero ahora en el plano del constitucionalismo moderno. Este cobra vida en una tensión

**Todo esto se refracta y repercute en Latinoamérica. Y en la Argentina, nada de lo sustancial que habrá que hacer después de la pandemia se podrá hacer sin reforma constitucional. Es decir, se podrá hacer mucho, pero lo relevante para el futuro del pueblo argentino solo será tangible y sólido si a todo ello se le confiere jerarquía constitucional. Y la concreción o la elusión de esta reforma, así, devendrá hito y mojón indicador de que se ha aprendido de la crisis o de que no se ha aprendido nada.**

fecunda: la que opone al principio político de la soberanía popular el principio jurídico de la supremacía constitucional. Así planteadas las cosas, el subterfugio consiste en declarar la equivalencia de ambos principios, pues de ese modo los pueblos y sus asambleas

---

14. Para un tratamiento aproximativo al tema de la reforma constitucional, consultar <https://www.alainet.org/es/articulo/198427>.

constituyentes nunca pueden ir más allá de la letra de las constituciones, con lo cual su sedicente “soberanía” se degrada a lo meramente declarativo.

Una constitución expresa siempre un acuerdo negociado entre la mayoría del pueblo y la minoría que gobierna. Esta manifiesta, invariablemente, que gobierna para todos, lo cual ha venido a ser desmentido —también invariablemente— cada vez que el conflicto ha requerido, para su administración eficaz, la abrogación de facto de la Constitución. Es la violencia zanjando la tensión, siempre viva y operante, entre el principio político de la soberanía popular y el principio jurídico de la supremacía constitucional.

Bajo otra lente ideológica, la misma tensión puede describirse de otro modo: se trata de proteger los derechos de la minoría contra la fuerza de una mayoría opresiva. Si esto fuera así, la supremacía de la Constitución sería el límite que posibilitaría tal salvaguarda de derechos de la minoría. Pero esta tensión, descrita en términos de riesgo para la minoría frente a unas mayorías latentemente totalitarias, pasa por ser una ideologización que encubre el hecho social de que lo que instituye a la minoría como tal minoría es una cierta relación con el ejercicio de los derechos y no lo meramente cuantitativo. Estos derechos, los de la minoría, son, en potencial, los mismos que los de la mayoría, pero no se actualizan del mismo modo ni en la misma medida, sino que

su ejercicio y los bienes que de ese ejercicio se derivan satisfacen a unos de un modo, y a otros, de otro modo. Las minorías van con ventaja en el capítulo atinente al *ejercicio* de los derechos y al goce de los frutos y bienes que de ese ejercicio se derivan. Y son minoría no porque son pocos, sino porque disfrutan *en exclusiva* de unos derechos y de los frutos de esos derechos. El cetro, así, lo detenta el Príncipe (Gianfranco Pasquino) y de lo que se trata es de restituir tal cetro al soberano, al que no tiene los frutos.

El curso histórico de los últimos años en Latinoamérica ha exhibido algo de lo que ocurre en la práctica cuando lo que está en juego es el problema de la representación política.

La composición social de los parlamentos venezolano o boliviano, por caso, era, durante el siglo XX, muy diferente a la que ambas asambleas exhiben hoy. Aquellas representaciones se parecían mucho, en cuanto al origen social de quienes ocupaban las bancas, a las que todavía hoy muestra el parlamento argentino, por no dar sino un ejemplo. Pero las asambleas legislativas venezolana o boliviana, a partir de sus respectivas revoluciones del siglo XXI, han zanjado el asunto por la vía de tornar la representación más genuina y no un mero simulacro: los pobres y las etnias, los obreros y los campesinos, las minorías y las profesiones, los oficios y el estudiantado, son el cuerpo vivo de esas asambleas populares.

Aquí, en la Argentina, el conurbano proletario y popular atruena con su silencio y deslegitima con su ausencia los conclávicos salones donde el “poder legislativo” se contempla a sí mismo en el acto de legislar. El pueblo no está allí, por más que digan y enseñen en los claustros que los diputados representan “al pueblo” y los senadores “a las provincias”.

El espectro de los pobres y dirigentes sociales sentados en las bancas que ayer fueron de Belisario Roldán o de Lisandro de la Torre, de Ricardo Balbín o de Arturo Frondizi, de Alfredo Palacios o de Moisés Lebensohn, de Raúl Alfonsín o de Antonio Cafiero, espanta a los que sufren de misoneísmo institucional. Alucinan que, con semejante representación, la libertad ingresaría a zona de turbulencia. Pero ello jamás puede ocurrir en la Argentina, pues su sociedad civil cuenta con tradiciones y voluntades democráticas que han cobrado carnadura desde el fondo de la historia y que hoy se expresan en movimientos y organizaciones sociales de todo tipo y que descienden de la lucha contra un terrorismo de Estado que no pudo con ellos, del mismo modo que nada en el futuro podrá hacerlos retroceder a las retaguardias de la medrosidad y la cobardía frente a cualquier sedicente dictadura que enervar pretenda, así sea por un instante, esa libertad que todos valoramos. El poscapitalismo es hacer posible la democracia y la libertad, no la arbitrariedad y la dictadura. Ni Codovilla ni Trotski inspiran nuestros afanes.

El soberano es el pueblo y el pueblo debe estar representado en el Parlamento mejor que lo que hoy lo está. El objetivo central de la reforma no debería ser mejorar la gobernabilidad de los que gobiernan —como plantea cierto progresismo que aboga por el sistema parlamentario— sino viabilizar una mejor representación

**El objetivo central de la reforma no debería ser mejorar la gobernabilidad de los que gobiernan —como plantea cierto progresismo que aboga por el sistema parlamentario— sino viabilizar una mejor representación popular en el organigrama institucional del Estado. A nuestra pobreza obscena en la Argentina no hay que gobernarla sino erradicarla. Y los nuevos modos de representación política son instrumentales respecto de este imperativo de fondo, que es un imperativo económico, político y moral.**

popular en el organigrama institucional del Estado. A nuestra pobreza obscena en la Argentina no hay que gobernarla sino erradicarla. Y los nuevos modos de representación política son instrumentales respecto de este imperativo de fondo, que es un imperativo económico, político y moral.

Más que generar gobernabilidad en el marco de un organigrama institucional que ya insinúa cierta obsolescencia, se trata de constitucionalizar derechos y metodologías de ejercicio de esos derechos. Si bien se mira, es, en medida tangible, lo que hizo Arturo Enrique Sampay —que constitucionalizó un proyecto de país— con la Constitución de 1949. Pero lo que habría que constitucionalizar hoy sería otro país, no aquel. Esto alude a que hoy, en la Argentina y en el mundo, el derecho y la política —necesariamente— refractan su concepto al atravesar ese espejo sin azogue llamado globalización. Pero esto también es materia fecunda para un tipo de estudio diverso al presente.

## VII

Las pestes se parecen a las guerras. Las guerras son peores que las pestes. Sin embargo, se parecen. Veamos:

La (peste): cada una es libre, y sin embargo las suertes están echadas. Ella está ahí, está dondequiera, es la totalidad de todos mis pensamientos, de todas las palabras de Hitler, de todos los actos de Gómez; pero no existe nadie que pueda constituir el total. No existe más que para Dios. Pero Dios no existe. Y sin embargo la (peste) existe.<sup>15</sup>

---

15. Jean-Paul Sartre, *Los caminos de la libertad / II. El Aplazamiento*, Buenos Aires, Losada, 2009, primera edición, p. 336.

Así, en estos términos angustiados, miraba Sartre su circunstancia. Él hablaba de la guerra, pero se puede escribir “peste” donde Sartre decía “guerra”.

Las guerras y las pestes se parecen. Sus estupores se parecen. Convocan fascismos las guerras, y también las pestes. Por lo demás, “la humanidad no está llena más que de sí misma, nadie le falta y no espera a nadie. Continuará sin ir a ninguna parte y los mismos hombres se plantearán las mismas preguntas y fracasarán en las mismas vidas.”<sup>16</sup>

Nunca hemos sido más cósmicamente momentáneos que ahora. Hace cien años que hay pobreza en la Argentina. No se cura la pobreza con neoliberalismo. Tampoco con “inclusión social” ni con asignaciones para “los más vulnerables”. Los analgésicos no sirven para dar de alta al enfermo terminal. Sirvieron, en su momento, para aliviar dolores intensos, para paliar desmanes, los desmanes neoliberales. Pero no pueden sustituir a una política estructuralmente conducida por los trabajadores y el pueblo de este país.

Cómo se relacionan los pueblos con el proceso histórico que los tiene por protagonistas, ese es el punto. Ningún encuestador va al conurbano a preguntar a sus

---

16. *Ibíd.*, p. 219-220.

vecinos qué piensan de la democracia. De las malas noticias, mejor no enterarse. Pero ojo, que eso es lo que hace el avestruz. Que esta pugna por las conciencias y nuestra conciencia misma no nos la gane el fascismo, pues el capitalismo, para subsistir, escucha ofertas, y el fascismo es una de ellas, la única, en rigor, que le va quedando.

Necesitamos lucideces como aquella de Karl Kraus. “No se me ocurre nada sobre Hitler”, dijo una vez, y a continuación desplegó caudalosas páginas donde está dicho lo esencial sobre el nazismo y sobre el lenguaje que le dio la bienvenida. Karl Kraus era, entre otras cosas que también era, periodista. Es un oficio maravilloso el periodismo. Pero el oficio no hace al artista. Este es previo. Y hoy nos falta el arquetipo. Nos alcanza, también en este punto, el pasado. Heinrich Böll expuso sus razones:

Los periódicos me interesan solo al atardecer o en la bañera... Quizá sería mejor confiar a un robot cibernético la redacción de un artículo de fondo o de los titulares. Existen límites más allá de los cuales debería refrenarse la estupidez.<sup>17</sup>

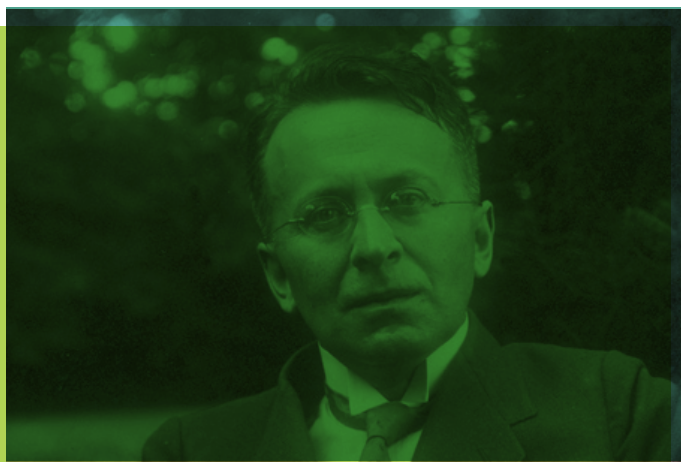
Agudo, el payaso.

---

17. Heinrich Böll, *Opiniones de un payaso*, Barcelona, Bruguera, 1980, primera edición, p. 54.



Pero el nuestro, nuestro periodista, fue Rodolfo Walsh, ese Kraus argentino. Un compromiso y un juramento fue lo suyo. Y una elección en libertad. Pero eso es Sartre. ¿Habría sabido Rodolfo Walsh que eso era Sartre? La globalización no las tiene todas consigo. Quiere abolir el pasado. Pero el pasado, ciertos pasados, ciertas memorias, la penetran hasta el tuétano.



Karl Kraus

La sociedad argentina es una víscera de la humanidad. Y, como tal, le ocurre lo mismo que, a estas horas, le está ocurriendo al organismo “género humano”: los que narran lo que ocurre son parte del problema y no de la solución. Y no hemos encontrado solución a este problema.

La vida, así, ha entrado en riesgo, no solo las humanidades, o solo las humanidades, que es como decir que la vida total está en riesgo, no solo la vida física sino más precisamente el sentido de la vida.

Conviene, aquí, advertir que humanidad y humanismo no son lo mismo. Hay, en el humanismo, una absolutización del individuo como dato social. Pero se trata de una falsificación, pues el humanismo no absolutiza al individuo más que de un modo aparential. Por lo demás, a la individualidad no cabe absolutizarla, sino vivirla en libertad. Para eso está (estará) el poscapitalismo y por eso puede decir Foucault en *Microfísica del poder*:

Entiendo por humanismo el conjunto de discursos mediante los cuales se le dice al hombre occidental: “si bien tú no ejerces el poder puedes, sin embargo, ser soberano; aún más, cuanto más renuncies a ejercer el poder y cuanto más sometido estés a lo que se te impone, más soberano serás...”

No se trata de ser solidarios ni insolidarios. Se trata del *poder*. Si nos quedamos en lo solidario, los niños de Zavaleta I y II, Perito Moreno y Amancio Alcorta, esquina porteña, esquina de tango... seguirán siendo “emblema”. Y sus nietos, bisnietos o choznos, que podrían ser médicos, ingenieros, astronautas, artistas plásticos o deportistas... seguirán privados de conocer lo que es vivir. Porque de eso se trata, de apostar al futuro más que de sentir en las venas y en la piel este presente. El presente es arduo, el futuro será —debería ser— de ellos, de los niños, algo así decía un viejo amigo.

Debería haber en el mundo muchas personas como Michel Foucault. Y como Ramona-Medina-militante-24 horas-villa-31... bueno, el *hashtag*. Ni toda la teoría estaba en Foucault ni toda la práctica estaba en Ramona. Aquel fue preso más de una vez y esta tuvo que teorizar, día a día, cómo se amalgaman el dolor y la necesidad, el odio y la voluntad de vivir. Las pestes los mataron. Eran pestes diferentes. Solo las une el dato duro de la vida: la muerte. Los extrañamos. Extrañamos el rojo brasa que fulgura en el punto de cruce entre práctica y teoría. Extrañamos la revolución social que ya se ha hecho oquedad en la Argentina.

Si todo es así, ¿a qué ocuparse de los asuntos humanos? Por las dudas que Dios exista, podría ser una respuesta. Pues suele ser propio de ateos abandonarse al pesimismo, y opción de creyentes huir hacia el optimismo bobo. En todo caso, la ética es *nuestra* ética porque somos nosotros los que creamos nuestros propios valores. Eso no nos hace superhombres, como anunció Nietzsche en una efusión de entusiasmo. Apenas nos ayuda al despunte y al vislumbre de lo humano.

Pero no solo por las dudas de que Dios exista sino, primordialmente, porque nos queremos regalar una vida creativa y apasionante, se la queremos legar a ellos, a los niños. El único absoluto al que podemos aspirar los humanos es la risa de un niño. No ha de haber nada más bello. Por eso nos ocupamos de los asuntos humanos.

Por nosotros mismos y por todos. Cierta paternalismo elitista dice que la obligación militante es unirse para “ayudar a los que sufren” y eleva lo que no es sino un programa casi ruin a ideal romántico. No es ese nuestro programa. No luchamos “para” el pueblo, vaya suficiencia. Luchamos por nosotros mismos. En el límite, lucho por mí mismo.



Michel Foucault y Jean-Paul Sartre

Nos negamos hasta hoy, pero no sabemos por cuánto tiempo más, a creer que perecer por exceso de conocimiento bien podría ser parte del fundamento del ser, como deflagró una vez, incandescente, la estentórea voz de Nietzsche, que también nos anotició de que la historia humana es un enfrentamiento entre homínidos que, con el transcurso del tiempo, han cambiado de apariencia.

Han producido, esos homínidos, un mundo, este mundo y no otro. Lo han podido hacer con sus aciertos y con *nuestros* errores. Ellos, los que han producido este mundo que ahora vacila al borde de su extinción, “han persuadido a la mayoría global de que está muy bien que haya Bezos y Zuckerberrgs y un par de otras personas, y que todos los demás solo tengan para comer”. No tenemos ya Pink Floyd pero tenemos todavía a Roger Waters, que fue el que dijo lo que antecede.<sup>18</sup> Bien Rogelio Aguas, ahí.

Así, entonces, debemos estar listos para lo que se viene, que es más conflicto. Este, como la pandemia, es escuela de aprendizaje.

Las derechas, en todo el mundo, están haciendo, dentro de lo que la realidad permite, lo que siempre hacen: política; política para reforzar sus posiciones de poder en la sociedad. Las izquierdas y el progresismo, a su turno, exhiben (exhibimos) un rostro algo patético: parecemos estar siempre de paso, no nos instalamos nunca como definitivo *ser-en-sí* de los procesos históricos y, por ende, fallamos en lo esencial y en simetría perfecta con el acierto de las derechas en el mismo punto. Las políticas de poder brillan por su ausencia y algunos las confunden con estrategias electorales y programas de gobierno. Pero gobierno y poder son cosas esencialmente diferentes.

---

18. <https://actualidad.rt.com/actualidad/353377-roger-waters-propaganda>.

En ese punto estamos y el nacimiento de esta tragedia tal vez haya que buscarlo, alegóricamente, en una suicida y medrosa vocación de los actores por lo apolíneo-armónico de la política, en detrimento de lo único que podría redimir a esos actores de la inanidad histórica: lo dionisiaco-abrasivo aun a riesgo de —como decía Mao Tse-Tung— sobrepasar los límites justos para corregir el error.

Una pizca de tono elegíaco se desliza por los intersticios de este texto. O más que una pizca. Ello ocurre porque el horaciano *beatus ille* se muestra esquivo y por delante no hay sino tan solo adversidad y compromiso. Pero ello no enerva el optimismo. Podemos triunfar. Podemos abrir un nuevo cauce que le dé continuidad a aquel espíritu Mar del Plata 2005, al tiempo que lo niegue radicalmente. Esto es posible, no solo porque lo dice la política, sino por las razones más profundas que a la política le dicta el arte: “a menudo la rosa florece junto a la ortiga”.<sup>19</sup> ◉

---

19. Ovidio, *Remedios de amor*.

# Cambio de planes

Por Silvia Barei

La conmoción social sufrida por la aparición del virus pone al mundo en un estado de alteración sensible y perturbación de la percepción colectiva. Son momentos bisagra en los que sobrevuela, acechante, la pregunta sobre cómo vivimos, y que pueden llevar tanto a un replanteo de las condiciones mismas de nuestra existencia como a un repliegue, en sordina, sobre las fortificaciones que cristalizan nuestras vidas: sensibilización o barbarie podría ser, si recuperamos algo de esa consigna que ordenó el clivaje de la historia, una forma de pensar las alternativas que se abren en el presente. El miedo y el aislamiento derivado del contacto exiguo con el mundo precisan de una reconsideración sobre nuestra relación con la naturaleza, un “cambio de planes” que tuerza el rumbo en el vínculo con un planeta que, posiblemente, haya llegado a los límites de sus capacidades de persistencia.

*¡Y no saber adónde vamos,  
ni de dónde venimos!*  
Rubén Darío

**N**o por conocido, el epígrafe que cito ha encontrado alguna vez alguna respuesta. Aunque su sentido último apunte claramente a la pregunta existencial, también la cuestión de lo humano pasa por la pregunta política de *cómo vivimos* entre estas dos opciones de hierro (nacimiento y muerte) que plantea el “divino” Rubén.

Sin embargo, en este momento se me presenta como una cuestión crucial si hemos de preguntarnos de dónde venimos y hacia dónde vamos en esta encrucijada que nos ha puesto la pandemia. Porque si no ha cambiado la profundidad existencial de la



pregunta de Darío, situados en este contexto, evidentemente han cambiado los problemas y, por lo tanto, la forma de responder.

### **¿De dónde veníamos?**

Claramente las cosas no estaban bien cuando comenzó a circular por el mundo el coronavirus, algo que encarna una realidad invisible que, sin embargo, tiene poder sobre la vida. La única comparación es con otras pandemias a las que se mira como si hubieran sido un borrador o categoría de repetición del peso del pasado en analogías bastante forzadas.

La realidad económica actual se ve devastadora; la pobreza ha aumentado en el mundo, muchos puestos de trabajo se han perdido, hay negocios cerrados por miles y la destrucción ecológica no se ha detenido, aunque parezca lo contrario. Pero el nuevo virus no empezó todo. Va un ejemplo solo a modo de recordatorio, tal como lo conté en otras reflexiones:

Estamos en verano y apenas comienza 2020 ya vivimos tremendas injusticias y clamamos por justicia. Ocho niños wichis muertos. Ocho asesinos en prisión preventiva. Unos son vulnerables y vulnerados y los otros, depredadores que se pretenden impunes. Se podría decir que ambas son vidas que no encajan. Unas, por

ser consideradas desechos del neoliberalismo. Otras por uso abusivo de la fuerza y del poder.

Dos procesos difractivos que tienen en común la muerte que han producido, puesta a circular en imágenes repetidas incesantemente: el rostro de los niñitos/as aborígenes cuya marca particular es que no sonríen / el rostro de los agresores de Villa Gesell festejando después de asesinar (Barei, 2020: 334).

Justo cuando estoy retomando estas líneas, es preciso decirlo, la policía del Chaco asesina a un muchacho del pueblo qom y abusa de sus hermanas y, en otra instancia no menos indignante, un fiscal califica a una violación en manada como “desahogo sexual”. He de decir que está claro que no sabemos cuidarnos como especie, ni siquiera atinamos a protegernos, que reproducimos cada vez más las desigualdades, acentuamos las diferencias y obturamos los diálogos, abusamos de los calificativos y los estigmas para referirnos a los otros/otras y por ello nos hemos permitido mentir, denigrar, destruir, robar, asesinar y finalmente olvidar.

Cuando la percepción sensible se ve perturbada, es entonces el momento político en el cual debemos considerar el sistema de inclusiones/exclusiones que hemos construido, darle vueltas y ocuparnos. Y este es el propósito del nuevo gobierno que asumió la presidencia argentina el 10 de diciembre de 2019. El

presidente ha dicho: “Las desigualdades nos avergüenzan, por ello hay que actuar”.

No, no veníamos bien cuando empezó el Covid. Había hambre, pobreza, desocupación, pymes en quiebra, gremios solicitando necesaria recomposición del salario y una diva multimillonaria diciendo: “Si los pobres tienen hambre, que vayan a trabajar al campo”. Entre otras muchas cosas, esta señora no debe recordar que acá no hicimos la revolución agraria y que la tierra nunca fue para todos. Menos aún para sus dueños originarios. Tampoco debe saber en este año aniversario, que fue el general Belgrano quien propuso la primera distribución de tierras entre los más desposeídos. Y que ese proyecto, incómodo ya entonces para los poderosos, quedó para siempre en nada.

La pandemia nos trajo, además del miedo, el silencio terminal de los que se han ido, el aislamiento que da el exiguo contacto con el mundo, la disparidad entre las intenciones de los gobiernos y la realidad, la indiferencia de alguno/as, la notable distribución asimétrica de los derechos a la salud y la comida, la profundización de la violencia doméstica con sus abusos y femicidios, el sentimiento de discontinuidad entre el lenguaje y el mundo.

Es esta percepción lo que erige un edificio pesimista: la conciencia humana de nuestra fragilidad y la necesidad de hacer propuestas y buscar respuestas aunque tengan por el momento una realización incierta.

## Des-entenderse

La semiosfera es el sistema completo de la vida dentro del cual nos comunicamos como especie, nos cuidamos, nos entendemos y nos des-entendemos. Nos des-entendemos en un doble sentido: dejamos de comprendernos, de ocuparnos del mundo de la vida, los animales, las plantas, y además, nos desentendemos, nos “lavamos las manos”, como dice la metáfora cotidiana, de los problemas de los otros y del mundo.

**La pandemia nos trajo, además del miedo, el silencio terminal de los que se han ido, el aislamiento que da el exiguo contacto con el mundo, la disparidad entre las intenciones de los gobiernos y la realidad, la indiferencia de alguno/as, la notable distribución asimétrica de los derechos a la salud y la comida, la profundización de la violencia doméstica con sus abusos y femicidios, el sentimiento de discontinuidad entre el lenguaje y el mundo.**

Y desentenderse ha sido, en los muchos años pasados, la destrucción del planeta, el despilfarro del agua, la desertificación de los suelos, la destrucción de los bosques nativos, la desaparición de miles de animales y plantas, la desnutrición infantil, la desatención del Estado, las

prácticas de *bullying* y acoso, la droga, el alcohol, las nuevas formas de diversión, las fronteras urbanas y sus sistemas de exclusión, la discriminación y el racismo. Y si algo ha quedado claro es que ese no es el camino.

Sabemos que devenimos humanos a través de la empatía, el estar juntos, por lo tanto, rehusándonos a empatizar, nos volvemos inhumanos. Se pregunta Fredric Jameson en *Dialécticas del desastre*: “¿son, realmente, la compasión o la simpatía rasgos tan innatos de la constitución humana? La historia arroja algunas dudas sobre ambas proposiciones” (2020:24).

El antropocentrismo se presenta ahora como una impiedad humana, una forma colonialista de plantarse frente al mundo, un hacer de la modernidad eurocéntrica que debe dejar lugar a un pensamiento biocentrado aunque este conlleve, como todo pensamiento desafiante, la capacidad de perplejidad y de perturbación intelectual.

Teníamos una anécdota muy graciosa cuando éramos chicos. Mis padres viajaron con un matrimonio amigo a Paraguay. En una visita a una reserva aborígen guaraní, un cacique con una víbora enroscada entre el cuello y los brazos los invitó a sacarse una foto con él por algo que sería como decir hoy 50 pesos cada uno. Tomada la foto, que aún conservo, mi padre fue a pagarle los 250 y el cacique le dice: “No, es 300”. “Por qué, si somos cinco personas”, contesta mi padre. A lo que el cacique responde: “Víbora ser también persona”.

Los lazos con la naturaleza, y una concepción mítica del mundo en la que se creía que todos los animales eran humanos hasta que dejaron de serlo, tienen como fondo común la idea contraria: los humanos éramos animales hasta que dejamos de serlo. Entonces lo que por entonces nos pareció una “avivada” de alguien a quien los turistas le servían para sobrevivir, está profundamente arraigado en otra forma de entender el mundo, en conocimientos-otros, en la idea de que, como explica Eduardo Viveiros de Castro,

todo el mundo es humano, solo que algunos de esos humanos son menos humanos que otros. Varios animales están muy lejos de los humanos, pero son todos o casi todos, en el origen, humanos, antropomórficos o, sobre todo, antropológicos, es decir se comunican con y como los humanos (2013: 17).

No se trata con este ejemplo de abogar para que todos andemos abrazándonos a una víbora, sino de que entendamos que más allá de la vía de nuestro pensamiento supuestamente “racional” y “antropocentrado”, hay modos-otros de comprender a los que deberíamos prestar atención ya que implican una construcción diferente de la relación con el mundo, tanto humano como natural.

En diálogo con Noé Jitrik, me señala que vengo hablando indudablemente de “culturas en riesgo” y

me doy cuenta de que estoy relatando y describiendo situaciones que no son exclusividad del presente, que abarcan muchos siglos sin que nadie (o pocos) se hayan planteado seriamente la cuestión de los comportamientos depredadores contra la naturaleza y contra nosotros mismos. O sea contra la condición elemental a partir de la cual los seres de la tierra construyeron culturas.

**El antropocentrismo se presenta ahora como una impiedad humana, una forma colonialista de plantarse frente al mundo, un hacer de la modernidad eurocéntrica que debe dejar lugar a un pensamiento biocentrado aunque este conlleve, como todo pensamiento desafiante, la capacidad de perplejidad y de perturbación intelectual.**

Si hemos de persistir en nuestra condición humana, si hemos de fortalecer nuestras sociedades, respetando sus diferencias, más temprano que tarde habrá que pensar en propuestas que articulen justicia social, lazos afectivos solidarios y cuidado del ambiente. Con un Estado a la cabeza, habrá que diseñar escenarios futuros con políticas distributivas más justas, más feministas, más ocupadas de los excluidos del sistema, nuevas legislaciones y un modelo de producción que no afecte el clima, saquee la naturaleza, contamine el aire y destruya la biodiversidad, ya que de todo ello depende la

salud humana. Porque, como han señalado en estos días las Naciones Unidas en un texto publicado por el diario inglés *The Guardian*, “estos estallidos son manifestaciones de nuestra desbalanceada y peligrosa relación con la naturaleza [...] a la que hemos ignorado colectivamente por décadas”.

A propósito, recuerdo un texto de humor gráfico de Caloi. Hay un paisano recostado bajo un árbol y un turista —anteojos negros, shorts, cámara en mano— que le pregunta: “¿Y este árbol qué produce?”. Y responde el paisano: “Sombra”. Es decir, produce algo que no tiene precio. Produce algo que coincide con dos pasiones femeninas sobre las cuales quiero reflexionar, porque muestran soluciones en el presente y se proyectan al futuro: cuidar y enseñar.

## Lógicas del cuidado

Frente a estos nuevos miedos, a esta forma de pensar al mundo como lugar de expoliación, hay buenas noticias. Hay también imágenes del cielo. O como dice el poeta Jacobo Regen: “Es muy extraño. Siento que todo es muy extraño / mírame aquí, buscando lo más claro del día”. Y en lo más claro del día descubrimos que podemos ayudar más y que la gente que ayuda es indispensable, que somos capaces de hacer cosas que no nos habíamos imaginado o simplemente propuesto antes, que en esta



ralentización de la vida del planeta, los animalitos que nos acompañan son más importantes que la poca atención que les prestábamos, y descubrimos, también, que vivíamos en el ambiente como si no perteneciéramos a él. Porque los que han vivido una cuarentena eterna son esos animales que ahora se ven aparecer por las ciudades, por las plazas verdes, por los ríos más limpios, por los puertos sin trajín ni desperdicios. Pingüinos en Puerto Madryn, lobos marinos, ciervos, tortugas en las playas, delfines en los puertos. Disminución de la contaminación, cielos claros. O como dice la canción: “La flor y el pájaro lo saben / algo en el aire ha cambiado”. Los árboles respirando mejor por fuera de la nube gris de la contaminación y el planeta que tiene su pausa.

Todo es cierto, pero, ¿será posible imaginar un mundo diferente, una sociedad más humana, más respetuosa del ambiente, de los otros, aunque sea un proceso de transformación muy difícil y un cambio en las relaciones de fuerza? Porque tenemos derecho a preguntarnos sensiblemente, a tratar de explicar y comprender, de tomar distancia, darnos la oportunidad y asignar importancia a esta tarea de pensar. Me pregunto si será posible para América Latina una nueva alternativa y me respondo que es nuestra obligación pensarla y luego convertirla en acto.

Pensar la vida en su diversidad, humana, animal, vegetal. Generar conciencia de que gran parte de nuestra

supervivencia depende del cuidado del ambiente, del entendimiento con nuestro entorno. Porque, como dice el filósofo Coccia, estamos inmersos en la vida del planeta simplemente porque respiramos en “una acción de complementarios reciproca sujeto y entorno, cuerpo y espacio, vida y medio” (2017: 47). Una acción simple y automatizada que cobra sentido político intenso en la

Roberto Juarroz



expresión agónica de George Floyd: “No puedo respirar”, gran metáfora de las desigualdades del mundo y por estos días, bandera de resistencia y de lucha. No hay derechos si otros no los tienen porque la ética no es una palabra vacua sino que está ligada a la acción, la empatía y la compasión. No es posible pensarse individualmente porque, como dice el poema de Roberto Juarroz, “nadie está hecho / solo con lo propio”.

Como somos conscientes de esto, la mayoría de nosotros cuidamos y necesitamos cuidados. Cuidamos a otras personas, a nuestros animales domésticos, nuestra casa, nuestro jardín o nuestra huerta, nuestro trabajo, nuestros amigos e inclusive ciertos objetos que tienen un valor afectivo para nosotros. Hay quien cuida el reloj de pared del abuelo, una colección de estampillas o sus discos LP. En español usamos a diario la palabra “cuidado” en varios sentidos diferenciales: cuidar es hacerse cargo y es también precaución “¡cuidado!”. Esto le decimos a un niño antes de cruzar la calle, por ejemplo. En ambos casos indica una preocupación y una conciencia de la vulnerabilidad del otro. También puede usarse como provocación o como amenaza. “Cuidado, si me pongo loco, puedo hacerles mucho daño”, dijo un ex presidente. Acá pende sobre la cabeza de cualquiera una posible sanción.

Que las lógicas del cuidado sean parte de la condición humana significa que son, en realidad, una especie de condición de la vida, una actitud común entre los animales, un modo extraño de protección entre las plantas, manifestaciones del mundo para hacerse cargo de su propia supervivencia. El cuidado es un parámetro de la existencia, lo cual incluye una dimensión afectiva, cultural, política y, por supuesto, ética. Porque cuidar implica un complejo sistema de relaciones y de prácticas en un escenario particular, situable en un momento y un contexto determinado.

En esta actualidad la crisis ha puesto sobre el tapete la cuestión de los cuidados y su valoración. Se aplaude a quienes nos cuidan, se pide que nos cuidemos, se considera positiva o negativamente la gestión de los diversos gobiernos del mundo. En las últimas semanas, medios

**Que las lógicas del cuidado sean parte de la condición humana significa que son, en realidad, una especie de condición de la vida, una actitud común entre los animales, un modo extraño de protección entre las plantas, manifestaciones del mundo para hacerse cargo de su propia supervivencia. El cuidado es un parámetro de la existencia, lo cual incluye una dimensión afectiva, cultural, política y, por supuesto, ética. Porque cuidar implica un complejo sistema de relaciones y de prácticas en un escenario particular, situable en un momento y un contexto determinado.**

de todo el mundo han publicado artículos en los que se destaca el trabajo de varias mujeres jefas de Estado durante la pandemia. Países dirigidos por mujeres como Nueva Zelanda, Islandia, Alemania, Dinamarca, entre otros (Bélgica sería la excepción de la regla), han sido reconocidos por iniciativas efectivas en el manejo de la

crisis del Covid-19, algo significativo cuando se tiene en cuenta que menos del 10% de todas las naciones del mundo están lideradas por mujeres. En América del Sur, solo una mujer, Jeanine Añez en Bolivia, ocupó una presidencia durante la pandemia y lo hizo ilegítimamente (hasta la asunción de Luis Arce, luego de las elecciones del 18 de octubre).

Se entiende que, en general, las mujeres al frente de Estados han tenido una particular sensibilidad y capacidad de respuesta, y por ello han podido desarrollar mejores políticas para este momento y para el futuro, enfocándose en proteger a las personas que más lo necesitan. Y manejan como prioridades, en su mayoría, el cuidado de niños, jóvenes, ancianos y discapacitados, la atención a los problemas sociales, el medio ambiente, las cuestiones de género y la indefensión frente a la desigualdad y la violencia.

No decimos que no haya presidentes hombres que no lo hayan hecho, porque es una cuestión de Estado. Alberto Fernández, en Argentina, es un buen ejemplo, así como lo son el presidente de Portugal y el primer ministro de Grecia. Son absolutamente conscientes de este hacer femenino al priorizar a aquellos que son más vulnerables, de desencadenar un movimiento hacia adelante por el que pasa la potencia de la defensa de la vida, la naturaleza y las reivindicaciones sociales, apostando al valor de un mundo que debe continuar construyéndose

solidariamente a futuro. Al decir de Walter Mignolo, “un Estado materno, sea liderado por mujeres u hombres, es un Estado al servicio del cuidado de la gente, al cuidado de la armonía sociocomunal (2000: 145).

### **Redes de aprendizajes solidarios**

Pero sabemos que todo esto no depende solo de las buenas intenciones e inclusive de las buenas decisiones que serán absolutamente necesarias. Se trata de una toma de conciencia más profunda que implica un cambio en las formas de pensar y actuar —de empezar a pensar de otro modo— en relación con el mundo. Un cambio cognitivo, emocional y perceptual que se logra no solo con llenar las cabezas de información y no implica solo la parte racional sino también la afectiva.

En este momento sentimos miedo —una emoción básica— porque nuestra salud está amenazada. Pero podemos entenderlo de manera racional, valoramos y en consecuencia actuamos si nos dicen que nos protejamos de tal o cual manera.

“¿Cuál es el aporte de las emociones a nuestra capacidad para representar el mundo?”, se pregunta Paul Thagard (2010). Las emociones permiten hacer asociaciones positivas o negativas en su representación mental de los conceptos y datos del mundo. Si alguien cree que el Covid es un invento, es una “falsa epidemia” impuesta

por un “Estado totalitario”, y confunde defensa de la vida con dictadura —de allí los neologismos “infectadura” y “cuarentemia”—, va a asociar emocionalmente la palabra cuarentena con “malo”, “falta de libertad”, confinamiento insensato, etc. Por lo tanto, saldrá a la calle a reclamar, a hacer la propia, a desafiar. Saben bien los psicólogos que tomar decisiones (salir a la calle) es un proceso emocional y cognitivo. Entonces es inútil preguntarse por qué esa persona no puede entender qué significa cuidarse, que nos cuiden y cuidar a los otros, por qué no es consciente, por qué hace correr peligro a otros, a pesar de tener toda la información disponible, eso que Noé Jitrik llama “el razonamiento que resbala en oídos sordos”.

No es posible ver, tocar, oler el virus; sin embargo, la inmensa mayoría confiamos en las explicaciones actuales de la ciencia. Tampoco ver, tocar y oler a algún dios ha sido nunca posible pero históricamente se ha confiado, y se confía aún, en las explicaciones de las iglesias o de las *fake news*.

Esto es por algo que las ciencias cognitivas no suelen tener muy en cuenta: el contexto social, es decir, el lugar físico pero también el simbólico y el ideológico en el que se han formado y en el que se ubican los sujetos. Porque es este entorno el que impone o construye los conocimientos, las certezas, las creencias que adquirimos: la familia, los amigos, las instituciones educativas,

el ambiente laboral. Es decir, damos sentido al mundo porque somos seres sociales, aprendemos de y con otros. El pensamiento es un sistema interactivo y no ocurre fuera de lo social, de su complejidad y del dinamismo de su funcionamiento.

Entonces, podríamos preguntarnos, por ejemplo, en este momento complejo del mundo, cómo y qué enseñar y aprender ya que nuestra mente es dialógica y no funciona fuera de representaciones mentales que son

**No es posible ver, tocar, oler el virus; sin embargo, la inmensa mayoría confiamos en las explicaciones actuales de la ciencia. Tampoco ver, tocar y oler a algún dios ha sido nunca posible pero históricamente se ha confiado, y se confía aún, en las explicaciones de las iglesias o de las *fake news*.**

colectivas. Si las ciencias cognitivas han reparado poco en la relación entre mente y contexto, las teorías de la cultura, la antropología, la semiótica o la psicología ofrecen reflexiones importantes acerca de cómo opera nuestra mente en relación con lo social. ¿En qué contextos comunitarios aprendemos, o sea, adquirimos y aplicamos conocimientos? ¿Cómo hacer para que el debate esté al alcance de sectores amplios de la población y no quede entre especialistas?



Es necesario preguntarse cómo hacerlo entendiendo y respetando las variaciones culturales sin aplanar las diferencias y sin que sea una vía conductista, ni un adoctrinamiento de masas, sino una profunda toma de conciencia de que existen conocimientos-otros y prácticas-políticas-otras para compartir el mundo. Sin que com-partir signifique dividir y quedarse con la mejor parte, sino una propuesta de vínculos más horizontales, redes que den “re-existencia —diría Zulma Palermo— a la trama tejida por la memoria social y la producción intelectual de cada lugar” (201: 14). Resistencias y re-existencias.

Porque todo funciona en red. Las raíces de los árboles forman redes, el pensamiento y los saberes forman redes, como las forman los grupos feministas y los colectivos que tienden manos todo el tiempo. Y también tenemos a las redes sociales. (Escribo esto justo el día que conmemoramos como se puede el Ni Una Menos, y todos los homenajes y todos los reclamos circulan en y por las redes colectivas que se habían formado antes y las redes sociales que nos comunican y mantienen viva la memoria y las luchas).

### **¿Hacia dónde podríamos ir?**

América Latina es el continente con más desigualdades del planeta, y no solo porque hay muchos pobres, como en África por ejemplo, sino porque la brecha entre los

ricos más ricos es abismal con respecto a la mayor parte de la sociedad. Esta, nuestra Patria grande, es el continente donde las clases medias se han empobrecido, las clases bajas se han pauperizado y degradado culturalmente y los muy pudientes tienen el dinero en los mal llamados paraísos fiscales. También las enfermedades son asimétricas y no afectan de manera igual a todos los países ni a todos los sujetos, y, por si fuera poco, el modelo económico neoliberal ha hecho estragos en el medio ambiente considerándolo un espacio para el saqueo y el enriquecimiento.

El ministro de Medioambiente del gobierno de Jair Bolsonaro dijo en estos días de pandemia lo que resume el pensamiento de muchos: “Aprovechemos que los medios de comunicación están centrados en el coronavirus para cambiar las reglas de protección ambiental”. La caradurez, la desvergüenza, la irresponsabilidad de este hombre son infinitas. Este es indudablemente un modelo que no debería continuarse.

Quienes son pesimistas, y a ellos hay que prestarles atención también, dicen que ya no estamos a tiempo, que el planeta se encuentra en los límites de su capacidad y que todas las expresiones de la vida en la tierra ven comprometida su supervivencia. Para invertir este pronóstico, harán falta economías basadas en cuidados, redistribución de la riqueza, disminución de las desigualdades, energías no contaminantes, más luchas por

los derechos humanos y contra el racismo y las xenofobias y protección urgente de los ecosistemas.

Hará falta la voluntad política de todas las naciones de la tierra para implementar lo que Leonardo Boff llama “el tiempo de la cooperación y la responsabilidad socioecológica” (2020) en una perspectiva humanista y biocentrada. Hará falta una profunda toma de conciencia —como decíamos antes— acerca de cómo y qué enseñamos, sobre el valor de la palabra, del arte y de la ciencia, y hasta de lo que estamos aprendiendo sobre la distancia, que no es indiferencia, sino respeto y cuidado. Y también de lo que hemos aprendido al ir más

Incendios en la provincia de Córdoba



espacio, al vivir una morosidad que deberíamos convertir en amorosidad.

Todos somos conscientes de estar atravesando un momento histórico, por ello el paradigma alternativo

—teórico, político, ético— se puede resumir justamente en el título de esta nota: “Cambio de planes”. Cambio necesario que comienza por construir subjetividades alternativas, opciones nuevas para una democracia realmente participativa y saldo de las deudas más escandalosas del mundo entero: la redistribución de la riqueza, la violencia y el cuidado del ambiente, en un tiempo que se acelera hacia una etapa que merece buenas decisiones.

Es el cambio que está pidiendo el nuevo pacto ecosocial global, con muchos intelectuales latinoamericanos a la cabeza y que es más que una expresión de deseo o de buena voluntad. Es imaginar el futuro del mundo y de qué forma se quiere vivirlo, de qué forma recrear la vida en un viaje hacia afuera y hacia adentro de todos.

Retomando propuestas elaboradas colectivamente en distintos contextos, proponemos un Pacto Social, Ecológico, Económico e Intercultural para América Latina. Este Pacto no es un listado de demandas que dirigimos a los gobiernos de turno. Más bien, invita a construir imaginarios colectivos, acordar un rumbo compartido de la transformación y una base para plataformas de lucha en los más diversos ámbitos de nuestras sociedades. Convoca a movimientos sociales, organizaciones territoriales, gremiales y barriales, comunidades y redes, pero también a gobiernos locales alternativos, parlamentarixs,

magistradxs o servidorxs públicxs comprometidxs con la transformación; para cambiar las relaciones de fuerza, mediante plebiscitos, propuestas de ley, u otras muchas estrategias con una real incidencia para imponer estos cambios a las instituciones existentes por parte de una sociedad organizada y movilizad (AA. VV., 2020).

Yo diría que es un enorme desafío. Y pienso que hay que tomarlo como un mandato de vida y como una canción colectiva.

### **Des-tiempos urgentes**

Hay un tiempo que no es ahora, pero que tendrá que serlo lo antes posible. Puede parecer que en la niebla de la condición pandémica, una se empeña en navegar contra viento y marea en el corazón de una realidad crispada. Pero es que estamos inexorablemente de cara a la historia. Por ello, y para recoger lo que he venido diciendo acerca de cuidar y de enseñar, pregunto (y me pregunto):

¿Cómo tener un Estado fuerte con políticas de cuidado presentes? ¿Podremos diseñar un modo de educar basado también en las emociones, la empatía y las diferentes formas de conocer? ¿Seremos capaces de pensar políticas fiscales, económicas, de distribución de ingresos más justas? ¿Nos atreveremos de una buena vez a

proteger a la naturaleza con estrategias no contaminantes y no depredadoras?

¿Fomentaremos, investigaremos y enseñaremos a las próximas generaciones buenas prácticas ecológicas: huertas, reciclado de basura, no uso de plásticos, no abuso animal, no desforestación? ¿Cómo cuidar y ser cuidados protegiendo a la infancia, los minusválidos, las mujeres, los grupos en riesgo, la biodiversidad del mundo? ¿Hasta dónde entendemos que es necesario construir una América Latina solidaria y fortalecida en políticas comunes?

“Nunca pude decirte / algo parecido a un sol / pero distinto”, reza un poema de Roberto Santoro con la dosis particular de compromiso y humanidad que tenía este poeta. El sol no es una utopía. No pretendemos llegar ahí como Ícaro. Pero de cómo cuidemos su luz, su calor, depende la supervivencia de todo, en primer lugar de las plantas, la primer cadena trófica que hace posible la vida. O como dice Andreas Weber: “Something is sustainable if it enables more life” (2019: 35), es decir, “algo es sustentable si genera más vida”. En el paradigma que vivimos, tomamos y exigimos pero no devolvemos. Hay que aprender a dar, a devolver, a cuidar con amorosidad. ●

---

BIBLIOGRAFÍA

- AA. VV., *Pacto Ecosocial del Sur*, 2020, [www.pactoecosocialdelsur.com](http://www.pactoecosocialdelsur.com).
- BAREI, Silvia, "Trilogía. O de cómo no naufragar", en Specchia, N. y Ortega, J. (comps.), *El crepúsculo de las simples cosas. Lecturas esperanzadas y lecturas críticas para un Sur en pandemia*, Córdoba, Editorial de la UNC, 2020.
- BOFF, Leonardo, "Volver a la normalidad sería autocondenarse", 9 de mayo de 2020, <http://sociologíaunifsc.com>.
- COCCIA, Emanuele, *La vida de las plantas. Una metafísica de la mixtura*, Buenos Aires, Mino y Dávila Editores, 2017.
- JAMESON, Fredric, "Las dialécticas del desastre" (traducción de Ariel Gómez Ponce), *Estudios*, nro. 43, (Dossier. Las culturas del miedo: temor, terror y poder), Córdoba, UNC, CEA, 2020 [2002], pp. 17-25.
- JITRIK, Noé, "No quiero escuchar", *Página/12*, 11 de junio de 2020.
- MIGNOLO, Walter, "Distancia física y armonía comunal/social: reflexiones sobre una situación global y nacional sin precedentes", en AA. VV., *El futuro después del Covid-19*, Buenos Aires, Programa Argentina Futura, 2020 [2000], pp. 137-149.
- PALERMO, Zulma, *Para una pedagogía decolonial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2014.
- PUIG DE LA BELLACASA, María, *Matters of Care*, Londres/ Mineápolis, University of Minnesota Press, 2017.
- THAGARD, Paul, *La mente. Introducción a las ciencias cognitivas*, Madrid, Katz, 2010.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *La mirada del jaguar*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2013.
- WEBER, Andreas, *Enlivenment: Toward a Poetics for the Anthropocene*, Cambridge, MIT Press, 2019.

# Entre dos pandemias

¿Atrapados sin salida?

Por Juan Pegoraro

Por mucho que ya se haya señalado, no resulta ocioso vincular la preexistencia de las condiciones neoliberales del capitalismo global con el desarrollo de la pandemia. Sea por el modo de producción que intensifica las dinámicas extractivas de los recursos naturales, sea por la manera en que las políticas neoliberales han desmantelado la infraestructura común o bien por el tipo de sujeto que le es propio —la constitución de un autoempresariado de sí que surge como emergente de la pluralización de las clases trabajadoras—, la afinidad entre neoliberalismo y virus, si bien no agota el fenómeno, brinda coordenadas para su comprensión y para el análisis de su génesis y propagación. Estas elaboraciones son fundamentales, toda vez que la misma noción de lo neoliberal sea problematizada antes que repetida como una fórmula que nos exime de adentrarnos en las paradojas y desafíos de nuestro tiempo.



*La pandemia mira y elige. / Una está confinada en una casa amplia y luminosa / con una alacena bien surtida, / otra en un sótano húmedo / o en una carpa indigente. / Una se sienta frente a la pantalla / de su PC a disfrutar de la explosión / cotidiana de hilaridad / que genera esta plaga mortífera. / Otras no pueden escapar de la mano / traicionera de un tío o del cinturón del / papá: su cuarentena personal de / pesadilla diurna. / Uno se queja de su incapacidad para / trabajar desde la casa, mientras la vecina / se prepara con lágrimas en los ojos / para una guardia de hospital. / En esto estamos todos juntos / pero no somos iguales. / Como todo atacante, la pandemia / mira y elige.*

Margaret Randall, poema publicado en *Estrellas de mar sobre una playa* (Abisinia).

## **El virus en su ambiente social**

**L**a pandemia del virus SARS-CoV-2 desatada sobre la humanidad en estos casi cuatros meses ha afectado

la estructura social y las relaciones sociales con su secuela de más de quinientos mil muertos, casi catorce millones de infectados, colapso y crisis sanitaria, aislamiento existencial y la casi paralización de la actividad productiva a nivel global y sus derivaciones sociales; esta situación nos lleva a reflexionar libre y críticamente acerca de sus causas y efectos o consecuencias en el ámbito local con algunas necesarias referencias al marco internacional.

En este contexto vamos a considerar que la pandemia del virus Covid-19 se desata a nivel planetario bajo los gobiernos del mundo dominados por el modelo de capitalismo financiero que fue sometiendo, de manera acelerada a partir de los años ochenta del siglo pasado, otras formas de capitalismo productivo como el industrial, el comercial o el de servicios.

Este cambio producido en las relaciones de poder dentro del modelo referido no ha sido ni es producto de una evolución o aumento del desarrollo del sistema económico productivo, sino que es resultado de una inversión financiera rentística y parasitaria cuyo efecto es una creciente riqueza de una exigua minoría y una miseria e indefensión social de la mayoría de la población mundial.

Ahora bien, este nuevo modelo de capitalismo ha sido posible por una acumulación previa de una gran cantidad de dinero mayormente de origen delictivo,

dinero que necesita para ser productivo invertirse como capital. Esto ha requerido de un nuevo orden social, económico y político que ha logrado imponerse con particulares formas institucionales en casi todos los países de Occidente.

### **La vida en la pandemia**

En pocas semanas la vida nuestra, nuestra vida de privilegiados, como otros pocos con relación a la inmensa mayoría de los seres humanos del planeta, se ha alterado significativamente: basta de encuentros afectivos, basta de abrazos con seres queridos, basta de sentirse libre de caminar y de satisfacer algunos deseos de consumo que esta sociedad nos promueve y pone a nuestro alcance de manera real o imaginaria, basta de disfrutar las salidas a un cine y volver a ver un ciclo del neorrealismo italiano, o una obra de teatro *under*, de sentarnos en una mesa de un bar con un café o una birra o en un restaurante con un bife de cuadril y un vino; basta de pasear por el Botánico y disfrutar del amarillento otoñal de los fresnos o el amarillo limón de los ginkgo biloba, basta de un fútbol de 5 o de 8 en canchas de césped sintético, o de preparar un viaje deseado, basta de recorrer una muestra en una galería de arte, basta de vivir una cancha llena y fervorosa con fútbol en vivo y poder gritar o alentar con miles de otros que no

conocés ni conocerás, basta de cruzarte en la oficina con anónimos con quienes te saludás como si fueran tus amigos. Basta de hojear unos naipes para un tute o un truco de cuatro con amigos de la vida y tomarse luego una grapa que paga la pareja que ha perdido, basta de librerías y museos o de bicicletear en grupo, basta de tertulias literarias o divertidos seminarios sobre el sexo de los querubines o de las querubinas en el techo de alguna capilla que visitamos por curiosidad



o por pasar el rato. Todo esto está suspendido y sin término previsto. Nunca antes me pregunté cómo sería la vida sin estas sensaciones, estos pequeños placeres que hace que sobrevivamos y olvidemos por un rato las malas ondas y tanta otra mala gente.

## Otras consecuencias

Además esta pandemia ha instalado un miedo nuevo con el que convivimos: el temor a ser infectados y sufrir las consecuencias de hasta llegar a necesitar ser puestos en un respirador artificial, miedo no solo por nuestra vida sino también por la de otros seres con los que hasta hace unos días o semanas convivíamos; también sienten miedo familiares y amigos, sus prójimos o próximos.

Esto es inédito para nuestra generación y no solo por la actualidad sino también por un futuro muy incierto. Debo reconocer que hemos vivido y convivido muchos años casi con indiferencia o desinterés, hasta se puede decir sin conciencia de que se podría vivir de esta manera, no obstante algunas advertencias de índole ecológicas del medio ambiente que han sido neutralizadas por una concepción de vida basada en la ecuación productividad-consumo.

Ahora bien, ¿esta pandemia afecta de la misma forma a todos los grupos sociales? ¿Estamos todos en peligro por igual? ¿Todos? ¿Los infectados, los por infectarse, los desamparados, los privilegiados?

Pero además de estas vivencias canceladas que enunciará desde un sector en situación de privilegio social (no necesariamente económico), hay otra realidad de los que viven y sufren esta pandemia desde otro lugar social: la clase baja que apenas sobrevive con planes

sociales o del día a día de trabajos precarios, que compone el treinta por ciento de la población. Y otro sector, la clase media baja con ingresos apenas por encima del nivel de subsistencia como empleados de tiendas de servicios, pequeños comerciantes, trabajadores manuales como mecánicos, electricistas, albañiles, pequeñas carnicerías o mercaditos, cuentapropistas, “trabajadores invisibles” que hacen posible la vida cotidiana.

### **El Estado en acto**

Este amplio sector solo ha podido mantenerse por el Estado nacional, que se ha hecho cargo mediante un gran aporte de fondos públicos de una importante inversión en la salud pública con la creación y ampliación de salas hospitalarias y lugares de internación y aislamiento preventivo, reparto de medicamentos, multiplicación de comedores populares, tarjeta alimentaria, distribución masiva de medicamentos, aumento de jubilaciones y pensiones y de ayudas económicas masivas. Además el Estado ha sumado otras formas de ayuda subsidiando, como lo hizo durante los gobiernos de los Kirchner, el transporte, el gas, la electricidad, cancelando aumentos de tarifas de esos servicios en manos de empresas privadas que el anterior gobierno neoliberal había establecido según el precio del dólar.

La pandemia virósica se ha expresado también en una proporción mayor de muertes en los sectores vulnerados por la falta de posibilidades de aislamiento social por sus condiciones de habitabilidad que favorecen los contagios. Esta situación la sufren en menor escala sectores de mayores ingresos, la clase media, porque su

**Pero además de estas vivencias canceladas [...] hay otra realidad de los que viven y sufren esta pandemia [...]: la clase baja que apenas sobrevive con planes sociales o del día a día de trabajos precarios, que compone el treinta por ciento de la población. Y otro sector, la clase media baja con ingresos apenas por encima del nivel de subsistencia como empleados de tiendas de servicios, pequeños comerciantes, trabajadores manuales como mecánicos, electricistas, albañiles, pequeñas carnicerías o mercaditos, cuentapropistas, "trabajadores invisibles" que hacen posible la vida cotidiana.**

acceso a la atención médica es generalmente de carácter privado y por lo tanto posee mayor capacidad de atención ante una enfermedad de estas características.

Para los sectores vulnerados, el gobierno del Frente de Todos tuvo que multiplicar la ayuda económica y alimentaria con la creación y ampliación de comedores populares donde concurren en el Gran Buenos Aires más de 100.000 familias y personas jóvenes en busca de sustento para sobrevivir mediante el aporte estatal y el apoyo de numerosas organizaciones sociales que desde hace años dedican sus esfuerzos solidarios ante las consecuencias inhumanas acrecentados por el anterior gobierno y su modelo neoliberal.

Las condiciones de habitabilidad de estos sectores casi impiden realizar el distanciamiento social aconsejado y la desigualdad se hace más evidente e inhumana; recordemos que según el Instituto de la Vivienda de la ciudad de Buenos Aires unos 140.000 viviendas y departamentos están desocupados y unos 300.000 personas viven en viviendas precarias. Esta es la realidad de la selectividad social de esta pandemia virósica.

Este sector es cuantitativamente más afectado no solo por esta sino también por la “pandemia neoliberal”. Para la población de altos ingresos, si bien se registraron muchos infectados, la incidencia ha sido menor en cantidad y han contado con más capacidad de recuperación. Como históricamente se ha demostrado en situaciones de crisis económicas (la del Covid-19 tiene también estas consecuencias), el impacto es desigual: un ejemplo cercano fue la crisis económica mundial del



2008 en las que unos ganaron, “too big for bankruptcy” y otros perdieron: más de cuatro millones de familias en EE. UU. fueron obligadas a dejar sus hogares por deudas hipotecarias; el orden social está constituido por una ecuación que tiende a suma cero.

### **Con la pandemia del Covid**

¿Qué nos espera?, ¿qué esperamos en el futuro cercano? La vacuna o el antídoto que nos salve y que salve la vida de los que nos pueden infectar. Para eso la ciencia tiene una sabiduría acumulada de conocimientos y de la empiria experimental del ensayo-error; pensamos en una solución que tiene que ser descubierta para salvarnos de esta pandemia y que todavía no se ha podido descubrir. Como decía Roberto Benigni, el artista y cómico italiano, “Dios la debe haber escondido en algún lugar remoto: la penicilina Dios la había escondido, ¿dónde?, ¿debajo de un hongo!”.

La ciencia en el último siglo y medio ha realizado de manera exitosa experimentos en el ser humano, como en el caso de las vacunas y antibióticos, tratando de salvar a la humanidad de sucesivas enfermedades, varias de ellas mortales. En la actualidad los hombres de ciencia están experimentando con una vacuna, ya probada con éxito en cobayos o monos, para luego inyectar el virus en seres humanos e ir probando su eficacia.

En este caso de la pandemia del Covid-19 nuestra ambigüedad nos lleva a ser un tanto indiferentes a estos experimentos con personas cuyos nombres y vidas ignoramos. Con algo de ironía o mala fe pregunto: las grandes empresas comerciales y aun fondos de inversión que financian estas investigaciones de los laboratorios,

**Las condiciones de habitabilidad de estos sectores casi impiden realizar el distanciamiento social aconsejado y la desigualdad se hace más evidente e inhumana; recordemos que según el Instituto de la Vivienda de la ciudad de Buenos Aires unos 140.000 viviendas y departamentos están desocupados y unos 300.000 personas viven en viviendas precarias. Esta es la realidad de la selectividad social de esta pandemia virósica.**

de las farmacéuticas, de las empresas de biotecnología, ¿son acaso empresas filantrópicas?

Ahora bien, ¿cuál es la identidad de las personas que se ofrecen voluntariamente para el experimento?, ¿quiénes son me pregunto? ¿serán empresarios, ceos, militares, jueces, obispos, contables, abogados? ¿Acaso presidiarios a quienes se les ofrece reducir su condena? No lo sé, no pertenezco a ese grupo de científicos que

realizan estos experimentos pero sospecho que los primeros nombrados no son parte del proceso experimental pero sí creo que lo son estos últimos y también otros, indigentes y/o expósitos y otros “en situación de calle” como se los denomina.

Pero en relación con esta pandemia, hay otros experimentos alternativos con humanos, como el propuesto por la alcaldesa de Las Vegas en EE. UU., Carolyn Goodman, que con el objetivo de reactivar la economía en la ciudad propone reabrir los casinos, restaurantes, hoteles y centros de convenciones, proponiendo a su ciudad como un laboratorio para que científicos evalúen si es cierto que morirían más personas sin medidas de distanciamiento social; para esta alcaldesa, la vida no vale un casino. Pero este tipo de “experimento” no se ha reducido a esta “precursora” sino que se ha extendido a otras ciudades y pueblos que argumentan que no se puede detener la economía, quieren decir, el proceso productivo de bienes.

### **La otra pandemia**

Hicimos alguna alusión a la necesidad de considerar de manera paralela que otra pandemia global azota a la humanidad, el capitalismo neoliberal financiero; similar a la virósica, en algún aspecto tiene la capacidad de “infectar” o afectar a todos pero no de la misma manera. Según la OIT el 10% de la población mundial está en

extrema pobreza y para el Banco Mundial un mil millones de personas vive con menos de dos dólares por día. Según la misma fuente en 2018 había 2.208 billonarios.

El capital gobierna estratégicamente a los capitalismo, y todos ellos atrapados en la ecuación productivista-consumista, aunque el producto del trabajo, su valor de uso, no sea para consumo; millones de científicos están dedicados a la investigación y el desarrollo tecnológicos de armas y artefactos cada vez más letales que hacen su “trabajo” con total indiferencia moral de las consecuencias sociales de su producción. Otros científicos desarrollan tecnología para incursiones al espacio financiadas con dineros públicos y así acrecentar el poder de un selecto grupo de naciones. Otros son simples empleados que bien remunerados producen inmensas ganancias para las empresas biotecnológicas y/o farmacéuticas que lucran con la salud privada de la población.

Claro que esto no es nuevo ya que para el capitalismo financiero no se trata de producir para el bien común sino de obtener rentas: gran parte del consumo de lo producido a nivel tecnológico se destina a gastos improductivos como el que impulsan los señores de las guerras en todo el mundo. Sabemos que en la historia humana se ha gastado y se gasta mucho esfuerzo en cimentar simbólicamente el poder dominante como fueran las grandes catedrales o las pirámides, o los cruceros y transatlánticos de lujo o clubes o espacios de ocio exótico o

diversión de un grupo absolutamente minoritario que puede disponer de él.

Se trata de un consumo o gasto de fuerza humana improductivo como lo planteó Georges Bataille en *La parte maldita*. Allí define como gasto improductivo a la inversión del trabajo humano que no se convierte en capital y por lo tanto sin capacidad de reproducción, que no tiene por finalidad producir una ganancia económica y que además es un gasto que excluye la posibilidad de que el “consumo de la fuerza de trabajo sirva como medio de producción”; por lo tanto denominado en lenguaje vulgar, sería derroche. Pero este “derroche” no va a un sumidero sino que alimenta la simbología del poder, a su reproducción.

### **Una pregunta que pregunta**

Pero, ¿qué es el neoliberalismo? Dijimos que la pandemia virósica se desarrolla en el marco de un modelo de gobierno neoliberal pero, ¿qué es el capitalismo neoliberal financiero? ¿Un nuevo capitalismo, una nueva cultura, un nuevo espíritu? ¿Un Élan vital?

¿Acaso se trata también de la generalización de la competencia en todas las relaciones sociales, una nueva subjetividad, el modelo del “empresario de sí” como expresión de un capital humano, el mercado como gestor no solo de la economía sino también de nuestra cotidianeidad?

Formulo estas preguntas con relación a ideas vertidas por algunos ensayistas que describen el funcionamiento del modelo de gobierno neoliberal como C. Laval y P. Dardot; L. Boltanski y E. Chiapello; B. Chel Han entre otros, bajo el marco conceptual del *Nacimiento de la biopolítica* de Michel Foucault.

Pero este Élan vital o nuevo espíritu, ¿está generalizado en la cotidianeidad de todos? ¿También en los empleados, en los trabajadores invisibles? ¿Todos son o quieren ser o pueden ser “empresarios de sí”?

El capitalismo neoliberal es “eso”; pero no es todo “eso”; requiere de precondiciones de viabilidad para imponer su nuevo modelo de acumulación y de un nuevo tipo de gobierno político.

Me explico: el neoliberalismo requiere disponer de una cuantiosa cantidad de dinero previamente acumulado producto de un conjunto de actividades delictivas, entre otras el crimen organizado, fraudes, tráfico de personas, evasión impositiva, existencia de guaridas fiscales para resguardar y reproducir las actividades económicas delictivas, contrabando, depredación de la naturaleza, desposesión o desplazamiento de numerosos grupos humanos.

Ahora bien, podemos preguntarnos y respondernos: ¿no será demasiado decir que su capital financiero tiene un origen delictivo y propio de su naturaleza y de su modelo de acumulación dineraria? La destrucción de los pilares asistenciales del Estado y la transferencia

de ingresos de los sectores bajos a los sectores altos en la escala socioeconómica, la inversión financiera y el empobrecimiento social de deudores, su consecuencia práctica, ¿puede llevarse a cabo sin ilegalidades? ¿Puede ser que una ínfima minoría de personas haya acumulado esa cantidad billonaria de dinero sin una estratégica ingeniería de prácticas delictivas económicas?

Bajo estas condiciones de la vida social el neoliberalismo en Argentina se propuso de manera consecuente desindustrializar al país y reprimarizar la economía, bajar el “costo laboral” y reducir los “gastos” del Estado en la asistencia a la salud, a la previsión social, al desarrollo científico; algunas de sus consecuencias se expresan en que se cerraron unas 30.000 pymes, el aumento del costo de vida, el endeudamiento masivo sin inversión productiva alguna, inflación en un 50% anual que incidió en la relación negativa para los salarios junto al aumento de más del 1000% de las tarifas de gas, electricidad y agua, beneficiando con ello a integrantes, amigos y socios de su gobierno. Esto significó sin duda una política exitosa, no un fracaso, para los intereses que representaba el gobierno neoliberal de Macri y su equipo de ceos.

El neoliberalismo ha logrado también una singular e importante institucionalidad político-administrativa que se invoca como moderna y eficiente. Para lograrla se ha apropiado de la mayoría de los medios de comunicación, gráficos y audiovisuales, creando una política

comunicacional de una gran eficiencia en modelar la opinión pública replicando las exitosas recomendaciones de Edward Bernays y su libro *Propaganda. Cómo manipular la opinión en democracia*, de 1927. Para esto se vale de *fakes news* y de otra organización paralela y complementaria a los medios: los trolls.

**La destrucción de los pilares asistenciales del Estado y la transferencia de ingresos de los sectores bajos a los sectores altos en la escala socioeconómica, la inversión financiera y el empobrecimiento social de deudores, su consecuencia práctica, ¿puede llevarse a cabo sin ilegalidades? ¿Puede ser que una ínfima minoría de personas haya acumulado esa cantidad billonaria de dinero sin una estratégica ingeniería de prácticas delictivas económicas?**

## La institucionalidad neoliberal

El neoliberalismo logró (en todos los gobiernos de ese tipo en el mundo) concentrar las decisiones político-económicas en el Poder Ejecutivo en desmedro del Parlamento; complementariamente fue conformando un Poder Judicial que se comportó de manera



vertical desde su Corte Suprema en una eficiente política de limitación de las garantías de defensa en juicio, prácticas de *lawfare* contra la oposición y la utilización de información ilegal obtenida por servicios de inteligencia del Estado. Esta se realizó sobre miembros de la oposición, las opiniones judiciales y la vida privada de jueces que tenían en sus manos decisiones que podían afectar la política del Ejecutivo. Los medios prologaron eficientemente estas políticas por medio de *fake news* y amenazas a miembros del Poder Judicial tendientes a conformar al Poder Ejecutivo.

### **El neoliberalismo tiene enemigos**

Una definición vulgarizada y que repite de manera cotidiana es que sus enemigos, y de toda la humanidad, son los terroristas, tanto prácticos como ideológicos; algunos anteriormente fueron sus socios, como Osama Bin Laden, ejecutado por fuerzas norteamericanas en pijama contra una pared frente a su casa ante la mirada en vivo por TV del presidente Barack Obama y de su vice Hillary Clinton, o como Sadam Husein, Muamar el Gadafi o los ahora demonizados iraníes; una doble moral politizada lucrativamente para quedarse con territorios y bienes naturales, muchos de ellos estratégicos. La historia se repite con otros nombres, como la invocación a la guerra contra los enemigos de la civilización, los salvajes al fin

diezmados y conquistados; salvajes y terroristas son en realidad una secuencia temporal, paralela a la premodernidad y a la modernidad con su dialéctica como la describieran Adorno y Horkheimer en 1944.

Esa doble moral es otro aspecto de la “gubernamentalidad” o de su “gobernanza” (para usar un par de conceptos a la carta) del neoliberalismo: ¿a quiénes considera como peligrosos socialmente? Los enemigos más temidos de este modelo y el objetivo principal de su política penal son los llamados *whistleblowers* o develadores de secretos bancarios y demás ilegalidades estatales. Entre otros Julian Assange, Edward Snowden, Hernán Arbisu, Chelsea Manning, Stéphanie Gibaud, todos perseguidos, encarcelados o condenados o exiliados.

No olvidemos que la mayor investigación periodística mundial sobre los negocios *offshore* ocultos durante décadas, que forman parte del acervo financiero del neoliberalismo, fue la investigación periodística de ICIJ a partir de una mega filtración de 11,5 millones de documentos secretos del estudio panameño Mossack Fonseca en el que figuraban más de un centenar de políticos de diferentes países, así como sus familiares o socios cercanos, doce jefes de Estado, futbolistas, actores, empresarios y directores de cine y cuyo resultado judicial y penal ha sido inexistente e inoperante. El sistema penal en los gobiernos neoliberales es generalmente funcional a los intereses de esa ideología.

Esa inmensa cantidad de dinero acumulado, que es precondition para obtener una renta como señalamos antes, no es un mero escondite como la cueva de Alí Babá, o las islas donde los antiguos piratas escondían sus tesoros: necesita que se transforme en capital con su inversión y para esto requiere de deudores, los que deben producirse o crearse.

### **La existencia es una necesidad**

La creación o “producción” de deudores es el momento donde se cierra finalmente el proceso o secuencia a la que aludiera, con la integración de ese dinero de origen o naturaleza delictiva al circuito productivo para obtener una renta por medio del crédito.

Ahora bien, ¿cómo “encuentran” estos fondos de inversión de origen ilegal países, empresas, personas que puedan transformarse en deudores? Los deudores no se encuentran, se crean, y esta creación la realizan vicariamente jóvenes ejecutivos de diversos países, previamente reclutados por agencias de inteligencias de EE. UU. con formación en máster de negocios y administración de empresas en universidades norteamericanas, como Harvard, Columbia, Yale, New York y también replicadas por universidades privadas de otros países.

Los *gangsters* económicos o *hit men*, como se autodenomina en su libro John Perkins, en la actualidad son

los sicarios crediticios dedicados a crear deudores ayudados por agentes para tareas sucias como los señores de la guerra, uno de ellos Henry Kissinger, exponente paradigmático de este *métier*.

**La historia se repite con otros nombres, como la invocación a la guerra contra los enemigos de la civilización, los salvajes al fin diezmados y conquistados; salvajes y terroristas son en realidad una secuencia temporal, paralela a la premodernidad y a la modernidad con su dialéctica como la describieran Adorno y Horkheimer en 1944.**

Todos los países-gobiernos que han contraído deudas soberanas con fondos de inversión han experimentado conscientemente este proceso de creación de deudores.

Pero además el neoliberalismo para su política de inversión financiera necesita de una política de control social; todo orden social solo puede realizarse y reproducirse por medio del control de la producción de subjetividades y el neoliberalismo generalizó para esto una diabólica invención: la tarjeta de crédito personal a finales de los años sesenta. Su resultado es un nuevo tipo de hombre: “el hombre endeudado” que le permite gobernar a través de la deuda, como dice Maurizio Lazzarato. El paso de las sociedades disciplinarias a las sociedades

de control, como lo anticipó en 1977 Gilles Deleuze en “Posdata sobre las sociedades de control”, produjo una mutación social: el “hombre endeudado”.

### **La pesadilla es una realidad**

Un inquietante día después de encontrar la vacuna o antídoto al Covid-19 y sus dolorosas consecuencias se nos presenta la prolongación de la política neoliberal que nos parece más aterradora que el día anterior, aún con el virus dando vueltas por el planeta tierra; podríamos invocar el título del cuento de Juan Carlos Onetti: “El infierno tan temido”.

¿Pero será solo el Covid-19 y sus mutantes el responsable de estas muertes y de no pocas enfermedades mortales? Veamos: ¿no es acaso aún más preocupante que el día después de la “victoria” sobre este enemigo siga todo igual? ¿Los migrantes seguirán siendo traficados por unos y rechazados por sus colonizadores que los dejan ahogar en el Mediterráneo? ¿Cuánto falta para otro Hiroshima u otro Chernóbil? ¿Seguirán como hasta ahora las guaridas fiscales bajo el dominio de países poderosos refugiando los dineros de los delincuentes económicos? ¿Las industrias extractivas se mantendrán acumulando oro, encianurando el agua de los ríos? ¿Seguirán glifosfatiando tierras y seres humanos para riqueza de unos pocos? ¿Seguirán desforestando

la Amazonia? ¿Seguirán los bancos como modernos Shylocks cobrándose con una libra de carne las deudas de los endeudados? Recordemos, si hace falta, que la fortuna de los 26 más ricos del mundo seguirá siendo mayor que la del conjunto de 3.800.000.000 de pobres, mejor dicho empobrecidos; y los 2100 magnates del mundo, ¿seguirán disfrutando de los 1000 millones de dólares que cada uno dispone para sí?

### **La civilización no deja de ser lucrativa**

Es cierto que la codicia alimenta el odio y ambos han acompañado la evolución humana, también en nuestro país. Pero una y otro tienen una historia, me tienta decir una genealogía: la conquista de territorios, de recursos naturales, de personas, y que formaron parte del proceso civilizatorio al que Norbert Elías en su notable trabajo sociocultural casi lo redujo a la disminución de la simbología de la agresión interpersonal entre europeos; al mismo tiempo estos, impulsados por la codicia, llevaron a cabo la conquista a sangre y fuego de regiones y pueblos de Asia, África y América y su explotación colonial. El desarrollo histórico de la civilización siempre estuvo acompañado por su forma bárbara: la conquista.

La barbarie no es la contracara de la civilización como plantearan numerosos autores, sino que es su mimesis. René Girard sostiene que los fenómenos

sociales se caracterizan por sus diferencias y también por sus similitudes. ¿Qué sería de la civilización sin la barbarie?, ¿sin las guerras de conquista? Su resultado es la civilización que tenemos.

Pero la conquista nunca es total ni para siempre. Es una imposibilidad estructural: paradójicamente la conquista necesita de los conquistados, de los vencidos, porque son estos los que son obligados a trabajar en sostener la civilización y también reparar el “gasto” que le insu-  
mió a los conquistadores. El capital, expresión de otra

**Un inquietante día después de encontrar la vacuna o antídoto al Covid-19 y sus dolorosas consecuencias se nos presenta la prolongación de la política neoliberal que nos parece más aterradora que el día anterior, aún con el virus dando vueltas por el planeta tierra; podríamos invocar el título del cuento de Juan Carlos Onetti: “El infierno tan temido”.**

conquista, necesita una sociedad de dos clases, una de propietarios solo posible por la existencia de otra sociedad, de no propietarios que deben realizar trabajos que le harían perder estatus a los propietarios; una sociedad de privilegiados y muy ricos y una sociedad de empobrecidos. El odio es la expresión de la sensible percepción de la amenaza latente de esta otra sociedad no desaparecida.

La mayor cantidad de dinero fugado se encuentra en las guaridas o paraísos fiscales, los cuales están bajo el dominio de los países del norte, EE. UU., Suiza, Inglaterra, entre otros, y que afecta en lo personal a miembros del *establishment*. No solo son multimillonarios sino que ejercen un gran poder en la vida política.

### ¿Toda la culpa es del Covid?

Considerar que solo el Covid-19 y su pandemia estén produciendo estos efectos en la salud de la población, como si solo fuera producto del virus, sin la política de destrucción previa de la salud pública (privatización y mercantilización mediante), no es producto de ingenuidad alguna sino de una política razonada y voluntaria llevada a cabo con total prescindencia moral.

La pandemia del virus Covid-19 existe, suponemos que producida de forma espontánea o elaborada por la naturaleza aunque se sospecha que también pudo tener que ver la acción del hombre, la acción de hombres de ciencia con sus proyectos de modificación del medio ambiente y de modificaciones genéticas.

Además, como ya dijimos, el neoliberalismo no es solo financiero sino también político: requiere del Estado, del Estado como forma de gobierno y, por lo tanto, que su burocracia responda a un engranaje que no considere a la ley, a la justicia o a la igualdad como



principio de su accionar; en fin, un nuevo modelo de Estado en el cual la concentración de las decisiones recaiga en el Poder Ejecutivo y no en el equilibrio con los otros poderes formales del llamado Estado liberal o, si se quiere, el desarrollado en la Modernidad.

### **El resplandor en el túnel**

Parece necesario que surja un sujeto que aunque pre-existente, el Estado-gobierno, conduzca una nueva política poniendo *límites a la* acumulación financiera especulativa de bancos privados, empresas financieras, paraísos fiscales con una reforma impositiva, y que utilice ese dinero para actividades productivas para el bien común: infraestructura de viviendas sociales, hospitales, escuelas; extensión de conexiones de agua o gas o electricidad; desarrollo científico y tecnológico que permita una mayor autonomía frente a los intereses de las corporaciones y de poderes paralelos al Estado.

La burocracia estatal ha sido filtrada no solo por manejos corporativos sino por múltiples lazos sociales de diversa índole, como económico-financieros, familiares, de cofradías originadas en colegios, centros educativos, clubes sociales, de pertenencias sociales o de estatus, etc. Ya a principios del siglo XX Vilfredo Pareto se refería a las facciones que actuaban en el parlamento

y su discusión sobre las lealtades diversas a las que los parlamentarios respondían.

Si algo define el accionar del neoliberalismo es su estrategia política de acumulación delictiva y sus consecuencias, las víctimas sociales, los deudores, que deben pagar sus deudas hasta “con una libra de carne”.

Entonces emerge un desafío vivencial para responder acerca de qué nos deparará el final de la pandemia virósica y qué hacer ante el derrumbe de la economía

Operativo territorial, UNLP



nacional; la imposibilidad material de volver al pasado previo al Covid-19 o al lejano Estado de bienestar, luego del cambio de las relaciones de fuerzas existentes a nivel mundial, es una certeza. Nuevos sujetos, como la presencia de los fondos de inversión privados, han sometido con sus políticas crediticias a la deuda soberana de numerosos Estados nacionales.

El tsunami de la economía mundial, en especial la productiva, que arrastra por defecto la financiera, deja una puerta —por ahora solo entornada— de un posible cambio que depare una mejor situación social y económica para nosotros, para todos.

La experiencia, como lo ha demostrado la historia económica y han argumentado numerosos intelectuales, nos dice que el capitalismo, como una hidra de muchas cabezas, puede no solo sobrevivir sino reproducirse en su misma naturaleza, que es la de la acumulación continua de capital y su contracara el aumento de la desigualdad social; el actual orden social tanto nacional como mundial no se derrumbará por sí solo, no obstante la ilusión de algunos filósofos actuales (ver la polémica entre Slavoj Žižek y Byung-Chul Han) con buenas intenciones pero filósofos al fin.

Decíamos que hay una puerta entornada y por ella puede emerger una voluntad de cambio que convoque y que la conduzca un tipo de Estado que intervenga en el salvataje de empresas en dificultades financieras, necesarias para el desarrollo del país, y reservando en algunos casos un porcentaje accionario, tal como se está planteando en países del norte y también del sur, que permita un mayor control financiero de la gestión empresarial evitando “desmanejos” administrativos fraudulentos.

En la realidad el Estado ha sido siempre, por disponer de fondos para ello, un factor necesario para la expansión y el desarrollo económico y quien ha asumido los

mayores riesgos de inversión inicial de grandes empresas privadas que luego fueron exitosas económicamente; Silicon Valley es un ejemplo paradigmático como lo ha puesto de manifiesto en estos tiempos la investigadora de la Universidad de Sussex en el Reino Unido Mariana

**Entonces emerge un desafío vivencial para responder acerca de qué nos deparará el final de la pandemia virósica y qué hacer ante el derrumbe de la economía nacional; la imposibilidad material de volver al pasado previo al Covid-19 o al lejano Estado de bienestar, luego del cambio de las relaciones de fuerzas existentes a nivel mundial, es una certeza. Nuevos sujetos, como la presencia de los fondos de inversión privados, han sometido con sus políticas crediticias a la deuda soberana de numerosos Estados nacionales.**

Mazzucato en su libro *El Estado emprendedor* apoyado en ideas de Mehrsa Baradaran, Joseph Stigliz, Thomas Piketty, entre muchos otros.

Esta política necesariamente debe estar acompañada por una profunda reforma tributaria que haga más equitativa la carga impositiva para obtener recursos de los sectores que se han beneficiado ilegítimamente con la falta de regulación de sus actividades y la elusión y evasión

impositiva y fuga de capitales, y que estos recursos sean destinados a actividades productivas planificadas para un desarrollo sustentable.

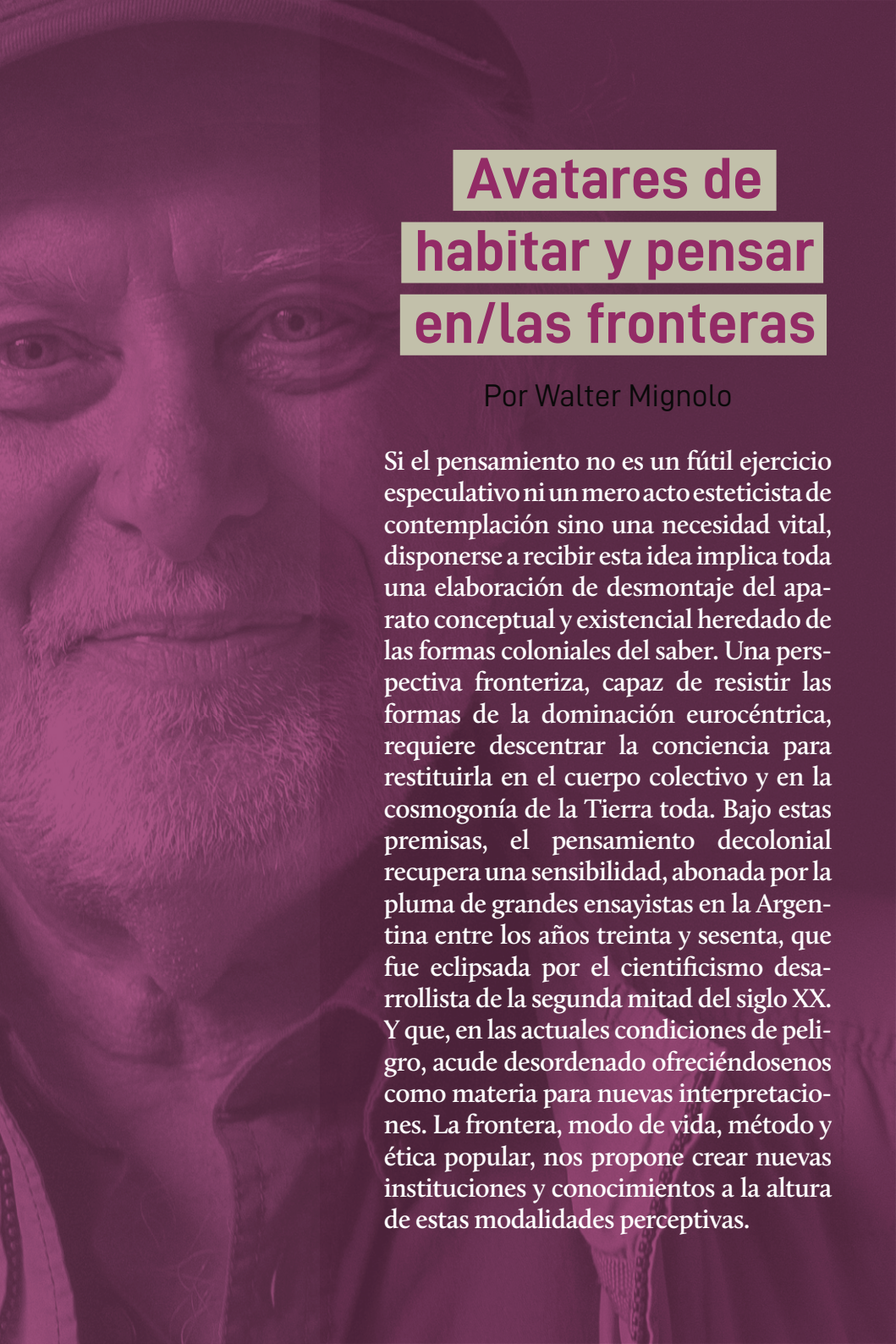
Un Estado que sea el motor de la inversión productiva regulando y fiscalizando el control de capitales especulativos. De manera paralela una necesaria presencia del Estado en el capital accionario de empresas de gran influencia en la generación de divisas para ser destinadas a satisfacer la necesidad de insumos para el desarrollo del país.

Esta política necesita estar acompañada por una convocatoria a actores sociales que le den legitimidad, como empresas vinculadas al mercado interno, en especial las pymes, trabajadores y empleados varios, organizaciones populares y de solidaridad social, sectores de partidos políticos afines, y por una profunda reforma tributaria que haga más equitativa la carga impositiva para obtener recursos de los sectores que se han beneficiado ilegítimamente con la falta de regulación de sus actividades. El resultado de esta política debe ser destinado a actividades productivas, planificadas para un mayor desarrollo nacional, que serán las bases para una mayor equidad social. ◉



**SABERES DE  
FRONTERA**





# Avatares de habitar y pensar en/las fronteras

Por Walter Mignolo

Si el pensamiento no es un fútil ejercicio especulativo ni un mero acto esteticista de contemplación sino una necesidad vital, disponerse a recibir esta idea implica toda una elaboración de desmontaje del aparato conceptual y existencial heredado de las formas coloniales del saber. Una perspectiva fronteriza, capaz de resistir las formas de la dominación eurocéntrica, requiere descentrar la conciencia para restituirla en el cuerpo colectivo y en la cosmogonía de la Tierra toda. Bajo estas premisas, el pensamiento decolonial recupera una sensibilidad, abonada por la pluma de grandes ensayistas en la Argentina entre los años treinta y sesenta, que fue eclipsada por el cientificismo desarrollista de la segunda mitad del siglo XX. Y que, en las actuales condiciones de peligro, acude desordenado ofreciéndose nos como materia para nuevas interpretaciones. La frontera, modo de vida, método y ética popular, nos propone crear nuevas instituciones y conocimientos a la altura de estas modalidades perceptivas.

*Al maestro Noé Jitrik, quien en la Córdoba de los sesenta me introdujo a la literatura y al ensayo en Argentina; y también a la revista Contorno.*

**L**a invitación y el desafío fue a reflexionar en torno a “las humanidades en riesgo” y “la cultura en riesgo”.

**I**

Habitar *la* frontera y pensar *la* frontera pensando *en* la frontera no es solo una forma de pensar sino una forma de vivir. Modificando ligeramente una observación de Rodolfo G. Kusch diría que “no se piensa por el mero hecho de pensar, sino que se piensa para vivir”. Después



de pensar para vivir surgieron, en algún momento y en algún lugar (la Europa cristiana del Renacimiento), las humanidades. Las humanidades tienen su límite cronológico y geográfico y por ello pueden estar en riesgo. La cultura no puede estar en riesgo mientras la especie humana camine por el planeta. Existió desde siempre, es congénita con la especie humana: somos humanos en el momento en que surgimos en el “cultivo,” el cultivar, el hacer en comunidad en la coparticipación del lenguajear y en el uso de las manos para procurar alimentos y construir albergues para la protección y el cuidado del vivir. La cultura, así entendida, solo está en riesgo si la especie humana está en riesgo. Lo cual, hoy, es una posibilidad ya anunciada por los cambios climáticos y lo que podría ser, concomitante con los cambios climáticos, la repetición de las pandemias. Lo que está en riesgo es “cierta cultura”, la cultura del cuidado y la regeneración del vivir y del pensar del cosmos en los organismos vivientes, no solo de la especie humana, sino del vivir del planeta, de los ríos, los lagos, los bosques, las aves, los peces, los animales, de todo lo cual dependemos ya que no estamos separados en la torre de marfil de la humanidad. El pensar no es un privilegio de los seres humanos, todo lo viviente piensa.<sup>1</sup> La cultura

---

1. Daniel Chamovitz, *What a Plant Knows. A Field Guide to the Senses*, Nueva York, Farar, Straus and Giroux, 2012.

sí es peculiar de la especie humana: es la única especie viviente que puede cultivar con el uso de las manos (incluida la escritura) y lenguajear, con los órganos vocales que la generación de la vida en el cosmos nos (nos, los seres humanos) ha dotado.

La cultura humanística está en riesgo por una doble amenaza. Por un lado, está amenazada por la “cultura corporativa” y el énfasis en el adiestramiento en ciencias y tecnologías que sirvan a mantener la voluntad colonial del poder, el desarrollo económico y la economía de expropiación, apropiación y explotación (capitalismo en el lenguaje liberal y marxista). La cultura humanística es relegada a suplemento puesto que mantenerlas sería una molestia para la robotización de la especie humana. La amenaza a las humanidades conlleva la amenaza a la belleza del pensar que no sea pensar eficiente y tecnológico. Quizá fue algo semejante lo que sintió Kusch cuando dijo “se piensa para vivir”, y quizá también lo sintió Martín Heidegger al pronunciar su célebre conferencia de 1965 en París: “El final de la filosofía y la tarea del pensar”.<sup>2</sup> De esta amenaza a la cultura humanística debemos defenderla. Y también del caos que produce hoy la vida cotidiana imitando las redes sociales: insul-

---

2. Traducción de José Luis Molinuevo, Madrid, Tecnos, 2000, [https://filosofiaencibeles.files.wordpress.com/2012/03/heidegger-el\\_final\\_de\\_la\\_filosofia.pdf](https://filosofiaencibeles.files.wordpress.com/2012/03/heidegger-el_final_de_la_filosofia.pdf)

tos, afirmaciones sin fundamento, acusaciones a la bartola, la creencia de que lo que creemos, todos y todas lo deben creer sino deben ser encarcelados y silenciados, etc. Esta no es la ley de la selva, porque la selva está regulada por la conciencia del cosmos: los seres humanos perdieron el equilibrio en la “civilización” creada por la mentalidad de insultos, acusaciones, violencia y afirmaciones sin fundamentos. De este riesgo, las humanidades necesitan ser defendidas.

Pero hay otras dos amenazas que ponen a las humanidades en riesgo y de esa amenaza ya no pueden ser defendibles. Para que puedan serlo, son y serán necesarias mutaciones, y habrá que considerar si vale o no la pena de recorrer ese camino. Lo que sí es defendible a toda costa es la belleza y la algarabía, pero también la angustia, del pensar para vivir en momentos como los que estamos viviendo, en los que la cultura corporativa se vierte en culturas de odio y culturas de muerte; en momentos en que están en riesgo las condiciones de vida en el planeta que han hecho posible la existencia de todos los organismos con los que hoy los seres humanos convivimos y compartimos. La vida, el vivir en la tierra no se extinguirá. Sería muy presuntuoso suponer que una diminuta especie de organismos que ha llevado la cultura (el hacer, el cultivar) a la potencialidad de su propia extinción sea al mismo tiempo la conversión del planeta Tierra en una superficie

árida y sin vida como la luna. El ego y el individualismo, invención renacentista afincada y exacerbada en la ilustración del corazón de Europa (Hegel *dixit*), quizá sean no solo la causa de su propia extinción sino también de la vida humana en el planeta. Solo filosóficamente el planeta Tierra se extinguirá: porque ya no habrá seres de la especie humana que puedan contemplarla.

**Lo que sí es defendible a toda costa es la belleza y la alegría, pero también la angustia, del pensar para vivir en momentos como los que estamos viviendo, en los que la cultura corporativa se vierte en culturas de odio y culturas de muerte; en momentos en que están en riesgo las condiciones de vida en el planeta que han hecho posible la existencia de todos los organismos con los que hoy los seres humanos convivimos y compartimos.**

Una de las amenazas que pone en riesgo a las humanidades —y en una situación difícil de defender— está en el hecho simple de que fueron fundantes del sistema mundo moderno-colonial y de los tres mayores desequilibrios que hayan podido cumplir: el racismo, el sexismo y la separación de lo viviente mediante la invención de

un sustantivo, “naturaleza”, con el cual se reducen los esplendores y la constante fluidez del vivir a un objeto que se puede medir y controlar. Así nacieron la física y la biología, la botánica y la zoología, la geografía y la geodésica. Todo esto no es condenable de por sí; lo es cuando los conocimientos sirven a la dominación, al control y, últimamente, al descalabro y desequilibrio del vivir (crisis climáticas, pandemias), esto es, a la muerte. “Naturaleza”, curiosamente, es en Occidente lo contrario de “cultura:” naturaleza es todo aquello que los seres humanos no pueden fabricar, hacer. Naturaleza es, en últimas, la creadora de la vida (Pachamama en los Andes peruanos y bolivianos) y de la especie humana, mientras que cultura es todo aquello que los seres humanos han creado, incluso los idiomas que son el resultado del lenguaje. Los órganos que hicieron posible el lenguaje no fueron creados por los seres humanos sino por la Naturaleza/Pachamama, Madre Tierra y Padre Cosmos (el sol). Los seres humanos crearon lenguajes, verbales, matemáticos, geométricos, visuales, sonoros, pero no los órganos que hicieron posible el lenguaje verbal y las manos que hicieron posible todos los demás, junto con el lenguaje verbal.

Fundadas por hombres cristianos que a partir del siglo XVIII también autodefinieron la blanquitud, las humanidades sostuvieron el sistema de clasificación racial (que

es en sí racista) establecido desde el siglo XV en Europa (moros y judíos) y a partir del siglo XVI en las Américas (indígenas y africanos esclavizados). El sistema clasificatorio racial incorporó a Asia y África.<sup>3</sup> Junto con la clasificación racial, las humanidades fueron responsables de las clasificaciones sexistas que todavía hoy padecemos. En Europa, el *hombre* cristiano y el hombre secular *blanco* definieron su rol social con respecto a la hembra *mujer* cristiana blanca para asegurar la regeneración de su propia especie. Por eso condenó a las hembras *mujeres* no-cristianas y blancas estigmatizadas “brujas”. En el Nuevo Mundo, y en el resto no-europeo-norteamericano del planeta (Atlántico norte), el sexismo fue y es inseparable del racismo: los cuerpos femeninos fueron y son racializados por su color de piel, su religión, su “cultura” nacional, su idioma, etc. Las humanidades hoy han comprendido estos límites y así cuerpos masculinos y femeninos racializados y sexualizados (LGTBIQ+) pudieron/pudimos ingresar en las humanidades. No obstante, a veces sutilmente otras no, el diferencial de poder está todavía allí, y lo estará mientras las humanidades sean humanidades. En este rubro las humanidades están en riesgo y no es fácil defenderlas. Volveré sobre el tema en la última sección de estas reflexiones.

---

3. Emmanuel Chukwudi Eze, *El color de la razón*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

Las humanidades sí pueden estar en riesgo puesto que son secundarias, no congénitas de la especie humana sino adquiridas. Inventadas en Europa por un grupo de hombres conocidos hoy por “humanistas” hacia el siglo XV, en un esfuerzo por despegarse del control de la teología (cristiana) y afirmar la voluntad humana, forjaron formas de conocer y conocimientos sujetos todavía a la teología, pero con cierto grado de autonomía:

La palabra *humanitas*, aunque no es la sustancia de las disciplinas que la componen, dejó de ser de uso común en la última Edad Media, pero experimentó un florecimiento y una transformación en el Renacimiento. El término *studia humanitatis* (“estudios de la humanidad”) fue utilizado por los humanistas italianos del siglo XV para denotar actividades literarias y académicas seculares (en gramática, retórica, poesía, historia, filosofía moral y estudios antiguos griegos y latinos) que los humanistas pensaban ser esencialmente estudios humanos y clásicos en lugar de estudios divinos (*Enciclopedia Británica*).

Rama fundante y fundamental de la universidad renacentista, lo fue también en las primeras universidades coloniales fundadas en el Nuevo Mundo.

## II

La invitación de Facundo Giuliano, incitando una reflexión en torno a “las humanidades en riesgo” y “la cultura en riesgo”, me catapultó a uno de los asuntos a los que estuve dándole vueltas hace ya unos varios años, dándole vueltas nomás sin escribirlo o mencionarlo en público, solo a unos amigos. Pero antes de abordar el asunto, es necesario hacer un desvío siguiendo la flecha que apunta hacia la dirección del caos en que estamos viviendo. Puede parecer extraño que vea el caos actual como un desvío y no como la ruta principal. Claro que lo es. El desvío invita a salirnos unos doscientos kilómetros de la ruta principal para luego volver a ella. En esos doscientos kilómetros del desvío estaremos atentos a la ruta principal y la iremos viendo entre bambalinas o también con el rabillo del ojo que, focalizado en el camino, el ojo presente lo que ocurre al costado.

De lo mucho que se dijo y escribió, y se dice y escribe *en* el caos que estamos viviendo —no *sobre* el caos porque estamos metidos en él y no lo podemos observar desde arriba o desde afuera, situados en algún lugar impoluta de las ciencias sociales (analizando el capitalismo en relación con la pandemia) o de las ciencias médicas (analizando la pandemia en relación al capitalismo) o de



las humanidades (analizando las esferas culturales en relación con la pandemia y al capitalismo)—, en ninguna de las vertientes, ni por asomo, la colonialidad es un factor determinante. Todo ocurre como en el acontecer de la modernidad o posmodernidad. La colonialidad, agazapada detrás de ambas, no aparece.

La situación, a brocha gorda, era y es esta: el patrón colonial de poder fue la consecuencia y el resultado de la voluntad colonial de poder que impulsó expansión colonial de actores e instituciones, lengua y educación, creencias y modos de vida de la Europa cristiana occidental en el Nuevo Mundo primero y luego en el Viejo Mundo, según la nomenclatura de los siglos XVI y XVIII. Después, el liderazgo pasó (Hegel lo anticipó) a Estados Unidos desde finales del siglo XIX, marcado por la derrota final del Imperio hispánico en 1898 y el comienzo de la expansión de Estados Unidos en el Caribe hispánico y en las islas Filipinas. La formación y transformaciones del patrón colonial de poder, su retroalimentación de la voluntad colonial de poder infectando a las personas que lo gestionan y son gestionadas por él (el patrón...), estuvo siempre en manos de actores e instituciones del Atlántico norte, del cual la OTAN es la concreción militar. Por eso el FMI *debe* ser regido por actantes europeas o europeos y el Banco Mundial, por actores estadounidenses.

Hoy, el mensaje del FMI al caos sanitario y financiero/económico es el de aprovechar “la gran oportunidad” que presenta la crisis. Algunos intelectuales de izquierda pensaron lo mismo al comienzo de la pandemia. El FMI tiene los medios para prometer la “gran transformación”. Será efectiva en el intento de renovar el capitalismo. Que lo logre o no es otra cosa, pero tiene los medios para intentarlo. Georgieva lo dice muy claro.<sup>4</sup> Sin embargo, el campo está minado y Occidente opera sobre territorios limitados: ya no controla el patrón colonial de poder, y la voluntad de un orden mundial unipolar se le fue de las manos, aunque continúan los esfuerzos por mantenerlo, por reoccidentalizar el planeta. En la prensa occidental (la ex Europa Occidental y las Américas), dominada por las lenguas occidentales modernas (inglés, francés, alemán, español, italiano y portugués), no se escucha hablar de las iniciativas que provienen de la mitad no occidental del mundo. Lo que se lee y se escucha es lo que Occidente opina (resiente y teme) sobre la Iniciativa del Cinturón y Ruta de la Seda.

---

4. Kristalina Georgieva, "From the Great Lockdown to the Great Transformation", FMI, 9 de junio de 2020, <https://www.imf.org/en/News/Articles/2020/06/09/sp060920-from-great-lockdown-to-great-transformation>. El proyecto del FMI es complementario y cómplice de "The Great Reset", ya lanzado por el Foro Económico Mundial, que será el tema de la reunión de Enero 2021 en Davos (<https://www.youtube.com/watch?v=pfVdMWzKwjc>).

En Asia, las percepciones y opiniones son distintas.<sup>5</sup> La voluntad desoccidental del poder pareciera ser irreversible.<sup>6</sup> La “disputa por el control” del patrón colonial de poder motivada por “voluntad desoccidental del poder” es el signo más notable de que estamos en un cambio de época,<sup>7</sup> y no ya otra época de cambios que puede fácilmente enumerarse con un “nuevo post”. Este marco global es relevante para situarnos en los asuntos locales a los que me refiero más abajo.

La historia de la desoccidentalización es corta, apenas dos décadas.<sup>8</sup> La última etapa conocida, la

---

5. M. K. Bhadrakumar, “China Health Silk Road Pave the Way to Covid-19 Recovery”, *Asia Times*, 31 de julio de 2020, <https://asiatimes.com/2020/07/chinas-health-silk-road-paves-way-to-covid-19-recovery/>.

6. Pepe Escobar, “Definitive Eurasian Alliance is Closer Than You Think”, *The Unz Review*, 26 de agosto de 2020, <https://www.unz.com/pescobar/definitive-urasian-alliance-is-closer-than-you-think/>.

7. José de Souza Silva, “¿Una época de cambio o un cambio de época?”, *Boleting ICI Rima*, 25 de abril de 2001, <http://icci.nativeweb.org/boletin/25/souza.html>.

8. Kishore Mahbubani, *New Asian Hemisphere: The Irresistible Shift of Global Power to the East*, Londres, Public Affairs, 2008. El título de uno de los capítulos es “Dewesternization”. Ver también Walter D. Mignolo, “Hacia la desoccidentalización”, *Página12*, 6 de diciembre de 2011, <https://www.pagina12.com.ar/diario/elmundo/4-182727-2011-12-06.html>; e Iliana Olivie, “La ‘des-occidentalización’ del mundo”, *El País*, 3 de julio de 2013, <http://www.pensamientocritico.org/ilioli0713.htm>.

que estamos viviendo y que continúa “aprovechando” la pandemia, es el incremento del acoso de Estados Unidos a China, Rusia e Irán para mantener el control del patrón colonial que estos tres países disputan movidos por la irreprimible voluntad desoccidental de poder.

**En la prensa occidental (la ex Europa Occidental y las Américas), dominada por las lenguas occidentales modernas (inglés, francés, alemán, español, italiano y portugués), no se escucha hablar de las iniciativas que provienen de la mitad no-occidental del mundo. Lo que se lee y se escucha es lo que Occidente opina (resiente y teme) sobre la Iniciativa del Cinturón y Ruta de la Seda. En Asia, las percepciones y opiniones son distintas. La voluntad desoccidental del poder pareciera ser irreversible.**

La pandemia no detendrá este escenario que, en general, escapa a la atención de la mayoría de la población (ignorado por los medios masivos de comunicación que explotan el miedo y la incertidumbre). Este escenario pone en evidencia que estamos viviendo hoy un cambio de época provocado por la ingenuidad de Occidente al creer que podía mantener por sí solo el control colonial

de poder y no comprender que en el proceso creaba las condiciones de su propia caída, que hoy se manifiesta en el irreprimible desplazamiento del peso e influencia de la economía de acumulación y explotación (capitalismo en el vocabulario liberal y marxista) del hemisferio occidental al hemisferio oriental.

Los signos de que esta contienda que dominará el escenario mundial, al menos en buena parte del siglo XXI, son hoy inconfundibles. El destino de los países (Estados nacionales) medianos y menores no tendrá otro camino que responder a la contienda aliándose a la reoccidentalización (los esfuerzos de Estados Unidos y la Unión Europea por mantener los privilegios obtenidos por quinientos años de occidentalización) o a la desoccidentalización (las respuestas a los acosos —sanciones, por ejemplo— reoccidentalizantes); es decir, los esfuerzos por desengancharse de la reoccidentalización. Una contienda que ya no es la repetición de la Guerra Fría. La Guerra Fría enfrentó dos hermanos hijos de la ilustración europea, capitalismo liberal y comunismo estatal, ambos proyectos seculares. La Unión Soviética, al igual que Occidente, marginalizó la cristiandad (ortodoxa en un caso, católica y protestante en el otro). La Unión Soviética eliminó su propia ancestralidad. Hoy eso ya no ocurre. Rusia, China e Irán reinscriben sus memorias no occidentales en el presente político y

cultural. Samuel Huntington lo intuyó o lo supo: este es el choque de civilizaciones que comparten la economía capitalista. Decir que China actualiza el comunismo de Estado heredado de la Unión Soviética sería como disparar al aire y errarle. Y pensar que es neoliberal es confundir neoliberalismo con capitalismo.

Las humanidades y la cultura política del pensar hoy están implicadas en el des-orden mundial, inevitable en el cambio de época.

### III

En el medio del escenario que acabo de bosquejar, la invitación desencadenó dos preguntas y una serie de imágenes. Una pregunta, formulada en silencio, fue más o menos esta: ¿qué relevancia pueden tener las humanidades en este escenario, estén en riesgo o no? La segunda pregunta fue precedida por una afirmación: puesto que la cultura no puede estar en riesgo ya que cultura es todo aquello que los seres humanos hacemos y ese hacer sostiene la autodefinición que en Occidente lleva el mote de “especie humana”, ¿cuál es la intuición que anima el sentimiento de que la cultura está en riesgo? ¿Qué cultura puede estar en riesgo? Dado que las preguntas fueron formuladas en la situación en que se vive hoy en la Argentina, con todas las complicaciones

de la deuda, la pandemia, la derecha corporativa “integrada al orden global (corporativo)”, la creciente universalidad corporativa, la esclavitud tecnológica en todos los niveles, la diseminación del odio de la derecha política y cultural, desde la economía al Estado, a la sociedad civil prisionera del iPod y de la tableta electrónica, etc., las humanidades en riesgo y la cultura en riesgo tienen sentido, en el concierto global que acabo de mencionar.

En este punto, la reflexión me llevó a picotear en los estantes y entresacar los *Confines de Occidente. Notas para una sociología de la cultura americana*, de Bernardo Canal Feijóo, publicado por ediciones Raigal en 1954. El título y el subtítulo hurgaron en el fondo de mi memoria e identificaron dos imágenes que me acompañan desde hace algún tiempo: “confines de Occidente” y “cultura americana”. ¿Qué relación pueden tener estas dos imágenes hoy con las humanidades y la cultura en riesgo? Veamos.

“Confín” no es una palabra de empleo diario. Recordemos en todo caso su significado:

Línea real o imaginaria que marca los límites de un terreno, una región, un país, etc., y lo separa de otros; especialmente si estos límites están muy lejanos: “fueron expulsadas de los confines de su propiedad”.

Punto más lejano que se alcanza con la vista: “miraba el confín del sudoeste”.

En la relectura de *Confines* motivado por la invitación a reflexionar sobre las humanidades y la cultura en riesgo, surgieron varios asuntos desdibujados desde la publicación del libro y que —intuyo— preocuparon a ensayistas y pensadores argentinos entre 1930 y 1966, el año del golpe militar al gobierno de Arturo Illia que puso a Juan Carlos Onganía en la presidencia. Intuyo también hoy (salí de Argentina para Francia en 1969 y desde entonces regreso por cortos períodos anuales)



Bernardo Canal Feijóo

una preocupación constante en los ensayistas argentinos (Ezequiel Martínez Estada publicó *Radiografía de la pampa* en 1933 y Juan José Hernández Arregui publicó *La formación de la conciencia nacional* en 1960), que encontraron en el ensayo el medio para canalizar la belleza y



la angustia de la cultura del pensar. A partir de los años sesenta, la ideología de la modernización y el desarrollo invadió Argentina —también otros estados hispano y lusoamericanos—. Las ciencias sociales fueron parte del paquete y destituyeron al ensayo por ser subjetivo y no científico: en el ensayo los ensayistas no medían ni matematizaban, solo pensaban.

Las humanidades ya habían entrado en riesgo en Estados Unidos cuando las “ciencias sociales” abandonaron, en la denominación, la más comprensiva versión europea de “ciencias humanas”. Enfatizaron su nivel de ciencia separándose de las humanidades. La educación liberal divide ciencias naturales, ciencias sociales y humanidades (literatura, historia del arte, y de disciplinas “menos científicas” como la antropología y ciertas corrientes de la historiografía entre la “ciencia” del dato y la “hermenéutica” del sentido). Las humanidades comenzaron a perder pie y prestigio en relación al papel que habían tenido desde el Renacimiento hasta 1945. En la segunda mitad del siglo XX las ciencias sociales enfatizaron *ciencia* más que *sociales*.

El mito de la veracidad científica, compañero del capital industrial, financiero y tecnológico, contribuyó al comedido silencio frente a la belleza, la angustia y los riesgos de la cultura del pensar. En última instancia, lo que está en riesgo hoy no son las humanidades, ni

menos la cultura, sino el mero hecho de la pasión del pensar reprimida por la cultura del deseo de competir para ganar y de la voluntad de odiar. En este punto recordé una conferencia que dictó Martin Heidegger en París en 1964, luego publicada en uno de sus libros, que tituló “El fin de la filosofía y la tarea del pensar”. La filosofía para Heidegger es la metafísica, inseparable —para él— de su historia en la lengua alemana y

**El mito de la veracidad científica, compañero del capital industrial, financiero y tecnológico, contribuyó al comedido silencio frente a la belleza, la angustia y los riesgos de la cultura del pensar. En última instancia, lo que está en riesgo hoy no son las humanidades, ni menos la cultura, sino el mero hecho de la pasión del pensar reprimida por la cultura del deseo de competir para ganar y de la voluntad de odiar.**

su fuente, el griego antiguo. La tarea del pensar, dice Heidegger, es más simple y más difícil que filosofar puesto que en el pensar está en juego lo primordial que habita la lengua, el lenguaje —para él, no olvidemos, la lengua alemana—. Esta afirmación descalifica, en sentido positivo, una pregunta formulada en América

hispana y en África subsahariana en los sesenta. El filósofo mexicano Leopoldo Zea publicó en 1968 un libro titulado *¿Existe la filosofía en nuestra América?* En 1982 el filósofo africano P. O. Bodurin publicó un artículo titulado “The Question of African Philosophy”. Para él, en 1982, el asunto era el siguiente:

La filosofía en África ha estado dominada durante más de una década por la discusión de una pregunta compuesta, a saber, ¿existe una filosofía africana?, y si la hay, ¿cuál es? En general, la primera parte de la pregunta ha sido respondida afirmativamente sin vacilar. La disputa se ha centrado principalmente en la segunda parte de la pregunta, ya que varios ejemplos de la filosofía africana presentados no parecen pasar el examen.<sup>9</sup>

La preocupación en África era semejante a la preocupación en América. Si la afirmación de Heidegger —llevada al extremo— descarta —como acabo de mencionar— la pertinencia de esta pregunta, debemos descartar que la lengua alemana sea la única adecuada para la tarea del pensar. Si las tareas del pensar afincan en

---

9. <https://www.cambridge.org/core/journals/philosophy/article/question-of-african-philosophy/5C10E83020D07E9F43B356A-0730FDEB5>.

las lenguas, no lo serán solo en las oficiales: se piensa en alemán y en herero, en castellano y en aymara, en inglés y en gujarati. Pero eso no es todo. Pensar en herero, aymara, urdu o gujarati presupone habitar la frontera y pensar en la frontera. Cada una de las lenguas locales convivieron con las lenguas modernocoloniales desde el momento en que las expansiones de Europa plantaron sus reales en territorios ajenos.

Hoy, la responsabilidad administrativa para lidiar con este asunto recae sobre la administración de las humanidades en todas las universidades trasplantadas en las colonias y luego nacionalizadas después de las independencias y la formación de los Estados nacionales en las Américas, Asia y África. La responsabilidad recae en confrontar la colonialidad del saber en su doble cara, moderna/colonial. Por un lado, la misión moderna/colonial de civilizar las colonias motivó el trasplante de la institución “universidad” y la destitución de instituciones educativas existentes (*yachay wasi* en el incanato, *calpulli* en los aztecas, *madrassa* en la civilización árabe, etc.). Por el otro, la responsabilidad de los Estados nacionales dependientes de lidiar con la dependencia institucional y epistémica de la universidad colonial/moderna, la cual fue desde el siglo XVI parte del paquete teológico, político y económico. Aquí aparece una trama fundamental para Argentina entre los países hoy “emergentes”,

“subdesarrollados” durante la Guerra Fría y “bárbaros y primitivos” en el siglo XIX. Esta secuencia es común a todas las colonias en distintos tiempos y lugares. Mientras fueron colonias, la responsabilidad solo estuvo del lado de misioneros y colonos. Pero ya en las repúblicas independientes, la responsabilidad recayó en la formación de los Estados coloniales/modernos que, con variantes, son todos los Estados que surgieron después de las independencias en América, Asia y África.

El dilema de la dependencia en la cultura del pensar, y por ende de las humanidades, lo expresó Rodolfo Kusch en el mero comienzo de *El pensamiento indígena y popular en América* (1970):

En materia de filosofía tenemos en América, por una parte, una forma oficial de tratarla y, por la otra, una forma por decir así privada de hacerlo. Por un lado, está la que aprendemos de la universidad y que consiste en una problemática europea traducida a nivel filosófico y, por el otro, un pensar implícito y vivido cotidianamente en la calle o en el campo [...] Claro está no se trata de negar la filosofía occidental, pero sí de buscar un planteo más próximo de nuestra vida.

Aquí surge —por un lado— la marginalidad disciplinaria de la filosofía en las ex colonias, al mismo

tiempo que la relevancia de la cultura y las tareas del pensar: buscar un planteo más próximo a nuestra vida. ¿Cuál sería precisamente la “tarea del pensar” que Kusch se autoasignó? La primera instancia (“una problemática europea traducida a nivel filosófico en la academia”) pone en evidencia una instancia que Canal Feijóo había percibido en 1954 y que la expresó en la “teoría del gajo”. La teoría del gajo explica a su vez lo que Kusch percibió en “el miedo a pensar lo nuestro”. En *Geocultura del hombre americano*, uno de sus dos últimos libros, dice:

Si uno piensa en el filosofar impuesto por las generaciones liberales con su academicismo, uno termina por concluir que solo se enseñó técnicas, pero ajenas, y como eran técnicas para filosofar y eran ajenas no debían ser usadas, de ahí entonces la actitud esterilizante de lo académico. De ahí nuestra limitación y nuestra esterilidad filosófica.

Pero entre nosotros se agrega otra cosa. No se piensa, porque no se tiene una técnica, pero ante todo porque se tiene miedo. El montaje de una nacionalidad como la argentina y como las otras de Latinoamérica tiene que haberse montado sobre el miedo de que todo es falso en el fondo (p. 10).

Todavía hoy las librerías de Buenos Aires y los periódicos prestan más atención a las figuras populares del pensamiento en Europa occidental y al pensamiento anglo en Estados Unidos (quiero decir, no hay mención de pensadores y pensadoras afroestadounidenses, latinxs), como si en Argentina no se pensara o lo que se pensara fuera secundario: el miedo a la inferioridad de lo propio habita

Rodolfo Kusch



en Argentina la cultura política del pensar. La dependencia intelectual continúa y lo curioso es que la celebración de las figuras populares de aquel pensamiento conllevan el orgullo del periodista, librero o profesor que las y los presenta cuando en realidad es una sumisión gozosa para soslayar el “pensar lo propio”. Lo propio o lo nuestro no remite ni propone una esencia fundamentalista, sino que subraya la historia de la colonialidad que nos habita, todo

lo cual fue un terreno común a todos los ensayistas desde 1930 a 1960. No estoy diciendo que no se deba leer a los intelectuales europeos o angloestadounidenses. Lo que estoy diciendo son dos cosas muy distintas. Una, es inevitable leerlos, pero no es obligación endiosarlos para ocultar el miedo a pensar lo propio. Los intelectuales europeos piensan su localidad, y qué bien que lo hagan. Cuando llegan a las colonias, llegan ya con el diferencial de poder a costa porque en las ex colonias todavía continúa la dependencia de la colonialidad del saber. La otra cosa que estoy diciendo es que se *deben* leer codo a codo también a intelectuales africanos/as, árabes, persas sean o no islámicos, chinos, osages, aymaras, tojolabales, latinos y latinas. Sin duda, hay un problema de la lengua. La colonialidad del saber está en todas partes. Se trata simplemente de encontrar la manera de hacerlo. Si queremos hacerlo, podemos.

Kusch mantuvo hasta su muerte, en 1979, la belleza y la angustia de la cultura política del pensar afincado en la historia de América desde la colonización. Argentina no es ajena a esa historia. Por eso, pensar lo nuestro o lo propio no es un llamado fundamentalista. Se trata de “imitar” lo que el pensamiento europeo hizo, no lo que dijo y dice. Y lo que hizo fue construirse a sí mismo destituyendo lo que no correspondiera con sus propios sentires. En América (en Asia y en África también) no podemos evitar el pensamiento europeo, de derecha, de



izquierda o de centro, porque nos llegó con la conquista y se mantuvo con la colonialidad del poder y del saber. Por esa razón y experiencia, pensar lo nuestro o lo propio significa hacernos cargo de las fronteras surgidas de lo que estaba y lo que nos llegó. A América llegaron actores e instituciones primero europeos luego estadounidenses. Desde el siglo XVI al XIX llegó la numerosa población africana trasplantada por la fuerza. Desde siglos los pueblos originarios habitan las tierras que de pronto albergaron la coexistencia de tres grupos humanos distintos y diversos, cada uno con sus cosmogonía y cosmología. En esa coyuntura, el pensamiento europeo fue un instrumento de fronterización marcando límites de defensa territorial resguardados por las seis lenguas modernocoloniales mencionadas. Cuando digo “pensamiento europeo” no pienso en una geografía sino en esas seis lenguas respaldadas por el griego antiguo y el latín. Por cierto, no estoy hablando del polaco, del rumano o del búlgaro, los cuales se encuentran en una posición semejante de fronterización.<sup>10</sup> El pensamiento europeo es desde el siglo XVI, con sus particularidades

---

10. Ver *Decolonial Theory and Practice in Southeast Europe*, número especial de *dVERSIA Magazine*, marzo de 2019. En este número se pueden comprobar la similitud de las preocupaciones, incluso el diálogo entre la experiencia del sureste de Europa y América del Sur.

en tiempos y lugares, una máquina de fronterización. Antes de la formación de los Estados nacionales, la fronterización coincidía con la presencia de los colonos en territorios ocupados. Después, la fronterización contó con la colaboración de la *intelligentsia* local y orgánica de los Estados nacionales modernocoloniales. Estos son asuntos que atañen, digámoslo ya de plano, a la cultura política del pensar.

Canal Feijóo destacó esta situación al escribir:

Para el español (del siglo XVI) no existía el problema de la formación cultural, traía consigo su cultura y la imponía directamente con abstracción —en cierto modo— de la nueva naturaleza donde debía actuar, aunque buscándole allí un arraigo.

La zona fronteriza no es un problema para el español en América, ni para los ingleses en India y en África, ni para los holandeses en Indonesia, ni para los franceses en Argelia o Indochina. La zona fronteriza y el diferencial de poder la sienten (sentimos) quienes habitan (habitamos) en el *extremo* de recepción del diferencial de poder. El problema de la “formación cultural” fue y es un problema para la población en la que se insertaron instituciones y actores extranjeros a la vez que al instalarse destituyeron sus instituciones y dislocaron

sus praxis de vida. La fronterización cumple una doble función: constituye el eurocentrismo al mismo tiempo que destituye todo aquello indeseable en la constitución de la territorialidad. Hoy ese legado es más sofisticado: los medios de comunicación, la diplomacia, los embargos, las sanciones y cuando hace falta, los drones. Por cierto, si hablo de ideas y pensamientos, no estoy hablando *solo* de filosofía, arte o literatura. Habitar la zona fronteriza abarca la configuración de la política y la economía, la religión y todos los aspectos de la cotidianeidad. La teoría de la dependencia económica surgió en América del Sur mientras en África y en Asia se libraban las guerras descoloniales de liberación. La teoría de la dependencia no podía haber surgido en Europa; ni tampoco la descolonización. Teoría de la dependencia y descolonización fueron respuestas en los confines de Occidente y en el Sur y el Este. Estos no eran problemas europeos o estadounidenses, eran y son problema *creados* por Europa occidental (me refiero siempre a la conjunción colonial del saber/poder que configuraron y mantienen todavía las seis lenguas modernocoloniales y los respectivos Estados nacionales) y su continuidad en Estados Unidos. En el vaivén, la política y la economía pueden someterse a las figuras institucionales, actores y modelos “desarrollados”, o pueden ir al otro extremo, la confrontación

radical; o, finalmente, aceptar que al habitar la zona fronteriza es inevitable hoy proceder en política y economía —también en el pensamiento— afirmando, en todas las áreas experienciales, la autonomía del borde y el desprendimiento de alternativas binarias (o bien

**La zona fronteriza y el diferencial de poder la sienten (sentimos) quienes habitan (habitamos) en el extremo de recepción del diferencial de poder. El problema de la "formación cultural" fue y es un problema para la población en la que se insertaron instituciones y actores extranjeros a la vez que al instalarse destituyeron sus instituciones y dislocaron sus praxis de vida. La fronterización cumple una doble función: constituye el eurocentrismo al mismo tiempo que destituye todo aquello indeseable en la constitución de la territorialidad.**

A o bien B) en todos los frentes.<sup>11</sup> Esto es, ni la entrega incondicional ni la confrontación radical sino la afirmación del hacer y del pensar lo nuestro en nuestras propias praxis de vida reconociendo la desventaja que

---

11. Walter D. Mignolo, "Ni lo uno ni lo otro, sino todo lo contrario", *Página/12*, 18 de agosto de 2020, <https://www.pagina12.com.ar/285901-ni-lo-uno-ni-lo-otro-sino-todo-lo-contrario>.

la colonialidad del diferencial de poder marca en las zonas enfrentadas al territorio (geográfico, político, económico, teológico, epistemológico) que genera la fronterización.

Es en esta coyuntura que Canal Feijóo vislumbró “la teoría del gajo”. Destacó tres momentos en los argumentos constitutivos de las conversaciones en torno de las cuales se irán gestando las ideas, los vocablos, las imágenes, las metáforas, las teorías políticas en el estar siendo de la “cultura argentina”. El primer argumento fue suplantar *naturaleza* por *desierto*. El desierto era la zona ocupada por los colonos hispánicos y por los pueblos originarios, mutación que prefigura la campaña del desierto. El segundo argumento fue la invención de la cantidad demográfica como condición de civilización (“civilizar es poblar”). Y la tercera, “una teoría mucho más singular aún, e insólita”, según la cual “la planta de la civilización es como la viña, que prende y cunde de gajo”. Así, “el espíritu argentino se desenvolverá en adelante bajo el signo de la pedagogía del gajo. La primera función de la cultura del pensar consistirá en ir a otra parte a buscar la sagrada rama de oro; la segunda en plantarla”. Y agrega:

La idea de que todo puede ser traído de fuera releva fuerzas de autenticidad que habría que ver hacia dónde derivan si no se atrofian o degeneran peligrosamente

en el cómodo desempleo histórico. *La facilitadora imagen vegetal puede ser engañosa. La humanidad no es un monótono y abstracto paisaje de juncos pensantes.* (p. 63)

A mediados de los cincuenta y mirando hacia atrás, Canal Feijóo re-flexionó su propio pasado, el momento de la siembra de la cultura argentina sujetándola a la voluntad colonial del poder que Inglaterra y Francia propagaron y ejecutaron bajo el mote de “misión civilizadora”. Sarmiento mordió el anzuelo y se autoconvenció de las posibilidades de la república soberana. Ayer, la rama traída de fuera era la civilización, hoy son los inversores y la deuda y los modelos del Estado corporativo que, en los países “emergentes”, emerge hundiéndose en la deuda. Por eso quizás el odio de quienes enterraron el país en la deuda y se encuentran con un gobierno que piensa lo propio, que antepone la salud a la economía, que no se autosubyuga al mejor postor ni corta amarras con los “enemigos” de Occidente. ¿Por qué hacerlo si sabemos que tu enemigo no es necesariamente mi enemigo?

De modo que la tarea y la cultura política del pensar es hoy tan necesaria como siempre, sobre todo por la amenaza constante y creciente de la cultura corporativa, de las fuerzas que puján por controlar el Estado para corporativizarlo y el dilema de las universidades entre la necesidad de formar profesionales al servicio

de las corporaciones, del crecimiento económico y del “desarrollo” cultural, y la tarea liberadora del pensar comunalmente independiente de la universidad. Lo cual no quiere decir que debemos abandonar la universidad. Quiere decir que el pensar que germina en la calle y en el campo, al decir de Kusch, debiera infectar la universidad y no el camino inverso: el pensamiento académico y corporativo que germina en la universidad que infecte la esfera pública, las calles y el campo.

#### IV

Aquí llegamos a un punto crucial para las humanidades que deben ser defendidas y la cultura política del pensar debe ser promovida: la diferencia radical de la cultura occidental, territorial del pensar (de derecha, izquierda y centro), radica en la relación de la especie humana con la vida y el vivir en el planeta. En cosmología (teológica y secular), el concepto de naturaleza fue creado para oponerlo y distinguirlo del de cultura. Así la naturaleza fue *separada* de la cultura. La naturaleza es un sustantivo, no un ente. El sustantivo propugnó la idea de que detrás de él hay un ente para conocer y dominar (Francis Bacon *dixit* a comienzo del siglo XVI). El “hombre” geometrizó y matematizó la naturaleza, el ente matematizable, proyectó sus modelos geométricos

y matemáticos sobre ella, la cuantificó. Invirtió el proceso: en vez de imaginar el vivir humano aprendiendo de la energía del cosmos que genera y regenera la vida en otros organismos vivientes, impuso figuras geométricas y fórmulas matemáticas, nos separó de un ente imaginario sin reparar que ese ente imaginario sostiene el vivir de quienes lo imaginaron.

En las cosmologías indígenas, el concepto de naturaleza es impensable y por lo tanto el de cultura. Todo esto relacionado con todo en el fluir del vivir y los haceres humanos no son distintos en el constante fluir del río y de los peces que navegan a contracorriente para regresar a sus sitios de regeneración o en el viento que nos anuncia las tormentas, como lo sabe la gente del campo. Heráclito era un pensador “indígena”, desvirtuado por las interpretaciones posteriores en la filosofía occidental. La organización del *ayllu* en la cultura aymara tomó como modelo la organización de las manadas de vicuñas; el modelo de la organización del Tawantinsuyu (el mundo dividido en cuatro *suyus*) no fue Aristóteles sino la Cruz del Sur. La tarea y cultura política del pensar hoy, para quienes fuimos escolarizados en Occidente, no consiste en estudiar antropológicamente las culturas indígenas como si fueran objetos, sino *aprender* (no proyectar fórmulas matemáticas y tecnologías de extracción) del convivir en el planeta, de todo lo que el



pensamiento occidental destituyó con el concepto de naturaleza, un instrumento de muerte que hoy está llegando a sus límites. Kusch lo supo en su momento: no estoy tratando de exhumar las culturas indígenas sino

**La organización del *ayllu* en la cultura aymara tomó como modelo la organización de las manadas de vicuñas; el modelo de la organización del Tawantinsuyu [...] no fue Aristóteles sino la Cruz del Sur. La tarea y cultura política del pensar hoy, para quienes fuimos escolarizados en Occidente, no consiste en estudiar antropológicamente las culturas indígenas como si fueran objetos, sino aprender [...] del convivir en el planeta, de todo lo que el pensamiento occidental destituyó con el concepto de naturaleza, un instrumento de muerte que hoy está llegando a sus límites.**

conocerme a través de ellas. Una de las tareas de la cultura política del pensar es sacarnos de encima, eliminar, tachar, el concepto naturaleza y aprender a vivir en la convivencia de todo lo viviente. Las humanidades fueron fundamentales en la constitución del concepto y en

la destitución del vivir. Una de las joyas en los museos de Occidente son las pinturas de “naturaleza muerta”.<sup>12</sup> En esta área las humanidades son indefendibles.

En 1963 (cuatro años después de la Revolución cubana) Juan José Hernández Arregui publicó *Nacionalismo y liberación*. Consistente con el panorama internacional y los ejércitos de liberación nacional que bullían en Asia y África, pudo afirmar con su acostumbrada vehemencia: “Es un hecho que los pueblos coloniales se levantan”. Percibió en el panorama que los reclamos decoloniales descubrían una dimensión importante de las relaciones metrópoli/colonia desapercibida, escondida bajo el tumulto de las historias locales. Afirmó:

Hay que combatir un prejuicio, que el propio imperia-  
lismo tiene interés en difundir, referente a los países  
dependientes, estableciendo entre ellos diferencias  
radicales, e incluso propiciando el odio de razas.  
Por ejemplo, sosteniendo que entre el Congo Belga y  
Argentina hay diferencias sustanciales y que nada hay  
afín entre la América Latina y África. Es verdad como  
dice: “las sociedades no han seguido una misma línea

---

12. March Castañeda, “La historia silenciosa de la naturaleza muerta”, *Revista Hojasanta*, México, s. f., <https://revistahoja-santa.com/sobremesa-1/2017/5/29/la-historia-silenciosa-d-e-la-naturaleza-muerta>.

de evolución coincidente en todas ellas sino una multitud de líneas divergentes”. Pero dentro del trazado general del imperialismo, el colonialismo es uno solo.

Subrayo esta semifrase: “dentro del trazado general del imperialismo, el colonialismo es uno solo”. Poco menos que treinta años más tarde (1992), en Perú, Aníbal Quijano le dio un nombre a “el colonialismo es uno solo”. Lo es porque la lógica es la misma en todos los colonialismos occidentales desde el siglo XVI: la colonialidad, la lógica de la colonialidad y la colonial del poder (la voluntad colonial del poder) que, desde 1500 y comenzando por la invención de América, extendió sus tentáculos en el resto del planeta. Se mire donde se mire fuera de Europa occidental y Estados Unidos, la colonialidad establece zonas fronterizas con marcado diferencial de poder; zonas fronterizas políticas, económicas, militares y culturales. Los territorios receptores de la invasión se encontraron desde siempre y hasta hoy en y con el diferencial de poder inscripto por la fronterización: por un lado, la memoria larga en las lenguas, praxis de vida, música, relatos orales y escritos, imaginería visual, creencias y rituales sagrados y, por otro, todo lo que llega envuelto en salvación, progreso, civilización, democracia, desarrollo, arte, estética, literatura, etcétera. Quienes reciben vivirán y sentirán, a partir del

momento de la invasión, la frontera porque en el diferencial de poder quien recibe pronto se da cuenta de que perdió el equilibrio de sus praxis de vida aseguradas por largos siglos de convivencia. Lo cual no significa que todo fuera paradisíaco. Significa que eran sus praxis de vida, tan buenas o tan malas como las del invasor autonombrado para corregir lo que fuera distinto a la praxis del invasor y salvar a seres humanos perdidos en la barbarie y el primitivismo. Lo cual les ocurrió a las poblaciones indígenas de las Américas, a los y las esclavizadxs africanxs transportadxs al Nuevo Mundo, a los habitantes de India e Indonesia, del Norte de África y China, etc. Todo lo que vendrá ya no podrá evitar la incrustación de Europa, y su prolongación en Estados Unidos. Hoy es el problema de Argentina y Bolivia, de Rusia e Irán, de África del Sur y China, etc.

Para los ensayistas argentinos entre 1930 y 1960, una de las motivaciones de la política del pensar, era pensar América y Argentina en ella. No las zonas fronterizas sino el territorio, si bien del otro lado de la fronterización acechaba con más o menos intensidad el fantasma del “indio”. Quizá por eso el ensayo floreció desde *Radiografía de la pampa* hasta *Imperialismo y cultura*. No eran estudios académicos en ciencias sociales y humanidades. Eran pensamiento vivo, pensaban el vivir que provocaba la política del pensar.

La teoría era praxis y la praxis teoría porque el decir estaba enraizado en la praxis del vivir. La paulatina inserción colonial del mito de modernización y desarrollo fue el inicio (después de 1966) del acoso que las ciencias sociales y las humanidades ejercieron sobre el ensayo: poco rigor, subjetivo, ideológico, politizado, no académico. Las humanidades en la academia pusieron en riesgo al ensayo al mismo tiempo que, en la universidad, las humanidades fueron puestas ellas mismas en riesgo, encandilados sus practicantes por el rigor estructuralista y las modalidades posmodernistas que respondían asuntos vitales en Europa, pero no en América. La teoría del gajo continuó vigente. Si Canal Feijóo estuvo atento a la cultura del gajo, fue simplemente porque la lógica de la cultura del gajo no es reciente, sino que está enraizada (valga la imagen botánica) en la fundación misma de la República Argentina (y como ya sugerí, está enraizada en la fundación histórica de los Estados nacionales en las Américas, gestionada por la población descendientes de los colonizadores castellanos y portugueses). La cultura del gajo es la consecuencia de la colonialidad del saber, del creer y del sentir. La teoría del gajo perfila no solo la incomodidad del querer ser que se espera del trasplante en la formación de la cultura argentina, sino también la de la formación de todas

las culturas nacionales en América. Por eso, intuyo, la teoría del gajo es un punto nodal en las “notas para una sociología de la cultura americana” en los confines

**Para los ensayistas argentinos entre 1930 y 1960, una de las motivaciones de la política del pensar, era pensar América y Argentina en ella. No las zonas fronterizas sino el territorio, si bien del otro lado de la fronterización acechaba con más o menos intensidad el fantasma del “indio”. Quizá por eso el ensayo floreció desde *Radiografía de la pampa* hasta *Imperialismo y cultura*. No eran estudios académicos en ciencias sociales y humanidades. Eran pensamiento vivo, pensaban el vivir que provocaba la política del pensar.**

de Occidente. En esta esfera, la reconstitución epistemológica de las humanidades es imprescindible para restituir la cultura política del pensar que el academicismo destituyó.<sup>13</sup>

---

13. Más concreto: lo que estoy diciendo surge en otro contexto, el de la despatriarcalización, en este video y en especial la ponencia de Lorena Cabnal, a partir del minuto 54. <https://www.youtube.com/watch?v=sLZGpbGNH-g>.

## V

Mencioné la lógica de la colonialidad que percibió Hernández Arregui al observar que “el colonialismo es uno solo”. Marqué en ese momento la formación de zonas de frontera en todo el planeta provocadas por la expansión de quienes habitaban y habitan el territorio (Europa occidental y Estados Unidos). Las zonas fronterizas son planetarias y no son un privilegio del “sur global”, lo son también del “este global”. El sur global o el este global esconden la fronterización ejecutada por la colonialidad del poder; territorializan y esconden el simple hecho de que no puede haber sur global sin norte global ni este global sin oeste global. En la coexistencia, el diferencial de poder que fronteriza no privilegia puntos cardinales ni regiones geográficas. Las zonas fronterizas aparecen por todas partes y en ellas hoy está en juego lo que vendrá en las próximas décadas si la humanidad sobrevive. Y si no sobrevive, la no sobrevivencia será una de las consecuencias de los conflictos estatales, económicos y militares en las zonas fronterizas marcadas por la reoccidentalización (la voluntad de mantener los privilegios del orden mundial unipolar), la desoccidentalización (la voluntad de no obedecer y forjar el orden mundial multipolar) y la descolonialidad (la voluntad de desprendimiento de la colonialidad del poder y de la disputa actual por su manejo y

control). Las zonas fronterizas hoy condicionan la “política de la cultura”, la política del hacer. La cultura —como señalé al comienzo— no es “algo que tenemos” (ni la naturaleza algo que controlamos) sino que cultura es todo aquello que hacemos *qua* especie humana en las cotidianas praxis del vivir y podemos regular en tanto naturaleza es lo que nos hace y no podemos controlar.

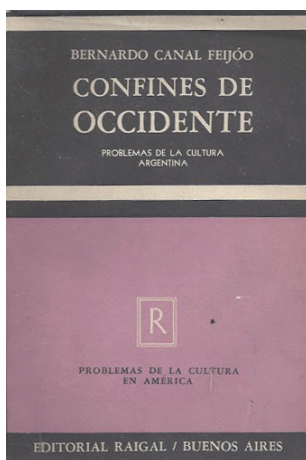
La cultura, en singular, nombra el hacer no del individuo aislado y genial, sino de los seres humanos conviviendo, bien o mal, puesto que la cultura no puede ser un algo, un bien, que un individuo solitario tiene o puede tener. Los haceres de la especie humana conjugan lenguaje: la lengua no es algo que tenemos, sino que el lenguaje lo hacemos en el lenguajear, poesía y literatura son lenguajes; la ciencia y la filosofía implican el lenguajear; la religión presupone rituales y oraciones, etc. En el lenguajear el sustantivo gramatical cultura se adjetiva por los usuarios del término y así le ponen/ponemos un adjetivo: cultura nacional, americana, artística. Al proceder de esta manera hacemos de la cultura un *algo*, un ente, y no un hacer. Esta forma de sentir y pensar llevó a la revolución industrial con recursos no renovables, que Heidegger percibió como el momento en que la naturaleza se somete y la tecnología nos la revela en su estar en *standing reserve*.<sup>14</sup>

---

14. “The Question Concerning Technology”, 1954, UCI Site, [https://sites.uci.edu/art12aw18/files/2018/01/Heidegger\\_TheQuestionConcerningTechnology.pdf](https://sites.uci.edu/art12aw18/files/2018/01/Heidegger_TheQuestionConcerningTechnology.pdf).



Hay variados asuntos en *Confines de Occidente* que preocupaban a los ensayistas desde México a Argentina, desde Bolivia a Colombia y Venezuela. Uno



de ellos está indicado en su propio título, al subrayar el sentimiento de ligazón con y subordinación a Europa. En algunos casos, como en el del propio Canal Feijóo, el dilema se resolvió en la afirmación de la diferencia. En otros —caso Alberto Murena, *El pecado original de América* publicado también en 1954—, el dilema generó el lamento. Dos respuestas extremas al mismo problema: el de la diferencia y herida colonial. La mayoría de los ensayistas del período 1930-1960 confrontaron a la historia colonial. No empezaron con el siglo XVIII y con la fundación de las repúblicas sino

en el momento constitutivo y fundacional del orden modernocolonial. Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa* lanza sus tentáculos y engancha el presente con la colonia y el siglo XIX. Esta preocupación hoy está desdibujada. La borradora, ya mencioné, comenzó con la modernización y el desarrollo. La “presencia” de Estados Unidos en el liderazgo del orden mundial desplazó la importancia que Europa todavía tenía para estos ensayistas, anteriores a los debates en torno a la dependencia no solo económica sino también política. La teoría de la dependencia reemplazó y desplazó la teoría del gajo. Sin duda que la conciencia de la dependencia económica era manifiesta en el período entre 1930-1960, aunque no se expresara en estos términos. Scalabrini Ortiz señala, por ejemplo, en el prólogo a la séptima edición de *Historia de los Ferrocarriles Argentinos*, fechado en 1958, la repetición de la lógica de la colonialidad: el cambio de régimen cuando el régimen no es favorable a los regímenes imperiales. En Argentina ocurrió en 1955, en Chile en 1973 en Bolivia en 2019. Hernández Arregui cuenta en el prólogo de *Imperialismo y cultura*:

Este libro fue escrito en 1957. Es decir, que su elaboración se inició poco después de la caída del gobierno del General Perón. Estaba, justamente, el autor

enfrascado en la preparación de las notas, cuando inopinadamente fue encarcelado a raíz de la revolución del General Juan José Valle. La mayoría de los detenidos eran obreros. No los conocía. Asistí a las torturas de esos hombres humildes, incluso a los brutales castigos a que fue sometida una joven mujer. Esas cosas no se olvidan. Unos quedaron en la cárcel. Otros —entre ellos yo— fuimos puestos en libertad, sin interrogatorios ni explicaciones. El reino de la “libertad” se había consolidado en la Argentina.

*Imperialismo y cultura* conjuga la historia de los ferrocarriles, por así decir, con las preocupaciones en torno a la cultura nacional y la cultura de América, la de los confines hispanolusos. El Caribe inglés, francés y holandés están ausentes, el Caribe hispano (Puerto Rico, Santo Domingo —que comparte la isla con Haití— y Cuba) está presente en el último capítulo, titulado “El imperialismo y la cultura hispanoamericana”. Hay un desliz en ese capítulo. A una de las secciones del capítulo la tituló “Latinoamérica y el poder mundial”, aunque Brasil está ausente del capítulo. En verdad, todos los ensayistas del período 1930-1960 cuando dicen América (el término más utilizado) y a veces, muy a veces, América Latina o Latinoamérica, tienen en mente solo a la América hispana. En este

marco Hernández Arregui intuye que en los confines de Occidente (el no usa esa expresión, pero siente el habitar la frontera entre la América Hispana y Europa occidental),

Los poetas, aún los mejores, no eluden este conflicto. Vallejo, Huidobro, Casal se alimentan de las corrientes esteticistas europeas posteriores a 1914, pero en última instancia, nos dan poesía amerindia pese a la forma a veces rebuscada y dependiente de Europa... Pues la tierra vuelve y revoca toda fuga complementaria de la imaginación.

La zona fronteriza canónica en literatura, filosofía y ciencias sociales (también en las ciencias naturales) y el valor de apropiarse en vez de someterse al diferencial de poder que seguramente suscita el miedo a pensar lo propio, es la zona de la población de ascendencia europea en la Hispanoamérica (diría también Brasil). Otra cosa es la fronterización y la experiencia de habitar la frontera para los pueblos originarios y la diáspora africana en todas las Américas. Es decir que el problema del miedo a pensar lo propio y la teoría del gajo tienen vigencia en la población “blanca” continental (criolla de ascendencia hispánica y mestiza). Otro cantar es la cultura política del pensar en la

población “negra” del Caribe insular<sup>15</sup> y en los pueblos originarios.<sup>16</sup>

Aquí la puerta queda abierta para “pensar lo nuestro”, habitar y pensar en/las zonas fronterizas y ya no entre la población “blanca” (o “casi blanca”) de América del Sur y la población “blanca” de Europa y Estados Unidos, sino entre la población “casi blanca” de América y la población “de color” (Indígenas y afrodescendientes). ¿Porqué estas tres diversas demografías? Porque son las tres diversas demografías constitutivas de todas las Américas (desde el sur de Chile y Argentina hasta el norte de Canadá y el Caribe insular). De las dos demografías subordinadas surgieron desde el inicio las respuestas políticas de desobediencia a las regulaciones coloniales primero (*Taky Onkoy* en los Andes, palenques formados por los cimarrones que huían de las plantaciones) y su continuidad después de la formación de los Estados nacionales. La demografía subordinante (colonos primero y constructores y dirigentes de los Estados

---

15. Paget Henry, “Entre Hume y Cugoano: raza, etnicidad y el acorralamiento filosófico”, en *El color de la razón. Racismo epistemológico y razón imperial*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2008.

16. Luis Fernando Sarango, “Pluriversidad Amawtay Wasi”, entrevista, 20 de diciembre 2013, <https://www.youtube.com/watch?v=ua-TRLn8gVyl>; Leanne Betasamosake Simpson, “Danzar en el mundo para traerlo a la vida”, conversación, *Tabula Rasa*, nro. 26, 2017, <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n26/1794-2489-tara-26-00051.pdf>.

nacionales luego) vivió en sus conflictos de familia, por así decir, de espaldas a los pueblos originarios y la diáspora africana. Entre 1500 y 1800 estos tres componentes demográficos constituyeron “lo nuestro a pensar”. El “nuestro” por ahora es el nuestro del componente demográfico de ascendencia europea. Este “nuestro” habita la doble zona fronteriza que emergió después de las independencias y en la formación de los Estados (y culturas) nacionales de espaldas a las otras dos demografías políticamente activas desde el siglo XVI.

La inmigración europea, conquistadores y colonizadores, llegó sin invitación y sin pasaporte, y formaron las colonias, los virreinos. Sus descendientes formaron las repúblicas, los Estados nacionales y la “conciencia nacional” que, desde el comienzo, fue la conciencia “casi blanca, casi europea” de la que hablé en los párrafos precedentes. De ahí que en Bolivia y Ecuador los pueblos originarios forzaran las Asambleas Constituyentes a inscribir en ella que Bolivia y Ecuador son Estados plurinacionales. Además de asentarse y tomar posición de la política, la economía, la educación y el trasplante de instituciones, lenguas, actores y modos de vida europeos, fueron los encargados de la trata masiva de seres humanos esclavizados y transportados de África a las plantaciones y otros servicios coloniales. Las independencias y la formación de las repúblicas, con excepción

de Haití e islas caribeñas como Martinica, Guadalupe, Barbados, afirmaron el privilegio de los descendientes peninsulares, castellanos y portugueses. De manera que la población casi blanca habita(mos) una zona fronteriza con Europa en la cual el diferencial de poder no nos es favorable y, por otra, una zona fronteriza favorable y de privilegio en relación con las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

## VI

El miedo de pensar lo nuestro, la espesura histórica de la colonialidad, puede disiparse con el orgullo de pensarnos en las zonas fronterizas. No ya la frontera a conquistar en campañas del desierto, como lo hizo la generación del 1880, sino la zona fronteriza a habitar en la negación de la fronterización que genera el miedo a confrontarla, a soslayarla.

Se me ocurre ahora que ya en Estados Unidos, por 1987 u 1988, busqué el libro de Gloria Anzaldúa recientemente publicado y muy leído y comentado en la comunidad chicanolatina. Su impacto emocional e intelectual fue potente. ¿El título? *Borderland/La Frontera. The New Mestiza*, publicado por Aunt Lutte, California, en 1987. Todo lo que acabo de decir son reflexiones provocadas por ese impacto. El impacto

tocó cinco fibras que estaban vivas, pero estaban dormidas. Si no lo hubieran estado, la lectura no hubiera provocado lo que provocó. La primera fibra fue la concientización del borde, la zona fronteriza: el *borderland*. En esos momentos traje a la conciencia, o al revés, la conciencia trajo de alguna parte y lo puso en contacto con lo que ya sentía, sabía que sentía, pero aparentemente no necesitaba sacarlo del baúl y ponerlo sobre la mesa. O quizá lo reprimía.

Gloria Anzaldua



No hubiera sabido decir qué significaba eso que sentía, lo sabía en una zona oscura del cuerpo, en la memoria del organismo, vaya saber donde se alojaba, quizás en todas partes. Esa zona fronteriza fue la zona de la trayectoria familiar de inmigrantes itálicos, desde



las abuelas y los abuelos maternos y paternos, nacido y crecido en la pampa gringa chica (zona limítrofe del sur de la provincia de Santa Fe y sureste de la provincia de Córdoba). La “conciencia inmigrante” es una zona fronteriza mucho más que geográfica. Son fronteras de vida, de cultura (de lo que hacemos y sentimos) que coexisten en el cuerpo que desde niño escucha la familia materna y paterna hablar en piamontés y se dirigen a nosotras y nosotros, nacidos en Argentina, en castellano, muchas veces más cocoliche que castellano. Crecí en esa zona fronteriza de la familia con las memorias de Italia en la música, el piamontés en las comidas, la familia grande, abuelos y abuelas, tíos y tías, primos y primas. Al mismo tiempo, por esa misitud de la frontera, con un sentimiento de no pertenecer del todo a Argentina, como si Argentina fuera y no fuera *mi* país.

El segundo impacto tocó las fibras del cuerpo ítaloargentino ya en Estados Unidos, fibras que había pasado antes por Francia en los tempranos setenta. Allí, tomé consciencia de lo que significaba, en Europa, el Tercer Mundo. El Tercer Mundo estaba en todas partes, al sur, al este y al oeste. No sé si en esos años en Francia recordé el libro de Canal Feijóo. Quizá sí, puesto que llegaba a Francia desde los “confines de Occidente”. El golpe en las vísceras lo provocaron estas líneas de Anazaldúa:

La frontera México-Estados Unidos es una *herida abierta* donde el Tercer Mundo rechina contra el Primero y sangra. Y antes de que se forme una costra, vuelve a sangrar, la sangre vital de dos mundos que se fusionan para formar un tercer país: una cultura fronteriza.

La zona fronteriza tiene siempre dos lados, contrario a la frontera que solo destaca el territorio puesto que del otro lado está el desierto, la nada, la barbarie. Lucio V. Mansilla dio un paso fuera de serie en 1870, al mostrar en su relato que, del otro lado de la frontera de la civilización, había otra civilización que lo miraba, gentes que como él, porteño, también pensaban, hacían y vivían sus vidas. Pero no fue suficiente. La imagen unipolar de la civilización encandila y ciega. En la fronterización, la diferencia colonial distribuye el peso y la importancia de los dos lados de la frontera. Anzaldúa verbaliza el diferencial de poder en la experiencia vital de lo devaluado: el Tercer Mundo regulado por el Primero. Mansilla no habita la zona fronteriza sino el territorio, pero escucha el otro lado, descubre que la frontera no es el límite de la civilización, sino que es una zona fronteriza donde una civilización choca con otra, rechina, y sangra.

Anzaldúa verbalizó otra dimensión de esta experiencia: la de la persona que vive (legalmente) en el Primer Mundo (el sur de Estados Unidos), en los

territorios que Estados Unidos expropió de México al terminar la guerra mexicanoamericana, en 1848. En el habitar la zona fronteriza marcada por el diferencial de poder, se siente *la herida abierta que sangra, la herida colonial punzada por la diferencia colonial: el racismo y el sexismo*. Una gran parte de la población mexicana quedó atrapada al correrse la frontera territorial de

**La “conciencia inmigrante”  
es una zona fronteriza mucho  
más que geográfica. Son fron-  
teras de vida, de cultura (de lo  
que hacemos y sentimos) que  
coexisten en el cuerpo que desde  
niño escucha la familia materna  
y paterna hablar en piamontés  
y se dirigen a nosotras y noso-  
tros, nacidos en Argentina, en  
castellano, muchas veces más  
cocoliche que castellano.**

Estados Unidos hacia el sur e incorporar territorios que pertenecían a México. Desde 1920 la inmigración de México a Estados Unidos fue creciendo y es hoy la mayoría de la población Latina.

La tercera fibra fue la que me llevó a finales de la década de 1990 a pensar, hablar, habitar, reflexionar, enseñar la geopolítica del conocer y del conocimiento. Y

poco más tarde a la geopolítica del saber, sentir, creer.<sup>17</sup> En estos dos momentos me separé (desprendí) de la idea de que el cerebro es el órgano del conocimiento y de los presupuestos que nos entran por la conciencia y se arrojan en el inconsciente, de que por un lado el conocimiento es solo racional y que, por otro, Europa había comprado los derechos de propiedad del conocimiento desde el Renacimiento en adelante. Este tema ya lo había tocado en *El lado más oscuro del Renacimiento: alfabetización, territorialidad y colonización*, publicado en inglés en 1995.<sup>18</sup>

Aunque en este libro no aparece todavía el concepto de geopolíticas del conocer ni tampoco el de colonialidad de la sensibilidad y del conocimiento, sí Anzaldúa aparece en el prólogo y guía lo sustancial del argumento. Las investigaciones y escritura de este libro fueron una preparación para la recepción del concepto de colonialidad cuando ya el manuscrito de *El lado más oscuro* estaba en su última etapa. Al mudarme a Francia a mediados del 69 y luego a Estados Unidos en el 73, desde

---

17. "Geopolítica de la sensibilidad y del conocimiento. Sobre (de) colonialidad, pensamiento fronterizo y desobediencia epistémica", *Transversal*, traducción de Marcelo Expósito, septiembre de 2011, <https://transversal.at/transversal/0112/mignolo/es>.

18. Hay una traducción castellana de la Universidad de Popayán, Colombia, en 2015, realizada por Cristóbal Gnecco. Será pronto republicado en Buenos Aires por Ediciones del Signo.

el Tercer Mundo, “sentí” que había algo dislocado, que había un desajuste entre la experiencia ítaloargentina, la lengua castellana con la lengua francesa y, luego en Estados Unidos, la lengua inglesa. En ese sentir estaba ya en ciernes la geo y corpopolítica (conocer, sentir, creer). La lectura de Anzaldúa abrió la caja de pandora y preparó el terreno para el segundo impacto, esta vez en el encuentro con Aníbal Quijano y *la colonialidad*.<sup>19</sup> La relectura de los ensayistas argentinos del 1930 al 1960, hoy, está marcada por esos dos ejes: la zona fronteriza (*borderland*) y la colonialidad. Sentir la colonialidad en un caso y la zona fronteriza en el otro no fueron experiencias nacidas de teorías sociales o humanistas sino del “escuchar” la vibración de la cotidianeidad y ahí donde se vive. Ahí me di cuenta de las dimensiones de la colonialidad: nos habita, nos disciplina, nos robotiza y perdemos las conexiones con el vivir porque la naturaleza es una barrera que nos impide tomar conciencia del sentir en la vida de la Tierra y el cosmos.

Intuyo que lo expresado en el concepto “colonialidad” habitó el cuerpo de Quijano como una masa informe, hasta que pudo ponerla sobre la mesa en 1990. Los vocablos y conceptos “zona fronteriza” y “colonialidad” surgieron del escuchar el cuerpo y no prestar

---

19. Aníbal Quijano, “Colonialidad y modernidad/razionalidad”, *Perú Indígena*, 13/29, pp. 11-20, 1992.

atención a las regulaciones disciplinarias. Surgieron de la cultura política del pensar indisciplinado. La palabra clave de la indisci-plina, que interrumpe las regulaciones disciplinarias y provoca el desprendimiento epistémico y estético, es la *facultad*. ¿De qué va la facultad? Veamos:

La *facultad* es la capacidad de ver en los fenómenos superficiales el significado de realidades más profundas, de ver la estructura profunda debajo de la superficie. Es una “sensación” instantánea, una percepción rápida que llega sin un razonamiento consciente. Es una conciencia aguda mediada por la parte de la psique que no habla; que se comunica en imágenes y símbolos, el rostro de los sentimientos —es decir, detrás de los cuales residen / se esconden los sentimientos—. El que posee esta sensibilidad está terriblemente vivo para el mundo.

Ahí estaba la alegría reprimida y sujeta por la racionalidad/modernidad, por el Primer Mundo de Francia y de Estados Unidos para un viajero proveniente del Tercer Mundo. Ahí se rompieron las cadenas, como dicen versos conocidos en Argentina, geo y corpopolíticas: el freno inconsciente de la lengua (el castellano de la América hispana en el medio del francés en Francia —no en Argelia o Martinica, por ejemplo— y el inglés en Estados

Unidos —no el de Jamaica o Barbados, por ejemplo—). El freno de la creencia en la racionalidad del conocimiento (por eso fui a Francia para cursar un doctorado en semiología), el freno de la nacionalidad y la identidad continental (Argentina, América Latina, en Francia y en Europa y luego en la otra América, la sajona). Ahí sentí

**Sentir la colonialidad en un caso y la zona fronteriza en el otro no fueron experiencias nacidas de teorías sociales o humanistas sino del “escuchar” la vibración de la cotidianidad y ahí donde se vive. Ahí me di cuenta de las dimensiones de la colonialidad: nos habita, nos disciplina, nos robotiza y perdemos las conexiones con el vivir porque la naturaleza es una barrera que nos impide tomar conciencia del sentir en la vida de la Tierra y el cosmos.**

las varias dimensiones de la herida abierta, de la multifacética herida colonial que sangraba desde hacía tiempo; desde ahí surgieron otras vibraciones que me conectaron a través de los años con personas que vibran porque en alguna dimensión la colonialidad les toca y la herida colonial se siente. En algún momento llega a la conciencia. Si la colonialidad desencadena la descolonialidad

por el simple hecho de que colonialidad es un concepto decolonial (no disciplinario ni surgido en Europa o en Angloamérica), la herida colonial desencadena la sanación decolonial por el simple hecho de la conciencia de la herida colonial es el primer momento de la sanación decolonial: el camino de la sanación cósmicopolítica dirá Lorena Cabnal en su experiencia Maya-Xinca<sup>20</sup> o la sanación del hacer. Que el lector no piense que estas son ideas y proyectos para presentar al ministerio de educación, de sanidad, de economía ni tampoco a la presidencia o al FMI. Este es el camino de la sociedad política reconstituyéndose/nos en colaboración con o a pesar de las instituciones que nos gobiernan. El desprendimiento conduce a la *reconstitución* de sentires y saberes que *restituyen* lo que la modernidad, en sus variadas dimensiones y esferas, *destituyó* y mantiene en la *destitución*.

Pero hay más, y lo que sigue me llevó a la cuarta fibra aguijoneada por la *facultad*:

Es probable que aquellos que son expulsados de la tribu por ser diferentes se vuelvan más sensibilizados (cuando no se los embrutece hasta la insensibilidad).

---

20. Lorena Cabnal, "Recupero la alegría sin perder la indignación", *Pikara. Online Magazine*, 13 de noviembre de 2019, <https://www.pikaramagazine.com/2019/11/lorena-cabnal-recupero-la-alegria-sin-perder-la-indignacion-como-un-acto-emancipatorio-y-vital/>.



Aquellos que no se sienten psicológica o físicamente seguros en el mundo son más propensos a desarrollar este sentido. Quienes son más agredidos lo tienen más fuerte: las mujeres, los homosexuales de todas las razas, los pecadores, los marginados, los perseguidos, los marginados, *los extranjeros*.

Ahí esta la otra clave: la *extranjería*, *conciencia inmigrante*. Extranjero en Argentina, aunque con cédula de identidad y pasaporte. Ciudadano legal, aunque culturalmente en la zona fronteriza. La zona fronteriza forjada por la *cultura nacional que se confunde con el estatuto legal*, como si toda la ciudadanía de un Estado compartiera de la misma manera la invención de la cultura nacional. La cultura nacional es una construcción estatal, no es étnica. Aunque el Estado-nación fue construido por una etnia que se identificó con lo nacional. De ahí la con-fusión fue aireada por las constituciones de Bolivia y Ecuador: las constituciones establecen que Bolivia y Ecuador son Estados plurinacionales. Los gobiernos, como sabemos, pueden no cumplir con todos los estatutos constitucionales. Y así fue con los gobiernos de Bolivia y Ecuador bajo las nuevas constituciones. No obstante, la Constitución legaliza reclamos que de otra manera serían ilegales o delincuentes. Lo *plurinacional* desoja la máscara de la correspondencia entre

un Estado y una nación y legitima las zonas fronterizas sin diferencial de poder; es decir, sin modernidad y sin colonialidad, sin desarrollo y explotación.

Queda así al descubierto, particularmente en el Tercer Mundo, que la formación de Estados nacionales tiene que confrontar la coexistencia de varias *etnias*; y sucede que en América Latina, Argentina también, una *etnia* (descendientes de europeos, sobre todo hispanos, luso e italianos) se identifica con lo nacional del Estado mientras que otras etnias quedan marginadas de lo nacional (indígenas, afrodescendientes y —aunque no todos y todas— eurodescendientes). Por la razón que fuere, la *facultad* sembrada en mi cuerpo me hizo sentir la extranjería en Argentina, y más en Francia y en Estados Unidos. Después de una visita con el director del suplemento cultural de *La Gaceta de Tucumán*, al que fui conducido por mi amigo David Lagmanovich, me introdujo a Rodolfo Kusch. Sentí en Kusch su extranjería (hijo de inmigrantes alemanes llegados a Buenos Aires en 1920). No sé si es así, pero así lo sentí y en mi sentir entendí que esa extranjería lo llevó al norte de Argentina y a Bolivia, a aprender de los “criollos” (en su vocabulario la población del campo) y aymaras bolivianos (la nación aymara en el Estado boliviano donde la nación remite a la población de descendencia hispánica principalmente). No presupongo una relación

determinística tal que toda extranjería en Argentina conecta con el pensamiento indígena y popular. Ni tampoco que la extranjería es necesaria para conectar con el pensar y la escritura de Kusch. Solo que sentí una vibración similar que produjo mi encuentro con su escritura. Fue la extranjería que palpita en su prosa que me conectó con él. La conexión con Kusch fue antes que con Quijano. La secuencia, aproximada, es esta: Anzaldúa 1987, Kusch 1992, Quijano 1995. La secuencia y el camino del desprendimiento, de la reconstitución epistémica y estética y de la restitución de lo que había modernidad, a través de la escolaridad, había reprimido.

El quinto y último agujón fue la cultura política del pensar en/la frontera, la gnoseología fronteriza que surge, inevitablemente, al asumir con plena y orgullosa conciencia el habitar la zona fronteriza: de ese cuerpo que habita y se sabe en la zona fronteriza surge el pensar y el hacer fronterizo. Por lo tanto, la *esthesis* se rebela ante la represión de la estética. Escuchemos en esto a Anzaldúa, *la nueva mestiza*:

La tarea de la *conciencia mestiza* es romper el sujeto-objeto que la mantiene prisionera y mostrar en la carne y a través de las imágenes de su obra cómo se trasciende la dualidad. La respuesta al problema entre la raza blanca y la de color, entre hombres y

mujeres, radica en sanar la división que se origina en la base misma de nuestras vidas, nuestra cultura, nuestros idiomas, nuestros pensamientos. Un desarraigo masivo del pensamiento dualista en la conciencia individual y colectiva es el comienzo de una larga lucha, pero que podría, en nuestras mejores esperanzas, poner fin a la violación, a la violencia de la guerra.

Conectemos la “tarea de la conciencia mestiza” en Anzaldúa con la “tarea del pensar” en Heidegger, para llevarla a la “cultura política del pensar fronterizo/decolonial”. Las humanidades académicas quizá no verían con buenos ojos la relación en el pensamiento de una mujer chicana y lesbiana con la de un hombre blanco, alemán, gran pensador filosófico, aunque sospechoso pensador político. Sin embargo, si abandonamos la academia y las humanidades académicas y entramos en la esfera del pensar para vivir, Anzaldúa y Heidegger llegaron al mismo destino, para bien o para mal, en sus respectivos *arraigos*. Y aquí el *arraigo* nos remite a Kusch. Podemos entender el pensar para vivir en Anzaldúa y Heidegger, para bien o para mal, repito con “el arraigo en la cultura”; pero en la cultura no en tanto objetos arraigados sino el arraigo del hacer, del pensar, de estar haciendo, de cultivar. Pero tampoco el cultivo del individuo culto que posee cultura porque lee mucho y *pasó*

por la universidad (para bien o para mal). Así es como Kusch sintió el *arraigo* en su pensar:

Detrás de toda cultura está siempre el suelo. No se trata del suelo puesto así como la calle Potosí en Oruro o Corrientes en Buenos Aires, o la pampa, o el altiplano, sino que se trata de un lastre en el sentido de tener los pies en el suelo, a modo de un punto de apoyo espiritual, pero que nunca logra fotografiarse, porque no se lo ve [...]

Y ese suelo así enunciado, que no es ni cosa, ni se toca, pero que pesa, es la única respuesta cuando uno se hace la pregunta por la cultura. Él (el suelo) simboliza *el margen de arraigo que toda cultura debe tener*. Es por eso que uno pertenece a una cultura y recurre a ella en los momentos críticos para arraigarse y sentir que está con una parte de su ser prendido al suelo.

Si bien en los ensayos, en Argentina, entre 1930 y 1960 el *suelo* y el *arraigo* fueron construidos, culturalmente, en torno a la identificación nacional y continental (América hispana), el *suelo* no es ni la nación (Estado-nación, nacionalismo) ni el subcontinente. Ambos son aleatorios; son *contenidos circunstanciales*. El arraigo en la relación con-sustancial organismo/suelo es el resultado de la construcción de la cultura

política del pensar. Sin duda no es homogéneo, solo el cristianismo, el liberalismo y su continuidad neo y el marxismo y su continuidad neo apuntan a la homogeneidad. El arraigo no es una cuestión legal ni administrativa, es una cuestión corporal/cultural. Es en el suelo y en el cuerpo que el arraigo se anuda en el lenguajear de las gentes que conviven en un espacio compartido: comparten una lengua, una memoria, comidas y música, y en todo ello, la diferencia colonial y la colonialidad del poder anida y entreteje en el diferencial de poder los dos lados de la frontera. El arraigo del cuerpo se manifiesta en las imágenes y en el hacer. En ese mismo hacer de Occidente, *cultura fue afirmada en oposición a natura*. La natura no es una entidad, una ontología opuesta a otra ontología, a otra entidad, la cultura, sino que ambas son construcciones imaginarias de las lenguas occidentales derivadas del latín. En ninguna otra lengua y por lo tanto en ninguna cultura existe esta dicotomía. Y si la encontramos hoy en otras lenguas se debe a la colonialidad del saber.

La zona fronteriza es para muchas gentes un suelo que nos cobija y nos arraiga: la zona fronteriza no se ve, se siente, y lo que se siente es la diferencia colonial, no la diferencia cultural. La diferencia colonial está marcada por el diferencial de poder. La diferencia cultural borra el diferencial de poder y celebra la feliz multiculturalidad.

La zona fronteriza es el suelo donde arraiga la *mestiza* atravesada por la diferencia colonial:

Como *mestiza* no tengo patria, mi patria me echó; sin embargo, todos los países son míos porque soy la hermana o la amante potencial de toda mujer. (Como lesbiana no tengo raza, mi propia gente me niega; pero soy de todas las razas porque hay lo queer de mí en todas las razas). No tengo cultura porque, como feminista, desafío la creencia colectiva cultural/religiosa derivada de los hombres indohispánicos y anglosajones; pero *tengo cultura* porque estoy participando en la creación de *otra cultura*, una nueva historia para explicar el mundo. y nuestra participación en él, un nuevo sistema de valores con imágenes y símbolos que nos conectan entre nosotros y con el planeta (Anzaldúa: 102-103).

He ahí el suelo de la *mestiza* habitando la zona fronteriza, geográfica, nacional, cultural, sexual, racial. Para las Primeras Naciones en Canadá el suelo no es el de Kusch, Martínez Estrada o Canal Feijóo, ni tampoco el de Anzaldúa. El suelo del arraigo es la normatividad de una cultura que nunca cedió a la colonialidad y que convive en conflicto con la cultura de la población canadiense de ascendencia europea; en este caso, de franceses y de

ingleses. La zona fronteriza de las Primeras Naciones (también podríamos decir de los aymaras en Bolivia o de las distingas naciones del pueblo maya, naciones sin Estado). El suelo, en las Primeras Naciones en Canadá acoge y sostiene una normatividad arraigada:

Lo que llamamos “normatividad arraigada” se refiere a los marcos éticos proporcionado por estas prácticas indígenas basadas en el lugar y formas asociadas de conocimiento. La normatividad fundamentada alberga y reproduce las prácticas y procedimientos, basados en una reciprocidad profunda, que están inherentemente informados por una relación íntima con el lugar. La normatividad arraigada nos enseña a vivir nuestras vidas en relación con otras personas y formas de vida no humanas de una manera profundamente no autoritaria, no dominante, no explotadora. Norma puesta a tierra nos enseña cómo mantener relaciones diplomáticas respetuosas con otras naciones indígenas y no indígenas con las que podríamos compartir territorios, responsabilidades o intereses políticos o económicos comunes. Nuestra relación con la Tierra misma genera los procesos, prácticas y conocimientos que informan nuestros sistemas políticos, ya través del cual practicamos la solidaridad.



Voluntariamente abandonarlos equivaldría a una forma de auto-genocidio.<sup>21</sup>

Quienes así dicen son Glen Coulthard de la nación Yellowknives Dene y Leanne Betasamosake Simpson de la nación Michi Saagiig Nishnaabeg. Las naciones a las que pertenecen son la Primeras Naciones en Canadá; son naciones sin Estado puesto que el Estado canadiense admite una sola nación: la construcción legal de la nacionalidad canadiense. Canadá, como Bolivia, Ecuador, Colombia o Estados Unidos, es un Estado plurinacional bajo todavía la mononacionalidad de la etnia de ascendencia europea; como en el resto de las Américas, con algunas excepciones en las islas del Caribe.

## VII

Para cerrar vuelvo a Canal Feijóo y los confines de Occidente, expresión que motivó el recorrido por los avatares de la cultura política del pensar en/la frontera.

Canal Feijóo en el capítulo titulado “El espíritu de la comunidad” conecta obras por sus títulos en los que percibe construcciones identitarias nacionales e hispanoamericanas que surgieron de la formación de los

---

21. <https://rampages.us/goldstein/wp-content/uploads/sites/7807/2019/08/Grounded-Normativity-Place-Based-Solidarity.pdf>, 2016, p. 254.

Estados nacionales después de la desintegración de los virreinos. Señala Canal Feijóo:

Podría partirse de un hecho aparentemente trivial: el mero hecho de que si algo importa el título de las obras, haya sido en Méjico, la vieja tierra de los aztecas, y Bolivia, la vieja región de incas y aymaras, donde se publicaron libros titulados *La raza cósmica* y *La raza de bronce*.

El libro de José Vasconcelos Calderón, *La raza cósmica*, fue publicado en 1925, el de Alcides Arguedas, *Raza de Bronce*, en 1919. El segundo contribuyó a forjar el indigenismo, es decir, la intelectualidad no-indígena, denunciando los abusos de los gobiernos y los terratenientes a la población indígena. El primero imaginó una raza superior en América, mezcla de todas las razas que desplazaría la supremacía de la raza blanca. En ambos casos la raza aparece en primer plano.

Poco tiempo después la cuestión de las razas y el racismo en América sería debatida en el Partido Comunista: clase o raza era la cuestión.<sup>22</sup> En ninguno de estos casos la población indígena fue invitada. Además, era solo una cuestión entre varones y

---

22. Mark Becker, 2002, <https://www.yachana.org/research/revis-taandina.pdf>.

heterosexuales.<sup>23</sup> Desde la segunda mitad del siglo XX, los pueblos originarios comenzaron a hablar sin pedir permiso. Anzaldúa, lesbiana y chicana, desmontó a Vasconcelos. La consigna de la Universidad Nacional de México es de Vasconcelos: *por mi raza hablará la cultura*. Anzaldúa postuló en cambio lo siguiente: *por la mujer de mi raza hablará la cultura*. En Bolivia, ya no hacen falta indigenistas que hablen por los aymaras. Fernando Huanacuni Mamani, para dar otro ejemplo, lo hace con fuerza y convicción. *Vivir Bien/Buen Vivir. Filosofía, política, estrategias y experiencias de los pueblos ancestrales* (2010), ya en su sexta edición, no necesitan criollos (descendientes de padre y madre españoles) y criollas ni de mestizos ni mestizas que los “representen” o que les digan cómo pensar y comportarse. Estos son solo dos ejemplos. Podría abundar desde la población mapuche a Guatemala pasando por el sur de México. En Argentina la situación es diferente. Los

---

23. La lengua castellana es tramposa. Solo admite hembra y mujer como antónimo de varón. Hembra no tiene en castellano la misma connotación que *female*, en inglés, antónimo de *male*. La diferencia entre *female* y *woman* es enorme. *Female* señala el sexo biológico; *woman* (también mujer, por cierto), una posición social en la cultura patriarcal. De modo que escribir varón y mujer es una trampa puesto que no es lo mismo que hombre y mujer. Hombre como mujer connota un rol social en la cultura patriarcal, mientras que varón y macho indican el sexo, no el rol social.

pueblos originarios fueron expulsados en las márgenes del norte y noroeste y del sur y no ha florecido en ellos todavía una intelectualidad que haga sentir su presencia. La población mapuche en Argentina no tiene, todavía, la presencia en el país que la tiene en Chile. No obstante, Argentina no está aislada del resto de América ni del mundo.

El género ensayo, al que me referí más arriba, forjó un pensamiento fuerte arraigado en la cultura *latino-americana*. Hoy *Latino-américa*<sup>24</sup> coexiste con *Abya Yala*<sup>25</sup> y *La Gran Comarca*.<sup>26</sup> El escenario es diferente, pero su herencia y legados no podemos olvidar; es más, es necesario reinscribirlo en diálogo y a

---

24. Walter D. Mignolo, *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa, 2006.

25. Emil Kemal y Adam Coon, "For Abyala to Live, the Americas Must Die. Toward a Transhemispheric Indigeneity", *Native American and Indigenous Studies*, 5/1, 2018, pp. 42-68.

26. Juan García (afroecuatoriano), "La globalización nos desombliga: Juan García y la autorreparación de La Gran Comarca", 2 de febrero de 2017, <https://www.uasb.edu.ec/web/area-de-letras/contenido?conversatorio-la-globalizacion-nos-desombliga-juan-garcia-y-la-autoreparacion-de-la-gran-comarca>; Catherine Walsh con Juan García, "El pensar emergente del movimiento afroecuatoriano. Reflexiones (des)de un proceso", en Daniel Mato (coord.), *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2002, pp. 317-326.

la escucha del pensamiento filosófico y político de los pueblo originarios y la diáspora africana en América y el Caribe.

En Argentina hoy, sabemos, la cultura política del odio dificulta y mata la cultura política del pensar tanto de quienes odian y no piensan como de quienes son odiados y atacados. No recuerdo que, durante

**En Argentina la situación es diferente. Los pueblos originarios fueron expulsados en las márgenes del norte y noroeste y del sur y no ha florecido en ellos todavía una intelectualidad que haga sentir su presencia. La población mapuche en Argentina no tiene, todavía, la presencia en el país que la tiene en Chile. No obstante, Argentina no está aislada del resto de América ni del mundo.**

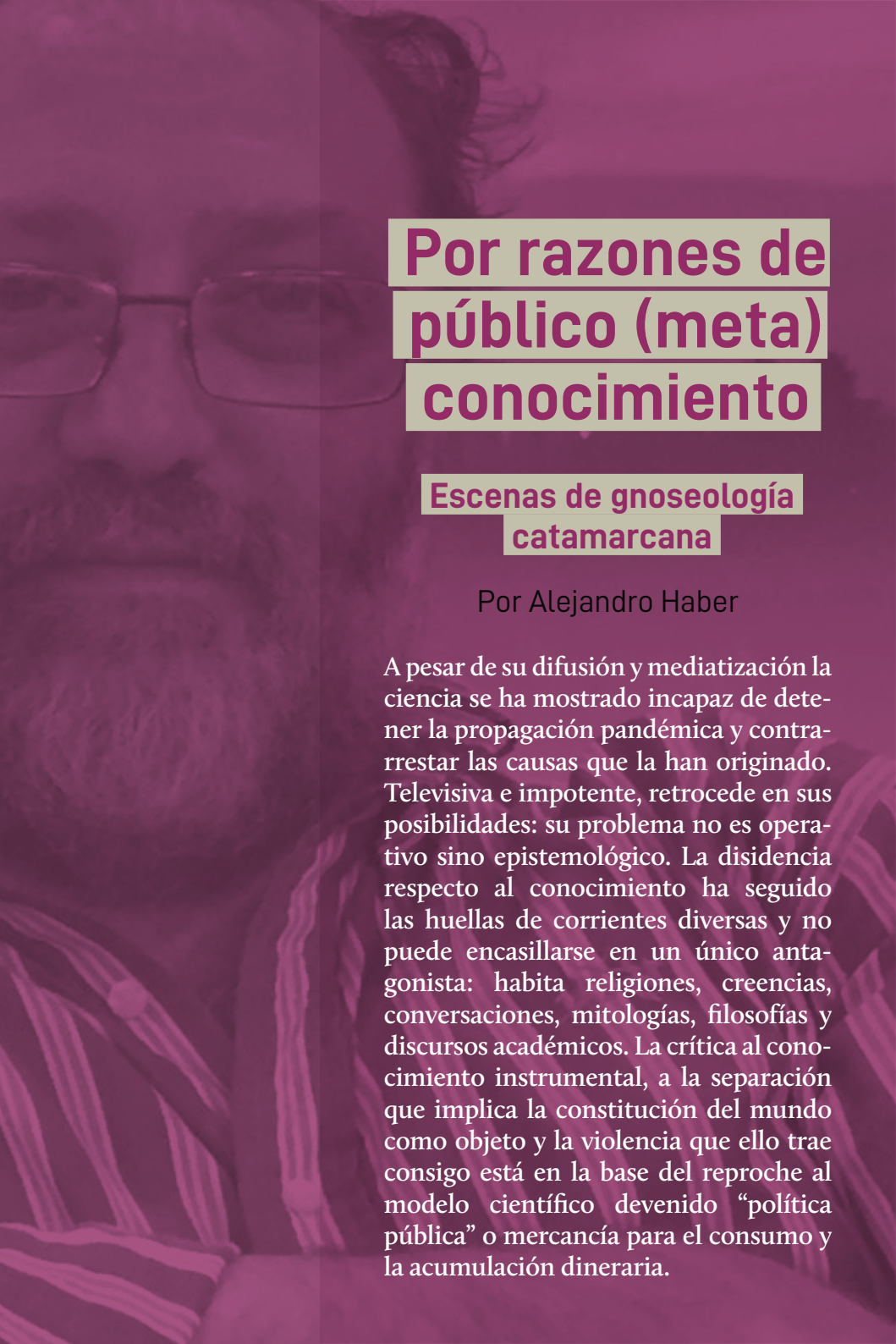
el gobierno anterior, la oposición estuviera motivada por el odio que había suscitado la derecha durante el gobierno de Cristina Kirchner, coincidente con los gobiernos de Lula da Silva y Dilma Rouseff, Rafael Correa, José Mujica y Evo Morales. Pareciera que el odio es un arma política de la derecha. No es solo Argentina. Lo vemos en Estados Unidos hoy y presumo que en el Brasil de Jair Bolsonaro.

En estas encrucijadas, las humanidades son una molestia para los planes corporativos y son una limitación para los seres humanos que las humanidades marginaron. Y las humanidades son también un problema puesto que no solo clasificaron y jerarquizaron lo Humano (blanco, varón, cristiano, europeo o descendientes en las Américas, Australia, Nueva Zelanda, África del Sur) respecto de lo menos humano sino, y hoy nos damos cuenta, separaron lo Humano del resto del vivir: la relación con la vida en el planeta y el cosmos que la física y la biología se encargaron de geometrizar, matematizar y medir.

Lo que está en riesgo —en el escenario que acabo de esbozar— no es la cultura, sino la *cultura política del pensar y del convivir*, desplazada por la *cultura del competir y del ganar, del odiar y de eliminar*. El *ego domina el juego de la vida*. Y el problema para enfrentar la cultura del competir y del ganar es que esta última cuenta con el dinero, el control de la riqueza, ONGs por la libertad y la democracia fundadas en sustanciales sumas de dólares y euros, y de los medios masivos de comunicación. No obstante, hoy no podemos olvidar que ya Occidente (y en los confines de Occidente está América del Sur, Central y Caribe) perdió su hegemonía y entró en el período de dominación. La pérdida de hegemonía es difícil de explicar. Sin embargo, lo obvio es que la

pérdida de hegemonía se debe tanto a errores internos como al crecimiento económico, político y militar de China, Rusia e Irán. En ese ámbito, en toda su complejidad, resurgen otras culturas y saberes en todas las esferas de la experiencia humana. Los gobiernos argentinos no están fuera de la contienda entre reoccidentalización y unipolaridad, por un lado, y desoccidentalización y orden multipolar por el otro. En esa contienda se dibujan las fronteras económicas, políticas y militares hoy. En ese marco urgen las tareas consagradas a la cultura política del pensar en la esfera pública y en la educación primaria, secundaria y terciaria.

Agosto de 2020 ●



# Por razones de público (meta) conocimiento

## Escenas de gnoseología catamarcana

Por Alejandro Haber

A pesar de su difusión y mediatización la ciencia se ha mostrado incapaz de detener la propagación pandémica y contrarrestar las causas que la han originado. Televisiva e impotente, retrocede en sus posibilidades: su problema no es operativo sino epistemológico. La disidencia respecto al conocimiento ha seguido las huellas de corrientes diversas y no puede encasillarse en un único antagonista: habita religiones, creencias, conversaciones, mitologías, filosofías y discursos académicos. La crítica al conocimiento instrumental, a la separación que implica la constitución del mundo como objeto y la violencia que ello trae consigo está en la base del reproche al modelo científico devenido “política pública” o mercancía para el consumo y la acumulación dineraria.



## El fracaso y la gloria por TV

**E**n estos días televisivos me sorprendieron ciertos comportamientos de la pantalla. Con estupor me pregunto por qué, en vez de a un cocinero, llaman a la televisión a un investigador del Conicet para enseñar a hacer yogur en casa. Está bien que la cuarentena obliga a desarrollar nuevas habilidades hogareñas, y que los géneros han perdido la caracterización que supieron tener, pero lo insólito es el tipo de conocimiento convocado para la ocasión. Científico, objetivo, replicable, predictivo, se trata de un yogur verdadero. Y es que el conocimiento científico ha alcanzado niveles inéditos de

consideración social. Son científicos quienes deliberan para que las autoridades adopten las medidas apropiadas de aislamiento, y son científicos el blanco de los francotiradores que militan la pandemia. Y lo más asombroso es que la gloria llega justo en el momento en que la ciencia moderna exhibe, perpleja, su más estruendoso fracaso: no ha podido predecir, y aún no puede evitar, la propagación de la pandemia, cosa que los propios científicos especializados en el asunto no se cansan de reconocer. Nada podría ser peor para un mundo que concibe al conocimiento como instrumento de control del mundo: la ciencia no sabe. Estrategias medievales, ensayos con medición de errores, estadísticas descriptivas que no anticipan. El conocimiento científico viene perdiendo la partida y, aun cuando eventualmente podría finalmente triunfar sobre la pandemia (y espero que lo haga cuanto antes), la secuela de daños será inmensa e irreparable. Lo paradójico es que, aun así, sea este el momento en que se le ha conferido al conocimiento científico un grado de autoridad tal que basta con mencionarlo para que se admita, incluso, que un científico enseñe a hacer yogur en casa en lugar de un cocinero. El conocimiento científico tiene en estos días un inédito prestigio, pero este, mal que le pese a los científicistas, emana de criterios extracientíficos: el valor social —la gloria— del conocimiento científico le es conferido por su procedencia de

campo, por su valor sígnico, no por algún criterio de validación aceptado al interior del campo. En rigor científico, su éxito equivale a su fracaso. Disciplinas sociales que se miran en el espejo de la ciencia dura, como la economía, no han tenido mejor suerte. Careciendo de la parsimonia de la ciencia dura, los economistas no han

**El conocimiento científico viene perdiendo la partida y, aun cuando eventualmente podría finalmente triunfar sobre la pandemia (y espero que lo haga cuanto antes), la secuela de daños será inmensa e irreparable. Lo paradójico es que, aun así, sea este el momento en que se le ha conferido al conocimiento científico un grado de autoridad tal que basta con mencionarlo para que se admita, incluso, que un científico enseñe a hacer yogur en casa en lugar de un cocinero.**

cesado de errar en sus predicciones y recetas, aunque tal comportamiento les viene desde hace décadas y puede que nada tenga que ver con la enfermedad. Los economistas no tienen crédito.

Como si la paradoja no bastara, al racionalismo científico en su momento de fracaso y gloria le surge

un viento contrario: el irracionalismo extremo. Terraplanistas, antivacunas, conspiranoicos, neorracistas, ultraliberales, anarquistas propietarios y todo tipo de curiosidad de feria estrena, donde antes la mujer barbuda, el hombre bala y la flor azteca, su minuto de fascista fama. Desde la pretendida trinchera del conocimiento alternativo y contrahegemónico, militan muerte, racismo, patriarcado y, sobre todo, odio. Allí donde lograron acercarse al poder, se constatan mayores volúmenes de odio, patriarcado, racismo y muerte. Y son cada vez más los sitios donde no cesan de acercarse al poder. Originado en alguna revelación divina, el conocimiento en que se basan enuncia la justificación del privilegio. La correspondencia con alguna realidad no es tan importante para ellos como la circunstancia hiperreal según la cual el mundo es enunciado por sus verdaderos dueños. Y estos no negocian su versión del mundo con conocedores de poca valía: nadie conoce mejor el mundo que aquel que lo ha conquistado.

El tiempo del riesgo se ha hecho presente como tienda de conocimientos. Entre la fuerza de la razón, contra las cuerdas del ring gracias al virus, y la razón de la fuerza, que arremolina los vientos amenazantes de furia, urge pensar el conocimiento o, más bien, la relación entre el conocimiento y el mundo por afuera de la encerrona presente. Si es cierto que las humanidades se

encuentran en riesgo, lo están en sus más occidentales sentidos de lo humano: el conocimiento como agenciaamiento logocéntrico del mundo. No es en la contienda entre ciencia y anticiencia que ha de resolverse la relación entre mundo y conocimiento. Tampoco en los esfuerzos por reinstaurar la normalidad en el horizonte.

**Como si la paradoja no bastara, al racionalismo científico en su momento de fracaso y gloria le surge un viento contrario: el irracionalismo extremo. Terraplanistas, antivacunas, conspiranoicos, neorracistas, ultraliberales, anarquistas propietarios, y todo tipo de curiosidad de feria estrena, donde antes la mujer barbuda, el hombre bala y la flor azteca, su minuto de fascista fama. Desde la pretendida trinchera del conocimiento alternativo y contrahegemónico, militan muerte, racismo, patriarcado y, sobre todo, odio.**

No es más allá sino más acá de Occidente que prefiero pensar los sentidos del conocimiento, pues parece ser la manera de conjurar el riesgo presente y, sobre todo, futuro. Pues el riesgo no es tanto la propagación imprevista de un virus mortal sino las condiciones sociales y

epistémicas que la han hecho posible. Esas condiciones no se diluirán con vacunas ni tratamientos, sino que prometen agenciar la anunciada nueva normalidad, como si con la normalidad vieja no se hubiera hecho ya suficiente daño.

Apago, pues, la pantalla vibrante. Retorno al campo y al aula, donde no puedo sino volverme a pensar. No me importa simplemente cómo acceder al conocimiento, cómo volverlo útil, ni eficiente. La pregunta será aún más básica: ¿qué es el conocimiento? ¿Qué forma tiene? Esa pregunta tiene respuestas distintas de las usuales cuando se las piensa desde la relación social como corriente de la vida, en lugar de la relación social como espectáculo. Lo que no equivale a volver la relación objeto de pensamiento, sino su domicilio. Algunas escenas que invito a visitar, que nada tienen que ver con los gritos de odio que los conquistadores del mundo profieren por estos días, ponen en cuestión el conocimiento moderno o, mejor dicho, los sentidos del conocimiento.

### **A la sombra del derrumbe**

En 1994 un geólogo de la Secretaría de Minería de la Nación examina las fotos aéreas del norte grande de Belén, Catamarca, y detecta la existencia de un solo cerro que no se ha derrumbado sobre el valle del río. Es

el cerro al pie del cual se encuentra el pueblo de Termas de Villavil. Da la voz de alarma: en cinco minutos un deslizamiento de la ladera del cerro podría dejar sepultado al pueblo. El Estado provincial se moviliza: las direcciones de Vivienda, Catastro, Vialidad, Energía y Obras Sanitarias son impulsadas por un decreto del

**No es más allá sino más acá de Occidente que prefiero pensar los sentidos del conocimiento, pues parece ser la manera de conjurar el riesgo presente y, sobre todo, futuro. Pues el riesgo no es tanto la propagación imprevista de un virus mortal sino las condiciones sociales y epistémicas que la han hecho posible. Esas condiciones no se diluirán con vacunas ni tratamientos, sino que prometen agenciar la anunciada nueva normalidad, como si con la normalidad vieja no se hubiera hecho ya suficiente daño.**

Poder Ejecutivo a organizar un traslado del pueblo a la otra banda del río; tras un relevamiento a cargo de la Secretaría de Minería y un estudio social de Defensa Civil, se solicita el concurso de las Fuerzas Armadas y de Seguridad y se invita a colaborar a la Universidad Nacional de Catamarca, que envía a la zona un equipo

interdisciplinario integrado por geólogos, geógrafos y una antropóloga. Tras unos meses de actividad intensa el proyecto de relocalización de Villa Vil se abandona por dos motivos: el Estado no consigue la financiación para la obra, y la población de Villavil ejerce una cerrada resistencia a ser relocalizada. Veinte años después nos preguntamos por las razones de la resistencia local.

En conversación con los protagonistas de la resistencia a la relocalización del 94, encontramos dos conjuntos de actitudes (Iriarte, 2013). Por un lado, la localidad de Villa Vil manifestaba una desconfianza al conocimiento experto. El diagnóstico de los técnicos no era confiable porque ellos no lo conocen al cerro. Por otro lado, pero en relación con lo anterior, sospechaban intereses políticos o mineros tras el proyecto de relocalización. Veamos algunos testimonios.

Celestina Miranda de Pachado dice:

No creíamos nada de eso de que se iba a perder Villa Vil, estábamos seguros de que no era verdad lo que los científicos decían, porque en la imaginación nuestra no era exacto de que se iba a caer. Veíamos que ahí iba vivir (el cerro) porque Dios lo ha puesto ahí y ahí tiene que estar. Por ahí creíamos que por alguna parte podía aparecer alguna vertiente, que se va destapando, que baja agua, porque por el bajo hay una cortadera,



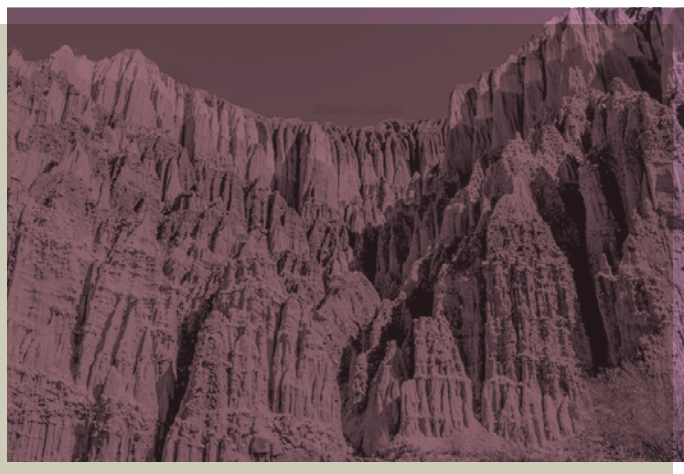
sin embargo, temor nunca sentí, dormíamos tranquilos en ese sentido porque veíamos que el cerro estaba bien y lo caminaba entero, lo conozco como es. Para mí todo era política.

Por su parte, Leila Segovia agrega:

Cuando llueve mucho siento que la tierra se va acomodando, es por eso que necesita más agua y para mí eso vendría a ser así, se acomoda la tierra para recibir el agua. Son mis pensamientos, no sé si será en realidad así, es como si la tierra se va adaptando, tiene su propia vida, es otra forma de entender lo que pasa con el fenómeno, la gente de afuera lo entiende de otra manera. Uno que es de acá lo conoce al cerro, yo lo caminaba y lo camino y por eso no se puede decir que esto se va a abrir en un segundo. Quizás desconfiaba donde hay agujeros porque se escuchaban ruidos por abajo, pero acá no hay un lugar volcánico; puede ser que tenga alguna erupción, pero no creo porque esos agujeros siempre se están ventilando. Tampoco creo que sean zonas volcánicas porque en estos lugares tienen respiraderos que tienen vertientes con agua y se escuchan ruidos como que baja el agua donde hay unos huecos y abajo salen unos tremendos chorros de agua, pero es un agua cristalina y muy natural. De afuera no lo

entienden, hay que estar acá y conocerlo al cerro. Es algo que conociéndolo uno sabe que no puede pasar (Iriarte, 2013).

Antaño el mundo de aquellos que se dedican al conocimiento parecía ser un mundo algo separado, aislado del mundo habitual, cotidiano; en una palabra, mundano. La imagen de los científicos en guardapolvos blancos rodeados de pipetas y tubos de vidrio, o bien encerrados en polvorientas bibliotecas en busca de viejas escrituras, parece haber quedado en el recuerdo.



Formaciones rocosas en Villa Vil

Hoy la ciencia se promulga aplicada, se piensa para la sociedad —cualquier cosa que ella sea— y se mide por su utilidad. La ciencia ha de ser, entonces, aplicada, el

conocimiento debe ser útil, los científicos han de acudir en solución de las demandas sociales. Entre sociedad civil y ciencia, el Estado asume las demandas, planifica las respuestas y despliega las acciones. Tal es el esquema que, al menos en teoría, vincula al Estado, la ciencia y la sociedad. Ya asociado, ya paralelo al Estado, con frecuencia es el mercado la fuerza que vincula conocimiento y sociedad. La creación de conocimiento cobra sentido, así, en el circuito que, directa o indirectamente, lo lleva a reconfigurarse en política pública o mercancía. La infelicidad, la pobreza, la enfermedad, la violencia no serían sino corrupciones de semejante virtuoso circuito. Denominamos disciplina y posdisciplina a las caracterizaciones de la ciencia respectivamente orientada a la verdad o al bien común, como fuera que aquella o este se definan, consideren o representen.

Dentro de esa red de pensamiento posdisciplinario cuesta mucho comprender el rechazo popular de las políticas públicas, sin recurrir con facilidad al señalamiento de la ignorancia o la incompreensión, la incomunicación o la acción ideológica espuria. Sin embargo, cuanto más territorializadas sean las intervenciones, estas parecieran recoger más desconfianza local, o indiferencia, cuando no abierto rechazo. No pocas veces las comunidades cierran filas en oposición a proyectos que las afectan; son numerosos los casos en que se oponen

con éxito. Las movilizaciones territoriales que contestan las intervenciones producen fracturas locales y realineaciones que, en sí mismas, constituyen saldos negativos de los proyectos de intervención territorial, independientemente de cuán loables hayan sido los objetivos por estos planteados. Muchas otras veces las comunidades no enfrentan de manera abierta, pero dejan hacer como si se desentendieran, tal vez porque saben que o bien no las modifica en lo substancial, o bien el costo y los riesgos de un enfrentamiento se juzgan demasiado altos y fuera del alcance de sus propias fuerzas y/o dinámicas comunitarias. Sea cual fuere la actitud local frente a los proyectos de intervención, lo que estos ponen en juego es una contienda de conocimiento. Quién conoce (o conoce mejor o más acabadamente) es lo que reposa como supuesto de las intervenciones, así como de las contestaciones a estas. Ello es lo mismo que decir que lo que está en la base de la *litis*, aunque no se lo enuncie, son distintas ideas acerca de qué es el conocimiento, en qué consiste conocer, cuáles son los atributos de los conocedores y las vías de acceso al mismo. Los escenarios locales de intervención de proyectos extralocales —que muchas veces se apoyan en discursos globales como, por ejemplo, los de las disciplinas académicas, los de los objetivos de desarrollo, etc.— son contextos particularmente fértiles para observar cómo el conocimiento, uno de los

filos privilegiados de la modernidad, fricciona contra su propio contorno. Ese filo corta, hiere, pero también se mella, se embota. Y la fricción suele poner en conversación sus propios supuestos: el conocimiento, pero también, aquello que este es. Por dónde venimos a decir que

**La ciencia ha de ser, entonces, aplicada, el conocimiento debe ser útil, los científicos han de acudir en solución de las demandas sociales. Entre sociedad civil y ciencia, el Estado asume las demandas, planifica las respuestas y despliega las acciones. Tal es el esquema que, al menos en teoría, vincula al Estado, la ciencia y la sociedad. Ya asociado, ya paralelo al Estado, con frecuencia es el mercado la fuerza que vincula conocimiento y sociedad. La creación de conocimiento cobra sentido en el circuito que, directa o indirectamente, lo lleva a reconfigurarse en política pública o mercancía.**

las fricciones locales de los diseños globales ponen en escena confrontaciones de metaconocimiento.

Para los geólogos el acceso al conocimiento tiene unos métodos y objetos precisos. No hace falta aquí

abundar en ello, la disciplina de la geología tiene, como todas las disciplinas, su historia, sus instituciones, sus métodos, en fin, un campo ya delimitado. Por fuera de ese campo, en cambio, el conocimiento geológico acerca de, por ejemplo, la relación entre un cerro y un valle no es evaluado de acuerdo con los cánones disciplinarios de validación, sino por el hecho de originarse en un campo disciplinario. Los informes que los geólogos acercan a los funcionarios del Estado son leídos por la marca del campo disciplinario que suponen los procedimientos disciplinarios de validación, y no por el recorrido lógico argumentado en el lenguaje disciplinario. La procedencia disciplinaria —es decir, el contexto sociológico del conocimiento— es lo que, en definitiva, le otorga a este el valor hegemónico. En la lectura del Estado, la ciencia —la disciplina— funciona más como signo de la validez del conocimiento, de hegemonía epistemológica, que como contenido de algún procedimiento riguroso. Este —aun cuando exista— no es realmente parte del contenido del conocimiento. Los funcionarios y operadores carecen de las habilidades para decodificar los tecnicismos del lenguaje disciplinario, pero en cambio saben interpretar la marca epistemológica del conocimiento, su signo hegemónico. La atracción del conocimiento científico dada por su marca simbólica supone, asimismo, un consenso epistémico básico. Cualquier

eventual misticismo del funcionario (por ejemplo, el director de Defensa Civil podría ser fiel devoto de la Virgen del Valle) es puesto entre paréntesis frente a la aceptación tácita de los supuestos epistémicos del informe: el cerro es materia espacialmente dispuesta gobernada por leyes mecánicas.

Aunque la epistemología disciplinaria y la episteme moderna no estén ausentes de Villa Vil, no parecen gobernar las vidas de sus habitantes. Estos establecen otras relaciones, y en esas relaciones el conocimiento tiene otros sentidos. “Uno habla dentro de lo que uno conoce, yo me he criado aquí, así lo he conocido al lugar, no veo ninguna cosa rara, por eso defiendo a mi pueblo” (2 de marzo de 1995; Iriarte, 2013). El conocimiento no es algo que se obtenga a través de una serie de procedimientos de observación, análisis e interpretación, es decir, de unos métodos sensoriales y racionales replicables, digamos: diseño. Sino que haber sido “criado aquí” es lo que lleva al conocimiento. Ser criado aquí se entiende como un conjunto de relaciones con la familia, los vecinos y el lugar, relaciones en las que se deviene habitante, criollo, en fin, acontecimiento no replicable, en otras palabras, designio. Esas relaciones con la comunidad local de seres son el conocimiento de esos seres y de las relaciones entre ellos. La intimidad cultural es el conocimiento, algo que ningún estudio geológico —ni de otra disciplina— puede

alcanzar. “De afuera no lo entienden, hay que estar acá y conocerlo al cerro. Es algo que conociéndolo uno sabe que no puede pasar”, explica Leila Segovia.

Esa intimidad cultural no significa que todos sean lo mismo, sino que todos están relacionados, y que esas relaciones suponen ocasiones, modos, oportunidades, obligaciones, que deben ser atendidas. Las relaciones

**El conocimiento no es algo que se obtenga a través de una serie de procedimientos de observación, análisis e interpretación, es decir, de unos métodos sensoriales y racionales replicables, digamos: diseño. Sino que haber sido “criado aquí” es lo que lleva al conocimiento. Ser criado aquí se entiende como un conjunto de relaciones con la familia, los vecinos y el lugar, relaciones en las que se deviene habitante, criollo, en fin, acontecimiento no replicable, en otras palabras, designio.**

entre seres no están gobernadas por meras relaciones físicas externas a ellos, sino por relaciones de relaciones, modos de relaciones posibles, social y ritualmente reguladas. “Es así mi relación con la tierra, la tierra es la madre que tenemos, porque la trabajábamos, vendíamos



todo, como pimienta y comino y hemos ido adquiriendo gracias a Dios y a la Virgen. Además, el cerro está aquí”, describe Celestina de Pachado.

El conocimiento moderno se supone necesario para la intervención en la realidad; así, ciencia y política (o ciencia y mercado) conforman una sociedad fundamental en la modernidad. Pero la gnoseología villavilista no supone al conocimiento como una apropiación intelectual-racional de la realidad previa a la intervención en ella. En Villa Vil el conocimiento es parte necesaria de la vida: se conoce a los seres que cohabitan la comunidad, y se conoce sus modos de cohabitar. Esos seres devienen tales mientras (y debido a que) cohabitan, es decir, no son por afuera de sus mutuas relaciones sino en ellas. Por ello que conocer y cohabitar son lo mismo. En ese contexto, el desconocimiento es la peor afrenta, pues implica desconocer la relación mutuamente constitutiva, renegar de la relación de cohabitación, de ser en la mutua relación. Así, se desconocen quienes entre sí se enfrentan dispuestos a acabar con el otro.

En este sentido, los proyectos de intervención que esgrimen al conocimiento científicoacadémico como si este fuera el único conocimiento posible o deseable, y lo aplican en mundos locales, incluso en pos de desinteresados objetivos, desconocen el conocimiento y el metaconocimiento locales, su epistemología y

su episteme, lo que en términos villavilistas sería un desconocimiento epistemicida. Sintetiza Celestina de Pachado que “así es la cuestión de conocer la tierra, por eso era más fácil mover al cerro que a la misma gente”. La gente no se mueve del lugar debido a su conocimiento; en la evaluación local de la *litis* no importó el diferencial de poder, que estaba claramente a favor del Estado, sino el diferencial de conocimiento. La amenaza se cernía sobre Villa Vil no meramente porque un conocimiento fuera válido o no, sino porque se trataba de un conocimiento contrario a, y amenazante de, la relación de conocimiento local —las relaciones de cohabitación entre la comunidad local de seres—. La disciplina que busca la verdad es reconvertida en posdisciplina que busca un bien social. Pero en ello implica un desconocimiento de las relacionalidades locales. Un desconocimiento que amenaza la vida en comunidad. “Defender al pueblo” es una expresión que, así, cobra su real sentido cuando se trata de rechazar tanto la relocalización como la predicción del derrumbe del cerro.

La defensa del pueblo, la movilización territorial, solo puede ser comprendida atendiendo al domicilio del conocimiento. El lugar hegemónico del conocimiento científico suele ser impermeable a la coexistencia de otros domicilios epistémicos; los conocimientos locales, en cambio, deben acometer el doble trabajo de construir

teoría local, pero siempre con relación a los conocimientos y metaconocimientos hegemónicos. Leila Segovia insiste, elaborando el conocimiento local con relación al hegemónico. Al contrario de lo que usualmente representa el conocimiento hegemónico, es este el lugar del aislamiento y no el conocimiento local, que solo en relación —subalterna, por cierto— ha sabido sobrevivir como domicilio epistémico.

**La defensa del pueblo, la movilización territorial, solo puede ser comprendida atendiendo al domicilio del conocimiento. El lugar hegemónico del conocimiento científico suele ser impermeable a la coexistencia de otros domicilios epistémicos; los conocimientos locales, en cambio, deben acometer el doble trabajo de construir teoría local, pero siempre con relación a los conocimientos y metaconocimientos hegemónicos.**

Ahora bien, estas no son aguas tranquilas para un derrotero que se pretende enmarcado académicamente. La playa de la teoría local, si uno se la toma en serio, sacude las bases sobre las cuales se apoya la propia empresa de conocimiento académico, científico si se quiere, mediante la cual alcanza el pie la tierra firme.

La propia investigación por la cual se reconoce el conocimiento local y sus fortalezas epistémicas se erige en un campo cuyos contornos, métodos, objetos, rituales e instituciones lo componen como hegemónico. El que sea una investigación social o humana no la hace más alejada de la enunciación hegemónica que si fuera geología o física. La estructura disciplinaria de validación del conocimiento es igualmente reciclada por la pos-disciplina, más allá de las diferencias “disciplinarias”, es decir, de contenido y definición. La intervención en Villa Vil pone al descubierto asimismo el plano de intimidad epistémica que hace posible una asociación activa entre ciencias naturales, ciencias sociales, universidad y Estado, que no presenta fisuras significativas sino cuando es resistido territorialmente.

### **Los dioses gentiles**

Estando en Antofalla, Antolín y su familia me piden que excave en su potrero (Haber, 2016). Es la primera vez en tantos años que alguien de la comunidad local me pide que excave. Ellos riegan su potrero inundándolo durante varios días con agua de una acequia. Y me explican que el agua “se pierde por un agujero”. Dado que vieron algunas grandes piedras en el agujero, asumen que tiene que ver con arqueología; siendo yo el arqueólogo, es obviamente

mi tarea. Inspecciono el lugar y me da la impresión de ser una tumba, similar a las cámaras subterráneas en falsa bóveda comunes en la arquitectura funeraria del área. La presencia de dos grandes piedras en el fondo del valle me sugiere que fueron transportadas de las laderas en donde hay canteras de estas grandes rocas. Nunca me gustó excavar restos humanos, y dando por supuesto, además, que excavar restos humanos acarrearía sentimientos encontrados, le hablo a Antolín y a su familia sobre la posibilidad de que el agujero sea una tumba. Para mi sorpresa, Antolín me pregunta si, de ser una tumba, es de cristiano o de gentil, y no muestra particular interés cuando le respondo que, a mi parecer, sería de gentil. En cambio, se molesta cuando le sugiero preguntar al resto de la comunidad sobre la eventualidad de excavar una tumba. Percibe mi sugerencia como un desafío a la exclusividad de sus derechos sobre esa parcela de tierra. Los derechos a la tierra son consecuencia del cuidado de ese lugar particular, un metapatrón que he llamado *uywaña*. En el tiempo, la bondad de la relación resulta evidente para todos en términos de una tierra bien amparada, muchas y gordas ovejas, y una bien criada familia.

Con nuestra conversación en mente, paso los dos días siguientes excavando el agujero, donde afortunadamente no encuentro nada más que una escudilla cerámica quebrada, las dos grandes piedras, y la idea de que,

si realmente fue una tumba, la cantidad de agua que por allí corrió durante varios años ha sido al menos en parte responsable del lavado de restos orgánicos y el desplazamiento de las piedras de su posición original. Le presento mi informe a Antolín, pero me encuentro con que el trabajo no terminó, dado que, como él me dice, el agujero, que para entonces está prolijamente pincelado



Antofalla, Catamarca

y fotografiado, debe ser tapado para que el agua inunde el potrero en lugar de perderse por allí. Me las arreglo para dejarle la parte del relleno a Antolín, quien además quiere sacar las dos grandes piedras para propósitos constructivos. A la mañana siguiente, con el firme propósito de quedar al margen de la extracción de esas dos gigantes piedras del agujero en el suelo, nuevamente

Antolín me toma por sorpresa. Él y dos vecinos se reúnen alrededor del agujero listos para la tarea, y antes de realizarla, echan allí alcohol y hojas de coca, encienden cigarro a la tierra y para cada persona presente. Sacar las piedras demanda un pago ritual por ellas, en el mismísimo lugar en el que la posible tumba de un gentil carece de importancia para la misma gente.

Debo decir que la relación con la tierra en esta escena es mucho más cercana a la relacionalidad local que a la cristiana occidental, a pesar de la categoría de identidad metacultural. En la episteme antofalleña, el espacio y el tiempo son lo mismo que el lugar, es decir, mi lugar habitado. Y la idea de la tierra no es una dimensión como en la episteme occidental, ni siquiera es una cosa como en el pensamiento occidental del otro. *Pacha*, un concepto de “espaciotiempo” y “este lugar” y el sustantivo raíz de Pachamama, la así llamada madre Tierra andina, solo tiene sentido como una red de relaciones vividas en la que los seres de esta comunidad ampliada devienen. Pero, nuevamente, no tan solo como objeto sino como ser sensible y poderoso, es decir, un dios. Así, las relaciones vividas en la comunidad cósmica ampliada, en la cual cada ser se cría, crece, se reproduce y muere, son ellas mismas agenciamientos territoriales y sagrados. La vida misma, siendo un dios, actúa sobre cada ser mediante relaciones recíprocas y asimétricas

de crianza, creación y destrucción. Esas son relaciones que no se pueden ni se deben desconocer; reproducir y reactivar las relaciones en las que los seres son, eso es el conocimiento (Haber, 2016).

El sentido relacional del conocimiento describe la magnitud de las luchas de sentidos con el territorio y el alcance de la política del conocimiento en las situaciones de frontera. Está en la base de esta escena, y podría resultar fácilmente aceptable que también lo esté en la base de la escena en Villa Vil. Lo que voy a decir ahora, es que asimismo lo está respecto de las dos escenas siguientes, que no se alojan en los confines de la cartografía del conocimiento sino en sus mismas vísceras: allí, el aula universitaria, donde se producen los conocedores expertos, donde se reproduce el conocimiento hegemónico.

### **La fábrica de galletitas**

Victoria es estudiante doctoral en ciencias sociales, y se inscribió en el seminario sobre metodologías decoloniales. No sabe muy bien por qué lo hizo; mucho menos sabe cómo su investigación, consistente en un tratamiento estadístico del consumo de estupefacientes entre la población adolescente y juvenil, podría encarrilarse decolonialmente; acaso, pienso, deba desencarrilarse. Entre treinta estudiantes en una sala reciclada de la fábrica de



bizcochos, pregunto con qué derecho se entromete en las vidas de los adolescentes y jóvenes, quién se beneficia con su investigación; unas preguntas que pretenden retornar al seno de las relaciones sociales aquello que se quiere presentar como sola relación de conocimiento. Victoria profundiza su turbación, se ve a sí misma agenciando la intervención estatal sobre los jóvenes; pero, sobre todo, y por ello la turbación, se ve a ella misma intervenida. Mi insistencia y su compromiso por fin violentan la violencia: trae a nuestra conversación su historia de integrante adolescente de un grupo de consumo, la *fiesta* en el lenguaje propio; la conformación de relaciones constitutivas, la intervención del Estado (*de repente prendieron la luz*), la disolución del grupo, algunos judicializados, otros internados en instituciones de salud mental, ella inmersa por completo en la ciencia social cuantitativa, transformada en especialista en tratamiento estadístico de poblaciones, consultora en el extranjero, con su lugar en el mundo, fuera de su mundo, hasta este mismo momento. Ante el paisaje de su ciencia agenciando contra los intereses de sus solidaridades constitutivas, decidimos que la investigación retome la conversación interrumpida: visita a su mejor amiga de aquel entonces, internada en una clínica psiquiátrica, a quien le cuenta su investigación. En conversación con ella, en sucesivas visitas, emprende una mudanza epistémica, retomando sus solidaridades

subjetivas. Como ejercicio metodológico de descripción de los antagonismos epistémicos de su investigación, presenta un ensayo hecho en colaboración por ambas: un muñeco de forma humana hecho con las cajas de drogas con las cuales la amiga es medicada (Sánchez Antelo, 2011). Una enunciación semiopráctica de la relación en la que ambas son (Grosso, 2008). El consumo de estupefacientes entre poblaciones juveniles se esfuma como objeto; la investigación no necesita más objetividad, sino más subjetividad. El conocimiento no era un conjunto de enunciados acerca del mundo proferidos desde fuera del mismo, sino un tejido relacional en el que los seres están. El conocimiento científico social, como en general todo conocimiento disciplinario, opera como un bisturí seccionando las relaciones constitutivas de los tejidos vitales, y trasplantando los órganos extirpados en unas relaciones por completo diferentes con nuevos y distintos sentidos, las más de las veces contrarios a aquellos que tenían en sus propios mundos relacionales. La metodología disciplinada es el principal dispositivo mediante el cual los cuerpos investigadores ejercen enormes caudales de violencia sobre sí mismos y sobre sus mundos. Las angustias, llantos y ataques de pánico que suelen acaecer cuando se atraviesa la definición del objeto de una investigación y la enunciación de un marco teórico son los gritos desesperados de la subjetividad que no solo se ve

alejada de sus solidaridades constitutivas sino convertida en el agente que instrumenta ese alejamiento.



La metodología disciplinada moderna colonial probablemente sea el dispositivo más tenaz de la violencia colonial, por medio del cual se vencen las subjetividades más

resistentes, incluso las que piensan en sintonía decolonial. Es, a la hora de enunciar los protocolos metodológicos de la investigación, es decir, de nuestra relación con el mundo, cuando solemos claudicar en nuestras solidaridades. Y ello no es al azar, sino porque en ello se juega no simplemente nuestra habilidad de tornar objeto al mundo, sino su contracara: la de tornarnos sujetos objetivadores, es decir, investigadores, sujetos que se atribuyen para sí la facultad de atribuir valores al mundo. Y en ese trámite, desacoplar las relaciones de conocimiento de las relaciones sociales ampliadas resulta instrumental. Las relaciones violentadas, sin embargo, no desaparecen, ni aun desapareciendo. Su carácter vestigial, es decir, la simultaneidad de pasado y presente, de presencia y ausencia, configura agenciamientos espectrales que no cesan de ser silenciados. Reconectar con esas relaciones puede ser un ejercicio difícil, movilizador y fundamental. Al fin y al cabo, es la universidad, como el lugar de la producción del conocimiento hegemónico, unos de los campos de batalla, donde desatan las luchas por los sentidos del conocimiento.

Situar las subjetividades en planos antagónicos de interés sociopolítico y epistémico, religar las relaciones negadas y reprimidas, ampliar la subjetividad tanto como sea posible, son las tareas de una no-metodología, una arqueología indisciplinada que se propone excavar las capas de violencias que intercalan presencias y ausencias.

## Los fondos del convento

Viviana es estudiante doctoral en antropología y cursa, por obligación, el seminario sobre metodologías decoloniales. Con desgano cuenta su investigación sobre los cantos de las mujeres de una barriada afro de Cali. En el conjunto del grupo de nueve estudiantes en la sala construida en los fondos del antiguo convento, acaso donde dormía la servidumbre, siempre con medido afecto y marcado respeto, siento su frialdad y desconfianza. Mantiene su cuerpo alejado tomando distancia con un rígido apretón de manos. Con la misma desconfianza resiste responder a mi interrogación: por qué ella despliega los dispositivos de la ciencia en esa población, con qué derecho lo hace, *¿cui bono?* Me preocupa que, siendo ella afro y viniendo de Cali, su investigación folclórica la presente a ella como si no tuviese relación alguna con su “objeto de estudio”. A regañadientes, emprende una justificación que rápidamente la sitúa. Viviana aprendió los cantos de su abuela, corriendo el velo de la relación social negada en la investigación. Cada encuentro del seminario camina en el reconocimiento con ella misma y su mundo. Los cantos no son meros datos culturales, son el vehículo que cantado por las mujeres en los velorios hace posible que el espíritu del muerto retorne a la costa del Pacífico, territorio de origen de la población

afromigrante en Cali de la cual Viviana es parte. Son los cantos que Viviana deberá cantarle a su madre, son los que su hija deberá cantarle a ella, para que sus espíritus retornen a los ríos y manglares costeros. Los cantos no podrían ser objetos del conocimiento antropológico sin una enorme violencia sobre la subjetividad, pero son, en cambio, el conocimiento por derecho propio de una comunidad afro en Cali, un conocimiento que es ante todo el cuidado de las relaciones en esa comunidad. Su cuerpo me abraza en la despedida, temblamos y lloramos con afecto. Es ella quien me abraza, y con ella la historia de los migrantes afros del Pacífico surnariñense, una historia que es al mismo tiempo expectativa de retorno. El sentido de un mundo está en su relacionalidad, que no se enuncia, sino que se relaciona en el canto. La metodología disciplinada no solo seccionaba los vínculos constitutivos entre mujeres y espíritus y las relaciones de sentido con el territorio, también instalaba a Viviana como su verdugo. Un abordaje situacional de la investigación permite establecer la cartografía antagonica, y, como en la investigación de Viviana, cuando la situación es aquella en la que la relacionalidad ha quedado violentada por una distribución topológica entre conocedores y objetos de conocimiento, la cartografía nos indica el lugar exacto en el que la metodología disciplinada nos ha llevado a vivir: un campo de batalla en

el cual nuestras solidaridades constitutivas se disponen en la línea de trincheras hacia donde apuntan las armas del ejército del que nosotros mismos hemos llegado a formar parte. Tras la conmoción, se abre la posibilidad de la mudanza, una mudanza del domicilio del pensamiento (Banguero Camacho, 2017).

### **Las puertas del conocimiento**

Desde los primeros días de la pandemia comienzan a aparecer unos triángulos celestes en las puertas de las casas de los pueblos de Catamarca. Formando parte, aparentemente, de un ejercicio de la escolaridad distanciada, esas figuras de cartulina ponen a la Virgen del Valle a vigilar la entrada de cada casa. No falta quien lee ese comportamiento en sintonía con el irracionalismo, esta vez religioso, que desconoce al conocimiento científico su eficacia mediadora con las fuerzas de la naturaleza. Es decir, que atrapa las puertas de Catamarca en la misma trampa dicotómica entre ciencia y anticincia que proyectaba la luz del televisor. No se trata, pienso, de una marca metacultural. En cambio, un sentido relacional del conocimiento sostiene la celeste intersección triangular (Rementería, 2015). Una relación con los dioses, uno que protege el lugar habitado, uno que lo amenaza, que al mismo tiempo es una relación

entre padres e hijos, quienes se crían en la casa, que al mismo tiempo es una relación con los otros humanos. El espacio-tiempo de la casa es donde fluye la relación, y también fluye en la relación. Los cuerpos vecinos conocen el triángulo desde sus propias puertas igualmente trianguladas, aislados en relación. El conocimiento no es acerca de la relación, sino la relación misma.



El conocimiento hegemónico moderno colonial, operacionalizado por la metodología de la investigación, procede como bisturí en las relaciones en las que moran los conocimientos locales, extrae de allí sus recursos o datos y los inserta en regímenes de cuidado completamente distintos: los de la ciencia moderna. Pero asimismo extrae también las subjetividades humanas de



los investigadores, desacopla sus cuerpos en relación y los inserta en los procedimientos protocolizados por la metodología de la investigación. El enorme caudal de violencia que se ejerce sobre los cuerpos investigadores es buena parte del origen de la violencia que la investigación (esos mismos cuerpos investigadores) ejerce sobre sus propios mundos.

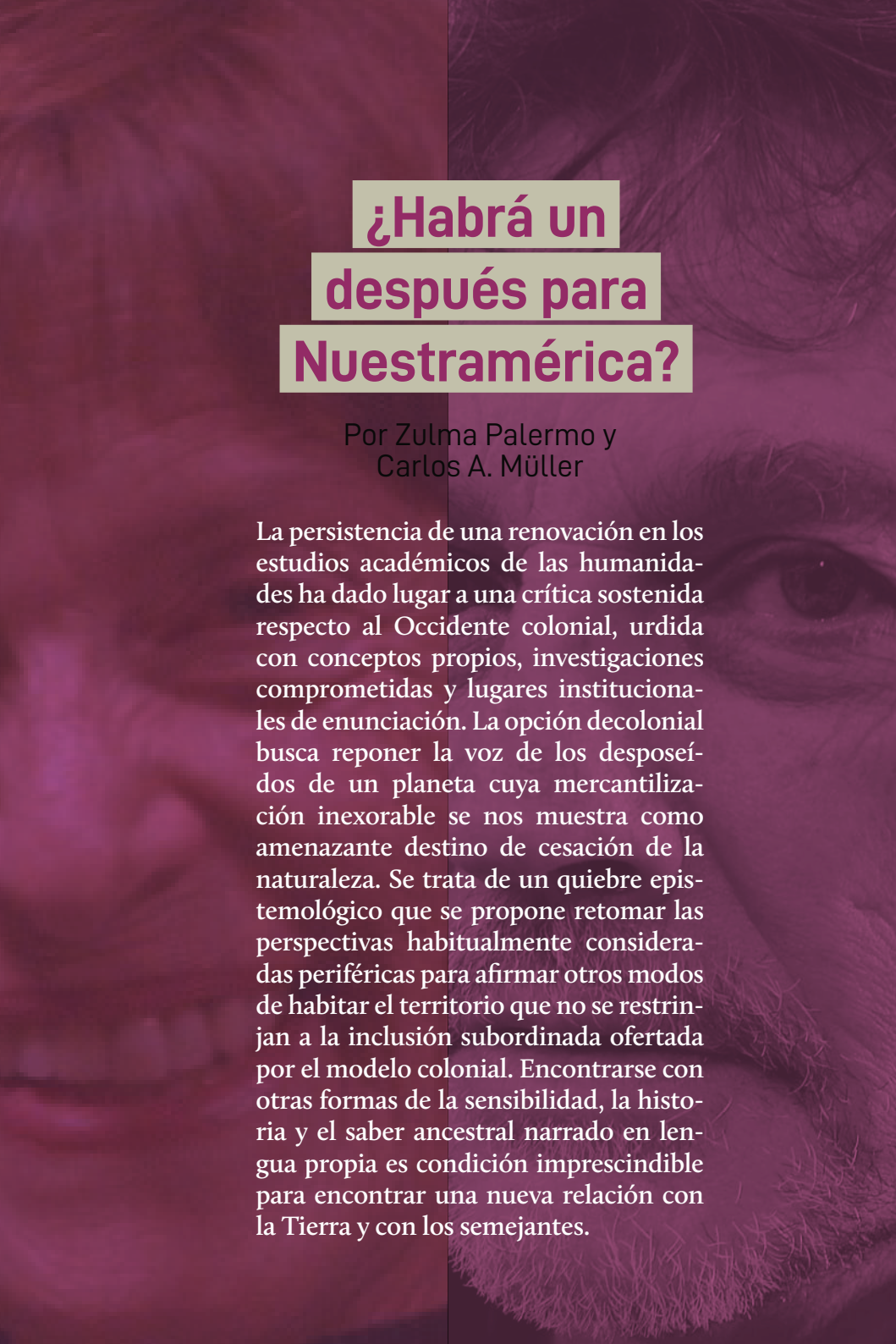
Las condiciones epistémicas del conocimiento hegemónico no se reducen a su contenido; qué es aquello que consideramos conocimiento, qué forma tiene, qué lugares ocupa en el mundo, en fin, es el metacocimiento aquello que dispone las luchas de sentido por el conocimiento y con el territorio. Entendido como un conjunto de enunciados lingüísticos acerca de la realidad, se trata de una aprehensión intelectual de la realidad que, por definición, está por fuera del conocimiento. El conocimiento es asimilado a un bien, acumulable e intercambiable, y entonces es pasible de mercancía. El conocimiento está distribuido topológicamente: hay lugares de conocimiento y lugares que son conocidos, sujetos que conocen un mundo que es conocido. Las relaciones de conocimiento son unidireccionales, intelectuales, mediadas por escritura alfabética, encarnadas por un sujeto que se piensa sin sujeción, es decir, universal. La disposición intelectual al conocimiento es previa a la relación, que se entiende

como relación metodológicamente modulada a fin de que el conocimiento sea replicable y contrastable y, así, pretendidamente universal.

Pero asimismo se puede desprender una gnoseología distinta, otro metaconocimiento. En esta gnoseología, permítaseme llamarla catamarcana, el conocimiento no es intelectual o abstracto sino concreto y corporal. No está distribuido topológicamente sino diseminado, no es privativo de los científicos y técnicos sino que se desprende de las relaciones, que no son exclusivamente entre humanos, sino entre humanos, cosas y dioses, en la comunidad ampliada de seres. No hay una disposición intelectual al conocimiento previo a la relación, sino que el conocimiento es la consecuencia natural de la relación en la comunidad local de seres. El conocimiento no precisa de enunciación ni mediación lingüística alguna. La conversación de la comunidad ampliada de seres no es necesariamente lingüística, aunque también puede serlo. No tiene normas metodológicas externas a la situación, sino que está regulado por las teorías locales de la relacionabilidad. No depende de un desacoplamiento de las relaciones sociales, sino que está adherido a las relaciones entre cuerpos (humanos, cosas, dioses, lugares, virus, etc.). El conocimiento no es el instrumento para dominar la vida, sino la vida misma. ◉

## REFERENCIAS

- BANGUERO CAMACHO, Viviana, *Cimarroneando-ando: entre el viche y el mango viche*, tesis doctoral en Antropología, Universidad del Cauca, Popayán, 2017.
- GROSSO, José Luis. "Semiopraxis en contextos interculturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna". *Espacio Abierto*, vol. 17, nro. 2, Maracaibo, abril-junio de 2008, pp. 231-245.
- HABER, Alejandro, "Severos Ernst und Antolíns Paradoxon", *Nach dem Animismus*, pp. 217-225, A. Franke & I. Albers. Kulturverlag Kadmos, Berlín, 2016.
- IRIARTE, Daniela, "Localidad de Villa Vil: de la relocalización como razón científico-técnica hacia la emergencia de una teoría local del conocimiento", *Estudios sobre el Ambiente y el Territorio* 8, INTA, Catamarca, 2013.
- REMENTERÍA, Marcela, *Compresiones relacionales de la virgen del valle. Una cartografía del territorio epistémico*, tesis doctoral en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, 2015.
- SÁNCHEZ ANTELO, Victoria. "Re-escritura", seminario *Epistemologías críticas y decolonialidad*, doctorado en Ciencias Sociales, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, 2011.



# ¿Habrá un después para Nuestramérica?

Por Zulma Palermo y  
Carlos A. Müller

La persistencia de una renovación en los estudios académicos de las humanidades ha dado lugar a una crítica sostenida respecto al Occidente colonial, urdida con conceptos propios, investigaciones comprometidas y lugares institucionales de enunciación. La opción decolonial busca reponer la voz de los desposeídos de un planeta cuya mercantilización inexorable se nos muestra como amenazante destino de cesación de la naturaleza. Se trata de un quiebre epistemológico que se propone retomar las perspectivas habitualmente consideradas periféricas para afirmar otros modos de habitar el territorio que no se restrinjan a la inclusión subordinada ofertada por el modelo colonial. Encontrarse con otras formas de la sensibilidad, la historia y el saber ancestral narrado en lengua propia es condición imprescindible para encontrar una nueva relación con la Tierra y con los semejantes.

*Hay muchas preguntas acumuladas que, por el momento, no tienen respuesta; ello causa tanta ansiedad, perplejidad, pesimismo y, por sobre todo, tanto conflicto y violencia que, para muchos, es tiempo de preguntarse si América Latina sobrevivirá.*  
Aníbal Quijano<sup>1</sup>

**E**ste enunciado del sociólogo peruano que funda y orienta lo que hoy conocemos como *opción*

---

1. "¿Sobrevivirá América Latina?", en Palermo y Quintero (comp.), *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento, 2014, p. 46.

*decolonial*, expresado en otro momento,<sup>2</sup> entre los sucesivos avatares que desde el comienzo de los tiempos Nuestramérica viene padeciendo, tiene sentido y valor enuncivo, una vez más, en el presente. Nos encontramos en otra encrucijada, ahora tanto más abrumadora, pues es el resultado de la larga cadena precedente de devastación ejercida por el proyecto fáustico del progreso. Es este un momento en el que se pone ante los ojos y se padece en toda la extensión del mundo una inconmesurable pérdida de vidas humanas, consecuencia —ya prevista por quienes lo avizoraron desde muy temprano— de la mercantilización de todos los aspectos de la vida en el planeta. El dominio de lo económico como valor supremo sostenido por el crecimiento científico-tecnológico que llega hoy a la manipulación de todos los

---

2. Se trata de la crisis del 2001 a propósito de la que explicita: "No más de una década atrás, una pregunta tan inquietante y perturbadora como esta hubiera sido inimaginable. Ahora, sin embargo y en cierto modo, esta parece casi inevitable. América Latina se encuentra, todavía, en un inacabado proceso de constitución de una identidad histórica, es decir, de plena individuación de una experiencia histórica. Esa experiencia se generó en una matriz de violencia y crisis. En la situación actual están en acción análogos factores que, si bien no tienen la misma fuerza apocalíptica de entonces, tienen, sin embargo, la misma furia para destruir, por lo menos, cuando no para producir identidades siempre ambivalentes. En otras palabras, para colocarnos en una real encrucijada de nuestra historia. Pues en efecto, nos encontramos en tal encrucijada" (Quijano, *ibíd.*).

códigos (desde el cibernético en el control de las subjetividades hasta el genético en el de la vida reproductiva), pone al planeta —como sostiene Edgardo Lander— en una crisis terminal.<sup>3</sup>

Se nos impone, entonces, la pregunta: ¿habrá un después para Nuestramérica? Pues si bien la duda es extensiva a la totalidad del mundo —efecto de la búsqueda globalización como etapa final del capitalismo—, es el sur planetario el que padece este riesgo con más inmediatez por el inveterado accionar depredatorio de la ambición por “tener más” de quienes detentan potencialidad para ejercerlo.

Son múltiples los controles que operan mancomunadamente en el ejercicio de este poder, sobremanera el que recae sobre las subjetividades, generando expectativas y deseos para la proyección de estilos de vida, de formas de relacionamiento entre los sujetos y de estos con la Tierra (naturaleza). Es en esta cuestión que nos detendremos a reflexionar acá, invitando a los lectores a compartirla y discutirla, cuestión centrada en la producción de conocimiento que proponen secularmente las humanidades en su papel legitimador del saber. Ante ello,

---

3. Ver, entre otros de Edgardo Lander, "Crisis civilizatoria, límites del planeta, asaltos a la democracia y pueblos en resistencia", en Borsani y Quintero (comps.), *Crisis civilizatoria, desarrollo y buen vivir*, Neuquén, EDUCO, 2014, pp. 79-122.

estamos también ante la posible apertura a otros modos de construir subjetividad como alternativa posible para una epifanía planetaria; podemos, tal vez así, abrirnos a una nueva utopía pues, como sostiene Quijano, esta es “después de todo, un proyecto de reconstitución del sentido histórico de una sociedad”.<sup>4</sup>

## Humanidad, humanismo, humanidades

Para pensar críticamente estos conceptos, proponemos iniciar nuestras reflexiones a partir de algunas

---

4. Introducción a *Modernidad, Identidad y Utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ed., 1988. Analógicamente estaríamos viviendo la expectativa de que se pudiese superar esta crisis como un momento de ruptura similar —aunque no idéntico— al que aconteció en el momento de transición entre el imaginario caballeresco y el que se estaba gestando en los subsuelos de esa cultura. Escribe Quijano: “Se trata de un momento de la historia en la cual los varios tiempos e historias no se configuran en ningún orden dualista y en ninguna secuencia unilineal y unidireccional de evolución, como el eurocentrismo enseñó a pensar desde fines del siglo XVII. Son, por el contrario, complejas, contradictorias, discontinuas, asociaciones entre estructuras fragmentarias y cambiantes de relaciones, de sentidos y de significados, de múltiples procedencias geohistóricas y de simultáneas y entrecruzadas acciones, todas, sin embargo, partes de un mismo y único mundo nuevo en plena constitución” (“Don Quijote y los molinos de viento en América Latina”, *Revista Pasos*, nro. 127, DEI, San José de Costa Rica, 2006).



consideraciones realizadas “en términos geo y corpolíticos” por Walter Mignolo en conversación con Francisco Carvallo:

Sin duda hay un concepto de Hombre y de Humanidad [...] que es la figura que sostiene y en la que se sostiene el conocimiento: el que se define y define a la humanidad frente a la diferencia, el *anthropos*, es decir, todas aquellas instancias en las que por cuestiones genéricas, étnico-raciales, lingüísticas, religiosas, etc., un tal tipo de persona o grupo no da la talla del Hombre y la Humanidad.<sup>5</sup>

La argumentación de Mignolo gira sobre el eje de la *diferencia colonial* como sistema clasificatorio, según el cual solo es humano —y, por tanto, forma parte de la humanidad— quien responde a la idea concebida egocéntricamente por la cultura europea-occidental gestada en el momento mismo de su expansión transatlántica, cuando ese lugar se autodefine como centro del mundo. Todo lo que esté fuera de esas fronteras pertenece a otro espacio físico y todo lo que se encuentre en este forma parte de la llamada “naturaleza”, pasible de ser utilizada

---

5. *Una concepción decolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento, 2014, p. 50.

en beneficio de quienes se autoatribuyen la condición de humanidad. Los seres cuyos rasgos fenotípicos, cuyas lenguas, cuyas creencias y ritos resultaban extraños al modelo blanco, heredero de la tradición grecolatina y cristiana, no podían considerarse humanos. Es esta concepción la que —en términos de Catherine Walsh— sostiene la idea de un humanismo

que ha sido componente fundamental del poder imperial-colonial-capitalista y su racionalidad/proyecto occidental y occidentalizante; las acciones de “humanizar” (leer, civilizar, domesticar y pacificar) a los “bárbaros” y “salvajes”, “desarrollar” a los “subdesarrollados”, e instituir un modelo humano —de humanidad— que jerarquiza seres y saberes, son solo parte del legado “humanístico” (de humanismo como también de humanidades) y su dupla ha sido —y es— la deshumanización-deshumanidad.<sup>6</sup>

Tal concepción de lo humano se inscribe durante el Renacimiento desde una idea de sí misma formulada en el lugar del mundo hasta entonces conocido, que luego habría de llamarse Europa, y que inscribe en su

---

6. “(Des)humanidad(es)”, en Zulma Palermo (coord.), *Des/decolonizar la universidad*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento, 2014, p. 107.

génesis un origen grecolatino, negando en esa génesis a la vertiente islámica.<sup>7</sup> En ese metarrelato se fundan las disciplinas humanas que, precedidas por los estudios incluidos por la episteme medieval en el *Trivium* (gramática, dialéctica y retórica),<sup>8</sup> se expresan a través de la letra,<sup>9</sup> competencia requerida que deja en la exclusión a las sociedades que no la poseen, inclusive a aquellas que lo hacen a través de otros tipos de código.

Por ello prevalece la convicción de que nadie que no responda a esa idea de humanidad puede ser capaz de producir conocimiento, en tanto no posee la potencia de

---

7. Enrique Dussel reconstruye ese patrimonio en múltiples escritos. Un esquema de esa línea se encuentra en "Europa, modernidad y eurocentrismo", en Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 41-54.

8. El *Trivium* se completaba con el *Cuadrivium* que incluía la aritmética, la geometría, la astronomía y la música; las dos primeras nucleadas luego en la matemática que, según la concepción cartesiana, es el conocimiento por antonomasia, ejercicio de la pura razón, con total abstracción de la subjetividad y la sensibilidad.

9. W. Mignolo vino advirtiendo desde hace varias décadas acerca del sentido de la "letra" como sinónimo de ciencias, artes y erudición, de donde el "letrado" encarna la sabiduría, es el "docto" en ciencias. "'Palabra pronunciadas con el corazón caliente': teorías del habla, del discurso y de la escritura", en Ana Pizarro (org.), *América Latina. Palabra, Literatura e Cultura*, vol. I, San Pablo, Ed. da Unicamp, 1993, pp. 527-562.

la razón y, por ello, solo puede existir si es capaz de pensar según dicha lógica. Gestada esa imagen, esa radical diferencia, la potencia milenaria de la colonialidad que a fines del siglo XVIII se expresara entre otras dicotomías en la de “civilización” vs. “barbarie” —y que en la cultura argentina alcanzara condición estructural— llega hasta estos días, puesta en acto en el transcurso del tiempo, bajo distintas vestiduras.<sup>10</sup> Ese afuera del “centro del mundo” establece fronteras en el orden epistemológico y vital de indudable actualidad<sup>11</sup> pues, si el poder del saber es privativo de un sector de los humanos, los beneficios o daños que ese saber pueda producir redundan sobre el derecho a la vida de los “otros” y del planeta mismo.

---

10. Hoy, entre nosotros, fue denominada “grieta” por la invención del discurso periodístico anclado en el poder de la voz mediática.

11. En términos de Mignolo y Tlostanova: “Las fronteras epistemológicas [...] exportaban hacia fuera las diferencias de la episteme colonial (árabe, aymara, hindi, bengalí, etc). Esas fronteras epistemológicas fueron rearticuladas durante el siglo dieciocho con el traslado de la teología y de la teopolítica del conocimiento por el medio de una ego-lógica secular y de una ego-política del conocimiento. Además, esas fronteras epistemológicas fueron trazadas también por la creación de la diferencia imperial (con los imperios otomano, chino y ruso) y la diferencia colonial (con indios y negros en América). Ambas diferencias epistémicas, colonial e imperial, estaban basadas en una clasificación racial de la población del planeta, un orden clasificatorio, además, dentro del cual quienes hacen la clasificación se colocan en la cima de la humanidad” (revista virtual *Ixchel*, nro. 1, 2016).

Si bien en los últimos tiempos se produce un giro discursivo respecto de la diversidad y de la inclusión de esos otros, no parece tener real vigencia pues solo se sigue concretando como una manera de subordinación ejercida por una cultura superior sobre otras; pareciera que “naturalmente” la cultura autodefinida “civilizada” se sigue imponiendo pues resulta más provechoso para

**Ese afuera del “centro del mundo” establece fronteras en el orden epistemológico y vital de indudable actualidad pues, si el poder del saber es privativo de un sector de los humanos, los beneficios o daños que ese saber pueda producir redundan sobre el derecho a la vida de los “otros” y del planeta mismo.**

el sometido cambiar de idioma, costumbres, religión o tecnología en la medida en que se subordina a la única forma de economía posible. Es lo que aconteció a fines del siglo XVIII con los mentores de la Conquista del Chaco<sup>12</sup> que justificaban su avance con el objetivo de “incorporar al indígena a la civilización”, cuando lo que

---

12. Llamado Chaco Gualamba o Gran Chaco, abarcaba el norte de Santa Fe, Chaco, Formosa, Santiago del Estero y este de Tucumán, Salta y Jujuy.

buscaban era apropiarse de esas tierras como “recurso natural” y al indígena —parte de ese recurso— como mano de obra, ni siquiera esclavo, porque el esclavo tenía un costo y debía ser alimentado y vestido por el amo. Es el caso también de los ingenios azucareros en el noroeste argentino desde principios del siglo XX, pues en ellos el indígena aportaba mano de obra por fuera de todas las leyes imperantes entonces, recibía un bono cuya escritura no podía descifrar y, al terminar su trabajo, lo que debía pagar por comida, ropa y herramientas absorbía todo lo recibido. Más aún, su sumisión había sido garantizada, primero a punta de rémington, luego con el crucifijo y por último con el salario,<sup>13</sup> cuestiones estas estudiadas y explicitadas por las ciencias sociales en estudios locales.<sup>14</sup>

---

13. José Garmendia, secretario del ministro de Guerra Benjamín Victorica durante la Campaña del Chaco en 1884, lo explicita: “Al fin hemos concluido rápidamente la campaña más completa y de mayores resultados que desde Ayolas hasta la fecha ha tenido lugar en el Chaco. [...] Se ha producido el establecimiento de una línea militar por medio del encadenamiento de fuertes que defiende un rico territorio de más de seis mil leguas, y que obligará a 15 o 20.000 brazos viriles que estaban inútiles, abandonados a la barbarie y al robo, a entregarse a los beneficios de la civilización” (*Marcha de avance de la expedición de 1884*).

14. Entre otros, de Sonia Álvarez Leguizamón (comp.) *Neocolonialismo, capitalismo, pobreza y resistencias urbanas*, Rosario, Prohistoria Ediciones, 2015.

Los cambios en la circulación discursiva a los que nos referimos parecen ser solo un *aggiornamento* como reacción ante los reclamos de la sociedad. Así, desde mediados del pasado siglo, se reconoce la existencia de la diversidad y el pluralismo, incorporando algunos de los derechos largo tiempo reclamados por diversos sectores sociales. Sin embargo, esas incorporaciones parecen más una autolegitimación del poder que la puesta en acto de esas transformaciones y no se concreta en la gestión de una coexistencia política y ética de los distintos sectores sociales que tales principios proponen. Entre nosotros, la reforma constitucional argentina de 1994 reconoce la existencia de los pueblos originales con derecho al territorio, haciendo visible su preexistencia étnica y cultural, su derecho a la posesión de la tierra apta para su subsistencia con autonomía, su derecho a la educación, su derecho a la vida.<sup>15</sup> Hoy, veintiocho

---

15. Dice la Constitución Nacional en el artículo 75, inciso 17: "Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones".

años después, ningún gobierno del NOA, sin importar su cuño político, ha cumplido con ese mandato. A punto tal, que los pueblos originarios de este lugar del mundo están cada vez más expuestos ante los avances de la frontera agropecuaria sobre el territorio, del agronegocio y su responsabilidad sobre los desmontes y el uso indiscriminado de agrotóxicos. Todo ello ha generado en algunos sectores reacciones que hasta no hace mucho tiempo parecían imposibles, tal el acercamiento estratégico entre las comunidades originarias y la población campesina pobre, unidos ante la amenaza que genera el enemigo común.

Son estas situaciones de larga data las que exigen dar cuenta de esas condiciones culturales producto de la diferencia con nuestro hacer en el campo de las disciplinas humanas, renovando las preguntas acerca del tipo de conocimiento que generan hoy las llamadas en principio humanidades y luego ciencias humanas, dedicadas al estudio del *anthropos* y de su capacidad para producir cultura, en todo el abanico disciplinar que la constituye. Este modelo epistémico levanta una definida barrera entre el ser humano y el mundo (naturaleza) del que forma parte, dejándolos —reiteramos— en el lugar de objeto que necesita ser conocido para ser mejor utilizado. De ese modo se obtura lo sensible para otorgar supremacía al pensamiento abstracto, dando



fundamento sólido a la concepción de un mundo que se concibe hasta el presente como unicéntrico y monopolar; es la episteme de la “desmesura” como la percibe Castro-Gómez.<sup>16</sup> Por eso la necesidad de bucear por fuera de esa centralidad, buscando otras respuestas por fuera de esa porción de “humanidad que ‘hace la historia’, haciendo de sí un valor y un proyecto”.<sup>17</sup>

La salida de ese estado de situación vino de la mano, en las tres últimas décadas del siglo pasado, de los estudios culturales y de la crítica cultural, como respuesta emanada del corazón mismo de la modernidad. Hoy, en la era del Antropoceno, se postula un poshumanismo desde el mismo lugar epistémico gestionado por la posmodernidad de cuño eurocentrado.

## El libro, la letra

Decíamos más arriba, con C. Walsh, que las humanidades y el humanismo habían cumplido la misión civilizatoria de “humanizar” a los “no humanos” con

---

16. *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Bogotá, Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2010. Ver también “Descolonizar la Universidad. La *hybris* del punto cero y el diálogo de saberes”, en Zulma Palermo (coord.), op. cit., pp. 69-83.

17. Facundo Giurlano, *¿Podemos pensar los no-europeos?*, Buenos Aires, Ediciones del Signo, Colección El Desprendimiento, 2018, p. 49.

instrumentos que resultaron fértiles para ello; en particular, el de domesticar a través de la alfabetización en la lengua del dominador, proclamada certeramente en el momento de la conquista como “compañera del Imperio” por Antonio de Nebrija, misión que en gran medida sigue actuando en el presente.<sup>18</sup>

Tal mandato del humanismo ejerce control sobre las formas de conocer, de vivir y de legislar. Así, el conocimiento que se disemina todavía en muchas de nuestras altas casas de estudio no solamente prioriza información devenida y localizada de/en la academia del norte, sino que incorporan las “lenguas clásicas” (latín y/o griego) —según el mandato de Occidente, como decíamos— en la formación docente e investigativa con total ausencia de las lenguas de las culturas originarias y de circulación interna en las comunidades que habitan el mismo territorio, obturando sus formas de vivir, sentir y pensar. Es una de las formas en las que el peso de la *letra* incide institucionalmente en el imaginario social y que acrecienta

---

18. Vemos con desasosiego cómo se impone el uso del inglés como *lingua franca* en todos los órdenes de la vida cotidiana y en particular en el uso de la tecnología que lleva, entre otras situaciones igualmente problemáticas, a que niños en etapa de adquisición de la lengua materna incorporen primero palabras inglesas a través de la permanente escucha de videos infantiles.

en las comunidades desposeídas su sentimiento de impotencia y su autodesvalorización. Así lo explicita Laureano Segovia:<sup>19</sup>

Mi papá era *un pobre viejo que no tenía nada, no sabía nada; totalmente no sabía nada, ni leer ni escribir. Lo que entendía él era solamente conversar, palabras*. Cuando era chico me gustaba escuchar, por eso yo tenía mucha experiencia en las palabras de mi papá. Mi papá dijo: “Mirá, hijo, no tengo estudio, lo que tengo mucho para contar es mi palabra”.<sup>20</sup>

Para revertir ese analfabetismo, los niños wichí se escolarizan en instituciones del Estado donde

---

19. Escritor e historiador wichí, es autor de cuatro libros, tres de ellos en edición bilingüe, escritos con la finalidad de preservar y difundir aspectos históricos y culturales de su pueblo para entregarlos a las escuelas de educación intercultural en la zona. Son ellos: *Lhatetsel. Nuestras raíces, nuestros antepasados*, en lengua wichí, Salta, Ed. Víctor Hanne, 1996. *Nuestra Memoria. Olhamel Otichunhayaj*, edición bilingüe wichí-castellano, Buenos Aires, Eudeba, 1998; *Otichunaj lhayis tha oih tewok. Memorias del Pilcomayo*, edición bilingüe wichí-castellano, Salta, Secretaría de Cultura, Colección Ex Libris, 2005. *Olhamel ta ohapehen wichi / Nosotros los wichi*, edición bilingüe wichí-castellano, Salta, AECID, 2011.

20. Conversaciones entre Segovia, Ricardo Bima y Carlos Müller registradas e incorporadas al film documental *Tewok*. Salta, 2019. El destacado es nuestro.

comienzan a conocer el castellano, mientras en el espacio doméstico siguen usando solo su lengua. La pretendida escolaridad intercultural bilingüe sostenida por organismos internacionales y por las constituciones nacional y provincial se reduce al acompañamiento de auxiliares bilingües indígenas, que ayudan al maestro como lenguaraces para comunicarse con los niños y, así, introducirlos en el uso de la lengua oficial. Los contenidos impartidos no incluyen aspectos

Laureano Segovía con escolares wichí



históricos o culturales ni tampoco el uso de material didáctico y bibliográfico escrito en su lengua; es claro que la única intención es imponer la cultura blanca pues todos los recursos pedagógicos llevan implícita esa finalidad. Inclusive los “manuales” que leen los

niños siguen dejando a los “indios” recluidos en el pasado, sin existencia en el presente, moldeando así subjetividades sin identidad.

Otro tanto ocurre con la tenencia de la tierra que en la voz de Segovia adquiere particular significación. Cuenta que un año después de la recuperación de la democracia en 1984, por presión de las comunidades, comienza a instalarse otra vez con fuerza la cuestión de la tierra y el territorio en la zona del Pilcomayo. Se crea entonces una comisión integrada por representantes del Estado provincial, las universidades locales, organizaciones criollas y las comunidades aborígenes pertenecientes a la Asociación Lhaka Honhat, que en ese entonces reunía a más de treinta y cinco comunidades de los lotes fiscales 55 y 14, en el departamento Rivadavia. Por decisión de dicha comisión se solicita que tanto criollos como aborígenes aporten pruebas escritas de sus respectivas posesiones territoriales. Los criollos presentan un libro de Domingo Astrada y papeles que legislan sobre la creación de la Colonia Buenaventura en 1903,<sup>21</sup> en tanto los wichí carecen de “papeles” que les otorguen validez. Así lo cuenta Segovia:

---

21. Domingo Astrada, *Expedición Al Pilcomayo. Colonización Del Alto Chaco, Buena Ventura, La Expedición, Tierras, Caminos, Antecedentes (17 de junio al 24 septiembre de 1903)*, Estudio Gráfico Robles y Cía, 1906.

Y viene gente por el reclamo de tierras, viene comisión, el gobierno era Ulloa.<sup>22</sup> Ellos tenían reunión en San Luis, organizaba un grupo de los criollos y un grupo de los wichí. Salimos de Misión La Paz, voy ahí en bicicleta, temprano, entonces llegamos y habla en voz alta: “Señores, les voy a preguntar a los criollos y luego a los wichí: si es verdad que la tierra es de ustedes necesito un escrito, muéstrenme. Primero le preguntaba a los chaqueños, y los chaqueños viejos levantaban un libro. “Este trabajo es nuestro”. Bueno, ahí está. Ese señor que hablaba agarraba y miraba. Pasando esto, a los wichí: “Si es la verdad que la tierra es de ustedes levanten la mano con el libro de ustedes”. Nada. Todos bajaron el brazo. Ninguno presentó el trabajo. Los criollos estaban muy contentos porque ellos les ganaron a los wichí. Ellos presentaron el trabajo, pero los wichí no. A la noche, por ahí de madrugada, pensando, ¿qué voy a hacer? Lo que voy a hacer, yo voy a escribir.<sup>23</sup>

Es así como Segovia —quien ya había comenzado a escribir en su lengua— se propone dar forma a un libro como testimonio de la posesión ancestral de su gente;

---

22. Roberto Augusto Ulloa. Gobernador de la provincia de Salta en dos períodos, 1977-1983 (facto) y 1991-1995. Remite acá al segundo período.

23. Laureano Segovia. Versión registrada en el film *Tewok*. El des-tacado es nuestro.

sale a recorrer las comunidades para registrar entrevistas con los más ancianos acerca de sus costumbres, de los nombres originales de los parajes que habitaban y la cultura de los wichí. Escribe y logra publicar, con la ayuda de la Asociación Lhaka Honhat, el primer libro escrito por un wichí en su propia lengua acerca de su pueblo. Con esa herramienta de los blancos, Segovia aporta datos desde



Laureano Segovia

la memoria colectiva oral y efectúa una doble reivindicación: de su territorio y de su lengua.

Este entramado entre escritura y propiedad de la tierra tiene vigencia como prolongación del poder de la letra, grabada a fuego en la subjetividad de los desposeídos. La palabra escrita, como es valorada por Segovia, por su valor performativo, presentifica lo que cada página contiene. Pone en acto la función del letrado,

buscando dar validez a un reclamo bisecular, apropiándose de la función por antonomasia del escribano desde el momento de la Conquista. Sin embargo, y a diferencia de aquellos escritos fundacionales, la “escritura” de Segovia no reviste el mismo valor jurídico dada la permanencia de su “historia de despojos”.<sup>24</sup>

### Políticas des/decolonizantes

Es en este siglo cuando el estado de situación empieza a modificarse en distintos órdenes institucionales que abarcan lo político, lo social, lo institucional, lo académico. En este ámbito se produce una renovación de la escritura historiográfica y literaria que se hace cargo de la cuestión, avanzando con perspectiva transdisciplinar y dando cuenta de la persistencia de la colonialidad.<sup>25</sup> Ahora es diferente el lugar

---

24. Sara E. Mata de López, *Tierra y poder en Salta. El noroeste argentino en vísperas de la Independencia*, Universidad Nacional de Salta, CEPIHA, 2005.

25. Son los efectos de los estudios coloniales que cobraron relevancia en la última década del pasado siglo y de una particular eclosión del problema con motivo del bicentenario del “des/encubrimiento” de América. De entre ellos, un par de aportes significativos: Rolena Adorno, *Cronista y Príncipe. La obra de don Felipe Guamán Poma de Ayala*, Lima, Pontificia Universidad Católica, 1989. Walter Dignolo, *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Michigan, Ann Arbor, 1995.



desde el que se leen, entre otros textos, las “Probanzas de méritos y servicios de los conquistadores” dadas entre 1548 y 1600 y el de muchos testimonios de la época; otro tanto se comprueba en las *Ordenanzas e Instrucciones Reales del Consejo de Indias* (1573) donde se estipula que quienes mandaban a escribir relaciones debían “después de hechas mandarlas a escribir en Libros”, entendidos estos como forma de conservación y transmisión de la memoria.<sup>26</sup> Del mismo modo, se pone en evidencia que, hacia mediados del siglo XVII, se consolidan grandes propiedades en manos de familias y órdenes religiosas como retribución por los avances sobre el territorio, dejando a los “indios” sin su hábitat. Escribe el obispo Juan Bravo Dávila: “[...] los encomenderos de los dichos indios los han sacado con violencia de los dichos pueblos y llevándolos a sus chacras, viñas y estancias que están muchas leguas distantes dellos” (Salta, 1691); son esos actos y sus registros documentales los que ahora se interpretan formando parte de la “historia de un despojo”.<sup>27</sup>

---

26. Elena Altuna, *El discurso colonialista de los caminantes. Siglos XVII-XVIII*, Michigan, Ann Arbor, Latinoamericana Editores, 2002; y *Retórica del desagravio. Estudios de cultura colonial peruana*, Universidad Nacional de Salta, CEPIHA, 2009.

27. Sara Mata, op. cit.

Es con esta política investigativa que un sector de la academia local participa en experiencias pedagógicas alternativas en educación intercultural bilingüe —que siguen en curso— y, al mismo tiempo, en aportes significativos para los nuevos tratamientos jurídicos sobre tenencia de la tierra.<sup>28</sup> La historia de despojo está marcada por luchas, promesas incumplidas y postergaciones sin que haya habido una respuesta del Estado,

---

28. Se trata de los esfuerzos que se concretan en el Centro de Investigación de Lengua, Educación y Culturas Indígenas (Facultad de Humanidades, UNSa), difundidos en la revista *Tramas/Maepova*; en libros como *Exploraciones de Frontera (Esbozos pedagógicos interculturales)* (2011), coordinado por Ma. Dolores Bazán, entre otros. En lo jurídico, según consta en el dictamen de la CIDH, del seguimiento concretado con los aportes de las antropólogas Catalina Buliubasich y Norma Naharro del Centro de Estudios para la Historia y la Antropología (Fac. de Humanidades, UNSa). Dice en los considerandos: "De acuerdo con afirmaciones expuestas en los peritajes de las señoras Naharro y Buliubasich, la presencia indígena en la zona es previa a 1629 y, por tanto, anterior a la conformación, en el siglo XIX, del Estado argentino. El primer dictamen pericial detalló que numerosos testimonios y documentos producidos entre el siglo XVIII y principios del siglo XX mencionan la presencia de pueblos cazadores recolectores en el área del [río] Pilcomayo. La mayoría de la población indígena, que ha continuado en el lugar hasta la actualidad, pertenece a la etnia Wichí. Distintos estudios muestran la importancia de la relación [...] con su tierra y territorio [...], señalando la amenaza que implica el desarrollo de actividades productivas que entran en contradicción con su forma de vida". (Según consta a folios 32). [www.corteidh.or.cr > casos > articulos > seriec\\_400\\_esp](http://www.corteidh.or.cr/casos/articulos/seriec_400_esp).

y que se escuchan y/o leen en los relatos memoriosos de Segovia. Las derivas de este reclamo tienen larga data, entre las que se registra que “el 26 de junio de 1984 comunidades indígenas asentadas en los lotes 14 y 55, en una ‘Declaración conjunta’, solicitaron a Salta la titulación de la tierra a su favor y se opusieron a la parcelación del territorio”.<sup>29</sup>



Toma del puente sobre el río Pilcomayo

Otro momento significativo se dio con la movilización que llevaron adelante las organizaciones aborígenes del área del Pilcomayo que tomó el puente sobre el río en 1996, cuando se encontraba aún en construcción. Miles de familias de las diferentes comunidades y etnias lo ocuparon exigiendo la devolución de sus

29. *Ibíd.*

tierras. Permanecieron allí veintitrés días, hasta que el ministro de Gobierno provincial prometió que —en fecha acordada y fijada acta— les sería entregado el título de la tierra, compromiso que nunca se concretó.<sup>30</sup>

Finalmente, estas y otras movilizaciones generadas por las organizaciones sociales, la visibilización ejercida por operadores culturales favorecidas por el cambio de estatuto sobre los derechos humanos a nivel nacional e internacional, fueron los actores que promovieron —con el apoyo del Centro de Estudios Legales y Sociales y después de reiterados fracasos en el orden provincial y nacional— el caso “Comunidades indígenas miembros de la Asociación Lhaka Honhat (nuestra tierra) vs. Argentina” al que hacíamos referencia, que obtuvo sentencia favorable el 6 de febrero de 2020. Dicho fallo estipula, entre otras reivindicaciones, la entrega de 400.000 hectáreas en un territorio único, “en un plazo no mayor a seis meses”, en lo que constituye un importante logro jurídico para los pueblos originarios de Argentina.

---

30. Entre 1995 y 2007 el gobernador de la provincia fue Juan Carlos Romero, actualmente senador nacional, y el ministro de Gobierno que levantó el acta, Miguel Ángel Torino.

## Pensar el después

La noticia de la sentencia de la Corte Internacional nos llenó de expectativa, pues venía a darse cuando acontecía la dolorosa muerte de niños wichí por desnutrición y abandono, apostando a que esta vez el Estado respondería a la medida del mandato. Sin embargo, tal situación se producía en el mismo momento en el que nos sacudía otra noticia: la amenaza de la pandemia que aqueja al planeta. La preocupación de la sociedad toda, las decisiones del Estado, el esfuerzo conjunto de unos y otros se enfoca desde entonces en la protección de la salud de la población en su conjunto, pero lleva nuevamente al olvido de la comunidad wichí, aun a sabiendas de que “la peste” haría carne sobremanera en ese y todos los grupos marginalizados.

¿Cómo responder, entonces, a la pregunta que nos formulamos? ¿Podemos apostar hoy a la sobrevivencia de Nuestramérica? ¿Tiene sentido para eso volver a pensar el rol de los intelectuales y de las humanidades tantas veces discutidos? ¿Se puede colaborar, al menos parcialmente, en una radical transformación, desde un definido *pachakuti*, des/decolonizando los saberes que se proponen desde la formación humanística?

Nos hemos detenido exponiendo la palabra de Laureano en su intersección con la investigación local

emergente de las humanidades, como dos formas de producir conocimiento en las que se pueden concretar interacciones válidas para la edificación de una sociedad en la que converjan formas otras de habitar el mundo, más humanas, más sensibles, más atentas a la diversidad de la que somos parte. No afirmamos con esto que lo acá expuesto sea una muestra acabada de la concreción de este deseo, pues las dos formas de acción —el estudio documental y la vivenciada herida del despojo que convergen en nuestro análisis— no son el resultado de una agencia común. La mirada académica sigue operando para dentro de su ámbito, centrada en los documentos como único elemento de veridicción, lo que mantiene en pie la sospecha de su descalificación de otras racionalidades, de otras maneras de pensar y de actuar.<sup>31</sup>

Es la diferencia que sostiene la colonialidad del saber pues el conocimiento que aporta Segovia no es el de un “informante” —categoría usual en la academia— sino

---

31. En un intercambio epistolar de estos días a propósito de estas dubitaciones, Noé Jitrik me escribe: “[...] terminar un trabajo, proseguir un curso, leer alguna revelación, nos hacía creer que estábamos actuando, bella ilusión que pone sobre la mesa el tradicional conflicto entre ‘pensamiento’ y ‘acción’: el pensamiento, si lo teníamos, era equivalente a la acción y el hecho de que estemos encerrados, separa los términos y de ahí el desánimo”. Intercambio con Palermo, 4 de junio de 2020.

el de la producción de conocimiento como resultado de una tarea colectiva; no es la obra de autor que individualiza la propiedad intelectual, sino una voz que convoca y reúne muchas voces. Es la preeminencia del narrador

**La noticia de la sentencia de la Corte Internacional nos llenó de expectativa [...]. Sin embargo, tal situación se producía en el mismo momento en el que nos sacudía otra noticia: la amenaza de la pandemia que aqueja al planeta. La preocupación de la sociedad toda, las decisiones del Estado, el esfuerzo conjunto de unos y otros se enfoca desde entonces en la protección de la salud de la población en su conjunto, pero lleva nuevamente al olvido de la comunidad wichí, aun a sabiendas de que "la peste" haría carne sobremanera en ese y todos los grupos marginalizados.**

oral que cuenta historias a su comunidad reunida en el encuentro de la escucha, transformada en grafemas. Es la apropiación de una particular tecnología para formar, de otro modo, la memoria renacida.

Es una minúscula apuesta que, nacida en el micro-mundo de una comunidad en los márgenes del país,

puede ofrecer su memoria para mirar hacia un después de la crisis del presente porque

Del virus nos salvaremos. Del mundo tal como está, tal como es gobernado por las corporaciones y el capitalismo financiero no. Me quedo con [una] mínima porción de tierra cultivada, con la noción de espacio, de geografía, de frontera, me quedo con el cuerpo que no está escindido de la tecnología, de la basura. El mar, la montaña, el desierto son lo que permanece. Casi lo único que podemos mirar y sentir para buscar sosiego en estos días es el sol que entra por nuestras ventanas, llega a un rincón de nuestros encierros y nos llena los pulmones de vitalidad extrema alejándonos de las pesadillas, quitándonos el miedo. La resistencia apenas comienza. Y en su ADN es viral y revolucionaria. El futuro es esto que nos pasa hoy y nadie podrá evitar que sea nuestro futuro.<sup>32</sup> ◉

---

32. Cristian Alarcón, "Nuestro futuro", en AA. VV., *El futuro después del COVID 19*, Buenos Aires, Argentina Futura, 2020, p. 169.



# ¿Qué humanidad está en crisis en el Antropoceno?

Reflexiones a partir de la  
cosmología indígena chaqueña

Por Florencia Tola  
y Juan Pablo Restrepo

El concepto de Antropoceno designa una crisis ecológica en la vida de lo humano y sus relaciones con lo “no humano”. Nos remite al campo de la geología: da cuenta de un tiempo, y su historización es objeto de controversias que llegan hasta nuestros días. Esta periodización refiere a la influencia de la actividad humana en la constitución y funcionamiento del “sistema Tierra”. Pero también se suele pensar a esta idea como la inspiración de un nuevo paradigma cosmogónico capaz de integrar a los seres que habitan el mundo como una composición global, inestable y regenerativa, en la que lo humano es tan solo un elemento de una multiplicidad que no cesa de agotarse y recomponerse. Así, cultura y naturaleza, una relación discutida a lo largo del siglo XX por las ciencias y la filosofía, dejan de distinguirse para dar lugar a otra forma de concebir la vida, bajo el pulso de las mitologías indígenas que ya no están en el pasado sino que anuncian un mundo por venir.

**E**l debate sobre la actual crisis ecológica se ha intensificado a raíz de diversos sucesos tales como los incendios de Amazonas y Australia, el derretimiento de las criósfera, el aumento paulatino de la temperatura, las inmensas cantidades de dióxido de carbono que se envían a la atmósfera y hacen irrespirable el aire dentro de ciertas urbes, entre otros.<sup>1</sup> Esta crisis generó el surgimiento de una categoría que vincula la actividad humana con los acontecimientos referidos: “Antropoceno”. Hablar de Antropoceno significa adentrarse en la crisis ecológica contemporánea en la que se halla inserta tanto la

---

1. Este ensayo es una versión revisada de dos textos previos: uno publicado como artículo colectivo en *Mana* (2019) y el otro, de Restrepo y Tola, enviado a la revista *Boletín Americanista*.

vida humana como la no humana. Reflexionar sobre el Antropoceno es pensar, además, un tiempo crítico en el que la tierra funciona como un sistema no análogo, en el que las condiciones que se avecinan en un futuro próximo y que ya padecemos generan situaciones nunca antes vividas en la historia de nuestra especie. Basta solo revisar algunos gráficos que muestran cómo la actividad humana ha llevado al planeta a funcionar de una manera no predecible y peligrosa para las condiciones de habitabilidad de muchos seres: hemos atravesado los límites planetarios para un funcionamiento relativamente seguro (Rockström et al., 2009).

En este ensayo nos proponemos introducir el debate sobre el Antropoceno para después articular las críticas y aportes que se podrían hacer al concepto desde una cosmología y filosofía indígena. Si bien el Antropoceno ha visto surgir una gran cantidad de críticas desde las ciencias humanas occidentales (que consideramos en gran medida justificadas y que mencionaremos brevemente en el texto), el término ha generado un debate fructífero que dio lugar a un pensamiento en el cual es posible la coexistencia de nuevos mundos y posibilidades diversas de habitar la tierra. El Antropoceno diagnostica el sufrimiento y la actual crisis planetaria y reúne muchas de las cuestiones de cuidado que ameritan nuestra atención en dicha crisis. El concepto ha

incentivado un análisis de las diferentes maneras en que humanos y no humanos crean ensamblajes para componer mundos, algo que permite distribuir de manera más generosa las agencias del mundo que habitamos (ver, por ejemplo, Tsing, 2015). Sin embargo, y como es bien señalado por diversos pensadores (Haraway, 2016; Tsing, 2017; Bonneuil y Fressoz, 2016), el Antropoceno nace en un entorno científico —en particular en las ciencias de la geología—, hecho que lo impregna de una retórica y visión naturalista<sup>2</sup> que es importante destacar. En este sentido, uno de los mayores problemas que presenta el Antropoceno es la pretensión indiscriminada de señalar al género humano como el responsable de la actual crisis. Algo que nos recuerdan los diversos pueblos indígenas del mundo es que esta generalización es completamente inapropiada: la disrupción en la que han vivido los diferentes pueblos indígenas desde la modernidad (Dussel, 2016) ha marcado un fin de mundo para sus modos de vida, no solo metafórica, sino materialmente. Tal como señalan Déborah Danowski y Eduardo Viveiros de Castro (2019), los pueblos indígenas ya vivieron el Antropoceno y han sobrevivido a él. Entonces, como expresa Bruno Latour (2017b), el

---

2. Entendemos por naturalista uno de los modos de identificación analizados por Philippe Descola en *Más allá de Naturaleza y Cultura* (2005).

Antropoceno es una “regalo venenoso” para las ciencias humanas (en particular, para la antropología), ya que da relevancia a las diferentes maneras de componer mundos más allá de las categorías que restringen esta composición a lo humano y pone en crisis la gran división

**El Antropoceno diagnostica el sufrimiento y la actual crisis planetaria y reúne muchas de las cuestiones de cuidado que ameritan nuestra atención en dicha crisis. El concepto ha incentivado un análisis de las diferentes maneras en que humanos y no humanos crean ensamblajes para componer mundos, algo que permite distribuir de manera más generosa las agencias del mundo que habitamos.**

naturaleza-cultura. Pero, al mismo tiempo, puede convertirse en un instrumento encubridor y generalizador en lo que refiere a la distribución de responsabilidades de la actual crisis.

A continuación introduciremos el concepto del Antropoceno, mencionaremos las diferentes dataciones que se han señalado para su comienzo y expon-dremos tres maneras en que puede interpretarse esta época geológica. Posteriormente, problematizaremos

el concepto desde una perspectiva filosófica indígena. Para ello, nos detendremos en algunos relatos míticos de los indígenas del Chaco argentino, especialmente, en algunas ideas que prefiguran y articulan características del Antropoceno.

### **El Antropoceno como problema desde una perspectiva científica**

Si bien el término Antropoceno proviene de las ciencias geológicas y climatológicas, el campo de discusión que abre resulta provechoso para pensar la actual crisis humano-ecológica en un nivel filosófico y antropológico, como lo demuestran los trabajos de Isabelle Stengers (2017), Latour (2017a), Donna Haraway (2016), Dipesh Chakrabarty (2009), Danowski y Viveiros de Castro (2019), entre otros.

Antropoceno es una categoría propuesta por el Premio Nobel de Química Paul Crutzen y el biólogo Eugene Stoermer (2000) para caracterizar, a nivel geológico, el advenimiento de una nueva época. A grandes rasgos, lo que propone este concepto es la influencia de los procesos y actividades humanas en la composición y funcionamiento del sistema Tierra. Algo que parece obvio no lo es tanto si tenemos en cuenta que desde el

Holoceno<sup>3</sup> el ser humano vivió en un entorno relativamente estable en el cual ejerció una influencia moderada. Aun cuando el humano siempre haya interactuado con el entorno y lo haya transformado, una característica única del Antropoceno es la influencia que el humano ejerce en la composición y el funcionamiento de la Tierra en tanto sistema. Por ello, Antropoceno debe distinguirse de la antropización propia de toda actividad humana a lo largo de su historia (Descola, 2018).

En el Antropoceno la influencia humana en la tierra adquiere una fuerza tan determinante como aquella de las placas tectónicas u otros procesos fundamentales. La influencia de la agencia humana es visible en la composición de la atmósfera, en la creciente acidificación de los océanos y en la expansiva desertificación o extensión del monocultivo en las tierras que antes eran bosques o selvas, hecho que recuerda que el Antropoceno no se restringe a un cambio climático (Rockstrom et al., 2009). Como expresa Haraway:

Es también la cantidad extraordinaria de tóxicos químicos, minería, polución nuclear, agotamiento de ríos y lagos en la superficie de la tierra, simplificación de

---

3. Época geológica que comprende el período interglacial y cuya fecha de comienzo se estima hace unos 11.000 años aproximadamente (Lewis y Maslin, 2019).

los ecosistemas, vastos genocidios de personas y otras criaturas... (2016: 100).

En palabras de Chakrabarty (2009), el humano concebido como un agente biológico se convierte en un agente geológico.

### **Debates en torno al comienzo del Antropoceno**

El comienzo del Antropoceno se encuentra en disputa y señala no solo un desacuerdo menor en torno a los posibles inicios de la influencia humana sobre el planeta, sino un trasfondo hermenéutico y metodológico de central importancia. Nos limitaremos a presentar las tres dataciones más habituales. En primer lugar, el comienzo de la era industrial, datada en 1800, es una de los pilares que suele explicar el advenimiento de esta nueva época. Esta perspectiva sostiene que la acumulación de CO<sub>2</sub> en la atmósfera es la característica que define la modificación del sistema-tierra. La comprensión del origen del Antropoceno en los comienzos de la industrialización y su consecuente descarga de CO<sub>2</sub> en la atmósfera es propia de Paul Crutzen.

En segundo lugar, propuestas como aquella del eco-marxista Jason Moore (2016) rebaten la anterior y declaran que los orígenes deben remitirse al largo siglo XVI.



La llegada de los europeos a América, el exterminio de las poblaciones indígenas y el saqueo de recursos dieron lugar a las redes que posibilitaron el surgimiento del capitalismo y, con ello, el establecimiento del sistema mundo. En el siglo XVI, considera Moore, existe una profunda perturbación, a nivel ecológico, de la rela-

**En el Antropoceno la influencia humana en la tierra adquiere una fuerza tan determinante como aquella de las placas tectónicas u otros procesos fundamentales. La influencia de la agencia humana es visible en la composición de la atmósfera, en la creciente acidificación de los océanos y en la expansiva desertificación o extensión del monocultivo en las tierras que antes eran bosques o selvas, hecho que recuerda que el Antropoceno no se restringe a un cambio climático.**

ción humano-naturaleza. Esta propuesta cuestiona la generalización que suele relacionarse con el *anthropos* del Antropoceno y sugiere que no es posible decretar a la humanidad como la causante de la actual crisis ecológica (algo implícito en la manera en que los climatólogos y geólogos abordan la temática) sino que es preciso

diferenciar las responsabilidades. Se debe, entonces, considerar al capitalismo —más que al *anthropos*— como el principal generador del cambio climático y de las consecuencias que se asocian al Antropoceno.

En tercer lugar, se sugiere 1945 como el comienzo del Antropoceno debido al proceso de Gran Aceleración (Steffen et al., 2015) que caracteriza la influencia humana en diversos aspectos de los procesos planetarios. El aceleramiento de la actividad tecnológica e industrial, la experimentación con energía nuclear, la disrupción de los ciclos del fósforo y del nitrógeno debido a la llamada “revolución verde”, la urbanización y la extensión masiva de monocultivos serían los signos de la masiva modificación de la actividad humana sobre el planeta. Según los datos de autores como Steffen, existe un proceso de terraformación y cambio masivo en las condiciones de la biosfera a nivel planetario. En palabras de Timothy Morton:

La Tierra real, como dice Thoreau, ahora contiene en su circunferencia una fina capa de materiales radioactivos, depositados desde 1945. La deposición de esta capa marca un momento geológico decisivo en el Antropoceno, un tiempo geológico marcado por la decisiva “terraformación” humana de la Tierra como tal (2017: 21).

El debate en torno a la datación de los comienzos del Antropoceno refleja posturas teóricas, metodológicas y políticas que no pretendemos explicitar aquí pero que mantienen el debate, aún hoy, en tensión. Sí es factible resaltar que cada datación intenta dar cuenta de los impactos que ejerció la actividad humana sobre el planeta.

### **Maneras de comprender el Antropoceno**

De acuerdo con Hamilton, Bonneuil y Gemene (2015), es posible encontrar en el término Antropoceno tres acepciones principales. Por un lado, el concepto implica un nuevo intervalo en la historia geológica del planeta. Las comisiones de estratigrafía dedicadas al estudio de los sedimentos marítimos y terrestres se encuentran en un proceso de investigación que busca dilucidar la posibilidad de decretar un intervalo que marca un cambio radical de época.

Una segunda acepción se refiere al dramático cambio que padece el planeta, de acuerdo a la ciencia del sistema Tierra. La climatología, la ecología y la geoquímica indican que el impacto de las acciones humanas genera un cambio radical en el funcionamiento de la tierra. En palabras de Hamilton, Bonneuil y Gemene:

Aún considerada geológica en su sentido más amplio, [esta definición] no busca evidencia solo en los estratos de roca. Con sus lentes más amplios, la ciencia del sistema Tierra experimenta un cambio, dejando su estado del Holoceno, caracterizado por varios milenios de temperaturas y niveles de los océanos estables, para así entrar en un nuevo estado Antropoceno (2015: 2).

Una tercera definición se vincula con la nueva relación que se entabla entre humano y naturaleza. Esta nueva relación —en la cual la influencia humana en el planeta puede compararse con procesos que dan forma a la tierra misma, tal como el movimiento de las placas tectónicas— resuena en las palabras de Chakrabarty (2009) para quien el ser humano se ha transformado en un agente geológico.<sup>4</sup>

Es en esta última acepción que situamos la presente reflexión y nos proponemos echar luz sobre la manera en que diversas narrativas surgidas en otras sociedades destacan la interdependencia del ser humano y el resto de los existentes, y las capacidades de agencia de los seres

---

4. Aun si la comisión de estratigrafía dictaminara que no es posible hallar datos que demuestren una influencia considerable en los estratos geológicos, el Antropoceno continúa siendo un concepto pertinente según la segunda y tercera definición (Hamilton, Bonneuil y Gemenne, 2015).

considerados no humanos. Este ensayo es una reflexión sobre la emergencia de un nuevo *paradigma cosmológico* (Viveiros de Castro, 2019) en el cual cohabitan, de modo más integrado, humanos y no humanos, y en el que la relación humano-naturaleza adopta características diferentes de aquellas que caracterizan dicha relación en la crisis planetaria que el Antropoceno expresa.

### **¿Es el Antropoceno un problema para los pueblos indígenas?**

Como bien lo señalaron Danowski y Viveiros de Castro (2019), el Antropoceno puede ser comprendido como una época de profunda ansiedad en la que emergen relatos vinculados a una temática central, presente en numerosas mitologías: el fin del mundo. Los pueblos indígenas americanos siempre supieron que el complejo y débil equilibrio en el universo depende de generar y regenerar constantemente relaciones de cuidado, cortesía y diplomacia entre los diversos seres que componen los múltiples mundos. Animales, plantas, fenómenos atmosféricos, montañas, muertos, dioses, piedras, aguadas y espíritus-dueños son algunas de las subjetividades entre quienes es preciso tejer, día a día, relaciones políticas que garanticen la continuidad de una sociedad plural, hecha de múltiples sociedades

(humanas y no-humanas). Reglas morales no respetadas, excesos en el abastecimiento, rompimiento de fórmulas de etiqueta bien pautadas pueden ser las causas de la destrucción del mundo conocido, en términos físicos y metafísicos.

Dicha destrucción latente y potencial lejos está de ser un final de mundo al que se llega por la irreversibilidad de procesos comenzados por el accionar, única

Eduardo Viveiros de Castro



y exclusivamente, de los seres humanos. Postular esto sería, para numerosos pueblos indígenas, atribuirse un lugar privilegiado en el universo; un lugar difícil de sostener en ontologías relacionales en las que la trama del mundo está compuesta por una diversidad de entidades, subjetivadas o no, que se hallan entrelazadas de manera inextricable.

Si el humano existiera por encima y por fuera del mundo y de los otros seres que hacen al mundo y al humano, él sería capaz de causar el Antropoceno. Asimismo, si él existiera por encima y por fuera del mundo y de los otros seres que hacen al mundo y al humano, podría buscar por sí solo una solución a los problemas del Antropoceno. Sin embargo, para numerosos pueblos indígenas, ni el humano es la causa del mundo tal como lo conocemos hoy, ni tampoco él es la sede única y autocontenida de posibles soluciones a los problemas de este mundo. El hecho de que numerosas ontologías amerindias<sup>5</sup> den cuenta de que diversos seres son humanos en sus mundos (Århem, 1990; Descola, 1996; Lima, 1996; Viveiros de Castro, 1996; entre otros) no sobreentiende, como se ha pensado, una postura antropocéntrica.

---

5. Reconocemos que el concepto "ontología" ha suscitado amplios debates en antropología y tiene diversas acepciones. En este trabajo retomamos la definición de Descola, según la cual la ontología es "la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación (animismo, totemismo, etc.)" (2014: 437) que las personas establecen entre ellas y los otros.

## Excesos chaqueños de relacionalidad

La historia que narran los ancianos qom y que los jóvenes de hoy han oído refiere a la caída del cielo, a diluvios sucesivos, al gran fuego arrasador, a la oscuridad prolongada, a la desaparición completa de aldeas y a otros sucesos varios que transformaron continuamente, hasta el presente, la morfología del mundo, de sus existentes y sus relaciones.

En una toldería, cuentan los tobas, apareció la estrella *rapichi* transformada en un perro sarnoso al cual todos espantaron salvo un anciano y su esposa, que decidieron acogerlo. El perro se manifestó como *rapichi* y le explicó al hombre que vendría una lluvia de cinco años y que si quería sobrevivir, debía cortar un palo borracho y meterse en él con su familia. Llovió y llovió y el árbol llegó hasta el cielo. Una vez que paró la lluvia, la familia decidió volver a la tierra. Según se lee en este relato registrado por Enrique Palavecino en 1964: “con esa familia se hizo otra vez toldería y se multiplicaron los indios” (1964: 285).

En la década de 1990, la antropóloga argentina Alejandra Siffredi refiere entre los nivacé el derrumbe del cielo. Según el relato, existían dos troncos que sostenían la bóveda celeste, pero estaban ya tan viejos que un día se derrumbaron. El cielo cayó y arrasó con todo



lo existente en la tierra dejándola completamente plana. Sobrevivió tan solo un árbol que se convirtió en el hogar de algunos nivaclé. Al no tener alimentos, debieron comer sus vestimentas. Un único hombre decidió no hacerlo y logró romper un pedazo de cielo caído. Por esa acción el cielo se diluyó y se volvió humo que, al elevarse, formó nuevamente las nubes. De este modo, volvió la vida en la tierra. Reaparecieron los pastizales, las cañadas, las lagunas y cada pareja fue hacia un lugar diferente dando lugar a los distintos grupos territoriales nivaclé (1992: 66).

Los wichí también narran procesos de transformación del mundo a raíz del derrumbe del cielo. Según registró Palavecino, en una ocasión como en tantas otras, el cielo cayó y destruyó a toda la gente que había en la Tierra. Tan solo sobrevivió una familia que logró refugiarse debajo de un árbol que también se había salvado. Ellos dieron origen nuevamente a los humanos (1964: 292).

El mundo conocido también sufrió, para los toba, catástrofes debidas al paso del fuego o *norec*. La humanidad de entonces logró sobrevivir tras meterse dentro de una cueva. Pasado un cierto tiempo, el mundo estaba completamente destruido y la gente volvió a subir a la superficie. Al salir y mirar a su alrededor las personas se transformaron en animales. Tan solo un hombre y una mujer que eran hermanos lograron permanecer

como humanos, pues no miraron a su alrededor. “De ellos nacieron otra vez los hombres” (1964: 287), escribe Palavecino en 1969-1970, y “sus hijos son la gente de ahora” (1969-1970: 183).

En 1946, Alfred Métraux narra también que entre los toba-pilagá sobrevino una larga noche, una oscuridad total sobre la tierra que obligó a las personas a esconderse en chozas situadas debajo de un algarrobo. Con el tiempo, se quedaron sin alimentos y debieron comerse a sus hijos. Quienes no los tenían se transformaron en animales. Algunos de los hijos que no fueron comidos permanecieron como humanos, pero todos los demás se volvieron animales. Cuando llegó el día, los humanos debían destaparse los ojos lentamente ya que, de no hacerlo, también se convertían en animales (1946: 31).

Entre los toba del Chaco boliviano, Rafael Karsten refiere en 1932 que durante meses nevó y cayó hielo del cielo y toda la tierra se congeló. Los humanos pasaron hambre y murieron de frío ya que no conocían el fuego. Los toba también murieron y se fueron al cielo en forma de animales. Solo en un hogar una pareja se mantuvo viva. Vino un dios del cielo que se enojó a raíz del frío, le expresó que no moriría y pronosticó la buena vida para los chorote, los blancos, los chiriguano, los mataco y los tapiete. A partir de entonces, el clima se volvió cálido, las mujeres comenzaron a tener muchos hijos y, según

Karsten, este fue el comienzo de una nueva humanidad de la cual desciende la gente actual.

Finalmente, existen numerosas referencias a aldeas completas que desaparecen de la faz de la tierra por el incumplimiento de una prescripción durante la menstruación. Acercarse a una fuente de agua cuando se está menstruando ocasionó en varios momentos que el poblado entero desapareciera a raíz de un terremoto o se hundiera debajo de la tierra. La serpiente arco iris que habita en el agua se enrosca en el pueblo, se vuelve viento huracanado que lo rodea y asciende como terremoto destruyendo el poblado y rompiendo la tierra. La serpiente colapsa y deja esa zona con depresiones profundas (Métraux, 1941).

Tal como se lee en estos relatos, la morfología del mundo no es para los pueblos indígenas chaqueños consecuencia de la intencionalidad únicamente de los seres humanos. La estrella-perro, la serpiente arco iris o los árboles pilares del cielo aparecen como agentes responsables del cambio del mundo y de la nueva humanidad que reaparecerá tras ese final. Esta, por lo general, es una especie indiferenciada humano-animal de la cual cada individuo, según las decisiones morales que tome, devendrá humano o animal, dando lugar así a los diversos seres que pueblan el mundo actualmente. Tal como expresaba Claude Lévi-Strauss en 1988, si uno

le preguntara a un indígena americano qué es un mito, probablemente este respondería que “es una historia del tiempo en que los humanos y los animales todavía no se distinguían” (Lévi-Strauss y Eribon, 1988: 193).

Relatos mitológicos como los anteriores son comunes a diversos pueblos indígenas americanos y son uno de los ámbitos privilegiados donde se trasluce que humanos, plantas y animales comparten potencialmente, desde aquellos tiempos, capacidades interiores semejantes, como la volición, la decisión, el lenguaje y la reflexión. El “animismo restaurado” (Descola, 2005) es una ontología amerindia que reconoce un *continuum* entre humanos y no-humanos en aspectos que hacen a la vida social y a la noción de persona, no trazando una oposición entre el ámbito de la cultura y el de la naturaleza. Este substrato común propio del modo anímico de identificación entre el humano y el mundo va de la mano de formas de relacionamiento que lejos están de ser relaciones de *producción* y *protección* (Descola, 2005: 533 y ss.). Estas, más comunes al pensamiento euroamericano moderno, suponen la existencia de un “agente intencional individualizado” (2005: 442), ontológicamente diferente y superior a la realidad que él produce que, *per se*, es una materia inerte, es decir, la naturaleza. En cambio, en los modos de relación propios del animismo, según Descola, los humanos se relacionan con los otros seres

del mundo entablando “un comercio intersubjetivo que funda el principio de una sociabilidad sin restricciones, que engloba a humanos y no humanos en su red universal” (2005: 535).

La morfología del mundo no puede ser pensada por fuera de las relaciones que humanos y no-humanos entablan entre sí. La naturaleza no es algo externo a ser

Philippe Descola



*apropiado*, hecho que daría lugar a prácticas extractivas. No es algo a ser *protegido*, hecho que supondría negar las intenciones y la agencia de aquello que el humano debe proteger, y menos aún algo externo a ser *objetivado* y *explicado*, hecho que nos instalaría en el terreno plenamente naturalista para el cual la crisis global contemporánea tiene al *antropos* en su centro.

## Palabras finales

En la actual coyuntura de la parálisis causada por el Covid-19, el debate sobre la crisis ecológica pareciera haberse enfriado. En pocos meses, la humanidad postergó la urgencia de las cuestiones “ambientales” en pos de encontrar una solución a la pandemia. Ahora bien, esta nos ha legado unas cuantas imágenes sugerentes: animales corriendo libremente en las calles de las ciudades, los Himalayas vistos desde varias ciudades de la India una vez detenida la carga de CO<sub>2</sub>, el innegable mejoramiento en las condiciones del aire que respiramos, entre otras. Estas imágenes interpelan la omnipresente actividad humana. Ante el excesivo ruido de sus innumerables ajeteos, ahora se hace posible escuchar otras palabras, otras presencias y sonidos. La crisis ecológica no es solo la crisis del deterioro del ambiente, algo que podría solucionarse de una manera técnica. También es la crisis de la humanidad en su conjunto, como respuesta a esas otras “entidades” que hemos denominado “naturaleza”, “animales” y “no humanos” y que fueron excluidos, en complicidad con las ciencias humanas y sociales, de toda capacidad de actuar; capacidad restringida a los humanos.

Pero la crisis ecológica es también la crisis de los pueblos que sobrevivieron al genocidio ocasionado por

la llegada del frente modernizador (aquí consideramos fructífera la relación propuesta entre Antropoceno y pueblos indígenas). Estos pueblos, debido a la precariedad en que fueron sumidas sus vidas, se hallan amenazados y golpeados por la pandemia actual. Hoy en día,

**En la actual coyuntura de la parálisis causada por el Covid-19, el debate sobre la crisis ecológica pareciera haberse enfriado. En pocos meses, la humanidad postergó la urgencia de las cuestiones “ambientales” en pos de encontrar una solución a la pandemia. Ahora bien, esta nos ha legado unas cuantas imágenes sugerentes: animales corriendo libremente en las calles de las ciudades, los Himalayas vistos desde varias ciudades de la India una vez detenida la carga de CO2, el innegable mejoramiento en las condiciones del aire que respiramos, entre otras.**

un “ser” limítrofe entre la biología y la química se hace presente en la esfera política, económica y social, y saca a flote antiguas desigualdades y racismos (en la provincia de Chaco un indígena es hoy sinónimo de virus).

Diversos especialistas han mostrado que la metafísica amerindia, en términos generales, desafía la gran división naturaleza/cultura y constituye un llamado a recomponer las capacidades y habilidades afectivas, perceptivas y cognitivas en torno a aquellos que los naturalistas hemos declarado como seres no humanos. Es por ello que las reflexiones indígenas sobre las (diversas) crisis permiten pensar, por un lado, un proyecto político que incluya diferentes voces y, por otro, una ética ampliada. El proyecto filosófico, ético y político que subyace a la narrativa chaqueña crea zonas de comunicación que permiten relaciones de cuidado y cohabitación a raíz de la interdependencia entre todo lo existente. El Antropoceno quizá permita hallar un lugar de encuentro en el que otras narrativas puedan aportar a la construcción, a nivel ontológico y práctico, de relaciones nuevas entre humanos y más-que-humanos, en una coexistencia no exenta de fricciones. Apuntamos a que estas relaciones, tal como se lee en las ontologías amerindias, esté guiada por el respeto, el cuidado y una cierta etiqueta y ética que habrá que saber extender más allá de las fronteras nativas o de nichos especializados.

El pensamiento amerindio cuestiona y amplía los actuales debates del Antropoceno en algunos puntos vitales, invitando a repensar la idea de *anthropos* contenida en dicho término. ¿Cómo pensar la crisis global, las



relaciones con la tierra y una salida a dicha crisis, desde un punto de vista ontológico que promueva no solo el cuidado y el respeto del sistema Tierra, sino también la subjetivación según las cuales es preciso tejer, día a día, una diplomacia entre todos los seres con capacidades subjetivas y sus respectivos mundos?

La mitología chaqueña pone en duda la preponderancia de lo humano en el acaecer del actual estado de cosas; introduce otros interlocutores ajenos al paradigma occidental moderno y sostiene que la causa de la actual crisis ecológica no es únicamente humana; puesto que, como nos lo recuerdan diversos mitos, hay siempre otras agencias involucradas. Que cultivar el arte y la diplomacia al interactuar con estos otros seres sea una posible salida a la crisis es algo difícil de pensar en el marco de un Antropoceno que nace de las ciencias climáticas y geológicas y que postula al humano en el centro mismo de la definición del problema.

Si lo que queremos como humanos en crisis es reconectarnos con ese “afuera” —que nunca estuvo tan afuera— y con esos “otros” —que no son tan otros—, aceptando la fragilidad que nuestro desarrollo ha creado para nosotros mismos, las nuevas maneras de narrar el mundo deberían internalizar la sugerencia indígena de un tiempo no lineal en el cual la destrucción y regeneración de los mundos es parte vital de

procesos infinitamente mayores al fugaz paso por la tierra de los seres humanos. Bien podría pensarse que, en esta perspectiva, la responsabilidad y las estrategias de cuidado hacia la tierra disminuirían; la certeza de que el mundo siempre se regenerará y siempre habrá humanos de algún tipo en él podría conducirnos hacia un nihilismo ecológico. Sin embargo, los pueblos indígenas revelan en su actuar, pensar y habitar un ejemplo que contradice este presupuesto. De este modo, nos obligan a vislumbrar alternativas que superen la simple dicotomía entre un Antropoceno bueno y uno malo; un Antropoceno que nos extinguirá o uno que nos hará superiores. No nos extinguirá, pues todo nuevo mundo traerá consigo una nueva humanidad, pero tampoco nos hará *per se* mejores, a menos que reconozcamos el peso de nuestras acciones y decisiones, tal como se lee en los relatos indígenas.

La práctica de la antropología —disciplina esencialmente antiautoritaria motivada por el diálogo con *la diferencia inquietante* (Viveiros de Castro) y ciencia revolucionaria, tal como expresó Lévi-Strauss— nos permite, siguiendo la idea levistraussiana, vernos a nosotros mismos a través de los ojos de los otros y, de este modo, entender que el camino que Occidente y el capitalismo industrial tomaron no es el único posible. “Otras maneras de habitar el mundo son posibles”,

nos recuerda Philippe Descola (2017: 27), discípulo de Lévi-Strauss. Si otros pueblos eligieron, a lo largo de la historia de la humanidad, componer mundos distintos de los nuestros en numerosos aspectos, podemos entonces imaginar que “el futuro no es una simple prolongación lineal del presente, sino que contiene posibilidades inauditas de las cuales debemos imaginar la realización con el fin de edificar, lo más temprano posible, una verdadera casa común, antes de que la antigua casa se derrumbe por los efectos de la devastación desprecupada a la cual los humanos la han sometido”, nos recuerda Descola (2017: 27). ◉

---

#### BIBLIOGRAFÍA

- BONNEUIL, Christophe y FRESSOZ, Jean-Baptiste, *The Shock of the Anthropocene*, Nueva York, Verso, 2016.
- DANOWSKI, Déborah y VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, *¿Hay mundo por venir?*, Buenos Aires, Caja Negra, 2019.
- DUSSEL, Enrique, *1492: El encubrimiento del Otro*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2016.
- CRUTZEN, Paul y STOERMER, Eugene, “The Antrhopocene”, *Global Change Newsletter*, nro. 17-18, 2000.
- CHAKRABARTY, Dipesh, “The Climate of History: Four Theses”, *Critical Enquiry*, nro. 35, 2009, pp. 197-222.
- DESCOLA, Philippe, *Par-delà nature et culture*, París, Gallimard, 2005.
- , *Una antropología alterada por la alteridad*, Buenos Aires, Palabra Reversa, 2018.

- HAMILTON, Clive, BONNEUIL, Cristophe y GEMENNE, François, *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis*, Nueva York, Routledge, 2015.
- HAMILTON, Clive, *Earthmasters: Playing God with the Climate*, Australia, Allen & Unwin, 2013.
- HARAWAY, Donna, *Staying With Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Durham, Duke University Press, 2016.
- KOLBERT, Elizabeth, *The Sixth Extinction: An Unnatural History*, Nueva York, Henry Holt, 2014.
- LATOURE, Bruno, *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2012.
- , *Cara a cara con el planeta*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores, 2017.
- , "Anthropology at the Time of the Anthropocene: A Personal View of What is to Be Studied", en Marc Brightman y Jerome Lewis (eds.), *The Anthropology of Sustainability*, Nueva York, Palgrave Mc Millan, 2017.
- , *Down to Earth. Politics in the New Climate Regime*, Cambridge, Polity Press, 2018.
- LÉVI-STRAUSS, Claude y ÉRIBON, Didier, *De près et de loin*, París, Odile Jacob, 1988.
- LEWIS, Simon y MASLIN, Mark, *The Human Planet. How we created the Anthropocene*, Londres, Penguin Random Books, 2018.
- MOORE, Jason, *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*, Oakland (California), PM Press, 2016.
- RESTREPO, Juan Pablo y TOLA, Florencia (enviado), "Budismo y filosofías amerindias en el Antropoceno. Seres no-humanos en la actual crisis ecológica", *Boletín Americanista*, Barcelona.
- ROCKSTRÖM, Johan, STEFFEN, Will, NOONE, Kevin, PERSSON, Åsa, CHAPIN, Stuart, LAMBIN, Eric F., LENTON, Timothy M., SCHEFFER, Marten, FOLKE, Carl, SCHELLNHUBER, Hans Joachim, NYKVIST, Björn, DE WIT, Cynthia A., HUGHES, Terry,

VAN DER LEEUW, Sander, HENNING, Rodhe, SVERKER, Sörlin, SNYDER, Peter K., COSTANZA, Robert, SVEDIN, Uno, FALKENMARK, Malin, KARLBERG, Louise, CORELL, Robert W., FABRY, Victoria J., HANSEN, James, WALKER, Brian, LIVERMAN, Diana, RICHARDSON, Katherine, CRUTZEN, Paul y FOLEY, Jonathan A., "A safe operating space for humanity", *Nature*, nro. 46, 2009, pp. 472-475.

STEFFEN, Will, BROADGATE, Wendy, DEUTSCH, Lisa, GAFFNEY, Owen y LUDWIG, Cornelia, "The trajectory of the Anthropocene: The great aceleration", *The Anthropocene Review*, 1-18, 2015.

STENGERS, Isabelle, *En tiempos de catástrofe*, Barcelona, Futuro Anterior Ediciones, 2017.

TOLA, Florencia, DOS SANTOS, Antonela, RESTREPO, Juan Pablo, RODRIGUES LOPES, Gabriel, SARRA, Sonia, DE CHAZAL, Agustina y VARELA, Maximiliano, "Entre el futuro que ya llegó y el pasado que nunca pasó: diplomacias chaqueñas en el Antropoceno", *Mana* 25 (3), 2019, pp. 773-800.

TSING, Anna, *The Mushroom at the End of the World: On the Possibility of Life in Capitalist Ruins*, Princeton (Nueva Jersey), Princeton University Press, 2015.

———, "A Threat to Holocene Resurgence is a Threat to Livability", en Marc Brightman y Jerome Lewis (eds.), *The Anthropology of Sustainability*, Nueva York, Palgrave Mc Millan, 2017.

———, "On models and examples: engineers and bricoleurs in the Anthropocene", *Current Anthropology* 60 (20), 2019, S296-S308.



**COLABORARON  
EN ESTE NÚMERO:**



### **EDUARDO GRÜNER**

Sociólogo, ensayista y crítico cultural. Fue vicedecano de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires y profesor titular de las materias Antropología del Arte y Teoría Política. Se desenvuelve con soltura en el ensayo y la polémica como un fino conocedor de los debates filosóficos y políticos que animaron el siglo XX, participando activamente en las discusiones contemporáneas acerca del posmodernismo y el capitalismo multicultural emergente tras la caída del Muro de Berlín. Su admirable erudición suele estar acompañada por un persistente compromiso político, combinando su adhesión al mundo de las izquierdas con una perspectiva crítica y aguda respecto a la historia del socialismo y sus dilemas actuales. Es autor de los libros *Un género culpable* (1995), *Las formas de la espada* (1997), *El sitio de la mirada* (2000), *El fin de las pequeñas historias* (2002), *La cosa política* (2005) y *La oscuridad y las luces* (2010).

→ [Ir al artículo](#)



### **GISELA CATANZARO**

Socióloga, investigadora y profesora universitaria. Publicó los libros *La nación entre naturaleza e historia. Sobre los modos de la crítica* (2011) y *Las aventuras del marxismo. Dialéctica e inmanencia en la crítica de la modernidad* (2003) —escrito en coautoría con Ezequiel Ipar—, y compiló, junto con Leonor Arfuch, *Pretérito imperfecto. Lecturas críticas del acontecer* (2008). Dirige un grupo de investigación en el Instituto Gino Germani. Su mirada crítica está precedida por un laborioso empeño en rastrear las discusiones de las ciencias sociales para ubicarlas en los dilemas del presente, enriqueciendo los análisis políticos con el tono de una preocupación incesante acerca de las posibilidades de un tiempo esquivo a la linealidad y la simplificación de sus problemas irresueltos.

→ [Ir al artículo](#)



### GERARDO OVIEDO

Ensayista, sociólogo y doctor en Filosofía; doctorando en Estudios Hispánicos por la Universidad Autónoma de Madrid. Su prosa compleja se remonta a la filosofía clásica para extraer de allí la fuerza originaria con la que tratar los temas más amplios. Entre ellos, una rigurosa historización de las ideas filosóficas tratadas bajo la mirada de un latinoamericanismo complejo, heredero de la Reforma Universitaria, que auscultó la herencia del ensayo continental. Es autor del libro *El suplicio de las alegorías. Ezequiel Martínez Estrada, entre la pampa y la isla de Utopía* (2015), y dirigió, junto con Hugo Biagini, el volumen *El pensamiento alternativo en la Argentina contemporánea. Tomo III: derechos humanos, resistencia, emancipación (1960-2015)*.

→ [Ir al artículo](#)



### MARÍA MORENO

Maestra de la crónica existencial, política y de las costumbres que urden la ciudad. Ha renovado la escritura periodística con una poética del sarcasmo donde se mezclan el humor ácido y las vibraciones de una jocosidad secretamente esperanzada. Su escucha del murmullo popular sabe detectar, atravesando los estereotipos y sus obviedades, el nervio marginal que pone en jaque a la vida burguesa. Y para hacerlo se nutre no solo de una sensibilidad tensada por el drama sino de una curiosidad por el fraseo, el cuerpo y la erótica plebeya. Entre los múltiples textos, crónicas y libros, rescatamos aquí *La Comuna de Buenos Aires*, donde imaginó en los fuegos de la sublevación las formas de una insistente y esquiva utopía, y *Black out*, una revisión acerca de la experiencia periodística que persiste como investigación y reminiscencia. Actualmente dirige el Museo del libro y de la lengua con creativas intervenciones capaces de desregular las costumbres y los cánones institucionales.

→ [Ir al artículo](#)





### **GABRIELA D'ODORICO**

Profesora y doctora en Ciencias Sociales. Es investigadora del Instituto Gino Germani, donde integra el Comité Académico y coordina diversos seminarios y grupos de estudio. Es docente y dirige proyectos de investigación en la Universidad Nacional de las Artes y en la Universidad de Buenos Aires. Publicó numerosos artículos académicos y dictó conferencias en universidades de México, Costa Rica, Venezuela, Colombia, Brasil, Chile y Uruguay. Su capacidad de recuperar creativamente las bibliografías y discusiones acerca del desenvolvimiento del capitalismo actual da cuenta de las posibilidades de renovar el pensamiento para un análisis incisivo sobre las formas en que el poder se reconfigura en la escena global.

→ [Ir al artículo](#)



### **SANTIAGO GONZÁLEZ CASARES**

Docente, investigador y doctor y magister en Filosofía. Realizó estudios en la Universidad de Richmond, Estados Unidos, y en la Universidad de París IV-Sorbonne, Francia, bajo la dirección de Jean-Luc Marion. Es miembro del Centro de Hermenéutica y del Centro "Ciencia y pensamiento" de la Universidad Nacional de San Martín. Se especializa en fenomenología radicalizada francesa y lleva publicados varios trabajos en filosofía sobre fenomenología, política y estética. Su capacidad de combinar campos tan heterogéneos de la existencia da cuenta de una originalidad sorprendente para enlazar dimensiones y problematizar los sucesos que se nos presentan como enigmas, con la espesura, el rigor y la sensibilidad de una actualización de la herencia fenomenológica.

→ [Ir al artículo](#)



### **NOÉ JITRIK**

Crítico, novelista, ensayista y poeta. Hace décadas que se leen sus numerosas obras en todos esos géneros. Participó de la experiencia de la revista *Contorno* con muy recordadas contribuciones críticas acerca de ciertos aspectos de la literatura cuyos ángulos no cesaba de interrogar. Su lectura de Marechal es paradigmática respecto al modo en cómo el ejercicio de la crítica penetra en los textos logrando extraer de ellos impen-sadas formulaciones. Fue profesor en distintas universidades del país y del mundo. Se acaba de concluir la monumental *Historia crítica de la literatura argentina* que dirigió durante largo tiempo. Es reconocida su ironía sutil en sus ensayos y su manejo de un distanciamiento que aparenta indiferencia y objetividad. En ese tono se refiere a las tragedias que evocan sus novelas con una persistente voluntad narrativa que no concede fácilmente a las evidencias y obviedades del mundo.

→ [Ir al artículo](#)



### **HORACIO GONZÁLEZ**

Sociólogo, ensayista y profesor. Autor de numerosos libros que ahondan en la vida intelectual y política del país. Su *Restos pampeanos* ofrece una condensación sutil y profunda acerca de las napas del pensamiento argentino donde la historia es interrogada bajo el trazo de sus anomalías y sus relaciones impensadas. Fue director de la Biblioteca Nacional y su gestión será recordada como uno de sus grandes momentos, por su espíritu democrático, por su capacidad de ver en las vidas quebradas de sus trabajadores las potencialidades de una nueva utopía laboral y por haber convocado a todas las corrientes reales del quehacer político e intelectual del país para una reconstrucción cultural. Sus múltiples ensayos no dejan de intuir que los dramas más espesos de la existencia deben ser tratados con la libertad creativa de una lengua que no conceda al peso burocrático de los poderes y a los oscuros signos de la época.

→ [Ir al artículo](#)



### **FACUNDO GIULIANO**

Graduado en Ciencias de la Educación por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Realizó estudios de posgrado en filosofía, psicoanálisis y literatura. Es autor de *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fonet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek* y de *¿Podemos pensar los no-europeos? Ética descolonial y geopolíticas del conocer*. Su preocupación por las formas en las que se forja el pensamiento como una perspectiva situada lo llevó a relacionar las producciones teóricas contemporáneas con los modos en los que ciertas franjas de la literatura perciben el mundo popular: un vitalismo de los sujetos que, desbordando los esquemas interpretativos del racionalismo europeo, producen inflexiones en el habla y problematizan las pedagogías tradicionales.

→ [Ir al artículo](#)



### **ANA CAMBLONG**

Profesora emérita de la Universidad Nacional de Misiones y doctora en Letras. Ha investigado y realizado estudios de crítica genética de la obra de Macedonio Fernández, y publicó *Macedonio: retórica y política de los discursos paradójicos* (2003) y *Ensayos macedonianos* (2006). También se ha especializado en estudios semióticos de frontera y alfabetización en zonas rurales fronterizas, temáticas sobre las cuales ahonda en varios de sus libros: *Alfabetización semiótica en las fronteras* (2012), *Habitar las fronteras...* (2014), *Umbrales semióticos* (2017), *Como te iba diciendo...* (2018). Su interés por la obra macedoniana, desde una rigurosa obsesión y con el impulso de una amorosa y dedicada admiración, le permitió encontrar una veta sutil para el desarrollo de una perspectiva de misionera. La frontera como espacio enigmático y complejo encuentra en Macedonio un aliado cuyas huellas inspiran el desciframiento de los signos misteriosos que no cesan de interrogarnos.

→ [Ir al artículo](#)



### **CLAUDIO MARTYNIUK**

Profesor e investigador. Trabaja en el Instituto Gino Germani y dicta clases en varias universidades. Especializado en el área de la Filosofía del Derecho, realizó en la Universidad de Buenos Aires su tesis doctoral "Normatividad, teoría social y racionalidad: una investigación epistemológica". Es autor, entre otros, de los libros *Positivismo, hermenéutica y teoría de los sistemas* (1994), *Esma. Fenomenología de la desaparición* (2004), *Mujer Samurai. Música en pompas cursis* (2012) y *Ensayo sobre el testimonio. Ruina y escritura* (2016). Su capacidad de enlazar los problemas filosóficos y epistemológicos, las perspectivas críticas del derecho, la memoria y los genocidios nos brinda una muy sutil reflexión sobre los puntos cruciales para entender nuestra historia, sus paradojas y puntos de irresolución.

→ [Ir al artículo](#)



### **ESTEBAN VERNIK**

Doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México. Es investigador del Instituto Gino Germani y profesor de Sociología en la Universidad de Buenos Aires y la Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Sus renovados estudios sobre Simmel permiten una valoración amplia de la tradición sociológica alemana y sus relaciones con las ciencias y la filosofía. Sus temas y preocupaciones son evocados con la insistencia de quien sospecha que en esas sensibilidades sociológicas hay algo que, traído con los debidos cuidados, ofrece elementos para la comprensión del presente. Ha publicado *El otro Weber. Filosofías de la vida* (1996), *Qué es una nación. La pregunta de Renan revisitada* (2005) y *Mirando políticos por televisión. Una etnografía de la interpretación* (2010), entre otros libros.

→ [Ir al artículo](#)



### **DARÍO CAPELLI**

Sociólogo y docente. Da clases en la Universidad de Buenos Aires y en la Universidad de la Matanza. También ha dictado la materia Literatura Latinoamericana en la Unidad Académica de la Artes de la Universidad de San Martín y un seminario sobre la misma temática en el doctorado en periodismo de la Universidad de La Plata en 2013. Ha sido profesor de escuela secundaria entre 2001 y 2014, y desde 2006 trabaja en capacitación y formación docente continua. Ha escrito numerosos ensayos e integra el grupo editor de la revista *El Ojo Mocho*. Sus intereses variados en torno a la filosofía, la política, la estética, la historia y las ciencias sociales hacen de sus reflexiones un campo vasto y heterogéneo, cuyos temas, y la sensibilidad con la que son tratados, vuelven su tarea tan sugerente como difícil de encasillar.

→ [Ir al artículo](#)



### **SUSY SHOCK**

Con más de treinta años de actuación, canto y escritura, se autodefine como "artista trans sudaca". Ha colaborado en *Soy*, suplemento de diversidad de *Página/12*, y en las revistas *Caja Muda*, *Ají*, *Cavila* y *Revista Colada*. Actualmente escribe columnas en la revista *MU* y una novela folletín en la revista literaria *Maten al Mensajero*. Publicó los libros de poemas *Revuelo Sur* (2007), *Relatos en Canecalón* (2011) y *Poemario Trans Pirado* (2011). También es autora de *Crianzas* (2016) y *Hojarascas* (2017), y lleva editados tres discos. Tanto por la originalidad de su punto de vista, su sensibilidad estética y por afirmar su singularidad con tanta libertad y lucidez, su pensamiento logra hablarnos a todos acerca de las tramas soslayadas en la escena normalizada.

→ [Ir al artículo](#)



### JUAN CHANETON

Abogado, periodista y ensayista. Ha publicado, entre otros, los libros *Zainuco. Los precursores de la Patagonia trágica* (1993), *Argentina, la ambigüedad como destino* (1998) y *Dios y el Diablo en la tierra del viento. Cristianos y marxistas en las huelgas de El Chocón* (2005). Su mirada política, establecida sobre una lectura profunda de los cambios geopolíticos mundiales tras la caída del Muro de Berlín, no deja de advertir que detrás de toda forma de reorganización de los poderes globales hay luchas, tendencias y potenciales para un camino emancipatorio, aun cuando el aparente carácter unidireccional del sistema internacional parece ahogar todas las posibilidades. Las luchas son, en su analítica, la fuente de la historia, y el punto de perspectiva desde el que interrogar el presente.

→ [Ir al artículo](#)



### SILVIA BAREI

Docente, investigadora, poeta. Fue decana de la Facultad de Lenguas y vicerrectora de la Universidad Nacional de Córdoba. Publicó numerosos trabajos teóricos de crítica literaria, entre los cuales pueden mencionarse *Literatura e industria cultural: del folletín al best-seller* (1988), *Borges y la crítica literaria* (1999), *Reversos de la palabra: poesía y vida cotidiana* (2005) y *Culturas en conflicto* (2012). Sus poemas y ensayos figuran en revistas nacionales e internacionales, sitios web y revistas de creación. Su revisión crítica de la cultura argentina y su vocación poética, que toma las líneas de la propia historia y las imágenes de la vida cotidiana como materia de expresión, estuvieron acompañadas por una insistente reflexión sobre los problemas de la universidad, su funcionamiento, sus formas del conocimiento y su lugar en la sociedad.

→ [Ir al artículo](#)



### **JUAN PEGORARO**

Docente e investigador. Fue profesor titular en la carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires de la materia "Delito y Sociedad. Sociología del Sistema Penal" desde 1987 hasta 2014. Fue director fundador de *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales* (1992-2015) y autor del libro *Los lazos sociales del delito económico y el orden social*. Además, ha publicado numerosos artículos en Argentina, México, España, Italia, Ecuador, Brasil y Colombia. Trabajó la criminalidad y el derecho como uno de los grandes temas de la sociología, centrandó sus investigaciones en las formas en que el poder punitivo segmenta la sociedad y produce formas de percepción que condicionan las posibilidades democráticas de la vida popular.

[→ Ir al artículo](#)



### **WALTER MIGNOLO**

Profesor y ensayista, nacido y criado en la pampa gringa chica, tierra de los ranqueles hasta 1880. Realizó sus estudios universitarios en Córdoba y su doctorado en París. Luego desarrolló su carrera profesional en Estados Unidos, donde actualmente es profesor de la Universidad de Duke. Sus reflexiones e intervenciones pueden ser consideradas como precursoras en el campo de los estudios decoloniales que vigorizaron ciertas zonas de las ciencias sociales de los últimos años, proponiendo paradigmas anticoloniales a partir de una revalorización de las cosmogonías marginadas respecto al occidente moderno. Es autor de *Trayectorias de re-existencia. Ensayos en torno a la colonialidad/descolonialidad del saber, el sentir y el creer* (2015) y *El lado más oscuro del renacimiento: alfabetización, territorialidad y colonización* (2017), entre otros.

[→ Ir al artículo](#)



### ZULMA PALERMO

Profesora emérita de la Universidad Nacional de Salta, orientó sus investigaciones desde la crítica cultural latinoamericana a partir de procesos locales. Fue distinguida con distintos premios y menciones por su labor académica, entre ellos el doctorado Honoris Causa por la Universidad de Formosa. Es autora de *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en América Latina* (2005), *Cuerpo(s) de mujer. Representación simbólica y crítica cultural* (2006) y —en coautoría con L. Madrid de Zito Fontán y D. M. Outes Coll— *Las culturas cuentan, los objetos dicen* (2008). Ha insistido en la necesidad de producir discursos, también en el ámbito de la academia, que tomen en cuenta las realidades locales, con una impronta latinoamericana y decolonial, para desmontar los aparatos históricos de dominación occidental y afirmar una concepción propia, descentrada, de los procesos vitales. Una mirada hacia el Sur, producida desde el Norte argentino.

→ [Ir al artículo](#)



### CARLOS ALFREDO MÜLLER

Narrador, poeta, dramaturgo y documentalista. A lo largo de su trayectoria, ha recibido múltiples premios provinciales, regionales e internacionales. Publicó los libros de poesía *Bailanta triste* (1996), *Años luz* (2006) y *Jazz; Lado B* (2014); las novelas *La imaginaria* (1996), *Tamchai Honat* (1997) y *La resaca* (1997); y los libros de cuentos *El riesgo literario* (1997), *La decisión de Tarquino* (2004) y *Feria americana* (2009). Ha codirigido los documentales *Donde hubo fuego. Memorias del Animazo* (2016) y *Tewok* (2020). Se encuentra radicado en la provincia de Salta desde 1979, donde trabaja con comunidades campesinas y originarias.

→ [Ir al artículo](#)





### FLORENCIA TOLA

Investigadora y profesora universitaria. Es doctora en Antropología Social y Etnografía por la Escuela de Estudios Superiores en Ciencias Sociales de París en cotutela con la Universidad de Buenos Aires. Desde 1998 realiza trabajos de investigación etnográfica entre los indígenas tobas (qom) del Chaco argentino sobre temas relacionados con la cosmología, la cosmopolítica, la ontología, las nociones de persona y cuerpo, las emociones, el parentesco y el territorio. Entre sus libros publicados se destacan *Yo no estoy solo en mi cuerpo. Cuerpos-personas múltiples entre los qom (tobas) del Gran Chaco* (2010), *Filosofía qom* (2018) y *¿Qué es la naturaleza?* (2019), en coautoría con Philippe Descola.

→ [Ir al artículo](#)



### JUAN PABLO RESTREPO

Filósofo, profesor de yoga y estudioso de las artes marciales en general. Se graduó en la Universidad del Valle, Colombia. En su extensa y diversa trayectoria ha estudiado budismo en la tradición tibetana y en la tradición Zen. Se dedica a la práctica y la enseñanza del yoga desde hace más de quince años y ha impartido cursos y seminarios de esta disciplina en diversos países de Latinoamérica. Actualmente participa activamente del Núcleo de Etnografías Amerindias (Nu et Am) en Buenos Aires y sus áreas de interés abarcan temas como la filosofía budista, la ecología profunda, el pensamiento amerindio, la poesía y el Antropoceno.

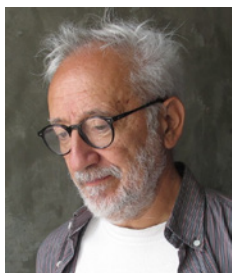
→ [Ir al artículo](#)



### ALEJANDRO HABER

Profesor titular de la Escuela de Arqueología de la Universidad Nacional de Catamarca e investigador principal de Conicet. Su investigación abarca la arqueología indisciplinada, la política del conocimiento y los agenciamientos territoriales locales en el norte argentino. Es autor, entre otros, de los libros *La casa, las cosas, los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local* (2012) y *Al otro lado del vestigio. Políticas del conocimiento y arqueología indisciplinada* (2017), además de numerosos artículos en revistas especializadas. Sus aportes al campo de la arqueología acompañaron las inquietudes comunitarias, sus luchas por la preservación de sus modos de vida intentando renovar el repertorio de metodologías del conocimiento y sus procedimientos institucionales y académicos.

→ [Ir al artículo](#)



### LUIS SCAFATI

Historietista e ilustrador. Desde su niñez, las historietas fueron su principal fuente de estímulo y aprendizaje. Estudió Artes en la Universidad Nacional de Cuyo y publicó sus dibujos en revistas y diarios como *Humor*, *Tía Vicenta* y *Clarín*, entre otros. Ha trabajado en la ilustración de textos literarios, donde se destacan algunos clásicos como *Martín Fierro*, *Don Quijote* o *La metamorfosis* de Kafka. También lleva publicados, con sus dibujos, los libros *Tinta china*, *Mambo urbano*, *El tren fantasma*, *Cabeza fresca* y *Cadáver exquisito*. Sus obras han sido expuestas en Barcelona, Frankfurt y Madrid e integra las colecciones de importantes museos de todo el mundo. Scafati experimenta con el dibujo en diversas variantes; el humor gráfico y el cómic tienen su imagen, desarrollando un estilo ecléctico en el que confluyen diversas escuelas y técnicas. Actualmente vive y trabaja en Buenos Aires.

→ [Ver tapa](#)



BIBLIOTECA NACIONAL  
MARIANO MORENO  
Primavera 2020