

Deconstrucción y afectos en los discursos sociales contemporáneos: nuevas (re)configuraciones estético-políticas

Pablo Sánchez Ceci,
María Grazia Paesani
y Ana Levstein
(COORDS.)



DECONSTRUCCIÓN Y AFECTOS EN LOS DISCURSOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS: NUEVAS (RE)CONFIGURACIONES ESTÉTICO-POLÍTICAS

Pablo Sánchez Ceci, María Grazia Paesani y Ana Levstein (Coords.)

CUADERNOS DEL CIPECO

Centro de Investigaciones en Periodismo y
Comunicación Héctor "Toto" Schmucler (CIPeCo)
Facultad de Ciencias de la Comunicación
Universidad Nacional de Córdoba

Equipo

Dirección general de la revista: Dra. Paula Morales - CIPeCo (FCC-UNC)

Dirección editorial: Dra. María Belén Espoz - FCC y IECET (CONICET-UNC)

Equipo Editorial: Dra. Paula Torres (FCC-UNC), Lic. Esteban Fernández - IECET (CONICET-UNC), Lic. Nerina Filippelli - CIPeCo (FCC-UNC), Lic. Florencia Bejarano - CIPeCo (FCC-UNC), Lic. Leonardo Corzo - CIPeCo (FCC-UNC)



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercialCompartirIgual 4.0 Internacional.



COMITÉ DE REFERATO

Ianina Moretti Basso
(FFyH-UNC, Argentina)

Jimena Castillo
(FCC-UNC, Argentina)

María Victoria Dahbar
(FCC-UNC, Argentina)

Mariana Gutiérrez
(IECET-CONICET y UNC, Argentina)

Magalí Haber
(UBA y UNTREF, Argentina)

Laura Maccioni
(IECET-CONICET y UNC, Argentina)

Eduardo Mattio
(FFyH-UNC, Argentina)

ÍNDICE

Dossier: “Deconstrucción y afectos en los discursos sociales contemporáneos: nuevas (re)configuraciones estético-políticas”

PRÓLOGO

Pablo Sánchez Ceci, María Grazia Paesani y Ana Levstein . 06

ARTÍCULOS

¿Qué hacemos con lo que nos incomoda? Anime, normatividad y gestos queer . 15
Sasha S. Hilas

Derivas ficcionales. Entre el nombre el cuerpo . 33
María Grazia Paesani y Paola Andrea Ospina

Una mirada entornada. La intimidad a través del marco . 55
Janina Moretti Basso y Ana Julia Crosa

Narrativas del cuidado. Dar el tiempo/dar el cuerpo . 74
Marianella Monzoni

El paraíso por la vía económica: finanzas, poder y justicia en el acuerdo argentino con el Fondo Monetario Internacional . 93
Carlos Patricio Pérez

Fuerza, derecho y justicia en el debate sobre “No matar”: una lectura del testimonio de Héctor Juvé y las posiciones de Oscar del Barco y Héctor Schmucler . 116
Tadeo Otaola

Soberanía itifálica y carnofalogocentrismo en *Cadáver exquisito* . 139
Cielo Kunz

Configuraciones del duelo en escrituras de H.I.J.A.S . 159
Gabriela Onetti

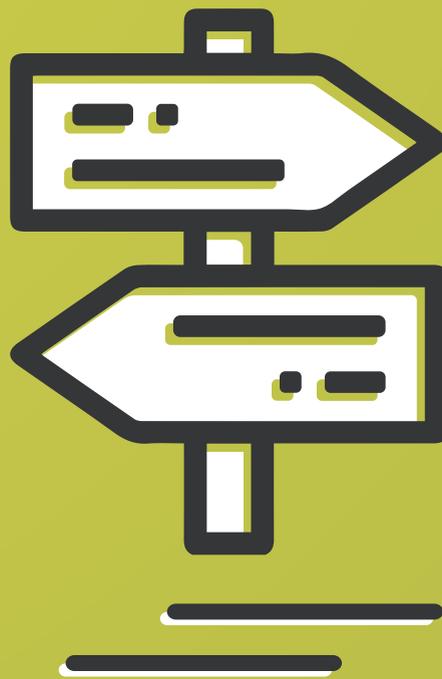
RESEÑAS

Est/éticas sexodisidentes. Apuntes sobre *Donde está el peligro* . 177
Eduardo Mattio

La (des)obediencia en el archivo fílmico, su potencialidad y su tratamiento pensado a partir del filme *Qué será del verano* . 185
Zaira Giselle Vila

P

PRÓLOGO





PRÓLOGO

DECONSTRUCCIÓN Y AFECTOS EN LOS DISCURSOS SOCIALES CONTEMPORÁNEOS: NUEVAS (RE)CONFIGURACIONES ESTÉTICO-POLÍTICAS

Pablo Sánchez Ceci, María Grazia Paesani y Ana Levstein

El presente dossier es resultado de un agenciamiento colectivo llamado “grupo de lectura”. Como construcción sintagmática designa un ensamble particularmente extraño. Se puede sospechar que padece de cierta condición contradictoria de la figura retórica del oxímoron, ya que en nuestra época no hay tiempo de leer y –mucho menos– para una lectura en grupo. Nuestros ojos y manos llevan años acondicionando la percepción para que el acto de interpretación y desciframiento de signos gráficos que se tramó bajo las artes de la escritura sea una actividad individual, *triste, solitaria y final*. Ni la lectura, ni los grupos, son cosas fáciles de encontrar en esta guerra por la subjetividad, en la que las fuerzas del capitalismo y la mediatización de la experiencia humana han organizado el deseo de manera tal que buscar afinidades exogámicas, apetitos feroces, trabajos “improductivos”, sean un modo de vivir poco probable.

“Grupo de lectura” parece remitir a las dos formas del pensamiento crítico que pretende juntar este dossier. Grupo, remite a la dinámica del barthesiano *vivir juntos*, a eso que curva la masa, donde lo pegajoso se adhiere a las fronteras y los cuerpos que se afectan por ellas. Las emociones son esas fuerzas que están ahí para orientar, potenciar, desviar o interrumpir al conjunto de energías libidinales que forman un grupo. No habría colectividad sin afectos. Sería interesante pensar en la (im)posibilidad de una mónada completamente aislada, como una criatura suboceánica en una noche perpetua de movimiento posible, carente de orientación, de la necesidad de alimento y de la picazón erótica que llama a la cópula. Así de extravagante sería una figura que permitiera pensar los afectos escindidos de lo grupal. Mientras que la lectura es el otro nombre de la deconstrucción. Ya Derrida ejerció densamente la apología apofática de ese gesto que acuñó bajo el nombre *deconstrucción*, para dejarnos claro que no es un método, ni una teoría, ni un problema. Quizá sea una simple lectura. Pero, así como vivir es vivir con otros, leer y deuteroleer también es una práctica colectiva, polifónica, horizontal, intensamente atravesada de pasiones y pulsiones.

De allí que el grupo se bautizó primero con un nombre propio, el entrañable nombre de Sol Viñolo, exquisita lectora de Derrida, doctoranda de Antropología de la UNC, a quien la tragedia de un crimen vial arrebató la vida llena de promesas con tan solo veintinueve años. El puntapié que dio lugar al grupo fue un ensayo que Sol nos dejó unas semanas antes de su muerte: “La experiencia de la alteridad. De lo fantasmático y lo poético en Derrida”. Por eso, también la deuterolectura o lecturas de lecturas, fue marcando de entrada una orientación del pensamiento, un texto de duelo, una presencia enlutada y una ausencia de donde seguía brotando la vida. Esa semilla que surge en la penumbra, en el *entre* de las cosas, allí, donde los contrarios se desestabilizan, se indeciden y se vuelven paradójicos. Así fue nuestro *arqué* grupal, la autoridad como fuerza y como comienzo del viaje, marcado a fuego por esa “cada vez única, el fin del mundo” (Derrida, 2005). Dicho de otro modo –y según las palabras de Paul Celan que Sol Viñolo recupera en su ensayo– “el mundo se ha ido, yo tengo que llevarte” (Celan en Viñolo, 2021, p. 45). Una auténtica síntesis de la responsabilidad ante *lx otrx*, su vida y su muerte.

El segundo nombre del grupo tiene, ciertamente, un sesgo más técnico y teórico. Ya que se trata de un grupo de lectura, lo bautizamos: “Deuteropensamiento y deuterolectura: subjetividades en textualidades derrideanas”, apuntando al interrogante sobre el valor constitutivo, estructural y desoriginado en el pensamiento deconstructivo, de lo Segundo, de la Repetición, de la Diferencia, frente a lo Primero y lo Mismo, que privilegia el pensamiento metafísico.

Por último, cuando resolvimos dejar alguna huella de la producción grupal bajo la forma de un dossier, el título que nos parecía que mejor sintetizaba la tarea e integraba a autorxs que no habían sido parte oficial del grupo, pero que sin embargo producían en la misma sintonía intelectual y espiritual, fue: “Deconstrucción y afectos en los discursos sociales contemporáneos: nuevas (re)configuraciones estético-políticas”.

Seguimos la apuesta interpretativa de que “grupo” es metáfora de *giro afectivo* y “lectura” lo es de *deconstrucción*. Ante el mandato individualizante del presente, el solipsismo envenenado y los narcisismos epistemofóbicos, un grupo de humanxs y no humanxs se presenta como una táctica de desviación de la ley y cuidado del lenguaje. Leer: alojar la palabra. Esta puede ser una actividad riesgosa, hay textualidades que pueden desbordar lo que puede un cuerpo. Por esto hacemos grupos, máquinas hermenéuticas en las que dos o más cabezas piensan mejor que una.

Los trabajos aquí reunidos son huellas de nuestra época. Desde la bruma de las pulsiones de muerte que acompañan la crisis climática y el ascenso de los neofascismos – con todo su arsenal anti-intelectual, patriarcal y neoliberal– emergen “estos textos terribles que son, después de todo, textos coquetos” (Barthes, 2011, p. 22). Terribles porque introducen fisuras en el edificio de la metafísica de la presencia y la moral, terribles porque –esperamos– erizan la piel de quien lee. Coquetos porque esa piel

erizada es signo de un ritual hermenéutico de seducción, coquetos porque la escritura (y particularmente aquella que podemos clasificar como deconstructiva) trabaja sobre la propia lengua escrita, como un gallo que cacarea en la duermevela como anuncio de otro amanecer.

El trabajo de lectura sigue protocolos para la composición de corpus, para elegir la excusa a partir de la cual desplegar las arrugas de la crítica, guiados, a veces, por el amor y la fascinación alucinada por un texto que dio tanto placer; otras veces, por la necesidad –quizá odiosa– de examinar a la manera semioclástica y encontrar qué hay de ideológico/político/histórico en aquello que en nuestra cultura se presenta como dado/naturalizado. Dos modos de la crítica, que muchas veces se interrumpen, se encuentran.

Conviene en este prólogo exponer cuál fue nuestra primera propuesta pública para convocar trabajos:

En un contexto signado por el capitalismo neoliberal que imprime sus lógicas y las maneras de pensar(nos) a través de sus discursos falocéntricos, desde las ciencias sociales y la comunicación massmediática buscamos repensar las configuraciones del concepto *vida* en sus (im)posibilidades humanas, animales, vegetales, minerales y sus umbrales. Desde un enfoque deconstructivo intentamos leer algunos desplazamientos en distintos materiales de la cultura contemporánea. En un cruce interdisciplinar entre arte, literatura, periodismo, investigación y militancia, insistimos en la búsqueda de aportes teórico-críticos poniendo el foco en las subjetividades, los cuerpos y las emociones. La resistencia sensible se hace evidente en la percepción de un presente continuo, suspendido por la pandemia del COVID-19, lo que (nos) sumerge en un tiempo *out of joint* –desencajado, disyunto o desajustado– en el que el lenguaje y la comunicación entran en arena de disputa. Las ciencias sociales y los materiales estéticos (artísticos, culturales, comunicacionales) ensayan contranarrativas para discutir el ordenamiento de “realidades” impuestas. Proponemos ir en busca de otros modos de decir, en un intento por desmantelar ese complejo dispositivo de la metafísica occidental que (re)produce subjetividades, cuerpos y emociones, sin la extorsión implícita de los binarismos. Las teorías contemporáneas en torno a los afectos nos permiten discutir dicotomías tales como emoción/razón en su correlación con la vida privada/vida pública y eso también nos habilita a discutir naturalizaciones arraigadas con relación a los roles de género, así también como politizar la sostenibilidad de la(s) vida(s) desde otras voces y experiencias *menores*. Para este dossier de Cuadernos de CIPECo invitamos al debate entre voces diversas, a través de otros contratos de lectura, que fortalezcan la construcción democrática haciendo vacilar las estructuras (pre)establecidas. La tensión de fuerzas activas-reativas-afectivas ensaya gestos (des)obedientes que piensan en/entre/sobre los límites de la comunicación, el lenguaje y sus múltiples formas de hacer sentido. Para estimular el debate nos preguntamos: ¿podríamos rastrear los síntomas culturales de eso que vivimos-pensamos-construimos como la contemporaneidad? ¿Qué emociones/afectos circulan (an)económicamente en relación con cierta/s norma/s de género/etnia/clase? ¿Qué territorios constituyen los discursos del poder hegemónico y cuáles son los posibles desplazamientos (nomadismos) y devenires en fuga? Lo que nos lleva a pensar/preguntar(nos) con otros: ¿cuáles son los umbrales en esa arena de disputa entre el lenguaje y la comunicación? En este contexto de pandemia, ¿qué hay *entre* el cuerpo y las narrativas que se ponen en circulación?, ¿desde dónde (se) prometen o amenazan las figuraciones de lo humano?, ¿en qué podemos insistir desde las sostenidas experiencias de lucha y desde dónde podemos proponer otros espacios/tiempos posibles para afectar(nos) en vistas

a futuros que parecen totalmente insostenibles en el marco del capitalismo extractivista/precarizante de la(s) vida(s)? ¿Qué prácticas cimientan el suelo cultural, afectivo, simbólico por medio de las cuales sostenemos lo común o el hacer comunidad? Invitamos a quienes, desde dentro o fuera de la comunicación, acerquen sus propuestas en estas derivas.

De este llamamiento llegaron voces que, tomando como puntos de partida discursividades diversas (literatura, ficción, política), alojan perspectivas sensibles de las fronteras que la cultura intenta, en vano, suturar. La experiencia estética y los debates intelectuales –como manifestación de una política que ensaya la posibilidad de un duelo infinito, en un país que no puede abandonar su condición posdictatorial–; la potencia de los archivos y la intimidad como vertientes del futuro; la precariedad de las formas de la vida abyecta por fuera de los marcos de lo humano que prescribe la metafísica occidental; las apuestas por construir guiones afectivos contrahegemónicos que desafíen los marcos de la heterosexualidad obligatoria abriendo las puertas a historias y placeres otros; la urdimbre punzante sobre la que se cruzan las relaciones de trabajo, dominación y despojo que van desde la deudas familiares hasta la escala transnacional del capitalismo neoliberal; son algunos de los temas sobre los que dialogan los artículos aquí reunidos.

Desde esa zona común en la que se cruzan el giro afectivo y la teoría *queer*, el texto de Sasha S. Hilas “¿Qué hacemos con lo que nos incomoda? Anime, normatividad y gestos queer”, propone la lectura de figuras típicas de un género/género discursivo orientado a la recepción infanto-juvenil en el que se producen f(r)icciones incómodas. A partir de las textualidades y sexualidades del anime, el ensayo indaga en la incomodidad como afecto. Este objeto extraño, quizás a primera instancia incordioso, se presenta como un vector para la interpretación crítica de las gramáticas sexoafectivas normativas.

María Grazia Paesani y Paola Andrea Ospina nos invitan, en “Derivas ficcionales: entre el nombre el cuerpo”, a un viaje que desmonta cualquier evidencia biográfica sobre nuestros nombres y nuestros cuerpos. Nociones derrideanas como “la vida la muerte” o “ficciones patógenas” (Sacchi, 2019) dan lugar al juego de tensiones y torsiones, siempre políticas, jamás *naturales* del desplazamiento de las categorías *nombre cuerpo* y el *entre* de una economía de la contaminación que sostiene el dinamismo de “ficciones políticas vivas”, donde la subjetividad es un devenir y el cuerpo una “somateca” (Preciado, 2019). O sea, como sostiene Cabral, un “archivo político viviente”, un artefacto, “carne de la historia” (*Página 12*, 6/2/2015). Una histerectomía de la que da testimonio una de las autoras, las lleva a comprender que “anatomía es destino y no es destino”, que “el mismo órgano que re-produce vida, produce muerte”, y a la vez que “anula la pro-yección de (*un*) futuro, asegura la continuidad de la (*mi*) vida”. El útero hace cuerpo en un *entre la vida la muerte*, en un grafema existencial, en el que desde siempre la muerte hace su trabajo.

“Una mirada entornada. La intimidad a través del marco” sigue las trazas de la vertiente crítica del giro afectivo y la filosofía butleriana. Aquí, Ianina Moretti Basso y Ana Julia Crosa (des)arman los marcos y temporalidades utópicas de la película paraguaya *Las herederas*. Sin ser esta una discursividad estética que reivindique abiertamente el orgullo lésbico o la visibilidad del colectivo LGTTBI+, la apuesta interpretativa del artículo está en exponer cómo se contornean o asoman ciertas *intimidades menores* que cuestionan la heterosexualidad obligatoria.

Marianella Monzoni en “Narrativas del cuidado. Dar el tiempo/dar el cuerpo” interroga los trabajos de cuidado que llevan a cabo las identidades socializadas como mujeres/feminizadas. Las narrativas dan cuenta de políticas afectivas que traman matrices de inteligibilidad de nuestros quehaceres con otrxs, donde lo íntimo, lo privado y lo realizado desde un deber moral individual, invisibiliza –por no decir que neutraliza, en la mayoría de los casos, el valor-trabajo– la puesta de cuerpo y tiempo (analizada desde categorías derrideanas) en una economía del cuidado, donde se trata ni más ni menos que de la sostenibilidad de la vida. La propuesta y la búsqueda de la autora se orienta a encontrar contranarrativas a las generadas desde la deuda-culpa, propia de la división sexo-genérica fundada en el heterocapitalismo. Es decir, trazar economías alternativas, con una redistribución más equitativa del tiempo, en este tejido de interdependencias que debería volver viable la vida para todxs.

El texto de Carlos Patricio Pérez, titulado “El paraíso por la vía económica: finanzas, poder y justicia en el acuerdo argentino con el Fondo Monetario Internacional”, nos introduce en el tristemente vigente y doloroso mundo de la deuda, en las relaciones de Argentina con el FMI con sus reformulaciones desde 2018 hasta 2022, durante el gobierno de Macri –y que a la fecha de redacción de este prólogo continúa estragando a lxs argentinxs, bajo la presidencia de Milei y su ministro de economía, “Toto” Caputo, quien repite sin escarmientos ni costos (para él mismo) las mismas recetas endeudadoras y genocidas, diciéndonos que esta vez, la gente “sí entiende que este sacrificio tiene un propósito y va a llevarnos a buen puerto” (*Página 12*, 08/2/2024)–. Pérez fundamenta, desde las aporías del don en la teoría derrideana (derecho, justicia, intercambio, programa, perdón), y desde un encuentro disciplinar entre la filosofía y la economía, señalando de qué modo los “acuerdos” con el FMI reinsertan a la Argentina en un esquema de deuda-culpa como tecnología de poder, a la vez que desacredita al organismo. Se pregunta también qué margen puede haber para una praxis política que escape a la matriz punitiva de la arquitectura financiera internacional, otra vez, como en la totalidad de los ensayos del presente dossier, buscando contranarrativas. Esta vez, a la financiarización y a la deuda como paradigmas del biopoder y la gubernamentalidad en el neoliberalismo.

En la misma sintonía deconstructiva del derecho y la justicia, el texto “Fuerza, derecho y justicia en el debate sobre ‘No matar’: una lectura del testimonio de Héctor

Jouvé y las posiciones de Oscar del Barco y Héctor Schmucler”, de Tadeo Otaola, nos sumerge en la vigencia candente del debate que la revista cordobesa *La intemperie*, dirigida por Sergio Schmucler, iniciara con –lo que podríamos llamar– la detonación de un testimonio del prestigioso psiquiatra y sobreviviente Héctor Jouvé, sobre violencia y política, ante las muertes por fusilamiento de compañeros políticos en la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), instalado en Salta a mediados de los sesenta. Del archivo de intervenciones con formato epistolar de figuras intelectuales que protagonizaron aquellos tiempos desde distintos ámbitos, Otaola pone el foco en las “posiciones” de Oscar del Barco y Héctor Schmucler. Los fantasmas, los espectros y su “efecto visera” en la asimetría de *ver sin ser vistos*, volvían al asedio de quienes transitábamos –en aquel 2004– una joven democracia, siempre frágil, que se aprontaba para llevar adelante los juicios de *lesa* humanidad por crímenes cometidos durante una dictadura que nunca se termina de ir y en una democracia “posdictadura” que, como la justicia, nunca termina de llegar.

En “Soberanía itifálica y carnofalogocentrismo en *Cadáver exquisito*”, Cielo Kunz se aventura en una lectura exquisitamente deconstructiva de este laboratorio de la cultura carnofalogocéntrica occidental, que es la novela de Agustina Bazterrica. El núcleo de la reflexión: la angustia y el asedio de una estructura sacrificial de lo social, donde nuevamente la justicia evidencia su hiato irreconciliable con el derecho y los límites entre lo animal y lo humano abandonan toda certeza. La aparición de nuevas animalidades que son humanxs deshumanizadxs convertidos en prótesis, cosas en mera carne, a través de una serie de dispositivos técnicos, lingüísticos, políticos, sanitarios, que moldean la (in)sensibilidad, pone de relieve una caracterización más política que ontológica de las fuerzas de vida.

Siguiendo la inspiración derrideana y bajo los efectos de la obra de Despret, María Gabriela Onetti propone en “Configuraciones del duelo en escrituras de H.I.J.A.S.”, una lectura de dos libros escritos por hijas de desaparecidxs: *Aparecida*, de Marta Dillon y *Diario de una princesa montonera*, de Mariana Eva Pérez. La relación entre escritura y muerte abordada en el artículo permite pensar procedimientos literarios que agrietan los modos normalizados/normalizantes de la experiencia de la pérdida de otrx. Pluralizando el duelo, estas escrituras interrumpen la negación y el negacionismo.

En materia de reseñas, desde materialidades cinematográficas, Zaira Giselle Vila en “La (des)obediencia en el archivo fílmico, su potencialidad y su tratamiento pensado a partir del filme *Qué será del verano*”, recupera esta película y *Esquirlas* de Natalia Garayalde, para detenerse en los procedimientos estéticos del archivo y las figuraciones de la intimidad pública. Los materiales menores del archivismo de las colecciones de imágenes privadas o familiares, como el *found footage*, habilitan una fuente para la inventiva visual y un principio de supervivencia, un futuro para el cine.

Para finalizar, Eduardo Mattio ensaya una deuteropregunta en la pregunta-afirmación de Mariano López Seoane –en su reciente libro (2023)– para la reseña “Est/éticas sexodisidentes. Apuntes sobre *Donde está el peligro*”. Se trata de una síntesis interpretativa muy iluminadora de la que destacamos una idea eje: no resultaría simple trazar una frontera estable entre las definiciones de lo sexodiverso y lo sexodisidente, ya que ninguna de las prácticas ocurre en un vacío temporal. La “encarnadura histórica” de las sexodisidencias viene marcada no solo por entender la localización cultural y geográfica sino, principalmente, “por el alcance de lo que está irritando de un cierto contexto sociopolítico y cultural” (*Página 12*, 19/5/2023). Se trata de indagar “la cópula entre la acción política y la imaginación estética” (López Seoane, 2023, p. 40) en intervenciones culturales sexodisidentes muy heterogéneas. Frente a este panorama, Seoane –destaca Mattio– hace visible que el *peligro* no está en la disidencia misma, “sino en la ética de su ejercicio, ligada al placer antes que al deber ser, es decir antes al abandono gozoso que a las normas y a los reglamentos” (*Perfil*, 5/5/2023). Interesa, también, hallar en el pasado de las disidencias la inspiración para otras formas de vida disidente.

Finalmente, una aclaración en torno al acuerdo de lxs autorxs y coordinadorxs del presente dossier¹ sobre la utilización del lenguaje inclusivo con “x”, que –pese a la recomendación de Naciones Unidas– el gobierno de Milei acaba de prohibir para el discurso oficial. Nuestra opción por el lenguaje inclusivo se basa en una apuesta teórica de dar visibilidad a las minorías diversas, dando un lugar y un tiempo en la escritura para la diferencia sexual. Los cambios lingüísticos son un correlato de las transformaciones efectivas y deseadas en el terreno de los derechos humanos, sociales y culturales. Por el contrario, su prohibición acompaña la batalla cultural para silenciar la resistencia y las voces alternativas. Esta decisión del gobierno actual no es una pieza suelta respecto de la supresión del “Ministerio de la Mujer y la Equidad de Género”, así como una larga lista de instituciones cuya anulación o desfinanciamiento vienen vulnerando nuestro Estado de derecho.

¹ Dados los distintos usos no sexistas de la lengua que utilizan los artículos de este dossier y ante esta avanzada conservadora, creemos que la Universidad Nacional de Córdoba y quienes de alguna manera participamos de su vida y ciudadanía, no podemos detener la discusión sobre el lenguaje inclusivo. En el discurso del saber, y particularmente en la palabra que circula por las instituciones universitarias democráticas, es relevante pensar lo que el inclusivo puede introducir. Quizás no basta con lo que en algunos manuales de estilo se conoce como “lenguaje incluyente y no discriminatorio”, quizás para cierto tipo de argumentos y escrituras no alcanza con reemplazar el masculino pretendidamente universal por fórmulas universales. Para ciertas formas de la imaginación teórica y política que constituyen el lenguaje de la crítica se vuelve vital el uso no sistémico de letras que están en el alfabeto y también de elementos que ni siquiera pertenecen a ningún sistema lingüístico “natural”. ¿Qué ingresa al discurso cuando flexionamos de manera aventurosa una “x” o una “@”? ¿qué efectos de sentido y de constitución del lazo social hay en esas alteraciones de la gramática? Quizás una oportunidad para que la ciencia y las humanidades produzcan conocimiento de otras formas. Una experiencia cada vez más común en los debates contemporáneos sobre las múltiples crisis en curso es que no hay lenguaje suficiente para la infinitud de este mundo. Mientras tanto escribimos.

Referencias bibliográficas

Barthes, R. (2011). El placer del texto. En *El placer del texto y Lección inaugural de la Cátedra de Semiología lingüística del Collège de France*. México: Siglo Veintiuno Editores.

López Seoane, M. (2023). *Donde está el peligro. Estéticas de la disidencia sexual*. Rosario: Beatriz Viterbo.

Preciado, P. (2019). Prólogo. En Sacchi, D. *Ficciones patógenas*. España: Rara Avis.

Sacchi, D. (2019). *Ficciones patógenas*. España: Rara Avis.

Viñolo, S. A. (2021). “Experiencias de alteridad. Lo fantasmático y lo poético en Derrida”. *El taco en la Brea*, 2(14), e0047. En línea en: <https://doi.org/10.14409/tb.2021.14.e0047>

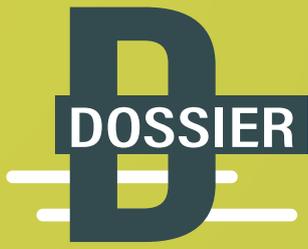
Otras fuentes consultadas

Cabral, M. (6 de febrero de 2015). Carne de la historia. *Página 12*. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9481-2015-02-06.html>

Lang, S. (19 de mayo de 2023). ¿La disidencia sexual ya fue? Suplemento *Soy*, *Página 12*. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/550674-la-disidencia-sexual-ya-fue>

Link, D. (5 de mayo de 2023). El capricho gay. *Perfil*. En línea en: <https://www.perfil.com/noticias/columnistas/el-capricho-gay.phtml>

Página 12 (8 de febrero de 2024). Caputo buscó calmar las aguas. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/711035-caputo-busco-calmar-las-aguas>





¿QUÉ HACEMOS CON LO QUE NOS INCOMODA? ANIME, NORMATIVIDAD Y GESTOS QUEER

Sasha S. Hilas

IDH-CONICET-FFyH-UNC

sashahilas@gmail.com

Resumen

El presente trabajo retoma el concepto de “baja teoría” (Halberstam, 2018), referido a un modo de recuperación de determinados materiales como dibujos animados infantiles, performances vanguardistas y arte *queer*. Mi intención aquí es abordar algunos animes de circulación masiva entre los años 1990 y 2000 destinados a un público joven, en los cuales es posible reconocer pequeñas desviaciones de la heteronormatividad, dentro de guiones narrativos y afectivos heterosexuales, cisgénero y machistas. En un intento por recuperar la incomodidad *queer* (Ahmed, 2015) sin presentar sujetos ejemplares para abrir las representaciones *queer*, proponemos encontrar gestos *queer* (Muñoz, 2018) en la figura clásica del “viejo libidinoso”, dentro de animes en donde intervienen elementos eróticos y cambios de género. Existen guiños a sexualidades antinormativas profundamente vinculadas a formas de la violencia machista, de modo tal que la norma y su discusión aparecen imbricadas. Pretendo por ello servirme de la noción de “archivo”, trabajada por teóricas como Ann Cvetkovich (2018) para señalar cómo estos materiales pueden formar parte de un archivo de sentimientos *queer*.

Palabras clave: anime – queer – vejez – heteronormatividad – incomodidad

Abstract

The present work takes up the concept of “low theory” (Halberstam, 2018), referring to a mode of recovery of certain materials such as children's cartoons, avant-garde performances, and queer art. My intention here is to address some widely circulated anime from the 90s and 2000s aimed at a young audience, in which it is possible to recognize slight deviations from heteronormativity within heterosexual, cisgender, and misogynistic narrative and affective scripts. In an attempt to reclaim queer discomfort (Ahmed, 2015) without presenting exemplary subjects to broaden queer representations, we propose identifying queer gestures (Muñoz, 2018) in the classic figure of the “lecherous old man”, within anime where erotic elements and gender bender come into play. There are hints of non-normative sexualities deeply linked to forms of misogynistic violence, so that the norm and its discussion appear intertwined. Therefore, I aim to draw on the notion of an “archive” as explored by theorists such as Ann Cvetkovich (2018), to point out how these materials can be part of a queer feelings archive.

Keywords: anime – queer – old age – heteronormativity – discomfort

Junto a la incomodidad

Varones que se transforman en mujeres, compañeros de batallas que manifiestan un interés romántico entre ellos, mujeres que ponen en su lugar a quienes las molestan, varones cuya masculinidad coquetea con la feminidad, compañeras de secundario que sienten atracción mutua, jóvenes estudiantes que se enamoran de sus profesores, profesores que confiesan su amor por estudiantes, y maestros que se calientan con sus discípulos son, en el anime, algunos de los elementos sexuales, eróticos o sentimentales que tensionan la piel social generando todo un espectro de emociones que van desde la incomodidad hasta el anhelo expectante. Entre ellos, la figura persistente y nodal del *anciano libidinoso* genera cierto consenso general sobre la incomodidad que provoca. Al tener actitudes fácilmente identificables con nuestros propios machismos locales, el anciano pervertido, deseante y caliente genera rechazo. No obstante, los relatos del anime no siempre son tan transparentes.

Al ver estos programas de anime para público adolescente, podemos observar esas típicas escenas en donde aparecen ancianos pervertidos mirando lascivamente a algunas muchachas. Sin embargo, algo llama nuestra atención. Muchos de estos personajes femeninos no son chicas cis, sino sus discípulos varones que se transforman en mujeres. De modo que allí en donde parece primar un guion afectivo claramente heterosexual, estos ancianos sienten un mayor deseo por sus jóvenes estudiantes, generalmente varones, muchas veces transformistas. Mientras que las aproximaciones sexuales pervertidas son toleradas e incluso pueden ser motivo de gracia en el caso de otros personajes más jóvenes, los *ancianos libidinosos* provocan un sentimiento general de incomodidad en el público, por su sexualidad avasallante, explícita y *sin cadenas*.

La incomodidad es un afecto recurrente en las vidas *queer*, dentro de sociedades hetero y cismnormativas. Aparece con mucha frecuencia en nuestro día a día, dibujando y contorneando las fronteras entre la normalidad y lo desviado. Dando vueltas alrededor de este afecto, en *La política cultural de las emociones* (2015) la teórica Sara Ahmed recupera la comodidad y el confort como puntos de partida fundamentales a la hora de reflexionar sobre las normas. La autora nos dice que la normatividad es siempre cómoda para aquellos cuerpos que pueden habitarla, generando una sensación de confort y “de estar a gusto” en un espacio que vuelve difícil distinguir los límites entre una persona y el mundo: “una encaja y, al encajar, las superficies de los cuerpos desaparecen de la vista” (Ahmed, 2015, p. 227). De modo que la normatividad hetero “funciona como una forma de confort público al permitir que los cuerpos se extiendan a espacios que (...) se viven como espacios cómodos en tanto permiten que los cuerpos encajen” (Ahmed, 2015, pp. 227-228). Como un sillón que ya ha tomado la forma de un cuerpo determinado, la heteronormatividad permite que ciertos cuerpos “se hundan” en un espacio que adoptó su forma. Por el contrario, los cuerpos *queer* no pueden hundirse en ese sillón, aquel espacio heteronormado donde los cuerpos hetero se mueven tan cómodamente.

Enfrentarse a los confortos heterosexuales trae aparejada la incomodidad y la desorientación. Cuando no podemos hundirnos en el sillón de la norma, “nuestro cuerpo se siente fuera de lugar, torpe e inquieto (...) aparece como superficie, cuando una no puede habitar la piel social, que es moldeada por algunos cuerpos y no por otros” (Ahmed, 2015, p. 228). Nuestros cuerpos y gestos tensionan el tejido social generando incomodidad, y a su vez ese enfrentamiento con los confortos heterosexuales es el resultado de una experiencia incómoda con la norma. Abocada a reflexionar sobre las emociones¹, Ahmed explora los modos en los cuales los afectos hacen cuerpos como “formas de acción que incluyen también las orientaciones hacia los demás” (Ahmed; 2015, p. 24), proponiendo rastrear “la manera en que circulan las emociones entre los cuerpos, analizando cómo se ‘pegan’ y cómo se mueven” (2015, p. 24).

A través de las emociones, y sus historias de impresión y circulación, en el contacto entre los afectos y los objetos de la emoción –ya sean cosas, ideas o cuerpos–, estos últimos comienzan a tener límites y superficies delineadas. Objetos como la heterosexualidad están moldeados por la circulación de determinados afectos que van dibujando y delimitando las maneras legítimas e ilegítimas de vivir. En otras palabras, en estos objetos se enlazan las prácticas y conductas sexuales con otros tipos de comportamientos sociales. De modo que la heteronormatividad no se trata solo de una conducta sexual, sino también de una manera de estar con otras personas en el mundo.

Tal como esclarece Ahmed, “la cultura normativa implica la diferenciación entre maneras legítimas e ilegítimas de vivir”, de modo que “la heteronormatividad implica la reproducción o transmisión de cultura a través de la manera en que vivimos nuestra vida en relación con otras personas” (2015, p. 230). Adoptar una cultura normativa está también al alcance de algunas vidas *queer* que se orienten hacia determinados objetos heteronormativos, como la monogamia, el matrimonio, ciertas formas de la madurez reproductiva y del éxito económico. Sin embargo, ¿qué ocurre con quienes no desean o no logran orientarse exitosamente hacia esos objetos?

La metáfora del sillón comfortable muestra cómo nuestros cuerpos, conductas y prácticas tensionan la red social, irrumpen, interrumpen. Para autoras como Ahmed, la incomodidad no se trata de un sentimiento que una persona desee abrazar resueltamente, sino “un efecto de cuerpos que habitan espacios que no adoptan o ‘extienden’ su forma” (2015, p. 234). Esta incomodidad, que expone la dificultad de vivir de modo comfortable en un mundo de modelos heteronormativos, no tiene que significar un punto muerto ni tampoco que la única alternativa sea adoptar *esos* modelos normativos: “el ‘no encajar’ o la incomodidad abren posibilidades, apertura que puede ser difícil y emocionante” (Ahmed, 2015, p. 237). Lo que está sugiriendo Ahmed es que pueden abordarse los efectos de “no

¹ Utilizo, al igual que autoras como Ahmed, los términos “emoción” y “afecto” como sinónimos, aunque el texto se inclina por usar de manera más frecuente el término “afecto”.

encajar” –la incomodidad *queer*– de modos que no tengan por únicas respuestas la asimilación o la resistencia. Distanciándose, se señala la posibilidad de habitar la norma de una manera diferente. De modo que “el hecho de habitar es generador o productivo en la medida en que no finaliza en la incapacidad de afianzar las normas, sino en posibilidades de vida que no ‘siguen’ esas normas *de principio a fin*” (Ahmed, 2015, p. 238, énfasis propio). Esta idea según la cual se pueden habitar ciertas normas, aunque no *de principio a fin*, es especialmente importante para lo que se desarrollará a continuación.

Ante el acoso normativo y la ausencia de otros modelos por fuera de la heteronormatividad (Ahmed, 2015; Weston, 1991), la incomodidad con las normas dominantes prepara el terreno para una serie de desplazamientos, distorsiones y negociaciones con estas mismas normas. Si la incomodidad parece ser un afecto inseparable de los trayectos vitales *queer*, servirnos de materiales que puedan complejizarla, e incluso quitarle cierto peso negativo, culposo y tendiente al ocultamiento, puede ser una interesante y estimulante exploración. Surge entonces la siguiente pregunta: ¿qué hacemos con lo que nos incomoda?

La intención general aquí es recoger la incomodidad *queer*, pero no a través de modelos *queer* que puedan aliviar o menguar los efectos de este afecto. A distancia de lo ejemplar, la labor del texto es recuperar algunas identidades *queer incómodas* y abyectas respecto a ciertas normas dominantes. Por lo tanto, ¿cómo recuperamos ficciones incómodas para abrir las representaciones de las vidas *queer*, intentando no cristalizarlas ni guionarlas? Y, aún más, ¿es acaso la incomodidad un afecto que podemos recuperar para pensarnos no a pesar de él sino junto a él?

En virtud de estas cuestiones, lejos de intentar resolver esa impresión de *no estar a gusto*, los materiales propuestos pertenecen a la denominada “baja cultura” (Halberstam, 2018), y pueden conformar un archivo que distorsione la heteronormatividad, al tiempo que interrumpa ciertos relatos más hegemónicos en torno a las disidencias sexuales. El manga y el anime constituyen una interesante fuente de vidas *queer* no ejemplares que, aunque sostienen una tensión con las normas, no se orientan a modelos de intachable moralidad, como así tampoco a identidades constantes, unívocas y transparentes. Los animes para adolescentes muchas veces ilustran el despertar sexual de sus personajes, tanto a partir de la sensualidad infantil como del acoso y el avasallamiento físico. Nos encontramos con escenas en donde la figura femenina de una estudiante es observada de manera lasciva por sus compañeros varones y sus amigas –como en el caso del animé *Naruto*, y su continuación *Naruto Shippuden*–, o en la que dos mejores amigos borran las líneas que separan las peleas de los abordajes sensuales –como en *Tokyo Manji Revengers* o en el ya citado *Naruto Shippuden*–, o los límites entre la amistad y el coqueteo –es especialmente ilustrativa la relación entre Yukito y Touya de *Sakura Cardcaptor* o la amistad entre Gojo y Geto de *Jujutsu Kaisen*–. También podemos observar escenas de roces físicos accidentales que son difíciles de distinguir del

toqueteo –de esto el animé *Ranma 1/2* e *InuYasha* son excelentes ejemplos–, o donde la tensión sexual se sostiene solo a partir de la cercanía física de las manos –se pueden mencionar los animés *InuYasha* y *Noragami*–.

La presencia –a veces persistente– de lo erótico tiene muchos modos de aparecer en los animés para adolescentes. Sin embargo, un rasgo común es su carácter casi lúdico y juguetón. El contenido erótico de los animés para adolescentes no es tematizado al interior de la narración ni es un componente alrededor del cual giren los arcos argumentales, sino más bien un elemento cotidiano que convive con la narración², que acaso aporta el contrapunto cómico de algunos desarrollos argumentales más serios, en torno a la muerte, el despecho, el abandono y el bullying, entre otros.

Teniendo presente este panorama del *shonen*³ –como llamaremos en adelante a los animés para adolescentes–, recuperaremos una figura narrativa incómoda y casi obligada cuando se trata de versiones más clásicas dentro de esta demografía del anime: los ancianos libidinosos⁴. Como sugerimos al comienzo, en apariencia están orientados a sentir deseo sexual por mujeres cisjóvenes, pero al observar sus comportamientos con más detalle, se pone de relieve que se sienten más atraídos por sus discípulos transformistas. De manera que nos insertamos en medio de la contaminación de demografías del anime, como el *shonen*, *ecchi*⁵ y *gender bender*⁶, y de vínculos asimétricos y discordantes, entre jóvenes con un género resbaladizo y viejos varones calientes.

Aunque con un propósito diferente al que Ann Cvetkovich expresa en su obra *Un archivo de sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lésbicas* (2018), recuperar la figura narrativa de los ancianos libidinosos, recogiendo su matiz *queer*, nos permite explorar junto a la incomodidad otros afectos de una sexualidad antinormativa *en la vejez*. En otras palabras,

² Es menester mencionar, aunque no podamos desarrollarlo aquí, el vínculo que existe entre el contenido erótico y sexual de los animés para adolescentes y el fenómeno del *fan service*, que designa la inserción de elementos que “dan gusto” a la audiencia, generando un diálogo con el público y propiciando la venta del anime o del manga. El fenómeno *fan service* también abarca la producción hecha por fans, los *doujinshi*, creando nuevas historias a partir de personajes ya existentes, que no están exentas de un mayor contenido sexual y erótico que el de las historias originales. Para una exploración de este fenómeno, enmarcado en una perspectiva *queer*, véase Castellanos (2019).

³ *Shonen* o *shōnen* es una demografía del manga y el anime definida especialmente por la acción, las peleas y el camino del héroe por superarse. También hace referencia al público adolescente al que está dirigido (la palabra quiere decir literalmente “chico” en japonés). La versión femenina de este género es *shojo* o *shōjo*.

⁴ Al hablar de figura narrativa *clásica*, nos hacemos eco de las transformaciones que están ocurriendo en el género *shonen* desde hace algunos años, donde la figura de ancianos maestros calientes ha perdido popularidad. Sin que hayan dejado de existir por completo, a esta representación más clásica le sigue otra más actual, de maestros jóvenes y aparentemente asexuados, bellos y andrógenos, todopoderosos y con trágicas historias en su pasado. En algunos animés, como *Naruto*, conviven estas dos figuras: el maestro Jiraiya representa la versión más clásica, y el maestro Kakashi la versión más actual. Estas reflexiones surgen a partir de intervenciones valiosas en el marco del “VI Simposio Pensar los Afectos”, el 1 y 2 de junio de 2023, donde presentamos una versión abreviada y preliminar de este trabajo, titulado “¿Qué hacemos con lo que nos incomoda? Anime, machismo y gestos queer”.

⁵ *Ecchi* es un subgénero del anime traducible como “perverso”, derivado del género *bentai*. Mientras este género muestra sexo explícito, muchas veces asociado a fetiches, *ecchi* hace referencia a la incorporación de contenido sexual *soft* como desnudos, roces, toqueteos y poses sugerentes, con un tono lúdico. Muchos *shonen* incorporan escenas *ecchi* en sus tramas, debido al fenómeno del *fan service* (ver nota 2).

⁶ El *gender bender* es un subgénero del anime que se caracteriza por los cambios de género, de sexo o de roles de género, siendo *Ranma 1/2* uno de los más reconocidos.

realizamos aquí “una exploración de textos culturales como depositarios de sentimientos y emociones” (Cvetkovich, 2018, p. 22), tomando de algunos animes clásicos la figura narrativa del anciano libidinoso como personaje *queer* que nos brinda la experiencia de una sexualidad indisciplinada e incómoda. En esta línea, queremos trazar un archivo antinormativo a partir de la incomodidad *queer* –aunque no contenga gestos profundamente rupturistas ni ejemplares– de una moralidad intachable o una sexualidad mesurada.

Sostener una tensión: machismo, heteronormatividad, vejez y gestos queer

Sin temor a equivocarnos, podemos señalar que el anime y el manga son los productos culturales de origen japonés más consumidos por fuera de Japón contando, para muchas personas, con series y cómics entrañables. Dejando de lado las múltiples demografías y géneros al interior de los animes y mangas, nos centraremos solo en algunos *shonen* entre los años noventa y 2000, contemporáneos al boom producido en la industria por el famoso *Neon Génesis Evangelion* (1996).

A continuación, nos detendremos principalmente en *Ranma 1/2*, anime emitido entre 1989 y 1992, y en menor medida *Naruto*, transmitido entre 2002 y 2007. La selección está en parte guiada por el hecho de que estos *shonen* de artes marciales ya son *clásicos*. Aunque en la actualidad muchos otros *shonen* se hayan vuelto más complejos en cuanto a la animación y guion⁷, *Ranma 1/2* y *Naruto* se han ganado el amor del público y gozan de una aprobación general. Ambos materiales tienen tramas que podríamos titular como machistas y patriarcales: mujeres estereotipadas, expuestas como objeto de deseo masculino, personajes masculinos con gran protagonismo, mientras que sus compañeras de batalla son presentadas como menos hábiles o débiles –muchas veces relegadas a tareas de cuidado–, y la visibilización de vínculos heterosexuales, son los elementos más característicos al respecto.

Reconociendo esto, señalamos que tanto *Ranma 1/2* como *Naruto* contienen gestos *queer* al interior de sus tramas –aunque no los tematizen– tales como los cambios de género, las seducciones lésbicas, bisexuales y gay, las mujeres masculinas, los varones femeninos, y las relaciones no monogámicas. La heteronormatividad y el machismo conviven con numerosos gestos *queer*, sosteniendo la tensión entre estos dos puntos interactivos. Es menester señalar que otros animes como *Saint Seiya –Los caballeros del zodiaco–*, *Sakura Cardcaptor*, *InuYasha* y el ya citado *Evangelion*, presentan modulaciones de la sexualidad y del género que nos permiten advertir múltiples personajes bisexuales, de género fluido, identidades trans, cambios de

⁷ Al hacer esta mención, reconocemos que en la actualidad estudios de animación como MAPPA han dado un gran salto en cuanto a la calidad de la animación, dando como resultado capítulos de *shonen* donde las peleas tienen una fluidez que es difícil encontrar en animes más antiguos, con animaciones más estáticas y menos fluidas. Nos referimos a mejoras en el ratio de fotogramas, resolución de la imagen, cantidad de capas de paralaje, a la utilización de tecnologías de colorimetría como HDR, y al uso de tecnologías de *shading* y renderizado de objetos 3D en composiciones bidimensionales, por mencionar únicamente algunos aspectos técnicos. A su vez, muchos *shonen* actuales tienen argumentos más complejos y sombríos que los que analizaremos aquí, en muchas ocasiones volviendo difusa la frontera entre *shonen* y *seinen* (esta última demografía hace referencia a mangas y animes dirigidos a un público adulto, con historias más realistas y crudas). Animes como *Jujutsu Kaisen* (animado por MAPPA) y *Shingeki no Kyojin* (animado por WIT Studio en sus primeras temporadas y luego por MAPPA en su temporada final) son buenos ejemplos de este tipo de guiones y del salto cualitativo en la animación.

roles, y familias no normativas, al interior de tramas heteronormativas y –muchas veces– machistas⁸. Sin embargo, como en esta ocasión queremos resaltar la figura incómoda y polémica de los ancianos libidinosos, presentamos dos *shonen* que cuentan con ancianos perversos distinguibles y famosos: el maestro Happosai de *Ranma 1/2* y el maestro Jiraiya de *Naruto*.

El anime para público adolescente *Ranma 1/2* (1989), es obra de la mangaka japonesa Rumiko Takahashi, quien se caracteriza por incorporar en sus tramas el juego erótico, personajes animales e híbridos –el mismo Ranma, también Inuyasha, que es mitad humano y mitad demonio, de la serie homónima–, y múltiples guiños *queer* al interior de relatos tradicionalmente identificables como machistas y patriarcales. *Ranma 1/2* es un anime de artes marciales que trata de una historia de superación personal. Su personaje principal es el adolescente de dieciséis años Ranma Saotome, quien debido a una desafortunada caída en uno de los estanques encantados de Jusenkyo, se ha vuelto un ser capaz de cambiar su cuerpo: cuando lo toca el agua fría se transforma en mujer, y cuando lo toca el agua caliente vuelve a ser un hombre. No es el único personaje que manifiesta una metamorfosis: el padre de Ranma, Genma, se convierte en panda, la muchacha china Shampoo se convierte en gato, el enamorado de Shampoo, Mousse, se vuelve un pato, y el rival de Ranma, Ryoga, se convierte en cerdito.

La trama de Takahashi se desarrolla a través del entrenamiento de Ranma para volverse más hábil y fuerte, por la compañía y rivalidad de los distintos personajes que lo acompañan y, sobre todo, por la promesa de volver a Jusenkyo para revertir su maldición y volver a ser un hombre “completo” de nuevo.

La obra de Takahashi presenta todos los elementos clásicos del machismo y la heteronormatividad en el anime. Se les reprocha a las mujeres cuando no son agradables, tiernas y comprensivas con los varones, son ridiculizadas cuando no cocinan bien, son felicitadas cuando se dedican al hogar, pero son tachadas de frías e inescrupulosas cuando prefieren el dinero a la familia. A su vez, la familia tiene un lugar central, donde hijos e hijas deben obedecer la voluntad del padre –como se tematiza a partir del compromiso de matrimonio pactado por los padres, entre los adolescentes Ranma y Akane–. Los varones sienten la presión de ser fuertes e indolentes, y sufren el ridículo cuando pierden alguna pelea. El amor y el ejercicio del placer sexual está solo reservado para el matrimonio –heterosexual, por supuesto– y los personajes que han enviudado o quienes ya no son jóvenes, no parecen estar orientados a ese mundo, sino a otros objetos, como los juegos de mesa, la contemplación de las estaciones y la familia.

⁸ Al mencionar estos animes clásicos, quisiera también señalar que un interesante cruce entre infancias *queer* y el consumo de anime es el de G. Cornejo (2021), “The Sedgwickian Queerness of an Anime Lesbian: Reading Revolutionary Girl Utena”, en *Lectora*, 27, 211-226. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8118543>

A pesar del marco heteronormativo, este mundo vincular de Takahashi también alberga bifurcaciones antinormativas. A lo largo de la serie aparecen intereses románticos y sexuales entre los personajes adolescentes —a veces monógamos y otras veces no—, que cambian y oscilan con el tiempo, de manera que no siempre se trata de sentimientos heterosexuales aun cuando así sean presentados. Esta frontera está siempre en discusión: las transformaciones de los personajes, sobre todo la de Ranma, parece darle un carácter *queer* a los deseos de aquellos pretendientes que conocen su condición, ya sean mujeres o varones.

Aunque *Ranma ½* presente personajes en apariencia heterosexuales, las mujeres que quieren a Ranma y saben que es mitad mujer y mitad varón —si seguimos el juego que propone el título del anime— no dejan de sentirse atraídas por él/ella cuando presenta un cuerpo femenino. Al respecto, el más relevante de los vínculos es el que se forma entre Ranma y Akane, quienes al principio se llevan mal, pero, con el tiempo, molestarse y “hacerse enojar” empieza a tener una connotación sensual y erótica. De modo que, en un punto de la serie, Ranma ya no quiere “volver a la normalidad” solo porque su condición transformista le moleste, sino porque quiere ser un “digno prometido de Akane”. Sin embargo, y en contraste, la mayoría de los momentos en donde se evidencia la atracción mutua, ocurre cuando Ranma es mujer. De este modo, la trama se tuerce ligeramente para mostrarnos un amor bisexual o lésbico, o al menos un amor que no es estrictamente heterosexual.

A esta caracterización de la fluidez del deseo, podríamos también señalar el vínculo entre cierta cercanía física y sexual y la aparición de personajes que se transforman en animales. Tomando algunos casos nodales del anime, al enamorarse de Akane, el joven Ryoga duerme con ella en su forma de cerdito y finge ser su mascota. Esto exaspera a Ranma que lo llama “abusivo”, aunque nunca revela su secreto, soportando los celos y las suaves burlas de Akane que lo provoca con “no puede ser que te pongas celoso de un cerdito”. En otra escena que se repite cientos de veces, vemos a Ranma tomar un baño mientras Shampoo se escabulle convertida en gata para bañarse con él. Sus intenciones se ven frustradas por Akane, quien siempre la descubre, y vemos que Ranma se apresura en aclarar “no es lo que piensas” al tiempo que, en virtud del agua caliente, una Shampoo humana y desnuda lo abraza en la bañera.

A este elenco y en esta trama, se agrega el maestro Happosai, un anciano minúsculo, fuerte y ridículo, que tiene una impetuosa inclinación hacia los comportamientos atrevidos, dirigidos a mujeres jóvenes. A pesar de esas tendencias, mantiene una distancia física con las mujeres, limitándose solo a insinuarse o mirarlas de manera lasciva. Por quien tiene una mayor afición es por su discípulo Ranma, de modo que el maestro Happosai lo convierte en mujer en muchas ocasiones para poder pellizcarle las nalgas o presionar su cabeza contra su pecho femenino; también lo manipula intentando que use ropa interior femenina o para que lo deje dormir sobre sus piernas. Lo que parece una trama machista y heteronormativa, debido al elemento de cambio de género —*gender bender* siguiendo las demografías del

anime—, se torna una escena de acoso de un anciano pervertido hacia su joven estudiante menor de edad.

Algo similar ocurre en *Naruto* (2002), obra del mangaka Masashi Kishimoto, que narra el camino del héroe de Naruto Uzumaki. Al igual que *Ranma 1/2*, esta serie mantiene cierto tono cómico, aunque contiene un argumento en donde se tematizan cuestiones sobre el abandono, el bullying, el reconocimiento y la amistad, que en la obra de Takahashi no son trabajadas. En el mundo ninja que propone Kishimoto, Naruto es un preadolescente huérfano de la Aldea Oculta de la Hoja, que tiene sellado en su interior al terrible demonio Kurama, el “Zorro de las Nueve Colas”, quien doce años antes del presente del animé atacó la aldea provocando numerosas muertes, incluida la de su líder. Como consecuencia, Naruto sufre el abandono y rechazo de la aldea que lo trata como un monstruo.

Gracias al apoyo de su primer maestro, Iruka Umino, Naruto empieza a experimentar el cuidado y el cariño, y a lo largo de la historia construye lazos de amistad con otros personajes. Entre sus múltiples maestros, se destaca un gran guerrero, Jiraiya, quien lo entrena durante dos años y medio. Al igual que el maestro Happosai, Jiraiya siente una fuerte inclinación por las mujeres, sobre todo por las que tienen un cuerpo voluptuoso. En diversas ocasiones lo vemos insinuarse a Tsunade, su antigua amiga y compañera de batallas, o queriendo espiar los baños de mujeres. Sin embargo, también lo vemos experimentar una fuerte atracción por Naruto cuando utiliza el “jutsu sexy”, una técnica ninja que lo transforma en una joven mujer desnuda.

La figura narrativa representada por Happosai y Jiraiya define a ancianos varones solteros que tienen deseo sexual por “mujeres” jóvenes. En la mayoría de los *shonen*, suelen ocupar una posición de poder, como la de maestros en algún arte marcial. La figura del “maestro” en los *shonen* clásicos distorsiona las maneras habituales de representar este tipo de figuras de autoridad. Aunque sean hábiles luchadores, sabios en su disciplina y reconocidos por los demás como expertos, esto no va de la mano de un respeto severo e incondicional por parte de sus discípulos. En este sentido, ejercen una forma extraña de autoridad, dado que son constantemente desautorizados y ridiculizados cuando tienen comportamientos pervertidos. Sus discípulos disciernen entre los contenidos que deben aprender, como nuevas técnicas de pelea, y las características que pertenecen estrictamente a sus maestros, como el deseo sexual desmesurado y ridículo.

Este rasgo es común en los *shonen* de artes marciales, donde maestros sienten deseo sexual por sus alumnos transformistas, en una combinación entre relaciones asimétricas y jerárquicas, deseo maduro, y cambios de género. De modo que Happosai siente deseo por Ranma convirtiéndolo en mujer muchas veces, y el maestro Jiraiya *se calienta* cuando su discípulo Naruto utiliza la técnica ninja que lo convierte en una joven mujer. También podemos observar a la pequeña y anciana pulga, llamada Myōga, de *InuYasha* (2000), que disfruta picar al mestizo Inuyasha —habíamos dicho, mitad humano y mitad demonio—

haciendo gestos de embriaguez alcohólica y erótica, y al maestro Roshi de *Dragon Ball Super* (2015), que le pide al gato mágico Puar que se transforme en mujer para superar su fuerte tendencia pervertida⁹. Los ejemplos abundan, y entre las sexualidades y géneros fluidos, también lo humano pierde sus fronteras claras y definidas.

Rastros mínimos y sentimientos resbalosos

Los ancianos libidinosos del anime son difíciles de incorporar a la lectura crítica de las normas hetero cis y las múltiples violencias simbólicas y físicas que estas implican, porque en parte parecen seguir estas mismas normas. Sin embargo, no sería más fácil integrarlos a una narrativa heteronormativa, principalmente porque no está claro que su deseo sea hetero – como así tampoco homosexual –, ni parecen estar orientados a un objetivo ni reproductivo ni romántico. Sus comportamientos son tentativas de abordaje sexual, siempre avasallante, poco cuidadoso y sin la menor intención de seducir. Parecen estar exponiendo su deseo sexual de un modo desmesurado. En consecuencia, estos ancianos nos recuerdan no solo que pueden desear, sino también que pueden tener deseos no normativos. Por este motivo, los *viejos libidinosos* se escapan de ciertos guiones disidentes, como así también del guion heteronormativo. Son, en cierto punto, sujetos no ejemplares, que interrumpen esquemas y normas, provocan incomodidad, ya sea por su comportamiento machista o por sus inclinaciones no heterosexuales, pero que también despiertan la sospecha de que algo pasa, en tensión con las normas dominantes, entre la vejez y el deseo.

Interrumpir la norma puede generar, además de un sentimiento incómodo, una evidencia. El teórico José Esteban Muñoz sugiere en *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa* (2020) que lo *queer* tiene un vínculo difícil con la evidencia, en primer lugar, porque se han utilizado las pruebas de lo *queer* para penalizar y disciplinar modos de ser y deseos no heteronormativos. Sin embargo, Muñoz nos invita a ligar la evidencia “al concepto de ephemeria o rastros efímeros” (2020, p. 134). Para entender con qué tipo de huellas, rastros y restos estamos tratando, el autor agrega:

Los rastros efímeros son los restos que están muchas veces insertos en actos queer, tanto en las historias que nos contamos como en ciertos gestos físicos comunicativos, como por ejemplo la fría mirada de una seducción callejera, un apretón de manos prolongado entre personas que se acaban de conocer o el andar masculino de una mujer particularmente segura de sí misma. (2020, p. 134)

⁹ A propósito de esta última referencia, a comienzos de agosto de 2021, Cartoon Network LA decidió retirar de su programación en Argentina la serie *Dragon Ball Super*, después de la denuncia presentada por el Ministerio de Mujeres, Políticas de Género y Diversidad Sexual a la Defensoría del Público de la Nación, en la que señalaba que la serie contenía violencia simbólica al reproducir una escena de violencia sexual de parte de un adulto hacia una menor de edad. En el capítulo denunciado, el maestro Roshi le pide a Puar que se transforme en una mujer joven para superar su punto débil de cara al Torneo de la Fuerza: los pensamientos pervertidos. Otro personaje transformista (el cerdito Oolong) cuenta la fea situación que atravesó con el maestro Roshi después de aceptar “ayudarlo”. De muy mala gana, Puar se transforma y, aunque atan al maestro Roshi, lo vemos intentar deshacer sus ataduras y querer tocarlo, pero sin llegar a conseguirlo y logrando que Puar lo golpee y se niegue rotundamente a seguir con el entrenamiento. Esta secuencia ocurre bajo la mirada de dos discípulos de Roshi, quienes, a pesar de estar incómodos con la escena, no intervienen.

Asir una evidencia obvia de lo *queer* es un ejercicio difícil, porque sus huellas están especialmente compuestas de elementos efímeros que no constituyen un hecho, tratándose más bien de “cosas que quedan suspendidas en el aire como un rumor” (Muñoz, 2020, p. 134). Al igual que Muñoz, no nos interesa tanto descifrar “qué significan los gestos queer, sino lo que esos gestos hacen” (2020, p. 137). Así pues, pensando en aquellos aspectos *queer* presentes en los *shonen* como rastros efímeros, el gesto –la insinuación, un comentario por lo bajo, una mirada o roce– *queeriza* la trama.

Tanto en *Ranma 1/2* y en *Naruto*, como en los demás animes citados, aparecen gestos resbalosos y efímeros que constituyen en algún sentido pequeños desvíos *queer*. Si tenemos presente que muchos de estos animes son ya clásicos, que se han transmitido en canales de televisión para niños y niñas entre la década del noventa y del 2000, podemos señalar que los gestos *queer* en el anime formaron un conjunto de impresiones, sentimientos y direcciones que pueden, recordando a Ann Cvetkovich, ser un archivo de sentimientos *queer*. Alejándose de cualquier pretensión de definir un tipo de sexualidad, identidad o expresión de género, estos animes no proponen sujetos *queer* ejemplares, dado que son historias plagadas de machismo y sexismo, expresiones y performances heterosexuales estereotipadas. La trama compleja de los *shonen* habita la heteronormatividad, pero también la tensiona, la desvía, interrumpe, enrarece y *queeriza*. Al ir detrás de estos gestos *queer*, vemos las posibilidades que no siguen esas normas “de principio a fin” (Ahmed: 2015, p. 238).

De modo que, en esas tramas normativas, se cuelan gestos antinormativos que han tenido el potencial de grabarse como si se tratara de una promesa o una advertencia. Para quienes somos personas de género fluido, no binarias y bisexuales, la promesa es que las identidades fijas y las orientaciones sexuales monosexuales no son las únicas expresiones válidas para el deseo, la sexualidad y la identidad. La advertencia, que parece grabada como una marca en estos ancianos, es que la felicidad sexual y el éxito sensual están reservados para la juventud. En efecto, en el anime, el acoso no es solo una práctica que llevan a cabo ancianos varones, sino también mujeres y varones jóvenes. No obstante, a diferencia de los ancianos –que, como vimos, son rechazados–, las mujeres y varones más jóvenes proclives a toquetear y a realizar proposiciones indiscretas no siempre tienen tan mala prensa. A medida que la historia se desarrolla algunos personajes suelen encontrar quien los quiera, algunas veces a pesar de sus tendencias pervertidas y otras gracias a ellas.

Por sugerir un ejemplo, en *InuYasha*, el monje Miroku tiene fuertes comportamientos atrevidos, halaga a cada muchacha con quien se encuentra, le pregunta si desea tener hijos con él, y a veces toca las nalgas de algunas de ellas. Mientras los personajes femeninos circunstanciales se sienten halagados, Sango y Aome –o Kagome, si seguimos el original japonés– regañan a Miroku de forma constante por acosador y mujeriego. La trama, al tiempo que nos presenta una narrativa machista, también nos muestra a mujeres *poniendo en su lugar* a los varones que las molestan, e incluso a un niño –el pequeño demonio Shippo– sintiéndose

incómodo y enojado por cómo molesta a las mujeres, al señalarle que es un mal ejemplo para los demás. No obstante, como Miroku y Sango terminan enamorándose, el acoso de Miroku hacia ella se convierte en un juego erótico en donde la publicidad y la intimidad, el deseo y el enojo, cruzan sus fronteras: si bien Sango se molesta porque Miroku la toca —muchas veces llega a golpearlo—, vemos cómo sonrío sin que nadie la vea, y como Miroku sonrío también.

Los ancianos libidinosos que exploramos no cuentan con esa suerte. Sus intentos avasallantes no dan con alguien que los reciba, ni participan de ningún juego de consentimientos tácitos. Su deseo parece un diálogo con ellos mismos, una exposición de sus intereses sexuales.

El teórico Eduardo Mattio, describe en “Vejez e (in)felicidad: otras gramáticas afectivas maricas en la narrativa de Alejandro Modarelli” (2019) que las marcas de la vejez sumadas a “el desencuentro entre el deseo del que envejece y el de quienes lo borran del repertorio de lo deseable, suponen para muchos gays y maricas cis una garantía de desdicha” (Mattio, 2019, p. 47). Si traemos el comienzo de este texto, allí recuperamos ciertas líneas argumentativas de Ahmed para señalar que a determinados objetos se les *pegan* determinados afectos. De modo que, por ejemplo, a la heterosexualidad, la pareja estable y la familia, se les pega la felicidad. En otra obra, titulada *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (2019), Ahmed señala que “[a] ciertos objetos se les atribuye ser causa de felicidad, lo que significa que circulan como bienes sociales incluso antes de que la suerte nos ponga ante ellos” (2019, p. 72), y agrega “esta situación acaso explique por qué llegamos a ponernos ante ellos en primer lugar” (Ahmed, 2019, p. 72). En consecuencia, nuestra disposición hacia algunos objetos será de anticipación de felicidad.

Cuando la desdicha sexual, la frustración erótica y la seducción sin suerte se hacen presentes en estos ancianos, retomamos tanto el análisis de Mattio como el de Ahmed para subrayar que la felicidad parecería estar orientada hacia los objetos equivocados. Dado que en nuestra sociedad la vejez está marcada por una pacífica renuncia a la vida sexual en pos de otros objetos más apropiados, los ancianos lujuriosos ponen de manifiesto “cierta experiencia diferencial de la alienación moral” (Mattio, 2019, p. 55), de modo que “son algunos cuerpos más que otros lo que habrán de cargar con la promesa de la felicidad” (Ahmed, 2019, p. 96).

En torno a orientaciones antinormativas, las prácticas del sexo público como el “salir de levante” o “irse de yire”¹⁰, quizá puedan devolvernos ciertos apegos peligrosos, poco asépticos e indiscretos, en un momento en que la heteronormatividad ha incorporado a nuevos actores que no necesitan ser heterosexuales para reproducir formas de vida

¹⁰ Se vuelve relevante aquí el capítulo “Los fantasmas del sexo público. Anhelos utópicos, memorias queer” del ya citado libro de Muñoz, *Utopía queer...* donde el autor incorpora estas prácticas en su análisis.

normativas¹¹. Mientras la felicidad normativa está orientada hacia la monogamia y la familia, aquellas prácticas *queer* históricas que circulaban por los márgenes nos muestran no solo que podemos no desear lo normativo, sino que podemos desear y orientarnos activamente hacia otras cosas. Los ancianos que traemos a colación, como el maestro Happosai y Jiraiya, exponen su deseo sexual en público, frente a la mirada de los demás. Ellos no se orientan a una vejez célibe sino que se dirigen sin reservas a una manifestación de su deseo sexual antinormativo. Como consecuencia, experimentan el rechazo incómodo tanto de los personajes que los rodean como de los espectadores.

Si quisiéramos detenernos en la narrativa del fracaso que encarnan los ancianos libidinosos, podríamos recordar el trabajo del teórico Jack Halberstam en *El arte queer del fracaso* (2018). Haciendo uso de materiales de la “baja cultura” –a menudo menospreciados por la alta teoría que posa su mirada sobre materiales de la alta cultura–, Halberstam recupera prácticas, imágenes, relatos y formas de vida, del amor, del parentesco y del sexo que fracasan en seguir la heteronormatividad y los modos neoliberales de acumular riqueza como normas dominantes. Según el autor, la potencia del fracaso radica en su capacidad de desordenar el binarismo normativo, dado que “conserva algo de la maravillosa anarquía de la infancia y perturba el supuesto claro límite entre adultos/as y niños/as, entre vencedores/as y perdedores/as” (2018, p. 15). La “baja teoría”¹² que atiende a la “baja cultura”, sitúa “todo en los espacios intermedios, para evitar quedar atrapados/as en los ganchos de la hegemonía” y también explora “la posibilidad de que las alternativas se escondan en las turbias aguas de un terreno negativo y oscuro, ilógico y a menudo imposible, de crítica y rechazo” (Halberstam, 2018, p. 14).

Tomando el concepto de Stuart Hall a propósito de su comentario sobre Antonio Gramsci, la baja teoría brinda a Halberstam un modelo teórico que “vuela bajo el radar”, ofreciendo un modo de acceso a materiales usualmente dejados de lado por la alta teoría, que desordena las jerarquías acostumbradas del saber. A través de Gramsci, Hall (1990) rescata la importancia de cierta teoría orientada a objetos desde una perspectiva práctica y política, que no se plantea como propósito formular un proyecto filosófico abstracto cuyo prurito esté en mantenerse en la ortodoxia (Halberstam, 2018, p. 28). El intelectual que Gramsci supo ser y el que Hall pondera, parece estar preocupado por construir una contrahegemonía compuesta por otro tipo conjunto de ideas alternativas. En este sentido, “la baja teoría podría ser el nombre de una forma contrahegemónica de teorizar, la teorización de alternativas dentro de una zona no disciplinaria de producción de saber” (Halberstam, 2018, p. 29).

¹¹ A este respecto, Sara Ahmed (2015), Jack Halberstam (2018), Jasbir Puar (2017) y Heather Love (2007) proponen el concepto de homonormatividad, para señalar la existencia de una nueva normatividad que no discute los guiones normativos hetero. Al contrario, los redefine articulando una normatividad gay –en detrimento de otras identidades, orientaciones y experiencias– basada en el matrimonio, la solvencia económica, la capacidad de consumo y el éxito.

¹² Halberstam reconoce su deuda con Stuart Hall a la hora de elaborar su concepción de la baja teoría. En sus palabras, “La baja teoría es un modelo de pensamiento que tomo de la famosa noción de Stuart Hall de que la teoría no es un fin en sí mismo, sino ‘Un desvío en el camino hacia algo más’ (1991: 43)” (Halberstam, 2018, p. 27).

El conjunto de materiales que Halberstam recupera no pertenecen a la historia del trabajo o a movimientos subalternos, sino al ámbito de la cultura popular vinculada con las vidas *queer*, la sexualidad y el género, en especial haciendo foco en las películas infantiles animadas. La búsqueda de este autor estadounidense por mundos posibles en subculturas, contraculturas y culturas populares, lo lleva a tomar el fracaso junto a un conjunto de afectos relacionados a él y trabajados por la teoría *queer*. Los modos de vida que fracasan en orientarse hacia determinados objetos felices, como también las prácticas antinormativas, habitan alternativas que, sin ser muy optimistas, asumen el fracaso no como punto muerto, sino como lugar desde y con el cual vivir de otra manera. Mientras que “el éxito de una sociedad heteronormativa y capitalista equivale muy a menudo a formas específicas de madurez reproductiva combinadas con la acumulación de riqueza”, parece que “fracasar, perder, olvidar, desmontar, deshacer, no llegar a ser, no saber puede ofrecernos formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo” (Halberstam, 2018, p. 14). Siguiendo esta lectura, al igual que la incomodidad, el fracaso “es algo que las personas *queer* hacen y han hecho siempre muy bien” (Halberstam, 2018, pp. 14-15), a distancia de lógicas exististas que se basan en la fórmula frustrante de intentarlo una y otra vez.

En “Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una gramática disidente de las emociones” (2019b), Mattio recoge otro sujeto no normativo y reflexiona en torno al exceso sexual de las vidas maricas –a distancia de las vidas gay normativas– señalando la necesidad de resignificar las narrativas vigentes en torno a la infelicidad gay. Propone “[d]isputar el contenido que se confiere al fracaso marica, *i.e.*, repensar las economías emocionales sobre las que se montan nuestras respuestas afectivo-morales” para poner de relieve a “qué sujeto gay y bajo qué condiciones se le permite el goce del placer sexual” (Mattio, 2019b, pp. 125-126). Retoma por ello el concepto de fracaso *queer* de Halberstam, con el objetivo de desarticular las narrativas sexoafectivas que se sostienen a partir del éxito sexoafectivo de la medida sexual y del “tener pareja”. Desde esas narrativas, las maricas son caracterizadas como promiscuas, inmaduras, peligrosas y pervertidas, dado que no están orientadas al ideal normativo del éxito sexual. Sin embargo, al retomar el concepto de fracaso, Mattio nos advierte que esa apropiación no es una suerte de premio consuelo ni un punto muerto, sino “una invitación a habitar resueltamente –amor fati– el fracaso que la vida nos depare y hallar allí una serie de recursos críticos para encarnar una oposición disidente” (Mattio, 2019b, p. 120). De modo que, para una persona *queer*, sentirse de forma excesiva, inconvenientemente lujuriosa, incómoda, torpe, inquieta, fuera de lugar, rara, poco normal o fracasada no parece ser un lugar tan deprimente, sino un espacio para practicar otros modos de vivir, otros goces y otros placeres, aunque estos, al no orientarse a la conquista, al romance o a la pareja, parezcan conducir a ninguna parte.

Los ancianos pervertidos expresan sexualidades inapropiables e incómodas, y representan buenos casos de fracaso, dado que no se orientan a objetos y prácticas normativas. Su fracaso es espectacular y carece del peso que imaginamos tiene el yugo de la

norma. La sexualidad desbocada de Happosai y el deseo desvergonzado de Jiraiya surten un efecto más liberador que el que podría tener un casto final feliz entre cualquiera de estos ancianos y sus discípulos. Las historias que se entrelazan al interior de *Ranma ½* y *Naruto* no se tratan de eso. La historia de Happosai o de Jiraiya no versa sobre su búsqueda del amor, la familia y el éxito, sino sobre otras cosas acaso relacionadas con el cruce entre sexualidad antinormativa y vejez. El efecto liberador quizá se deba a que Happosai y Jiraiya expresan su deseo desmesurado y fracasado sin que sean expulsados de los vínculos que integran. A pesar de que el anciano libidinoso está frecuentemente constreñido por la reprimenda y el rechazo de otros personajes, no deja por eso de formar parte de relaciones de cariño y compañerismo con otras personas. Incluso quienes más se molestan por sus avasallamientos, no expulsan ni aíslan a estos ancianos. El fracaso que signa sus insinuaciones sexuales no los condena a un destino en soledad. Por traer aquí un ejemplo, antes que despreciar a su maestro Jiraiya, Naruto lo admira, y se divierte con él usando el “jutsu sexy”, aquella técnica ninja que lo convierte en una joven mujer.

De la misma manera que muchos animes son, por lo general, un potente reservorio de experiencias y gestos bisexuales, no binarios, no monogámicos y, en algunos casos, no humanos, los ancianos pervertidos encarnan formas del fracaso sexual que representan lugares incómodos tanto con las normas heterosexuales y cis, como con una posición crítica sobre ellas. Se orientan hacia objetos que parecen prohibidos para su rango etario y el fracaso que encarnan pone de relieve los vínculos entre vejez, sexo y vida *queer* en una tensión constante con las normas hegemónicas.

Ancianos libidinosos y gestos queer: ¿qué hay aquí?

La figura del anciano libidinoso tiene un carácter resbaloso y difícil de aprehender. Incorpora en sus prácticas la norma y su discusión en la trama de los *shonen*. Recapitulando, aunque se trata de una representación que podríamos catalogar como machista, hay algo allí que no se reduce a la típica performance patriarcal y heteronormativa. El viejo pervertido expresa una sexualidad *otra*. De este modo, las ficciones son atravesadas por versiones más clásicas del machismo, pero también por guiones afectivos raros e incómodos habilitados por el cambio de género de los discípulos. A través de la contaminación de géneros del anime –*shonen*, *ecchi* y *gender bender*–, las historias nos revelan que no siempre se trata de sentimientos y deseos heterosexuales, aun cuando los personajes parezcan interpretar esos guiones afectivos heteronormativos. En estos relatos conviven el machismo y las sexualidades disidentes, el deseo juvenil y la calentura madura, la sexualidad exitosa y el fracaso erótico. Los ancianos deseantes no siguen guiones afectivos heteronormados, centrados en el romance, la monogamia y la privacidad de su ardor sexual, sino que expresan públicamente su anhelo sexual teñido de cosificación hacia sus discípulos transformistas, que no los complacen en su deseo.

En esa encarnación del fracaso que parece tan liberadora, Happosai y Jiraiya ofrecen otras gramáticas afectivas que permiten desarticular el imperativo de ser feliz al precio de seguir al pie de la letra ciertos guiones normativos. Los marcos que producen guiones según se sigan las normas, producen un exterior constitutivo habitado por lo abyecto y la anormalidad, según se distancien de ellas¹³. Los ancianos del anime ponen de relieve que lo anormal es lo que los hace felices y que no están dispuestos a renunciar a su felicidad en pos de la felicidad de los demás (Ahmed, 2019, p. 236). Negándose a la disciplina sexual que les prescribe una vida célibe, prefieren la incorrección y el rechazo, abrazando este modo de ser *infeliz*: “[s]e abandona la felicidad a su suerte porque hemos encontrado en el desvío un modo de vida que nos complace” (Mattio, 2019a, p. 57).

Hacia el comienzo, recuperamos a Muñoz para señalar que no estábamos interesados en definir de qué se tratan los gestos *queer* de ancianos como Happosai y Jiraiya, sino en acercar la mirada a lo que esos gestos hacen. Al entregarnos a esa tarea, pudimos observar que nos devuelven una vejez *queer* sexualizada; que, así como *esa* vejez sigue ciertas normas hegemónicas, también es capaz de distorsionarlas, *queerizarlas* e interrumpirlas. Los ancianos pervertidos esbozan gramáticas afectivas extrañas y desagradables, que plantean el interrogante por cómo lidiamos con la incomodidad allí donde lo antinormativo y lo normativo sostienen una tensión y un vínculo. Esta figura narrativa abre la pregunta por *qué hacemos con lo que nos incomoda*, con la heteronormatividad y con lo no ejemplar, desafiando los límites de lo que podemos incorporar e integrar como elemento crítico.

En otras palabras, ¿es acaso la incomodidad un afecto que podemos recuperar, para pensarnos no a pesar de él, sino junto a él? Si nos inclinamos a pensar que sí, ¿qué potencia se alberga en materiales de la baja cultura como el anime? ¿Qué placeres *queer* puede revelarnos? ¿Podemos recoger lo inapropiable, las vidas *queer* de ancianos lujuriosos y pervertidos, su deseo público e indisciplinado? ¿Cómo pueden rearticular la vejez y el sexo en tensión con las normas que les prescriben vidas célibes y moderadas?

Este texto quiso realizar un cruce entre diversos estudios del giro afectivo y la teoría *queer* y la figura narrativa de los ancianos libidinosos en los *shonen*, teniendo presente que el anime como material cultural contiene abundantes gestos *queer*, modulaciones del sexo y del deseo, desvíos de la heteronorma, y prácticas y experiencias no monosexuales y no identitarias. Los ancianos pervertidos nos muestran diversas distorsiones de las gramáticas sexoafectivas normativas: su posición –gris y no ejemplar– no necesariamente tiene que habitar las normas de principio a fin. Empecinados en rechazar los objetos marcados como adecuados para la felicidad madura, los *ancianos libidinosos* del anime se orientan hacia otras

¹³ Aquí resuena el pensamiento en torno a los marcos normativos de Judith Butler. Para ello véase sobre todo Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, y también Butler, J. (2007). *Vida precaria: el poder del duelo y de la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

prácticas y placeres que acaso podamos nombrar como modos de la infelicidad y del fracaso, o como formas gozosas de vivir de otra manera.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEES- UNAM.
- _____ (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Butler, J. (2007). *Vida precaria: el poder del duelo y de la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Castellanos, A. (2019). “The Queering Eye: emplazamientos y enunciaciones de las sexualidades alternas en el manga, anime y fan service”, en *CuCo, Cuadernos de cómic* n.º 13 (diciembre de 2019). <https://erevistas.publicaciones.uah.es/ojs/index.php/cuadernosdecomic/article/view/1263>
- Cvetkovich, A. (2018). *Un archivo de sentimientos queer. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid-Barcelona: Egales.
- Hall, S. (1990). “Gramsd's Relevance for the Study of Race and Ethnicity”, en David Morley y Kuan-Hsing Chen (Eds.), *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Nueva York: Routledge.
- Hilas, S. (2023). “¿Qué hacemos con lo que nos incomoda? Anime, machismo y gestos queer” en *VI Simposio Pensar Los Afectos*, SEGAP, (UBA) Universidad Adolfo Ibáñez y Universidad de Liverpool, 1 y 2 de junio de 2023.
- Love, H. (2007). “Compulsory happiness and queer existence” en *New Formations*, vol. 63, pp. 52-64.
- Mattio, E. (2019a). “Vejez e (in)felicidad: otras gramáticas afectivas maricas en la narrativa de Alejandro Modarelli” en *Un lugar sin límites. Revista de Estudios y Políticas de Género*, 2, (UNTREF), pp. 45-59. <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/368>
- _____ (2019b). “Felicidad obligatoria y fracaso marica. Notas para una gramática disidente de las emociones” en Moretti, I. y Perrote, N. (Eds.) *Sentirse precari*s. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*. Córdoba: Editorial de la UNC.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y el allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.

Puar, J. (2017). *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*. Barcelona: Ediciones Bellaterra.

Weston, K. (1991). *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*. Nueva York: Columbia University Press.

Otras fuentes consultadas

Asaka, M. (Director). (1998). *Sakura Cardcaptor* [Anime]. Japón: Madhouse y Kōdansha Editorial.

Dato, H. (Director). (2002). *Naruto* [Anime]. Japón: Pierrot y TV Tokyo.

_____ (2007). *Naruto Shippuden* [Anime]. Japón: Pierrot y TV Tokyo.

Hanabusa, T. (Director). (2021). *Tokyo Manji Revengers* [Anime]. Japón: Warner Bros.

Ikeda, M. (Director). (2000). *InuYasha* [Anime]. Japón: Sunrise.

Katty Films (Productora) y Mochizuki, T., Sawai, K., Nishimura, J., y Shibiya, T. (Directores). (1989). *Ranma 1/2* [Anime]. Japón: Studio DEEN.

Kishimoto, M. (1999). *Naruto* [Manga]. Tokio: Shūeisha.

Matsutani, H., Kimura, M., Maeda, T. (Productores) y Sung-hoo, P., y Goshozono S. (2018). *Jujutsu Kaisen* [Anime]. Japón: MAPPA.

Morishita, K. y Kikuchi, K. (Directores). (1986). *Saint Seiya* [Anime]. Japón: Toei Animation.

Nakamura, R., y Nagamine, T. (Directores). (2015). *Dragon Ball Super* [Anime]. Japón: Toei Animation.

Noriko, K. (Productor) y Anno, H. (Director). (1995). *Neon Genesis Evangelion* [Anime]. Japón: Gainax y Tatsunoko Production.

Takahashi, R. (1987). *Ranma 1/2* [Manga]. Tokio: Shōgakukan.

_____ (1996). *InuYasha* [Manga]. Tokio: Shōgakukan.

Tamura, K. (2014). *Noragami* [Anime]. Japón: Bones.



DERIVAS FICCIONALES: ENTRE EL NOMBRE EL CUERPO

María Grazia Paesani

CIFFyH-FFyH, FCC-CIPeCo, UNC
grazia.paesani@mi.unc.edu.ar

Paola Andrea Ospina

FFyH, FCC-CIPeCo, UNC
palaospinabuitrago@gmail.com

Resumen

El presente artículo propone tensionar las potencialidades –en cruce– de las categorías *nombre cuerpo*. Nos interesa reflexionar entre las derivas ficcionales que hacen a la construcción de subjetividades en el nombre el cuerpo. Las nociones tomadas de la deconstrucción derrideana abren el juego para dar lugar al entre, en un intento por disputar, hacer preguntas, incomodar ciertas dicotomías que son políticas y que importan en este, nuestro *mundo sur*. La intención de esta conversación textual no es disolver binarismos del tipo adentro/afuera, vida/muerte, nombre/cuerpo, salud/enfermedad, sino desplazar la o-posición, y dar cuenta del movimiento donde los elementos participan como *exteriores constitutivos*, es decir, como elementos que están en relación en un juego de economías contaminadas, parasitadas, entrelazadas.

Palabras clave: nombre – cuerpo – deconstrucción – derivas ficcionales

Abstract

This article proposes stressing the potentialities –at crossroads– of the *name-body* categories. We are interested in reading them as fictional drifts that make the construction of subjectivities in the name the body. The notions taken from deconstruction (Derrida) thinking open the space to give way to the inbetween, in an attempt to dispute, ask questions, make uncomfortable certain dichotomies that are political and that matter in this, our *world in the south*. The intention of this textual conversation is not to dissolve binarisms of the type inside/outside, life/death, name/body, health/disease, but to displace the o-position, and to account for the movement where the elements participate as *constitutive exteriors*, that is, as elements that are related in a game of contaminated, parasitized, intertwined economies.

Keywords: name – body – deconstruction – fictional drifts

Entre el nombre el cuerpo

Nos interesa indagar las *derivadas ficcionales*, en tanto parecen operar en la construcción de subjetividades. Daremos lugar al espacio que queda entre el nombre el cuerpo. Esta apuesta, que deja aparecer un silencio marcado entre las palabras, viene de un intento por habilitar el trazo blanco que no sugiera ni una *y* ni un *es*. A la vez, no intentaremos identificar el nombre *con* el cuerpo, ni el cuerpo *con* el nombre. De esta manera, el presente trabajo propone dar lugar a que aparezca el blanco de un espacio, para tensionar el límite que cualquier marca gráfica –palabra, barra, coma, guion– implicaría en términos de oposición de elementos.

Nos sumergimos en una apuesta deconstructiva derrideana y traemos a esta reflexión algunas categorías teóricas que ponen en juego el alcance de lo que denominamos *derivadas ficcionales*. En el *Seminario La vida la muerte (1975-1976)*, Jacques Derrida (2021) tracciona la pregunta por el blanco *entre* vida muerte, pensando ese binomio sin palabra inter-media. Apostar por un espacio en blanco mueve nuestro deseo para indagar –¿nuestras?– ficciones.

En la primera sesión del seminario, sostiene Derrida:

Al eliminar la *y*, no me propuse anticipar que la vida la muerte no formaban dos, ni eran una la otra de la otra, sino que esa alteridad o esa diferencia no era del orden de lo que la filosofía llama oposición (Entgegensetzung), doble posición de dos que están frente a frente. (2021, p. 27)

La suspensión de la *y*, escribe, constituye una intervención muy discreta, muy poco violenta, más amable, podríamos decir. En tal sentido, no es ni o-posición, ya que carece de pertinencia, ni identificación; sino que “se trataría de *otra alteridad* en la cual, calificando el otro la alteridad, la otra alteridad ya no incumbiría a la alteridad que esa relación vendría a alterar” (Derrida, 2021, p. 30). El trazo blanco, entonces, da lugar a otro modo de relación que se da por el espacio entre las palabras.

Ahora bien, el trazado vida muerte es trabajado por Derrida en el *Seminario La bestia y el soberano (2001-2002)*. En ese texto, pensando con Heidegger, el autor argelino sostiene que todo lo que entra en la vida empieza ya también, por eso mismo, a morir, a ir hacia su muerte; y la muerte es, al mismo tiempo, vida. En *La vida la muerte...*, leemos esta operación dialéctica en la que la eliminación de la *y* neutraliza, tanto la oposición como la identificación de los términos, para dar señales de otra *tópica* –sí, dice *tópica* y no *óptica*, porque lo que se juega es el espacio inter-medio en términos de o-posiciones–. En esos alcances, la suspensión de la *y* en *la vida la muerte*, no tiene otro frente. Escribe el autor “El *es* de la vida es la muerte es *vida*” (Derrida, 2021, p. 31). La dicotomía opositiva se transforma, entonces, en un tópico de posicionalidad y presencia, un entrecruzamiento en el que la oposición es un proceso de reapropiación.

Desde este marco, ponemos en tensión las potencialidades de las categorías *nombre cuerpo*, insistiendo en que pueden ser leídas como derivadas ficcionales. Las nociones tomadas

de la deconstrucción nos abren el juego, dan lugar al espacio, al entre, para disputar, hacer preguntas, incomodar algunas dicotomías que son políticas y que importan en este, nuestro *mundo sur*. La intención de estas intervenciones no es disolver binarismos del tipo adentro/afuera, vida/muerte, nombre/cuerpo, salud/enfermedad; sino desplazar la oposición, ver cómo juega el cruce, el contacto, para pensarlos como *exteriores constitutivos*, es decir, como elementos que están en relación en un juego de economías contaminadas, parasitadas, entrelazadas.

Derivas ficcionales

Convocamos a esta reflexión a Duen Sacchi. El artista y escritor *guaxu*¹ trans, nació en 1974, creció en Aguaray, en la región del Gran Chaco y vive, actualmente, entre el monte y las orillas del Río de la Plata. Participa activamente en movimientos feministas travestis y trans, anti racistas e indígenas y desarrolla sus trabajos en las relaciones entre escritura, dibujo, grabado y reproducción, desde una perspectiva anticolonial, antirracista y transfeminista. Nos detenemos en su libro *Ficciones patógenas* (2019), para darle alcance a la noción de *ficción*, en lo que Duen denomina “teoría del ficcionario”.

Para elaborar esta categoría teórica, el autor recupera a Paul B. Preciado² insistiendo en la presencia de *ficciones políticas vivas* en “la complejidad de los regímenes de normalización y de producción del cuerpo occidental” (2019, p. 22). Aparece, entonces, el concepto de *somateca* como archivo político viviente, en tanto:

...efecto de una multiplicidad de técnicas de poder y de representación que mantienen entre sí diferentes tipos de relaciones (...) propiciando la creación de una ficción política que posee una doble cualidad: la de estar viva y la de ser un lugar de subjetivación. (2019, p. 23)

Entramos en la noción de *somateca*, porque será clave para este trabajo en el que tens(ion)amos los hilos de pensamiento como si estuviéramos en una cocina conceptual. Para esto, nos metemos en la pregunta que (se) hace Marie Bardet: “¿dónde se cocinan los conceptos?”, en “¿Cómo def-hendirse en un hueco, en cuero y en el culo (del mundo)? Lecturas des-ubicadas y calientes” (2021), para insistir en la masticación colectiva de las nociones.

El concepto de *somateca* surge en el calor de una cocina, “la de Isabelle Ginot en las afueras de París” (2021, p. 9). Este espacio recibía las primeras reuniones del grupo de investigación Soma&Po, en el que participaban Carla Bottiglieri, Violeta Salvatierra, Joanne

¹ Palabra de origen guaraní: “guaxu” = “guasu”, en nuestra lengua podría traducirse como “grande”. En las biografías de Duen Sacchi, aparece con frecuencia. Su uso podría leerse como un gesto de identificación con el territorio.

² La categoría “ficciones políticas vivas”, que trabaja Duen Sacchi en *Ficciones patógenas* (2021) es una recuperación de “Tecnologías del género. Historia política del cuerpo en la modernidad” (grabaciones de los audios de clases del ciclo lectivo 2014-2015 del Programa de Estudios Independientes del MACBA, del que Paul Preciado fue docente y director académico).

Clavel, Paul B. Preciado, Isabelle Ginot y Marie Bardet. Escribe Marie que, en la mesa[da], aparecía:

...la inquietud por otros modos de pensar (desde) la corporeidad, que no repita la escisión cuerpo/mente cartesiana, y que surja de los modos de hacer, sentir, aprender, propios de las técnicas somáticas, leyendo y practicando en particular a Feldenkrais. (2021b, p. 9)

Los interrogantes de Isabelle sobre “las dimensiones políticas y sociales de las prácticas somáticas” (2021, p. 9-10) derivaron en este concepto que sale por la boca de Preciado en una de esas reuniones de cocina. Dijo Paul “lo que tenemos es una ‘somateca’, un archivo del cuerpo, un corpus hecho de gestos y palabras, un cuerpo-biblioteca de palabras y de gestos” (2021, p. 10). Esta idea entusiasma al grupo “por haber dado con un concepto no dualista del cuerpo” (2021, p. 10) y, entonces, “la somateca podía ser tanto textos como músculos, ojos y dispositivos tecnológicos” (2021, p. 10). Pero también, sostiene Marie, “pensar la somateca como concepto-depósito de barro, sucio y fértil, que mancha, deja ver formas recubriéndolas, poco propensa a la foto tuneada de Instagram” (2021, p. 10). En este texto, recuerda Marie la potencia de los procesos colectivos de elaboraciones conceptuales:

...volver a la cocina (claroscuro y no tan discreta) del pensar que (siempre) es una interlocución (aun imaginaria), e insistir en que el concepto de somateca allí surgido es una granada tirada en el medio del pensamiento occidental, una bomba “cachivache” en la que se puede reactivar la potencia perturbadora y diseminadora de lo que se elabora al biés, con restos y desechos, entre muchas manos y lenguas mezcladas orientadas por una inquietud com-partida y no solo un concepto bijouterie de la teoría bien cerrada con un moño. (Bardet, 2021b, p. 10)

Por otra parte, en *Ficciones patógenas*, Duen Sacchi (2019) propone la *ficción* como categoría epistemológica, con la intención de interpelar cuál es la relación con la verdad, con la posibilidad de existencia, con el orden de nuestros cuerpos en el mundo, con el valor de nuestras enunciaciones. El autor nos empuja a pensar en la ficción como sutura de nuestros cuerpos y experiencias desde *nuestramérica*, así juntito. Y juntito a, y entre, Duen y Marie, nos interesa el lugar de las lecturas y las escrituras situadas, el pensar con/desde algunas nociones que, tal vez, no *nacieron* en nuestras cocinas, en este territorio o en esta, nuestra, lengua; pero aun así se corporizan y (nos) permiten un pensamiento que insiste en deconstruir las cristalizaciones de los conceptos.

La invitación, entonces, es a indagar qué pasa cuando movemos las lenguas y tens(ion)amos la saliva, para mover sentidos que incomoden la dicotomía nombre/cuerpo. Como ya mencionamos, no en oposiciones sino en su relación y contacto como exteriores constitutivos. Pensamos con val flores a la lengua “como proceso de subjetivación [que] no asume solo un mundo representado, también implica el desvío, las formas abyectas, el rodeo y la interrupción como gestos imprevisibles y de ambigüedad” (flores, 2021, p. 231), y por esto nos tocamos con la idea de que:

...toda política del nombrar está en fuga de sí misma. [Porque] Lo que está en juego en estas batallas lingüísticas es la vocación poética del lenguaje, esa que manifiesta la capacidad imaginativa y creativa, con sus intromisiones eróticas y disyunciones estéticas, sus márgenes de riesgo y aventura que no se extinguen en una definición taxativa. (flores, 2021, p. 231)

¿Qué hay, entonces, entre nombre cuerpo que permite predestinar toda una vida?

En el prólogo de *Ficciones patógenas*, Preciado (2011) sostiene que ese texto es un experimento que explora la conexión constitutiva entre el cuerpo humano y el fruto del árbol prohibido. Esto último, evidentemente vinculado a la colonización de nuestros territorios y, por tanto, a la colonización de nuestros cuerpos. Duen Sacchi mezcla los huesos y los genitales con las flores del tomate, con la salvia y el jazmín, con el yuchán y la corteza de lapacho. Crea una ficción del cuerpo en la que se posiciona críticamente frente a la *somateca* occidental europea, a la construcción colonialista de nuestras corporalidades: “Para descubrir que un cuerpo no está hecho de carne y huesos, sino de flores y frutos, de mapas y de leyes de la colonia, de cifras contadas con dientes y letras que entraron con sangre” (2019, pp. 12-13).

Sacchi reflexiona acerca de la experiencia de la ficción asociada a la sospecha, a las mentiras, el tergiversamiento y la deformación. Pone en cuestión la idea de que la ficción es usada “contra las pieles y las voces del exceso de la norma del yo, de lo que excede a la somateca occidental, es decir lo que excede el cuerpo con que las narrativas occidentales dan cuenta de sí” (2019, p. 24). La escritura de Duen, entonces, queda trazada en el tratamiento de un conteo; en el doble sentido del contar, los cuerpos que cuentan (que importan, diría Judith Butler) en la estructura social y cómo se cuentan (se narran) los cuerpos. Duen, dará lugar a la idea de cuerpo desde el planteo: *cómo la anatomía es y no es destino*.

Sobre la ficción de las ficciones de occidente

Habría, según Preciado (2019), tres desobediencias en la ficción-libro de Duen: a) una mítica, en la que el foco está puesto en la oposición con el relato hegemónico; b) una estética, poniendo en juego la oposición a las normas, a través de las cuales se establece la distinción entre lo bello y lo grotesco, entre lo normal y lo patológico; y c) una poética, en tanto el texto reclama el derecho a que las palabras “sean lo que no fueron, que las palabras sean frutos prohibidos de las que brotan linajes de lo humano que nunca fueron inscritos en la historia” (Preciado en Sacchi, 2019, p. 14).

La pregunta de Preciado sobre los mecanismos de producción de subjetividad y de corporalidades es la pregunta por la materialidad, por aquellos dispositivos de poder que los hacen (cuerpos nombres, vidas muertas) posibles. Para sostener los planteos de desobediencia que Preciado lee en *Ficciones patógenas* (Sacchi, 2019), nos presenta correlativamente los tres regímenes *somatopolíticos* de occidente, que no son períodos o etapas

que se superan las unas a las otras por el paso del tiempo, sino que convergen, se yuxtaponen y se solapan en distintos grados de producción de subjetividad. El primero es el *régimen soberano*, que empieza con el cristianismo y se extiende hasta el siglo XII. En este régimen, el cuerpo está habitado por el poder teocrático, es decir, el soberano administra los cuerpos para la muerte. El cuerpo es plano, tabula rasa, es la superficie donde se inscribirán las marcas del poder. El carácter soberano del poder determina quién vive y quién muere, hacer morir o dejar vivir, al decir de Foucault (1998), es un cuerpo para la muerte.

El segundo, es el *régimen disciplinario*, que Preciado ubica entrado el siglo XVII y lo extiende hasta mediados del XX. En este régimen, hay una proliferación de órganos y el cuerpo funciona como una máquina orgánica de reproducción nacional. A la par, se reproducen las instituciones, cárceles, escuelas, fábricas, hospitales, etc. Lo disciplinario se dirige al cuerpo, a sujetarlo mediante los órganos. El útero como constitutivo del cuerpo mujer. De la soberanía a la disciplina. El lema del poder se vuelve microfísico, afirmativo, neoliberal: hacer vivir o dejar morir.

El tercero es el *régimen fármaco-pornográfico*, que Preciado ubica desde mediados del siglo XX hasta la actualidad. Este régimen se caracterizaría, entre otras cosas, por la aparición médico-psiquiátrica del género, la proliferación de tecnologías de intervención del cuerpo y la separación química entre heterosexualidad y reproducción. Hay dos tipos de tecnologías: las farmacológicas, que gobiernan el cuerpo, y entre las que se encuentra la pastilla anticonceptiva que opera en el cuerpo-mujer; y las pornográficas, como reproductoras del régimen heterosexual. Las tecnologías son, entonces, variadas, y mutan de régimen a régimen, como recupera Preciado:

Si en la sociedad disciplinar las tecnologías de subjetivación controlaban el cuerpo desde el exterior como un aparato ortoarquitectónico externo, en la sociedad farmacopornográfica, las tecnologías entran a formar parte del cuerpo, se diluyen en él, se convierten en cuerpo. (Preciado, 2014, p. 72)

Ahora bien, en esta cocción conceptual, recuperamos la noción de Judith Butler (2006), a quien recurre Preciado en su *Manifiesto contrasexual* (2014), para articular el *proceso de invocación performativa*. Esto, en la medida en que nos interesa para pensar el trazado *nombre cuerpo*, y reflexionar sobre lo que *hace* la invocación en la construcción de subjetividades. El *proceso de invocación performativa*, entonces, nos lleva a considerar que habría una primera fragmentación del cuerpo, dada por la asignación del sexo-género (categorías pegadas). Antes, o en el momento mismo del nacimiento, se nos asigna uno de dos posibles: femenino o masculino. Esta articulación, y el consiguiente aglutinamiento y naturalización de la categoría sexo-género, se adjudica a un cuerpo visto, incluso meses previos al nacimiento, mediante las tecnologías ecográficas. Esta técnica, presuntamente descriptiva, parece ser, además, y antes de eso, también prescriptiva/proscriptiva: un dispositivo de control tanto del cuerpo gestante devenido madre como del feto, generizado y sexualizado aun antes del nacimiento. El

nombre ¿propio?, elegido por quienes criarán a esa niña, hace efectiva la invocación performativa, por medio del proceso de reiteración constante, que refuerza la performativa de origen o nacimiento: *¡es una niña!* o *¡es un niño!* Los efectos que produce la invocación repetida a lo largo del tiempo son: delimitar los cuerpos y organizar sus órganos y funciones, es decir, lo que pueden y lo que no pueden los cuerpos.

La asignación de masculinidad o de femineidad designa a los órganos sexuales como zonas generativas de la totalidad del cuerpo, siendo los órganos no sexuales meras zonas periféricas. A partir de un órgano sexual, se permite reconstruir la totalidad del cuerpo como sexuado. Los órganos sexuales no son solamente reproductores de la especie, sino que, sobre todo, son órganos productores de la coherencia del cuerpo. Pensar el cuerpo como *somateca* no solo nos habilita a rastrear e identificar estos mecanismos de subjetivación que se materializan en él, sino también entender al cuerpo/somateca configurado como espacio de resistencia a los mandatos sexo-genéricos. En tal sentido, Johanna Hedva dedica *La teoría de la mujer enferma* (2020) a todas aquellas que no se supone que sobrevivieran en un mundo diseñado para matarlas. Presenta su palabra, primero, como un llamamiento a las armas, a que nuestros cuerpos tomen el espacio público, a que sobrevivan en la vulnerabilidad de su existencia y, también, como testimonio de reconocimiento propio.

Nombres cuerpos, preposiciones, puntuaciones, espacios en blanco: matriz, útero, un acto de fe

Derrida (1996) sostiene que testimoniar es un acto de fe. Cada testimonio es un mundo en sí mismo, una aporía, un imposible absoluto. Lo fundamental del testimonio no es el conocimiento que transmite, sino lo que *se hace al decir*, su carácter y poder performativo. Derrida conversa con la propuesta de Celan:

Lo que distingue un acto de testimonio de la simple transmisión de conocimiento, de la simple información, de la simple constancia o de la mera manifestación de la verdad teórica, es que alguien se compromete a decir o a manifestar para otro, para uno o varios destinatarios, algo, una verdad, un sentido que se hizo o se hace de alguna manera presente al testigo, pero al testigo único e irremplazable (...); que no hay otra opción que creer o no creer. (Celan en Forster, 2012, p. 182)

Acá esbozamos pues, nuestro *propio* acto/salto de fe. Proponemos un primer ejercicio de lectura, para poner en conversación a lxs autorxs convocadxs en el presente texto, en el que dirigimos el foco al útero como uno de los órganos sexuales –en términos productivos y re-productivos– construidos desde el esquema previamente argumentado en apartados anteriores. Convocamos testimonios del cuerpo: como cuerpo colectivamente atravesado por la vida la muerte, pero paralelamente como cuerpo individual, en tanto, siguiendo a Derrida (1996) “nadie puede testimoniar en lugar de otro, así como nadie puede morir en lugar de otro, y en esto vemos la alianza de la muerte y del secreto” (Forster, 2012, p. 182).

Iniciaremos este salto/testimonio desde Mauro Cabral en un artículo publicado en el diario *Página/12* titulado “Carne de la historia” (6/2/2015), que Duen Sacchi también recupera.

Desde aquel primer fegonazo ecográfico que iluminó mis entrañas adolescentes crecí seguro de la esterilidad constitutiva de mi cuerpo; la seguridad se mantuvo incluso cuando ese vestigio de útero comenzó a hacerse presente. Los avances de las biotecnologías de diagnóstico e intervención –en otros cuerpos y en el mío– me obligan a revisar esas certezas y a desecharlas. Mi cuerpo, que no tuvo útero y fue estéril durante más de tres décadas a veces, tiene un útero, y en esas distintas versiones del ¿mismo? yo soy estéril y podría no serlo, haberlo o no haberlo sido. Mi vida ¿hubiera sido distinta si...?

Entre quienes me rodean suelen rehusar definir sus cuerpos, tentación en la que caen con frecuencia quienes fueron diagnosticad*s como hombres o mujeres al nacer y prefieren ignorar el secretito sucio de sus orígenes. También hay quienes los definen a partir de tal o cual identidad, o quienes apelan a fórmulas diagnósticas para comunicar con precisión que esa, y no otra, es la piel que habitan. Hay quienes teorizan el cuerpo como efectos de discursos y otras prácticas, quienes lo postulan como una verdad que no admite cuestionamientos, como evidencia biográfica, y también como ardua construcción de sí. Noticias como éstas –nos, me– recuerdan que cualquier distinción binaria (incluyendo hombre/mujer y bio/tecno) está sujeta al trabajo paciente y burlón de su deconstrucción inevitable. Y obligan a recordar también que, más allá de cualquier sentido de propiedad individual sobre nuestros confines corporales, somos inescapablemente el artefacto encarnado de las economías biotecnológicas de nuestro tiempo: carne de la historia. (Página 12, 6/2/2015)

Ahora bien, en este ejercicio en el que la teoría convocada también nos permite hacer(car)nos un cuerpo, pensarnos un cuerpo, pasar por el cuerpo, hago mi salto/testimonio, como performance textual, para desobedecer los regímenes corporales y escriturales e invocar otros modos de configuración subjetiva, otros modos de representación corporal y enunciativa.

Yo, Paola Ospina, 34 años de edad, *perdí* mi útero en diciembre del año 2021. Tras muchos años de dolor, al que mi cuerpo estaba plenamente acostumbrado y que con el paso del tiempo siempre adjudiqué a otros órganos y motivos, fui diagnosticada con miomas uterinos. Los miomas eran varios, o en realidad era uno solo, un gran mioma gigante y monstruoso que tomó y deformó mi útero hasta hacerlo un órgano inviable. Al igual que a Mauro, siempre me acompañó una duda de esterilidad constitutiva. Desde los diez años –edad de mi primera menstruación– definí y me relacioné con mi útero como un órgano problemático. Esa relación idealizada, que algunas personas portadoras de útero desarrollan con el órgano y la menstruación, siempre me resultó un misterio; misterio al que contemplaba con incredulidad, con recelo y, por supuesto, con un poco de envidia. Jamás sentí especial inclinación hacia la maternidad, excepto por aquellos años en los que aprendemos y expresamos ese tal *instinto materno* y, con el paso de los años, desarrollé un terror muy concreto y muy específico hacia la concepción, el embarazo, el parto y la crianza. No hay universo posible o imaginable en el que un cuerpo como mi cuerpo y un útero como el mío transiten

esa experiencia sin hacerla difícil e incluso traumática. Los temores frente a la crianza tendrán que esperar otra ocasión para ser explorados, pero que estaban, estaban. Y, sin embargo, a mis 33 años, ahí estaba yo también preguntándome si mi vida podía ser distinta, si en el transcurso de los años cambiaría mi visión, y ¿si algún día quiero? La posibilidad, la decisión siempre a disposición con el correr de los años, se transforma en un ahora, en un imposible.

Aquí estoy, entonces, en este ejercicio de auto-hetero-bio-tanato-grafía, pasando la teoría por el cuerpo y lo que me depara, porque la investigación y el texto pasan por y entre el cuerpo, y porque contar la experiencia del cuerpo desde la teoría me/nos puede ayudar a entender el acontecimiento, la (no) elección de un *mal menor*. Extirpar el órgano para sobrevivir. Comprender que *anatomía es destino y no es destino*.

Desde el *Seminario La vida la muerte...* (2021), retomamos que la muerte es impensable como algo que sea. Derrida allí sostiene que del *ser* no tenemos más representación que vivir y que esa representación se da por medio del lenguaje. El autor trae estas nociones desde el pensamiento nietzscheano, en el que *ser-muerto* sería, entonces, lo irrepresentable, lo impresentable y lo indecible, por tanto, lo intestimoniable. Ahora bien, si *ser* es vivir, *ser-muerta* sería impensable, ya que ¿cómo algo muerto puede *ser*? Si la lógica y el lenguaje son lógica y lenguaje de lo viviente, es inútil querer pensar o decir algo así como *lo-muerto*. Pese a esto, me nombro y me configuro como *ser-muerta*. *Ser-muerta* como categoría que podría fundamentarse en dos procesos o derivas ficcionales de lectura.

En un primer movimiento, ante la encrucijada nietzscheana –sin olvidar que esta es siempre una encrucijada del lenguaje–, Derrida (1984) propone dos caminos posibles: a) renunciar a pensar más allá del lenguaje y de la lógica, superar el logos ya que no existe sentido o posibilidad; o bien, b) pensar lo muerto, más allá del lenguaje, de la lógica y lo metafórico. Es decir, que lo muerto deviene en nombre genérico, para todo lo que desborda o transgrede los límites de lo decible y lo enunciable.

Pensemos entonces: nombrar(nos) *ser-muerta*, en cuanto el acontecimiento, transgrede y desborda lo que se puede *decir*, lo que se puede *decidir* y lo que se puede *enunciar*. Un devenir *ser-muerta* en un proceso de duelo de mí misma, de mi cuerpo, de nuestros cuerpos, antes y después, en ese ejercicio ¿oximorónico? ¿aporético? ¿imposible? de representación de lo ausente.

Mientras hablo, yo sé que para mi cirujano formo parte de su pasado, de un pasado nebuloso de pacientes que van y vienen. Mientras yo viva él no podrá formar parte del mío: llevo las marcas de sus ideas sobre el género y la sexualidad grabadas en el cuerpo para siempre. Convivo con ellas todos los días, forman el paisaje cotidiano de mi piel, están ahí para ser explicadas cada vez que me desnudo, responden con el silencio a la insensibilidad que su práctica instaló en mi experiencia íntima de lo corporal. (Cabral, 2009, pp. 124-125)

Experimento lo corporal, experimento la institución. Experimento la insensibilidad de su práctica, de sus preguntas –que si mi orientación, que si mi peso, que si mi edad, que si mis vínculos sexoafectivos–, de sus proyecciones. Me someto, sujeto el cuerpo y lo entrego a lo farmacológico. Testimonié antes del corte, antes de la práctica:

Histerectomía.

His terec tomia

La palabra se me clavó en la frente entre tanta cosa que pienso y no pienso.

Histo/eria.

Pensar en pijama, sábanas, toallón.

Pensar la soledad de casa y pensar la red de afectos.

Pensar en chanclas, ojotas, Crocs.

No pensar en rasgos, ADN, en supuestos.

Que las formas, la tecnología, el cuidado. La mente con su curiosa forma de dar vuelta las certezas inamovibles.

Pensar en duelos, medir los dolores que me atraviesan el cuerpo, las cicatrices que me marcan.

No pensar en la feminidad, la maternidad, la menstruación, la familia, la fertilidad, cada concepto que [de]limita nuestros cuerpos.

No pensar en los destinos.

No pensar en los deseos.

Pensar en los deseos.

Evaluar los deseos.

Desentrañar los deseos.

Despedir un útero deformado.

Modificar los deseos.

Despedir un órgano problemático.

Lo que une lee tragedia, otros leen alivio.

¿Alguna vez supe que deseo?

Despedir un órgano inútil.

Despedir opciones, elecciones, libre albedrío.

¿Alguna vez fui libre de elegir algo?

¿Alguna vez fui capaz de elegir algo?

¿Alguna vez, realmente, supe que deseo?

Pensar que hoy ya me acosté en cuatro camillas. No pensar en el hartazgo. La luz blanquísima y la ratita de laboratorio. Harta, harta, harta. (Ospina, 2021)

“Mierda, supongo que ahora soy realmente una mujer” (Boyer, 2021, p.16). Anne Boyer, en su libro *Desmorir...* (2021), escribe sobre las imposiciones de género en la cultura del cáncer. Esta frase fue pronunciada por la teórica queer Eve Kosofsky Sedgwick al enterarse de su diagnóstico: cáncer de seno. “Escribir solo de una misma puede ser escribir de la muerte, pero escribir de la muerte es escribir de todo el mundo” (Boyer, 2021, p. 18). El útero, ese órgano mío/ya no mío, cruce de la vida la muerte. El mismo órgano que reproduce vida, produce muerte. El mismo órgano que (me) configura *mujer* en su presencia, me configura *mujer* en su enfermedad. La histerectomía, extirpación del órgano, anula la reproducción de vida, la pro-yección de futuro y, a su vez, asegura la continuidad de *mi* vida.

El útero hace cuerpo. Ese proceso parasitario de contaminación de un o-puesto en el otro. Ser-muerta, entonces, como negociación –o salida transitoria– entre la vida la muerte. Ser (vivir) muerta, como estado transitorio del proceso de duelo. Ser-muerta como ser-mujer por presencia/ausencia.

En un segundo movimiento, propongo la lectura de la categoría ser-muerta desde los cuatro movimientos del ejercicio deconstructivo: 1) al identificar los opuestos: vida y muerte, salud y enfermedad, nos permitimos un ejercicio de transvaloración para 2) dar vuelta la oposición: la vida la muerte, la salud la enfermedad. Este movimiento nos permite 3) *hacer hablar* al término caído, débil o silenciado: el acontecimiento que me encuentra, la muerte y la enfermedad que a mí viene. Me nombro desde la muerte que me atraviesa, desde el órgano que ya no está. Por último, 4) aparece un camino para encontrar un tercer término que da lugar a la deconstrucción del binarismo: es acá donde aparece la posibilidad: *ser-muerta* como categoría del *entre*.

El oxímoron como culminación del movimiento deconstructivo. El rechazo al lenguaje como apertura a la economía de contaminación, mediante otras formas de combinación del lenguaje. En *La tarjeta postal: de Sócrates a Freud y más allá* (1980), Derrida escribe la historia de uno de sus estudiantes, quien, en el contexto de un seminario, le consulta por qué no se suicidaba, presentando el suicidio como única forma de producir el acontecimiento y, de esta manera, ser consecuente con su teoría. Pregunta a la que Derrida responde “¿Y qué pruebas tiene, le dije, si mal no recuerdo, de que no lo hago, y más de una vez?” (Derrida, 1980, p. 11). No olvidemos que pensamos *lo-muerto* como nombre genérico para lo indecible y lo irrepresentable. Ser-muerta, entonces, como una categoría del entre, resulta una forma de nombrar, un estado siempre transitorio, un estado de duelo que posibilita(ría) la (re)presentación de la ausencia, de un vivir muriendo y matando.

El programa biológico, la re-producción, esta característica asignada al cuerpo *mujer* como fundamental y diferencial del cuerpo *hombre* –pensando las categorías hombres/mujeres cisgénero– se ve interrumpida. El programa de Jacob, que trae Derrida en *La vida la muerte...*, asegura la producción de la organización, manteniendo el sistema de fuerzas. La re-producción es, para el autor, una condición de vida y de muerte, así como una característica esencial de lo viviente. Pensemos cómo, aún en la actualidad, es ilegible el cuerpo *mujer* que decide no matar, que decide no concebir o que, incluso concibiendo, decide no criar. Soy-muerta a este programa. Hago la apertura a un proyecto distinto.

Es importante no pensar las categorías programa/proyecto en relación de oposición. Este proyecto, que emerge de mi ser-muerta, se integra y pasa a formar parte de un nuevo programa de apertura a la promesa de vida, donde nuevas maternidades, nuevas formas de cuidado y crianza son posibles. *La vida la muerte*, entonces, juegan y se entrecruzan en un órgano destinado a re-producir vida. Extirparlo corta la línea de proyección de vida y, ante este indecible, ¿qué vida es más importante?, ¿la mía o la del porvenir?, ¿qué tan vital es

una vida que no puede re-reproducir vida? Frente a estas preguntas, Cabral (*Página 12*, 6/2/2015) propone mantener la sospecha ético-política permanente, acerca de cualquier puesta en valor de nuestros cuerpos, que resulte solamente de su capacidad de dar vida a otrxs.

Dividí el cuerpo
 En un campo de batalla
 Pensé elegir
 La conservación del más débil
 Cuánto pudo/podrá mi carne.
 Un cuerpo que se alivia en el desborde.

Recuperarse testimonia
 Ya la fuerza
 Ya la fragilidad del templo.

Je suis en guerre contre moi-même³
 [Estoy en guerra contra mí mismo] (Derrida, 2004)

Recordemos entonces a Preciado (2011), cuando se refiere a los órganos sexuales, no solo como *reproductores* en el sentido biológico del término, sino como *órganos productores* de la coherencia del cuerpo, como propiamente humano, propiamente mujer, propiamente hombre, propiamente sano o propiamente enfermo. Como sostiene Cabral: “hay cuerpos descritos desde la diferencia sexual en falta, producto fracasado de la comparación con el promedio corporal femenino” (*Página 12*, 6/2/2015). El embarazo, el parto por fertilización asistida, el milagro del nacimiento, aparecen como instancias de reparación de la falta literalizada por el diagnóstico. Hedva (2020) desafía la oposición entre bienestar y enfermedad, y la entiende como propia y constitutiva del sistema capitalista. Pensar o definir un cuerpo enfermo es pensar un cuerpo que no puede ir a trabajar, una situación temporal en la que se requieren cuidados. Pensar de otra manera es también cambiar nuestra concepción de lo vincular, nuestra forma de hacer red y de procurarnos unxs a otrxs, y a nosotrxs mismxs, estos cuidados:

Redefine la existencia de un cuerpo como algo que es primariamente y siempre vulnerable, siguiendo el trabajo reciente de Judith Butler sobre precariedad y resistencia. Ya que la premisa de Butler insiste en que un cuerpo es definido por su vulnerabilidad, no temporalmente afectada por esta, la implicación es que el cuerpo recae continuamente en infraestructuras de apoyo para perdurar, y por lo tanto tenemos que volver a formar el mundo alrededor de este hecho. (Hedva, 2020, pp. 37-38)

³ Palabras enunciadas por Derrida en la entrevista realizada por Jean Birnbaum para *Le Monde* el 19 de agosto de 2004. “Estoy en guerra conmigo mismo, es verdad, usted no puede saber hasta qué punto, más allá de lo que usted adivina, y digo cosas contradictorias, que están, digamos, en tensión real, que me construyen, me hacen vivir, y me harán morir”. Al momento de esta entrevista Derrida ya se encontraba –en sus palabras– “muy gravemente enfermo, es verdad, y bajo la prueba de un tratamiento temible”.

Como la anatomía es y no es destino, lo que pueden y no pueden los cuerpos, es la idea que ronda en este ¿nuestro? texto, y la consigna que les invitamos a seguir para los ejercicios de lectura. Pensarnos como *somateca*, es un llamamiento a las armas, es leernos como archivos vivos, con las marcas inscriptas en nuestros cuerpos desde el nacimiento, es entendernos como espacios de lucha y espacios de resistencia a los mandatos de este mundo capitalista y heteronormado. En palabras de Hedva, sobrevivir a un mundo pensado para matarnos. Ser-muerta es, tal vez, esa categoría de lo imposible, para acontecer, para ¿nuestros? duelos, para esas muertes diarias que a nosotrxs vienen.

Todo empieza por el nombre

Los testimonios empiezan por el nombre. Desde, ante, entre y junto al nombre el cuerpo.

Las formas de nombrarnos, tanto aquello que denominamos nombre *propio* —o nombres registrales—, como los nombres elegidos por nosotrxs o por otrxs y los pronombres, son parte de los procesos de subjetivación. Son parte de las tecnologías de producción del cuerpo sexuado y funcionan por reiteración performativa. Es entonces que ponemos a jugar las categorías el nombre el cuerpo, en la medida en que están entrelazadas, también, por la vida la muerte. Indagamos en la pregunta por cómo esta relación cuerpo nombre, en tanto relación de lenguaje, organiza y administra los cuerpos, desde la invocación performativa, desde las palabras que tenemos *disponibles* para nombrar, nombrarnos y ser nombradx.

Traemos a Jack Halberstam en “Trans*. Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género” (2018), particularmente el capítulo “Trans* ¿qué hay en un nombre?” para ponerlo en diálogo con el texto de Duen (2019), en tanto invitación que trae la idea de que la función divina de nombrar comienza en la exploración colonial, desde la recolección, clasificación y análisis de especímenes de plantas y animales, que derivó rápidamente, en el siglo XIX, a la vida humana. Halberstam sostiene que los términos, las palabras con sus respectivos significados, que usamos en la actualidad para describir y explicar el género y la variación sexual, se introdujeron en el lenguaje en el siglo XIX, entre 1869 y la primera década del siglo XX. Sostiene el autor que “Las diferencias entre hombres y mujeres se codificaron y formalizaron con relación a ciertos tipos de trabajo, y con la división del hogar en esferas separadas para las mujeres” (Halberstam, 2018, p. 23). Las ideas de identidad racial se habían desplegado dentro del colonialismo, para justificar formas brutales de gobierno —lo que podríamos incluir dentro del régimen teocrático— que, más tarde, se convirtieron en parte de la lógica de la política y la diferencia racial. A la vez, las categorías raciales “alimentaron las nuevas concepciones del género y de la sexualidad” (2018, p. 23). Poseer un cierto lenguaje para ciertos modos de deseo, tendría un impacto y resonancias enormes en las formas en que las personas vivían/viven, amaban/aman, se ocultaban/ocultan o se visibilizaban/visibilizan.

En la actualidad, las redes sociales como Facebook e Instagram, pero también los sistemas de registro académico-administrativos como el Sistema Guaraní, entre otras plataformas digitales, ofrecen múltiples formas de identificación. Abren el abanico de posibilidades para organizar los cuerpos y las identidades, a un clic de la clasificación, entre el nombre el cuerpo el género la identidad sexual.

El proyecto de clasificación exhaustiva, que deriva de una práctica decimonónica, o sea, desde hace más de doscientos años, dio como resultado el registro, la ubicación, la clasificación y la organización del cuerpo sexuado, marcado por el género en relación con la orientación sexual, con las normas culturales y con la identidad. Entonces, nombrar, nombrar, nombrar, esa es la cuestión. Nombrar el territorio, nombrar los cuerpos, nombrar las clases, nombrar los géneros.

Halberstam trae el planteo de Foucault en tanto “la ficción de una identidad sexual y de género se afianzó y se convirtió en la narrativa dominante sobre el ser, en la vida a finales del siglo XX” (2018, p. 25). Para Foucault, según Sacchi (2019), la producción del cuerpo sexuado y con un género identificable estaba coordinada por el sujeto, que se regularía a sí mismo en relación con las normas sociales. Halberstam sostiene que nombrar “fija a los cuerpos en el tiempo y el espacio y en relación con las narrativas sociales de la diferencia” (2018, p. 17); y que la proliferación de nombres *disponibles* nos libera del encuentro de un nombre correcto:

En el transcurso de mi vida, me he llamado a mí mismo o me han llamado con diversos nombres: queer, lesbiana, bollera, butch, transgénero, stone butch y butch transgénero, solo para empezar. Incluso un día, cuando estaba caminando por la calle con una amiga butch, ¡nos llamaron maricas! Si hubiera conocido el término transgénero cuando era un adolescente en la década de 1970, estoy seguro de que me hubiera agarrado a él como a un chaleco salvavidas en un mar agitado, pero no había palabras así en mi mundo. Cambiar de sexo, para mí y para muchas personas de mi edad, era una fantasía, un sueño, y como no tenía nada que ver con nuestras realidades, tuvimos que evitar esta imposibilidad y crear un hogar para nosotres en cuerpos que no eran cómodos o adecuados para lo que sentíamos que éramos. (2018, pp. 17-18)

El abanico de la diversidad, que habilitó una multiplicidad de formas de nombrarnos en la actualidad, nos lleva a la premisa de Halberstam cuando sostiene que son los contextos los que vuelven disponibles los modos de nombrar y las formas de habi(li)tar los cuerpos. Nombres y cuerpos se vuelven así una tónica de imaginación donde es posible pensar otros modos de subjetivación, por lo tanto, otros modos de experiencia de vida muerte, cuerpo nombre.

Halberstam escribe, en sintonía con el pensamiento de Duen (2019), que la dominación imperial y colonial se produjo a través del lenguaje y, agrega, que “aunque la guerra de las palabras pareciera estar sucediendo a nivel de contenido y significado, en realidad se lleva a cabo por medio de la forma o de la gramática” (2018, p. 35). En las comunidades queer y en

los estudios del lenguaje, consideramos que las palabras son terreno de lucha y, en ese sentido, luchamos por y con(tra) las palabras. Sin embargo, hay un punto interesante que trae el autor, en la medida en que la lucha contra el poder pareciera que se queda en la disputa sobre la relación entre significantes y significados, dejando de lado, o dejando intactas, las estructuras de significación.

La proliferación de formas de nombrarnos no es menos reguladora o están menos comprometida con las formas de otros modos de clasificación. De hecho, hay personas que rechazan las clasificaciones y deciden activamente ese espacio de lo innombrable. La propuesta de Halberstam se mueve desde la pregunta que tensiona un espacio del entre: ¿por qué tener un nombre puede ser tan perjudicial como carecer de uno?

Val Flores, en sintonía con Halberstam, sostiene que la proliferación incesante de nombres identitarios y la incorporación de nuevas palabras, nos sugieren ver al lenguaje como “un ecosistema cambiante dentro del cual las palabras pueden volar, caer o no logran transmitir su mensaje, pero también como un ecosistema en el cual las palabras pueden flotar sobre la multiplicidad a la que apuntan” (Flores, 2022, p. 235).

A la pregunta: ¿qué hay en un nombre?, respondemos: ¡TODO!⁴

Jack Halberstam (2018) propone un extenso recorrido sobre el funcionamiento de los nombres en distintas textualidades. Al respecto de la literatura y el cine, pone en juego una premisa conocida del nombrar, en tanto los nombres ficcionales construyen y/o establecen el carácter de los personajes. Sin embargo, se desplaza hacia aquellxs autorxs que eligen estrategias en las que no nombran a sus personajes o lxs nombran de otros modos:

Este auge de no poner nombre desafía la idea de carácter y plantea preguntas sobre la capacidad de nombrar para captar todos los matices de la identificación humana. De hecho, una de las películas infantiles más adorables de todos los tiempos, *Buscando a Nemo*, presenta una amistad entre un pez payaso, Nemo, cuyo nombre significa *nadie* en latín, y un pez azul, Dory, que apenas puede recordar su nombre a cada rato. La confusión que siembran tanto Nemo como Dory no conduce a una lección cómoda sobre quiénes somos *realmente*, sino que en realidad aporta ideas para aprender a formar parte de un grupo, en parte al cuestionar los nombres *propios*. Ofrezco estos ejemplos para mostrar el sentido de la poderosa naturaleza de nombrar, de reclamar un nombre, o de negarlo y, por lo tanto, de permanecer innombrable. (2018, p. 19)

El autor nos invitará, luego, a pensar la palabra “trans*” con la marca gráfica del asterisco, para sostener que es una manera de mantener abierto el significado del término y una estrategia para no ofrecer certezas mediante el acto de nombrar. Dejar abierta la palabra trans* da lugar a un despliegue de categorías de organización que no se limitan a la variación de género. El asterisco, escribe Halberstam (2018), modificará el significado de transitividad

⁴ Pregunta disparadora de Halberstam (2018).

poniendo en suspenso el destino y cuestionando la certeza y la variación de género. Una lectura trans* podría abrir la interpretación de lo transgénero como un deseo de formas de corporalidad que son, a la vez, necesariamente imposibles y, sin embargo, profundamente deseadas.

En la misma línea, podemos pensar en las formas de lenguaje que denominamos *inclusivas*. Val Flores pone en juego la cuestión y el uso de la e, problematizando que la e del todes:

...pareciera conformarse con que las identidades sobrantes se reconozcan ahora en lo abarcador de una fórmula de contención. ¿Por qué el excedente de la disidencia sexual tendría que mostrarse conforme con la idea de caber –sin desbordarla– en una sola letra? (2021, p. 236)

Sobre la equis, como marca de lenguaje, sostiene flores que esta “conserva el enigma de un llamado a lo desconocido, a lo incontable, a una multiplicidad que no se deja ordenar” (Flores, 2021, p. 236). En este sentido, es que nuestra reflexión deja la equis como gesto político y poético de enunciación a lo largo del trabajo. Y sobre el asterisco, Flores cita/dialoga con Cabral (2021), para traer al texto la condición plástica, imprevista e imprecisa como potencia de toda lengua viva “porque el asterisco no aparece siempre y en todas partes, no se usa para todo ni tod*s lo usan, por lo tanto, no se impone” (Flores, 2021, p. 241) y sostendrá que esa presencia escurridiza es lo que menos (les) gusta.

¿Qué hay entre mi nombre mi cuerpo?

Si entre *La vida la muerte...* Derrida deja la huella de un silencio que nos permite pensar dos elementos ya no en oposición, sino en o-posición, en una economía de la contaminación, ¿qué pasa si ponemos a jugar entre el nombre el cuerpo? Podemos decir que hay algo material cuando pensamos en cuerpo y algo inmaterial o abstracto cuando pensamos en nombres.

En un juego de preguntas-respuestas sobre qué aparece ante el interrogante por los nombres, surgen sentidos vinculados a la identificación, la identidad, la herencia, la historia, la inscripción, la etiqueta, la imposición y, en ocasiones, la elección. Sobre el cuerpo, en cambio, surgen palabras como materia, piel, marcas, carne, tacto, calor.

Pareciera que el pensamiento cartesiano sigue montado entre los sentidos del cuerpo. Y, como sostiene Bardet, no es que el proyecto cartesiano ignore al cuerpo “sino que le atribuye una función bien particular para regularlo” (Flores, 2021, p. 28). Es interesante cómo la filosofía establece un *es* del cuerpo, que a la vez construye e instituye un pensamiento *sobre* el cuerpo que lo organiza, lo define, lo opone, lo clasifica. El sentido se vuelve común al esencialismo en este, ¿nuestro? siglo y ¿nuestro? territorio. E incluso, aún puesto en duda, y en deuda, ya por Spinoza (2009) con el desplazamiento del *es* hacia el *puede/ no puede* un cuerpo,

el sentido insiste en montarse y continuar la tradición que define lo que el cuerpo *es*. Entonces, de nuevo la montura y el montaje cartesiano, parece seguir in-tacto. Resume Bardet en *Perder la cara*:

Descartes (...) envuelve en un único gesto tres operaciones de orden distinto: constatar que hay diferencia; establecer una oposición punto por punto (todo lo que es A no es B, todo lo que es B no es A) para definir cada uno de los elementos; y valorizar esos elementos entre sí, jerarquizándolos. (...) este gesto cartesiano tendrá consecuencias tan fuertes -incluso más- sobre los pensamientos occidentales como las del dualismo alma/cuerpo: repetir esto de manera continua acarreará la naturalización del hecho de que toda constatación de diferencia se acompaña necesariamente de una oposición binaria definidora (y definitiva), y de una valorización que opera intrínsecamente por jerarquización. (2021a, pp. 30-31)

Hay, entonces, que seguir insistiendo en la duda que renegocie la deuda con el cuerpo. Marie propone ralentizar aquel gesto que pegoteó y juntó diferenciación-oposición-jerarquización para detenernos, demorarnos “sobre el pasaje de la constatación de numerosas diferencias punto por punto que define de un lado” el cuerpo como “una sustancia indivisible, extensa, material, no pensante” y del otro el alma como “una sustancia divisible, inextensa, inmaterial, pensante” (Bardet, 2021, p. 32).

En un intento por renegociar la deuda con el cuerpo, propongo pensarlo entre el nombre, ya no desde la oposición ni la jerarquización, sino desde el sutil movimiento derrideano, dando lugar al silencio para escribir otra deriva ficcional. Entonces, entre el nombre el cuerpo podríamos abrir algunas preguntas: ¿el nombre no (se) hace (con) cuerpo?, ¿el cuerpo no está en/tre los nombres?, ¿no hay cuerpo cuando vibra la letra de un nombre?, ¿el cuerpo no tiene lugar en/tre el nombre?

No se trataría de considerar, parafraseando a Derrida, que el nombre *es* el cuerpo, ni que el cuerpo *es* el nombre. Pero ¿el nombre, como la muerte, es impensable como algo que sea?, ¿puedo decir *soy* un nombre?, ¿qué pasa cuando digo soy fulanx o menganx?, ¿qué límites quedan implicados al nombrarnos o al nombrar a otrxs?

Ahora bien, Derrida (1984) trae a Nietzsche al sostener que ser muerto es algo que no podemos pensar porque no podemos decir, sin embargo ¿qué pasa cuando *digo* un nombre?, ¿qué queda de un cuerpo nombre? Y ahora pienso con Derrida desde “Nietzsche: Políticas del nombre propio” (1984): si lo que queda de un cuerpo es un nombre ¿será que el nombre está del lado de la muerte, por lo tanto, de lo que no podemos pensar porque no podemos decir y el cuerpo del lado de la vida, o sea, de lo que puede ser/decirse?, ¿acaso nombre y cuerpo no son tanto lo más propio y lo más compartido?

Y entonces ¿cómo funcionan los nombres?, ¿qué (nos) hacen?

¿Qué hacemos con los nombres que nos ponen?⁵

En “Lo que se cifra en el nombre” del libro *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen?* (2017), lxs autorxs Moretti Basso, Mattio, Martínez Prado, Herranz, San Pedro, Canseco, Gall, De Mauro, Dahbar, Canseco y Song, nos invitan a pensar alrededor del género, el lenguaje y el nombre:

Discutir, impugnar o hacer estallar el género, es desde luego un problema para el lenguaje toda vez que el lenguaje es un problema para el mundo. Estaremos más cerca de otras aperturas y otras desobediencias cuando la escritura que dice el mundo (y no solo la que dice el género) se pregunte por los modos del nombrar, o, lo que es lo mismo, asuma su carácter performativo, esto es, poético. (Moretti Baso et. al, 2017, p. 23)

Vuelvo a la pregunta: ¿qué hay entre mi nombre mi cuerpo que permite predestinar toda mi vida, para indagar qué hay en/tre los nombres? En el testimonio todo empieza por el nombre. Entonces, mi nombre, María Grazia, advierte, por lo menos, tres sentidos: el primero, se vincula con una clasificación sexo-género, o sea, mujer-femenino; el segundo, una evidente inscripción cultural que se vincula a la religión, específicamente católica; el tercero la(s) herencia(s): mi nombre reúne, por un lado, una determinada herencia territorial, pero, por otro, reúne los nombres de mi madre y de mi padre –doble, o triple, herencia–, con matices de traducción y género. Mi madre lleva por nombre Graciela, que en italiano se traduce por Grazia, y mi padre Mario. A la vez, llevo el nombre con el que me nombran otrxs y con el que elijo ser nombradx, por fuera de los contratos registrales. Ese otro nombre, sin sentido originario, ni por herencia, ni por género, ni por cultura, me permitió otro proceso de subjetivación, y esta posibilidad se abrió en el contacto con otras personas del colectivo LGTTTBIQ+.

Si los cuerpos tienen una organización desde la norma sexo-género-herencia, que gestiona la experiencia de vida muerte y, como decíamos con Preciado-Butler, la inscripción del nombre resulta de un proceso de invocación performativa que se vuelve efectiva en la reiteración de la invocación originaria del género *¡es una niña!* o *¡es un niño!*, ¿podemos pensar que, tal vez, la pregunta por lo que puede o no puede un cuerpo está atravesada por la ficción de eso que llamamos nombre propio? Que, en definitiva, es un nombre de registro, una clasificación de origen, una construcción cultural, que puede ser reescrita, cada vez.

¿Qué pasa si abandonamos el nombre?, ¿cómo quitarnos del cuerpo la huella del nombre?, ¿podríamos producir otras ficciones?, ¿qué hay entre el cuerpo el nombre la vida la muerte?

...la destrucción de la vida no es sino apariencia, destrucción de la apariencia de la vida. Se entierra o se quema aquello que ya está muerto [¿el nombre?] para que de estas cenizas renazca y se regenere la vida (...). Ello tiene que pasar primero por la lengua, por la práctica de la lengua, por el

⁵ Poner: más mecánico, más físico.

tratamiento del cuerpo, la boca y el oído (...). La destrucción no destruye sino aquello que, ya degenerando, se ofrece selectivamente a la aniquilación. (Derrida, 1984, p. 11)

Y ¿qué hay o qué queda en/tre las cenizas de los *dead name*?, ¿qué hay o qué queda en/tre los nombres elegidos?, ¿cómo podríamos, en un nuevo proceso de invocación performativa, proponer derivas ficcionales en/tre nuestros *propios* cuerpos?, ¿qué tan (im)propio es el nombre (d)el cuerpo?

Si los nombres aparecen y desaparecen ¿cómo problematizar, entonces, que los nombres son destino y no son destino?

Si lo que *hay* en un cuerpo es *la* norma, es lenguaje, es textualidad, nomenclatura, denominación, relatos, ficciones, ¿cómo definir un *es* del cuerpo? o ¿qué es lo que puede y lo que no puede un cuerpo/nombre?

Si lo que *hay* en los cuerpos son nombres, si lo que queda del cuerpo es el nombre ¿este nombre puede ser pensado como entidad suplementaria? El suplemento como elemento que suple, o sea, reemplaza, pero a la vez, excede, desborda a aquello a lo que refiere, ¿podemos buscar en los nombres, entonces, lo que puede o no puede un cuerpo?

¿Qué pasa con el derecho del cuerpo *propio* en la Ley de Identidad de Género no. 26.743, en la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo no. 27.610, y con el proyecto de Ley por la Interrupción Voluntaria de la Vida?

Traemos el texto “Nadie sabe lo que puede un cuerpo que no puede” de Elián Chali (*Revista Terremoto*, 25/4/2022), en tanto parece acercarse a la tercera desobediencia, la poética, que aparece, según Preciado, en el libro de Duen. Elián escribe: “Esto no es (...) un affaire meloso con el sufrimiento. Es una calibración específica sobre los modos de redacción de nuestra supervivencia” (*Revista Terremoto*, 25/4/2022). El uso de la palabra *redacción*, ¿qué pone en juego? Redactar es poner por escrito, compilar, poner un orden, escribir nuestra supervivencia, reclamar, pelear por las palabras, como también sugiere Halberstam. La lengua sigue siendo nuestro terreno de lucha, nuestra posibilidad de existencia, entonces, si los nombres pasan por la lengua de otros y por la nuestra, delimitan, dan forma o deforman a los cuerpos, me pregunto ¿qué hacemos con los nombres que nos ponen?

Si el lenguaje se archiva en nuestros cuerpos, los marca, dejando las huellas de su paso, monta –en el doble sentido de montar: subirse encima de algo y, a la vez, construir un montaje– para responder a determinadas ficciones heteronormativas, este texto/nombre que designa, se escribe, pero, además, nos describe y nos produce. Si nombrar es un acto performativo, entonces, nombrar no es solo *decir* un nombre, sino que nombrar es *hacer* un cuerpo.

Negociar un mal menor. Redactar, reescribir, desescribir la *ficción patógena*

La insistencia por (re)escribir derivas ficcionales, la sostenemos porque hay ficciones que son modos de organización política y textual que regulan la corporalidad y porque hay modos de decir cómo nuestros cuerpos tienen que ser, porque el signo es arbitrario en su relación con lo que nombra. En estos modos de organización del cuerpo, el nombre parece inscribirse como una de las ficciones más resistentes, compactas —e incluso crueles— y una de las más difíciles de desmontar.

Gemma Rizzo Ríos, poeta y actriz travesti nacida en el conurbano bonaerense, escribe: “Nos une la traición, / a quienes nos dieron la vida con la arbitrariedad de nombrarnos, / ahora llevamos nombres muertos”. La voz poética insiste en que “[los] amigos me han enseñado/ que existen formas innombrables/ que el adoctrinamiento insistente de la vida puede fracasar, / que la disciplina viril ha sido una marca a fuego lento en mi piel” (Rizzo Ríos, 2022). Esto también nos lleva a inventarnos otras políticas de cuidado en las redes afectivas. Nos deja pensando, además, en ese nombrarnos arbitrariamente, porque deriva en cómo respondemos a las ficciones que nos asignan desde la marca del nombre ligada al cuerpo. Pareciera que hay una d(e)uda con nosotrxs mismxs. Un autoluto que se produce por la muerte de un nombre, afectiva y administrativamente y este otro nombre, el que elegimos, da lugar a la metamorfosis⁶ que conduce a otros modos de subjetivación.

Y entonces, ¿qué hacemos con los nombres que nos ponen? y ¿cómo nos pensamos en los nombres que elegimos?, ¿qué pasa si asumimos la elección de nuestros nombres como política-poética cuir? La elección, la desescriptura, la reescriptura de un nombre como decisión política que desorienta, desobedece, desinscribe, ¿puede hacer fallar el destino/herencia de eso que habría entre el nombre el cuerpo?

Una salida transitoria o negociación de un mal menor, como último movimiento deconstructivo, como política-poética cuir, podría ser la estrategia de minorización del nombre propio, visible en algunas pensadoras feministas, como bell hooks y val flores. En *Interrucciones* (2017), Val sostiene que este proceso de minorización del nombre propio es también una estrategia para problematizar:

...las convenciones gramaticales, de dislocar la jerarquía de las letras (...) percibir el nombre propio como un espasmo de una ficción llamada “yo”, un yo deslenguado que funciona como eco de muchas otras voces, que reviste un tono singular en las ondulaciones del texto en el que no cesa de latir ese murmullo colectivo, contra la mayúscula como forma de la ley, una falta de ortodoxia que rige la escritura y sus regulaciones (...) una dislexia gráfica que interrumpe los enlaces de sentido. (2017, p. 5)

Parece que entre el nombre el cuerpo hay algo de lo más propio y lo más compartido.

⁶ Agradecemos a Ana Levstein por la conversación sobre el trabajo de autoduelo en relación con los nombres, por la lectura atenta y cuidadosa, y por todos los encuentros en clases y en grupos de lectura haciendo comunidad de pensamiento.

Referencias bibliográficas

- Bardet, M. (2021a). *Perder la cara*. Buenos Aires: Cactus.
- _____ (2021b) “¿Cómo def-hendirse en un hueco, en cuero y en el culo (del mundo)? Lecturas des-ubicadas y calientes”. Biblioteca fragmentada. En línea en: https://www.bibliotecafragmentada.org/wp-content/uploads/2022/05/Marie_Bardet.pdf
- Butler, J. (2006). *Desbacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Boyer, A. (2021). *Desmorir. Una reflexión sobre la enfermedad en un mundo capitalista*. España: Sexto Piso.
- Cabral, M. (2009). Pensar la intersexualidad, hoy. En: Maffia, Diana (Comp.). *Sexualidades migrantes. Género y transgénero*. Buenos Aires: Librería de mujeres editora.
- Derrida, J. (1980). *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Chile: Escuela de Filosofía. Universidad de Artes y Ciencias Sociales. Edición digital. En línea en: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20tarjeta%20postal.pdf>
- _____ (1984). “Nietzsche: Políticas del nombre propio”. En *La filosofía como institución*. Barcelona: Juan Garnica Ediciones. En línea en: <https://filologiaunlp.files.wordpress.com/2012/01/politicas-del-nombre-propio-nietzsche.pdf>
- _____ (1996). “Hablar por el otro”. *Diario de Poesía*, 39, 18-20. En línea en: https://www.academia.edu/26487991/Jacques_Derrida_Hablar_por_el_extranjero_o_por_el_otro_Testimonio_y_responsabilidad_una_lectura_de_Paul_Celan_Conferencia_en_el_Teatro_Nacional_Cervantes_Buenos_Aires_octubre_de_1995
- _____ (2010). *Seminario La bestia y el soberano. Volumen I (2001-2002)*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2021). *Seminario La vida la muerte (1975-1976)*. Argentina: Eterna Cadencia.
- Flores, V. (2017). *Interrupciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía*. Córdoba: Asentamiento F.
- _____ (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: Continta me tienes.
- Hedva, J. (2020). *La teoría de la mujer enferma*. Ciudad Monstruo. En línea en: https://zineditorial.files.wordpress.com/2020/04/teoria_mujer_enferma_2ed_lectura.pdf
- Foucault, M. (1998). *Historia de la Sexualidad I. La Voluntad de Saber*. Madrid: Siglo XXI.

Forster, R. (2012). “El imposible testimonio: Celan en Derrida”. *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. 33 (17), 175-193. En línea en: <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2012.0107.11>

Halberstam, J. (2018) “Trans* ¿qué hay en un nombre?”. En “*Trans*. Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*”. Barcelona: Egales.

Moretti Basso, I., Mattio, E., Martínez Prado, N., Herranz, M., San Pedro, C., Canseco, B., Gall, N., De Mauro, R., Dahbar, M. V., Canseco, A. y Song, E. (2017). “Lo que se cifra en el nombre” (p. 23). En Canseco, A., Dahbar, M.V. y Song M. (Eds.) *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Córdoba: Sexualidades Doctas.

Preciado, P. B. (2014). *Testo yonqui: sexo, drogas y biopolítica*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

_____ (2019). “Prólogo”. En Sacchi, D. *Ficciones patógenas*. España: Rara Avis.

Sacchi, D. (2019). *Ficciones patógenas*. España: Rara Avis.

Spinoza, B. (2019). *Ética demostrada según el orden geométrico* (Atilano Domínguez trad.). Madrid: Guillermo Escolar.

Otras fuentes consultadas

Cabral, M. (6 de febrero de 2015). Carne de la historia. *Página 12*. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9481-2015-02-06.html>

Chali, E. (25 de abril de 2022). Nadie sabe lo que puede un cuerpo que no puede. *Revista Terremoto*. En línea en: <https://terremoto.mx/revista/nadie-sabe-lo-que-puede-un-cuerpo-que-no-puede/>

Derrida (19 de agosto de 2004). Estoy en guerra contra mí mismo. En línea en: <https://es.scribd.com/document/100167240/Estoy-en-guerra-contra-mi-mismo-Jacques-Derrida>

Rizzo Ríos, G. (1 de junio de 2022). Poesía inspirada en Tehuel: lo indispensable de tenernos. Suplemento Soy. *Página 12*. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/343765-poesia-inspirada-en-tehuel-lo-indispensable-de-tenernos>

Ospina, P. (17 de noviembre de 2021). Histerectomía/ His terec tomia [Instagram]. En línea en: <https://www.instagram.com/p/CWZWpRxMQkv/?igsh=MWxrbWxvNm02djhkOQ==>



UNA MIRADA ENTORNADA. LA INTIMIDAD A TRAVÉS DEL MARCO

Ianina Moretti Basso

CONICET-CIFFyH-IDH-UNC

ianina.moretti@unc.edu.ar

Ana Julia Crosa

CIFFyH-CEA-UNC

julia.crosa@ffyh.unc.edu.ar

Resumen

El artículo propone una crítica de la economía afectiva heterosexual de la intimidad y los placeres. Para ello, reflexionamos con el film *Las herederas* (Martinessi, Paraguay, 2018) junto a S. Ahmed, L. Berlant y J. Butler. Chela, la protagonista del film, mira las escenas a través de una puerta entreabierta en su casona en Asunción. Tomamos su mirada entornada como clave para rastrear *intimidades menores*, para entrever gestos de eroticidad lésbica, no cifrada en los marcos normativos hegemónicos. Entornar: cerrar los ojos de manera incompleta, no pretender cerrar la narración ni clausurar el sentido. Así, revisamos las posibilidades y limitaciones de la noción butleriana de “marco” al trabajar con escenas de intimidad y su vinculación con las eróticas mencionadas.

Palabras clave: afectos – narrativas lésbicas – intimidad – marco

Abstract

This article proposes a critique of heterosexual affective economy of intimacy and pleasures. To this end, we reflect with the film *Las herederas* (Martinessi, 2018), and authors such as S. Ahmed, L. Berlant and J. Butler. “Chela”, the main character of the film, glances at the scenes through a half-open door in her mansion in Asunción. We take her half-closed, twisted gaze as the key to trace *minor intimacies*, and glimpse gestures of lesbian eroticism, not encrypted in the hegemonic normative frames. In twisting the gaze, we half-close our eyes, with no attempt to close narratives or meanings. We propose to analyze the possibilities and limitations of the Butlerian notion of “frame” when working with scenes of intimacy and its link with non-heteronormated erotica.

Keywords: affect – lesbian narratives – intimacy – frame

*Ob loca divina, que canta y que llora, que ríe y que reza;
atrévete siempre, es ese un gran culto que pocos profesan.*

Manuel Ortiz Guerrero

Introducción: Las herederas

El presente trabajo nos encuentra en torno a una pregunta por la intimidad y los modos en que se puede rastrear, mirar, enfocar los gestos de intimidad en las narrativas lésbicas. El trayecto que marca el interrogante ha vuelto necesario preguntarnos, entonces, por los modos en que la intimidad es enmarcada –por las normas, por los otros– y las maneras en que opera la heterosexualidad como sistema que habilita unas intimidades en detrimento de otras. De esta manera, nos convocan las posibilidades y limitaciones de la noción butleriana de “marco”, a la hora de trabajar con escenas de relaciones de intimidad, de diferente tipo e intensidad. Retomamos la noción de “intimidad” trabajada por Lauren Berlant y su vinculación con eróticas no heteronormadas. Ponemos en cuestión la economía afectiva heterosexual de la intimidad y los placeres, de la mano de Sara Ahmed. Reflexionamos desde el trabajo de la filósofa feminista Judith Butler sobre la noción de marco, y aportes de autoras y autores del giro afectivo, en particular de Sara Ahmed, Lauren Berlant y José Esteban Muñoz. Las escenas en las que rastreamos estas modulaciones de la intimidad pertenecen al film paraguayo *Las herederas* y están enmarcadas en un sistema normativo específico, pero también por el marco que las filma.

Las herederas (Paraguay, 2018) se propone, entonces, como punto de partida para este trabajo. Se trata de una película dirigida por Marcelo Martinessi y coproducida entre varios países: Paraguay, Alemania, Uruguay, Brasil y Noruega. Está escenificada en Paraguay y, al momento de escribir este artículo, se encuentra disponible en la plataforma Netflix, lo que le otorga unas posibilidades de circulación específicas, pudiendo difundirse así un tipo de cine latinoamericano que no siempre corre con esa suerte. Este film se estrenó en su país en 2018, no sin resistencias, dada la gran incidencia de discursos religiosos en la política partidaria paraguaya, bajo la premisa de la demonización de las llamadas *ideologías de género*¹. Es de destacar que, en una nota de aquel momento del diario *El País* de Asunción, se puede leer que “quince días antes del estreno, organizaciones paraguayas religiosas pedían por mensajes y redes sociales el boicot a la película ‘por promover el lesbianismo y la infidelidad entre parejas del mismo sexo’” (*El País*, 7/4/2018).

Las protagonistas son Chela (Ana Brun) y Chiquita (Margarita Irún), quienes conviven desde hace mucho tiempo en una casona en la ciudad de Asunción, heredada de sus familias adineradas de origen. El modo de vida acostumbrado, especialmente el de Chela, se ve

¹ Sobre esta cuestión, se puede consultar J. M. Morán Faúndes (2023). “¿De qué hablan cuando hablan de ‘ideología de género’? La construcción del enemigo total”. *Astrolabio*, (30), 177–203. Disponible en: <https://doi.org/10.55441/1668.7515.n30.32465>

coartado por deudas y diversos problemas económicos que no sólo suponen la venta de sus pertenencias sino, además, el encarcelamiento de Chiquita, quien resulta acusada por estafa. En medio de esa situación, Chela, que se apoyaba en los cuidados brindados por Chiquita, se enfrenta a conducir por primera vez el auto que le regaló su padre, para ofrecer un servicio de taxi destinado a vecinas adineradas. En ese giro vital, Chela conoce a Angy (Ana Ivanova), una mujer joven y perteneciente a una clase social baja –relacionada con la de la protagonista–, entre quienes se despliega una nueva forma de intimidad capaz de mover y conmover. Una reorientación corporal marca a Chela y tiene efectos en los demás personajes del film, como también, potencialmente, en quienes lo miran.

A modo de hipótesis, encontramos que la mirada entornada con la que la protagonista observa las escenas, puede ser una pista para rastrear intimidades no heteronormadas –“intimidades menores”, al decir de Berlant–. Una mirada que pone en escena los propios marcos que la encuadran nos habilita, también, a gestos de eroticidad lésbica, tramando intimidades no cifradas en los marcos normativos hegemónicos.

Mirada entornada o apuntes sobre una modulación

Nos hemos propuesto *pensar con* un film, gesto que implica ya una decisión metodológica, en cuanto involucra objetos más allá y junto al texto. La elección de un modo para mirar esta producción estética es también su construcción, no *ex nihilo*, sino como articulación performativa de esa mirada. En ese sentido, parte del trabajo consiste en plasmar las decisiones y las herencias que van conformando este modo de mirar, una particular modulación de la mirada, en diálogo con la noción de *marco de inteligibilidad* que desarrollamos más adelante.

El giro afectivo nos permite entender a los sentimientos, afectos y emociones en sus dimensiones sociales, así como en sus efectos políticos. Cecilia Macón (2022) apunta que el denominado “giro afectivo”, iniciado a fines de la década del noventa, vuelve central el rol de los afectos, sentimientos o emociones en la vida pública. En ese sentido, coloca la cuestión de los afectos en primer plano “a la hora de dar cuenta de debates como el de la acción colectiva, la memoria, la ciudadanía, la representación estética o la esfera pública” (Macón, 2022, p. 284). En el libro colectivo *Sentirse precarixs* (2019), se advierte que, en el contexto neoliberal, “los afectos son presentados comúnmente bajo el discurso de lo natural, de lo individual y por ende entendido como propio, como si nos pertenecieran de manera privada y singular, ocupando el lugar irrefutable de verdad” (Moretti y Perrote, 2019, p. 173), mientras que el giro que aquí retomamos permite comprender que “la relacionalidad es condición de lo afectivo” (2019, p. 173).

Siguiendo esas intuiciones, entendemos que los afectos pueden leerse en los efectos de articulaciones políticas en términos de una microfísica *à la* Foucault, y a la vez como

productores de superficies corporales y del *entre* que aparece en el intersticio vincular de los cuerpos, pensando con Sara Ahmed, Laurent Berlant, Eve Kosofsky Sedgwick, entre otras. Estas autoras nos permiten analizar lo afectivo en su dimensión pública, sin por ello afirmar que se trata de un reservorio necesariamente emancipatorio; antes bien, los afectos y emociones pueden resultar tanto un modo de continuar con el *statu quo* como, por el contrario, marcar una resistencia. En particular, entendemos que la perspectiva de análisis que ofrece el giro afectivo nos posibilita una mirada crítica sobre los materiales culturales.

Por su parte, los estudios culturales han permitido volver sobre producciones en pos de *pensar con* ellas, como procuramos en el presente trabajo. Mario Rufer retoma la propuesta de Stuart Hall de entender a la cultura como proceso constitutivo de los hechos y no como algo posterior o secundario. Esta perspectiva sobre lo cultural y representacional –en tanto hecho social– habilita el estudio de industrias culturales como “dispositivos en la lucha por el control puntual y contingente en la producción de significados” (De la Peza y Rufer, 2016, p. 22). En este artículo, proponemos que un film puede tensionar las definiciones de eroticidad y de intimidad, resignificando así su carga heterosexual normativa.

El teórico *queer* Jack Halberstam (2018) retoma la propuesta de Hall de formular una “baja teoría”, como “un modelo de pensamiento (...) de que la teoría no es un fin en sí mismo, sino ‘un desvío en el camino hacia algo más’” (p. 27). En *El arte queer del fracaso*, el autor nos invita a perdernos y acompañarnos en ese camino. En una genealogía que sigue a Hall y Gramsci, Halberstam reivindica la baja teoría como la posibilidad de llegar a objetivos más amplios. En palabras del teórico, pensar la baja teoría:

...como un modo de accesibilidad, pero también (...) como una especie de modelo teórico que vuela bajo el radar, que es un ensamblaje de textos excéntricos y ejemplos y que rechaza confirmar las jerarquías del saber que mantienen arriba a la alta teoría. (Halberstam, 2018, p. 27)

El mencionado autor diseña el abordaje de la baja teoría como un saber contrahegemónico, y específicamente *queer*. Es así como se dedica a observar –desde una mirada *queer* y al ras– películas de animación masiva para infancias en Estados Unidos. Allí despliega su hipótesis acerca de las representaciones del éxito y, sobre todo, del fracaso, que no cree ya encontrar en las parodias del cine norteamericano en general. La indagación sobre el fracaso *queer* muestra modos alternativos de vivir que no encarnan las exigencias del éxito neoliberal y heteronormativo. En este sentido, tanto Halberstam como Rufer continúan herencias heterodoxas de una escuela que pretende evidenciar lo situado de toda investigación. Acerca de esto, Rufer aclara: “Sobra decir que los interlocutores que siguen siendo válidos en estos tres puntos pertenecen a la genealogía británica de la Escuela de Birmingham (Richard Hoggart, Raymond Williams, E. P. Thompson, Stuart Hall), en diálogo estrecho con algunos interrogantes latinoamericanos” (2016, p. 49). En la línea trazada por

Halberstam, creemos que una perspectiva *queer* es también una mirada entornada, lateral y desde ángulos inesperados, como la que tomamos de *Las herederas*.

También nos inspiramos en el abordaje que realiza José Esteban Muñoz (2020) con relación a su tratamiento de los materiales de la cultura. El autor expresa que su argumento “propone que nuestros recuerdos y sus relatos ritualizados –a través del cine, el video, la performance, la escritura y la cultura visual– tienen el potencial de crear mundos” (p. 85). Muñoz advierte que se trata de recuerdos *queer* de la utopía, en una operación que hilvana pasado y futuro de un modo específico, recuperando la apuesta perdida de la utopía como una promesa de vida para las personas *queer*. La búsqueda del autor destaca producciones culturales que representan específicamente modos del sexo público, ya que las encuentra productivas en la aspiración a un movimiento articulado por el anhelo que permite imaginar comunidades, lazos, ayudando “a forjar un espacio para una ciudadanía sexual real y existente” (Muñoz, 2020, p. 85). En este mismo sentido, entendemos que las encarnaciones disidentes de los gestos sexuales, de seducción, eróticos, pueden implicar una disputa por el espacio público y los modos en que los cuerpos pueden o no circular a través de él. Creemos que *Las herederas* habita y habilita una puesta en tensión de los espacios, a partir de escenas de erotismo lésbico, que aún ponen en jaque los esquemas corporales de la heterosexualidad obligatoria. A partir de dicha tensión, se tejen encuentros más o menos efímeros, que parecieran recorrer el zigzagueante trayecto de la utopía del *yiré* que recuperara Muñoz (2020).

La utopía, aquí, no es una mera confianza en el futuro, más bien deshace la linealidad temporal pasado-presente-futuro. El anhelo utópico es una política de deseos y afectos, tal como aparece tejida en *Las herederas*. No en estado puro, sino como archivo fugaz de encuentros que generan intimidades –quizás impredecibles– entrelazando condiciones y azar. El sexo público *queer* es, para Muñoz (2020), potencialmente transformador: un modo de tramar refugios, tal como los gestos eróticos que filma Martinessi en la calle, en el auto, en los exteriores, aun en la sutileza de lo que parece no volverse efectivo, mantenerse en la tensión del éxtasis. Muñoz invita a hacer de esa abyección una potencia política, y de allí nuestra recuperación de unos personajes por momentos insondables, pero que en sus lazos parecen materializar esos términos de una utopía presente. En este sentido, resaltamos los disturbios que acompañaron la presentación del film en Paraguay, y la oportunidad que abrió esta narrativa audiovisual para visibilizar reclamos, como los de las visitas íntimas para lesbianas en la cárcel².

² Aquí meramente retomamos una de las intenciones políticas de la producción de esta película y es la de visibilizar la falta de visitas íntimas para parejas de lesbianas en la cárcel en Paraguay. A diferencia del marco legal argentino, la Constitución del Paraguay limita el matrimonio, las uniones de hecho y la familia a una pareja heterosexual.

Mirada oblicua y torcida y entornada

En su ensayo sobre el vínculo con los muertos desde la perspectiva de quienes quedan, Vinciane Despret refiere a la potencia de la conjunción: “El azar se teje con una sucesión de conjunciones: y, y, y” (2021, p. 129). Más adelante, despliega que “cada ‘quizás’, cada ‘como si’, cada duda expresada, cada reformulación para decir de otra manera, moviliza implícitos ‘y’, ávidos ‘o a lo mejor’, en busca de otra versión” (p. 130). Nuestra mirada al *entre* afectivo, que nos presenta este film, se plantea desde esta potencia conjuntiva que propone Despret. *Mirar* los afectos y sentimientos y emociones desde la sucesión de *y-es*, nos compromete a un saber situado, inconcluso, siempre reformulado/ble, que es capaz de conjugar varias posibilidades a la vez, sin anular otras. Ensayamos, entonces, un modo de mirar que tomamos de Chela, la protagonista: una mirada entornada –*voyeur*, en cuanto que no deja verse, en cuanto que *lateral* desde su escondite–, que es también una mirada promiscua. Una mirada parcial y potente desde su lateralidad.

Chela mira las escenas a través de una puerta entreabierta en su casona de Asunción. Esta mirada se nos ofrece como clave de lectura para rastrear los gestos de la intimidad afectiva entre Chela, su pareja Chiquita, sus amigas, la empleada de la casa, Paty y, sobre todo, con Angy. La mirada que propone Chela juega con ver desde lo no-visible, desde lo in-visible. Pretende ver sin ser vista, desde la sombra. Comienza escondida, desde el *fuera de campo*, lo que genera a su vez el marco, el encuadre de gran parte de la película.

Precisamente, en el *Las berederas* no hay una reivindicación de algo así como el orgullo lésbico o del colectivo LGTTBI+. No se trata de ir hacia la visibilidad, no hay acontecimiento de salida del armario pero tampoco estrictamente ocultamiento o *closet*. Más bien, aparecen supuestos, contorneos de la lengua, un juego con los márgenes de lo que se mira, con lo entre-abierto, que deja asomar la intimidad de modo intermitente, sutil. La mirada torcida hace pensar también en los efectos estrábicos; pareciera mirar muchos puntos al mismo tiempo, sin señalar exactamente hacia dónde está mirando. Es un mirar que conduce y desorienta a la vez: ¿dónde posar la *propia* mirada? Por otra parte, incita a dejarse mirar en un punto desde el que no había sido vista.

Entonces, tomamos prestada la mirada oblicua y torcida y entornada que nos ofrece Chela para esta lectura. En este punto, reconocemos ese mirar, con Halberstam (2018), como el gesto de un abordaje no ortodoxo. No mirar de frente, como cuando se cuida la vista de los efectos de un eclipse de sol. ¿Qué aparece a los lados?, ¿en los bordes de la luz? El film nos muestra a Chela sin mirar a los ojos, en esa lateralidad que permite observar desde un punto de vista inesperado, por tanto, impredecible. Solo más tarde, una interrupción en su orientación visual nos la mostrará mirando de frente.

La puerta entornada funciona como un *marco*: define una escena, y en ese gesto evidencia también que lo que muestra es parcial. Una imagen ya implica el funcionamiento

de un marco, que limita a la vez que habilita lo que podemos ver y oír. Judith Butler (2010) ha trabajado esta noción de “marco” atendiendo a los modos en que performa la realidad que muestra. Un marco, según la autora, pretende siempre cierta exhaustividad, describir un escenario dado y, sin embargo, nunca lo logra completamente. Heredera del *parergon* derrideano (Levstein y Dahbar, 2017), la noción permite analizar críticamente la selección de lo aprehensible y lo ininteligible. Permite, también, distinguir los flujos entre lo visible, lo invisibilizado y lo hipervisibilizado. Hay condiciones de visibilidad condensadas en el marco que ponemos a funcionar al analizar su participación en las imágenes. Lo que un marco deja fuera, ese exceso, el espectro que queda excluido de la descripción es, al mismo tiempo, la mostración de que todo marco es derribable. La primera operación crítica es reconocer que hay un determinado marco funcionando, delimitando la imagen y, por ende, al mismo tiempo está excluyendo una parte de lo que pretende aseverar como existente:

...poner en tela de juicio el marco no hace más que demostrar que este nunca incluyó realmente el escenario que se suponía que iba a describir, y que ya había algo fuera que hacía posible, reconocible, el sentido mismo del interior. (Butler, 2010, p. 24)

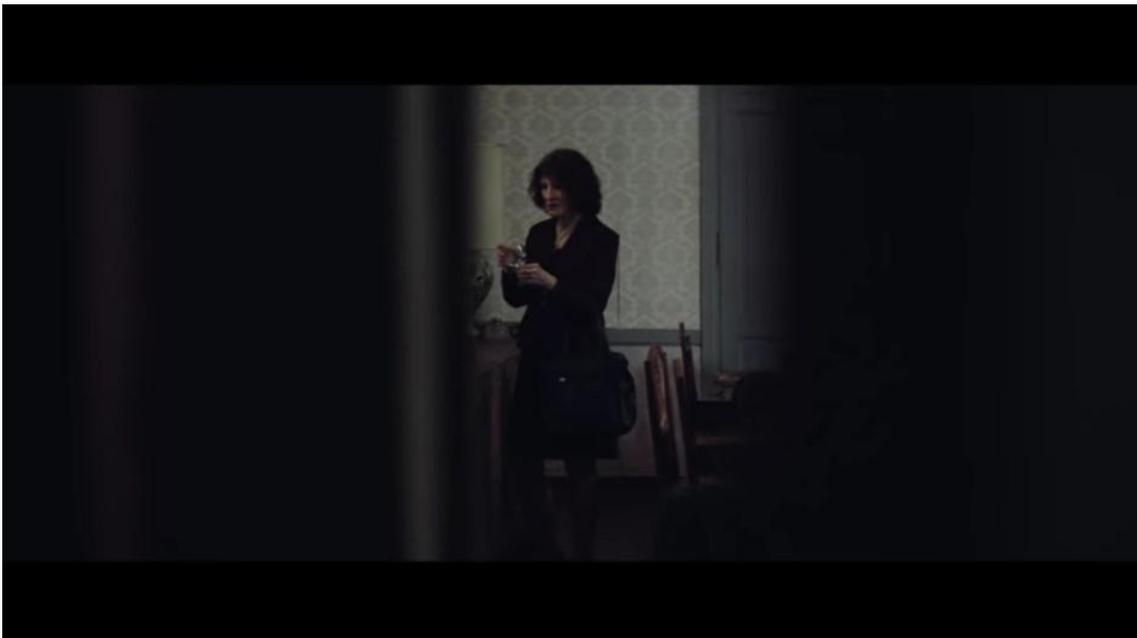


Imagen 1. Captura de pantalla del film *Las herederas* (Martinessi, 2018).

En las primeras escenas de la película, tal como se puede observar en la Imagen 1, se convida la mirada de la protagonista, a través de una puerta apenas entornada. Aquí, las voces fuera de campo nos sugieren lo que acontece en los márgenes de lo visual. Lo particular de la mirada, a través de esa abertura entornada, es, además, que vuelve patente –y en latencia– el marco que, de otro modo, el gesto cinematográfico pareciera invisibilizar. Es decir, se hace expreso desde dónde estamos mirando y cómo. Ese sitio (como lugar y como modo) permite

a la protagonista agazaparse y observar, hasta entrar en juego en el centro de la escena, quizá porque no le queda otra opción, quizá porque se vuelve necesario. El encuadre vuelve aquí evidente el marco, en el sentido en que lo expone Butler (2010): aquel que limita la escena, al tiempo que la vuelve posible. Vuelve a suceder, en varios momentos del film, que nos encontramos con un marco a su vez enmarcado en la pantalla: las anchas puertas de la casa familiar de Chela, las rejas de la cárcel donde irá Chiquita, la puerta del dormitorio en el que Angy espera, e incluso el marco del espejo retrovisor del auto devenido taxi, son trazos que invitan a repensar los marcos de inteligibilidad que forman, también, parte de la escena. Compartimos, como espectadoras, la mirada de la protagonista quien, en su gesto de esconderse tras el marco, lo vuelve un elemento más del campo de juego en el que circulan cuerpos y afectos.

La mirada entornada nos recuerda también la advertencia de Cixous y Derrida (2004) acerca de evitar la mirada colonialista, que supone un modo de conocimiento, una epistemología vuelta hegemónica que construye al otro solo como objeto. Aprehensión sin depredación: “no podemos ver si estamos en un movimiento de depredación; es dejando reposar (...) como podemos esperar ver manifestarse lo Otro –es del orden de la epifanía– tanto a lo lejos como en la cercanía” (Cixous y Derrida, 2004, p. 98). Es en ese sentido que proponemos lo entornado, dejando aparecer una mirada no predatoria que no pretende verlo todo, ni apropiarse de lo que ve. Quizás esa perspectiva lateral, que se esconde de la escena que observa, permite también cierta distancia, necesaria, para la mirada, pues “cuanto más cerca estamos, cuanto más cerca está lo cercano, más posibilidades tenemos también de no verlo” (2004, p. 98). Persistimos en la expectativa de poder *ver* desde los bordes del enmarque.

Entornar: cerrar los ojos de manera incompleta, no pretender cerrar la narración, ni clausurar el sentido. Entornar: no cerrar del todo las puertas, dejar abiertas posibilidades otras. Entorna-da, trastorna-da, como dada vuelta. Refiere el diccionario que trastornar es “alterar el orden o la dirección regular de algo”, como sucede con Chela en el film, con su cuerpo, con la ruta que traza su auto. También “quitar la calma, la tranquilidad o el sosiego”, lo que causa la inminente, y después efectiva, encarcelación de Chiquita.

La turbación y la inquietud también parecen ser afectos que atraviesan a Chela en su reorientación subjetiva, sobre todo ante el encuentro con Angy; pero, también, quizá como efecto, en su relación con Paty, que va deslizándose, dándose vuelta. El paso de entornar a trastornar nos invita a reflexionar sobre cómo el personaje se inquieta, deja su quietud en un nuevo *move* *hacia*, da vuelta su situación de abajo hacia arriba o de un lado a otro. En ese no quedarse quieta, Chela toma el volante. Un gesto de valentía, un gesto contra su vergüenza. Una solución para su problema de dinero, pero, también, una salida al estado de cosas, una vez que el desquicio de Chiquita trastorna la vida cotidiana, altera esa intimidad de vida armada. Después, Chela y Angy se conocerán en ese movimiento.

En el siguiente apartado, nos detendremos en cómo una intimidad puede *trastornar* otra intimidad. En efecto, la intimidad menor con Angy parece trastornar la intimidad heteronormada –marcada por la heterosexualidad como sistema de sexo-género– de la vida cotidiana, monógama, familiar de la pareja de Chela y Chiquita.

La Ruta 2: lengua de una intimidad menor

Intimar es comunicar aborrandos signos y gestos; en su raíz, la intimidad tiene el don de la elocuencia y de la brevedad. Pero la intimidad también aspira a una narrativa sobre algo compartido, una historia sobre una misma y sobre los otros que va a terminar de algún modo particular (...) la interioridad de lo íntimo está acompañada por un hacer público equivalente. La gente confía su deseo de tener “una vida” a las instituciones de la intimidad y espera que las relaciones formadas en el marco de esas instituciones lleguen a buen puerto y perduren.
(Lauren Berlant, 2020)

Entre Chela y Chiquita se puede descifrar una intimidad familiar construida durante muchos años. En la Imagen 2, podemos ver una escena que juega con los reflejos de Chiquita y Chela en profundidad de campo. Los afectos parecen circular y hasta rebotar en los espejos. El secador de pelo aparece como signo de una rutina compartida. Chiquita envuelta en la toalla guardando un desnudo que ya les resulta conocido. Chela en la cama con el rostro hacia otro lado, en lo que sabemos se parece más a su desazón, que a disfrutar de un momento compartido. Una intimidad ahora vinculada al resguardo de la vergüenza de habitar la ruina. “Tenemos que arreglarnos solas”, dice Chela, desde su clase venida a menos. Que nadie sepa que están endeudadas, que venden hasta la mesa, y que Chiquita va a la cárcel. La mirada que nos ofrece Chela, a través de la puerta entornada, es también producida por esa vergüenza. Elspeth Probyn (2004) y Sara Ahmed (2015) coinciden en que casi todas las experiencias de vergüenza hacen que se quiera desaparecer, esconderse y cubrirse, pero también se experimenta a nivel corporal un quiebre cuando no se encaja y no hay dónde esconderse, no hay cómo resguardarse en la propia intimidad³.

³ Para otra aproximación sobre la vergüenza, véase Eve Sedgwick (2018). *Tocar la fibra: afecto, pedagogía, performatividad*, Madrid: Ed. Al puerto. Allí la autora se pregunta cómo transformar este afecto en motor de placeres queer.



Imagen 2. Captura de pantalla del film *Las herederas* (Martinessi, 2018).

Lauren Berlant, pensadora y referente en los estudios sobre afectos, propone pensar críticamente las diversas formas de la intimidad, cuyo modo más reconocido y reconocible está vinculado a la intimidad pública. Es decir, por un lado, se establecen las modalidades de intimidad institucionalizadas en el marco de un sistema familiar, heterosexual, clasista, blanco, etc., –la narrativa que implica *tener una vida*–; y por otro, se encuentran las formas menores e invisibilizadas de construir intimidades –los encuentros fuera de canon, señalados como resto o residuo– (Berlant, 2020).

En esta línea, si bien se trata de una pareja de lesbianas, desde la narrativa se puede pensar en una intimidad ligada a *tener una vida* y esa vida presenta características del sistema heterosexual, en tanto marco normativo hegemónico: una casa, un entorno social de reconocimiento, una herencia compartida, una charla en el baño, un reproche por el uso del cepillo de la otra, un uso de los mismos anteojos, e incluso, un cuidado del cuidado de la otra. Este cuidado proferido hacia la pareja, aun a través de Paty, hace parte de un modo de la intimidad que teje una trama específica de vínculos de lo que cuenta como “una vida”. En este sentido, la organización de las tareas de cuidado en un marco heteronormado indicaría también un modo de intimidad específico: “Algunas veces la señora no se siente bien, te vas a acercarle a ella para hablar” le indica Chiquita a Paty, antes de entrar a prisión.

Chela, a partir del ingreso de Chiquita a la cárcel y de decidirse a atravesar la puerta de su vieja casa heredada y conducir su auto, con la llegada de otros personajes a su historia, reconfigura no sólo la orientación de su cuerpo sino, incluso, sus modos de crear intimidad. ¿Qué acontece con las miradas, gestos, asistencias, encuentros y fantasías que no tienen canon?, nos preguntamos con Berlant, acerca de las intimidades *menores*. Consideramos que repensar las intimidades requiere que la potencia de la conjunción, sugerida por Despret (2021), se nos instale en la mirada, desarmando binarismos entre público y privado, íntimo y superficial, dentro y fuera.

En este punto, podemos detenernos en dos modos de intimidad menor que se fueron construyendo en la ruta de Chela. Por una parte, el vínculo con Paty, desbordada de silencios, de gestos de ternura y de trabajo de cuidado. Y por otra, los encuentros con Angy, quien la vuelve a llamar “Poupée”, su apodo de niña, y comparte el trayecto de la Ruta 2 en el auto regalado hace años por su padre. Paty no sabe leer ni escribir y, según Pituca —la vecina que solicita los servicios de Chela para trasladarse con sus amigas— “ni siquiera habla el castellano”. Ese *ni siquiera* refiere despectivamente y de manera latente a la presencia de la lengua guaraní en tanto otra, como abyecta. Observamos que esta lengua solo se habla explícitamente dentro de *Las herederas* en el marco de la cárcel —en boca de una predicadora que se acerca a Chiquita— y en la canción del final que acompaña a los créditos: “Recuerdos de Ypacaraí”, de Zulema de Mirkin (1948). Consideramos que las palabras del guaraní aparecen también como una lengua menor en el marco del *castellano* del film. Como las intimidades menores, esta lengua menor se expresa entre líneas, en forma de huellas, que se hacen visibles —audibles— al entornar la mirada.

El primer acercamiento de Chela y Paty tiene que ver con las tareas de cuidado encomendadas. Al respecto, Paty debe velar también por un acompañamiento afectivo de la *señorita*. Chela tiene miedo y le pide que duerma en el sofá. Más tarde, Paty le hace masajes en los pies, luego le acaricia el pelo al preguntarle qué le pasa. Las tareas de cuidado, sin dudas, conllevan una complejidad de dimensiones que incluye la afectivo-emocional, vinculada a un saber hacer discreto (Soares en Hirata, 2018), un trabajo silencioso y poco visible que también sostiene a la protagonista y a la posibilidad misma del vínculo entre ambas. En este sentido, podemos pensar algunos lazos de cuidado no familiares como formas menores de intimidad.

Las intimidades menores construidas en los nuevos *entres* de Chela —es decir, en sus encuentros con otros/as— posibilitan que se abra la puerta e irrumpa en escena la mirada cómplice entre Paty y Chela, en este caso ante las señoras pretenciosas que preguntan por el juego de comedor. En el cotidiano de entrecasa Chela se acerca a Paty, ven televisión en la cama, comparten tiempo en silencio y unas pocas palabras. Paty parece ser testigo discreto del movimiento de Chela, un movimiento que termina rompiendo algo en la protagonista y tal vez, también, en quienes miramos el film.

“Cuidado, no vaya a tocar nada, señorita”, advierte Paty en la escena en que se rompe una porcelana, como anunciando la profecía de otro quiebre, un quiebre más íntimo. Chela —“Poupée”— sale a medianoche a la terraza y deja que el viento la despeine. Paty pregunta qué pasa y Chela llora en sus brazos, permitiendo que Paty la consuele en un último y único abrazo —íntimo— de despedida, antes del gesto de huida en su auto viejo. Huida o movimiento que ya había comenzado mucho antes de ese plenilunio, y que deja atrás a Chiquita, la casa, esa vida que tenían, aquella intimidad.

Des-orientarse. El cuerpo *hacia* otras

Hemos observado ciertos sitios en que *Las herederas* tensiona la heterosexualidad en tanto sistema. Esto es, no en tanto prácticas específicas, sino en su función normativa dentro de un sistema que se reproduce a sí mismo. En ese punto, hacemos referencia a las normas que sostienen el propio sistema de sexo-género según lo describe Gayle Rubin (2018), sean la heterosexualidad normativa, ciertas homonormas vinculadas a la monogamia, la norma de la reproducción, y aquellas que operan sobre variables etarias, de clase, de raza o morfología corporal. Al comienzo del film, podemos notar que Chela y Chiquita se mueven aún en el registro de la intimidad heterosexual, en este sentido. Si bien sus movimientos en público parecen resguardar su lazo lésbico, la dinámica de *tener una vida* (Berlant, 2020) tiene una resonancia heterosexual que se ve resquebrajada a partir del episodio del encarcelamiento de Chiquita. De hecho, al entrar en la cárcel la primera vez, le preguntan a Chiquita por Chela que la acompaña: “¿la señora es su abogada?, ¿familiar?”. No parece posible otra respuesta. La visita aparece como una posibilidad solo en el marco de lo público, y allí la intimidad cómoda para Chela se ve puesta en jaque, ya que la cárcel parece romper algo más en Chela que en Chiquita.

En *La política cultural de las emociones* (2015), Sara Ahmed dedica un capítulo a reflexionar sobre “sentimientos queer”, donde se pregunta por la familia como modo de reproducción de la vida y de la cultura. Allí, la autora afirma que la familia heterosexual está en el centro de la política global y, en tanto norma reguladora, funciona sobre los cuerpos como “lesiones por esfuerzo repetitivo” (Ahmed, 2015, p. 222). La desobediencia a esas normas, en cambio, puede tener un potencial afectivo que Ahmed investiga en los placeres *queer*. Sobre el papel del placer en los estilos de vida o contraculturas *queer*, aventura que hay cierto disfrute que, desde la incomodidad con las categorías hegemónicas, puede significar una respuesta política a estas. En ese sentido, la autora se pregunta por los modos políticos de los placeres derivados de relaciones sexuales y sociales no reproductivas, en tanto pueden funcionar como disturbio en el marco de una determinada economía afectiva organizada por la norma de incentivo o recompensa. Es decir, en economías afectivas en las que la ética de los placeres está supeditada a una buena conducta, como incentivo o recompensa de esta.

Se trata de realzar los efectos de los placeres *queer* en cuanto irrumpen en el guion heterosexual. La misma orientación sexual implica una direccionalidad de los cuerpos que afecta mucho más que el objeto del deseo. La autora recupera su bagaje fenomenológico en orden a profundizar en las implicancias de orientarse *a*: se trata de una intención que traza cercanías y distancias, intensidades y direccionalidades, como, también, sentidos vectoriales hacia cuerpos. Estas orientaciones pueden no estar guionadas por el sistema de sexo-género. Las aproximaciones entre cuerpos no solo implican lo sexual, sino otra miríada de aspectos corporales, afectivos, normativos. Las orientaciones afectan a los cuerpos, y su inteligibilidad puede aparecer como arena de disputa: “la imposibilidad de orientarse ‘hacia’ el objeto sexual

ideal afecta la forma en que vivimos en el mundo, un afecto que puede leerse como la incapacidad para reproducirse y como una amenaza al ordenamiento social de la vida misma” (Ahmed, 2015, p. 223). En el film, Chela parece desorientarse a partir de la detención de Chiquita, o incluso antes, a partir de la venta lenta e irrefrenable de las pertenencias de su *familia*: sin embargo, su cuerpo se re-orienta cuando conoce a Angy. Lo que sucede, entonces, es una orientación diferente con el resto de los personajes, con los objetos e, incluso, con los lugares –su herencia familiar, su viejo auto (al que decide no poner en venta, reapropiarse), su casa y sus rutas–.

Las orientaciones sexuales disidentes interrumpen aquí los patrones heteronormados de circulación afectiva, generan algún tipo de disturbio, algún tipo de efecto político que, en el caso de *Las herederas*, excedió la narrativa del film hacia su recepción en las salas. Sucede con el encuentro con Angy, pero también con la puesta en cuestión de los matrimonios de las mujeres que contratan el taxi de Chela, con el lugar que ocupa Paty en la casa, y con los modos de gestionar el dinero y el deseo de la propia protagonista. En relación con Paty, la reorientación de Chela y sus efectos, hace notar un cambio en sus presupuestos clasistas. La percepción de su posición social, tanto como la relación afectiva con Paty, van marcando un cambio que excede el aspecto sexual de una orientación *queer*. Recordemos que Ahmed subraya la importante relación espacial entre el placer y el poder: el placer puede denotar la capacidad de entrar o no en el espacio social o habitarlo con comodidad, pero también funciona como forma de crear cierto derecho y una sensación de pertenencia. Los espacios pueden, así, reclamarse desde esos placeres, dejándose ver, inteligir. La incomodidad que los espacios pueden llegar a producir también posibilita una fisura en los eslabones de la comodidad heterosexual, mostrando otros gestos y afectos posibles.

Los placeres *queer*, entonces, “ponen en contacto cuerpos que los guiones de la heterosexualidad obligatoria han mantenido alejados” (Ahmed, 2015, p. 254), contactos que generan distintas modulaciones de la intimidad, como propone Berlant (2020) y como proponemos que sucede en las escenas que hemos compartido.

Entrever erotidades otras

En el auto hacia la Ruta 2, Angy le presta sus lentes de sol a Chela, “te quedan bien”, le dice. Le cuenta sobre su vida sexual a través de un par de mensajes de texto del celular. Le hace probar el cigarrillo, acerca su cuerpo, la mira de frente. Algunos de estos gestos los podemos apreciar en la Imagen 3: a Chela se le agita la respiración y la mira de soslayo, otra vez la mirada entornada. Le pregunta por su apodo y la empieza a llamar “Poupée”. Le recita una parte de un poema de Manuel Ortiz Guerrero (Martinessi, 2018): “Oh loca divina, que canta y que llora, que ríe y que reza; atrévete...”, la conmueve y se va.



Imagen 3. Captura de pantalla del film *Las herederas* (Martinessi, 2018).

Después del velorio del marido de una de las pasajeras de su auto-taxi, Angy le pide a Chela hacer tiempo y tomar algo en su casa, ya que queda cerca del lugar. Se toman el vino en la casa de “Poupée”, destapado por Paty, a quien se le autoriza retirarse a descansar, inmediatamente después de esa tarea. Angy explora con curiosidad los detalles y recovecos de la casa, hasta que se tira en la cama matrimonial. Cuando Angy mira de frente a Chela, desde la cama, Chela no lo resiste y cierra la puerta. Rompe el *entre* y se queda en soledad, en su baño —otro escenario de la intimidad con Chiquita—, dando lugar para que Angy se vaya y ya no vuelva. Aparece otra vergüenza, esa que, según Probyn (2004), nos hace íntimas con nosotras mismas, a la vez que surge por una íntima proximidad con otras personas. Esta vergüenza es el cuerpo diciendo que no puede encajar, aunque lo desee desesperadamente.

Sara Ahmed (2015) expresa que la vergüenza se experimenta como exposición y que su nudo tiene que ver con que puede intensificarse cuando otros la identifican o marcan como tal. Lo típico de este afecto es que lo desagradable se adhiere al propio sujeto y, por tanto, el sujeto tiende a esconderse o encerrarse porque no encuentra hacia dónde dirigirse. Chela se encierra en su baño, aunque sabe que ningún escondite será suficiente para ocultarse de su propio cuerpo que se siente desencajado, perdido en sí mismo, desorientado respecto del libreto cotidiano marcado por la intimidad —mayor— heteronormada con Chiquita. Ahmed agrega que “la vergüenza también puede experimentarse como el costo afectivo de no seguir los guiones de la existencia normativa” (2015, p. 170). La protagonista parece asumir ese costo y se inquieta sin dirección. Deshereda guiones, desorienta la calma, echa a perder el rumbo. Luego del momento en la intimidad de su baño, Chela busca a Angy por toda la casa y por los alrededores en su auto, se entremezcla entre borrachos y pide un pancho con mostaza en un carro de la calle. Va a la cárcel alcoholizada, al amanecer de un día que *no es de visita*, como volviendo a buscar algo que perdió en ese punto.

Al día siguiente, Chela deja un mensaje desde su teléfono fijo al celular de Angy: “Poupée soy”, dice y cuelga. Suena el timbre, se enciende la ilusión otra vez. Es Carmela, la amiga que logró sacar a Chiquita de la cárcel, con Chiquita de vuelta en la casa, dispuesta a continuar la intimidad construida. Sorprendida y desencajada, Chela invita a Carmela a quedarse, como si quisiera abrir esa intimidad de su vínculo con Chiquita. Carmela contesta entonces: “me esperan en casa, no puedo”. Esta respuesta de Carmela nos hace volver, otra vez, a Berlant y ese anhelo por tener una vida como forma instituida de la intimidad. Tener una vida: alguien que nos espere, un horizonte imaginable, es decir, narrar una trama que cuente como una vida y se pueda representar. En este sentido, Noe Gall se pregunta en torno a las representaciones posibles de las sexualidades lésbicas:

¿Qué representación posible queda para la sexualidad de las lesbianas cuando el modo de nombrar la sexualidad es heteronormal? ¿De qué signos podríamos hacer uso para la representación del deseo lésbico? ¿De cuáles palabras nos reapropiamos para hacernos una sexualidad? (Gall, 2017, p. 130)

Creemos que la narrativa de *Las herederas* hace lugar a esos deseos otros, al tiempo que vuelve patente los marcos que limitan las escenas y, con ellas, cierta circulación afectiva que aparece escurridiza, efímera, oblicua.

Retomamos, entonces, la pregunta por los modos en que el film tensiona los marcos hegemónicos sobre los que se asienta el guion heterosexual. ¿Qué otros gestos eróticos sugieren las imágenes?, ¿qué deseos deja entrever? Beto Canseco nos ayuda a precisar el modo en que ciertos elementos exteriores al *yo* pueden provocar, incluso repentinamente, excitación sexual:

De pronto, algo que formaba parte de mi “allí” o que ingresa en él, me interrumpe a través de la excitación sexual, me detiene y me obliga, en todo caso, a realizar un esfuerzo para recobrar mi estado antes de la interrupción. (Canseco, 2017, p. 173-174)

Como Chela y su auto, ese objeto al que se le adhieren nuevos afectos (Ahmed, 2015) y que acompaña a la protagonista en sus deslizamientos de guion, la interrupción abre la “posibilidad a otros devenires u acontecimientos, a otras líneas de pensamiento. Desbarata el orden lineal del discurso, alterando la inmovilidad y pasmosa inercia de lo que se da por obvio” (Flores, 2013, p. 22). La eroticidad lésbica es, aquí, una que también se fuga de la intimidad homonormada. En la circulación erótico afectiva de esta narrativa podemos observar que una intimidad se ve interrumpida por otras intimidades menores, oblicuas, fuera de canon, sugeridas en los límites de lo perceptible; por gestos de seducción que desorientan los cuerpos y reorientan objetos en los planos y en quienes los miramos.

Consideraciones finales

Intentar una escansión de la intimidad para no sucumbir a la devastación que nos produce la identidad sexual como modelo, tipología y consumo. La lengua mutilada del gesto mínimo y su poder dimidente, vocífera y gesticula escombros, ruinas, desechos, restos, para construir atmósferas espirituales y encantadoras, y experimentar procedimientos que involucren vivamente el cuerpo, que generen implicación y compromiso para pre-sentir otros modos de estar.
(Val Flores, 2021, p. 210)

En este trabajo hemos ensayado una mirada que, entornada, pueda captar la sutileza de gestos que habitan los límites de los marcos de inteligibilidad. Hemos ensayado, así, prestar atención a gestos entre ruinas, restos, intimidades mínimas de las que no se puede dar cuenta con rigor de verdad epistémica, sino que implican una materialidad efímera como prueba de esa vida incómoda. De alguna manera, la incorporación de la ruina o del residuo de esos actos *–queer–* tiene la potencia de crear mundos, retomando los aportes de Muñoz (2020).

La pregunta abierta por Judith Butler (2010) con relación a los modos en que operan los marcos, nos habilitó a pensar también en los enmarques del film. Si al comienzo de este artículo nos preguntamos cómo rastrear gestos de intimidad, la noción de marco aparece como pista sobre los modos en que se delimitan esos gestos y su reconocibilidad. Allí, recuperamos el gesto de evidenciar, a través de lo entornado, otros marcos funcionando en la inteligibilidad de la escena. Volver sobre ellos es, también, preguntarse por las posibilidades y los límites de esas escenas, lo que no llegamos a ver, o lo que logramos, a veces, solo escuchar desde fuera. La noción de marco devuelve la pregunta por las condiciones de posibilidad de lo que aparece; en este trabajo, se trata de la intimidad y sus modulaciones no heteronormadas, como formas *menores* de la economía afectiva imperante.

Finalmente, recorriendo el film y el texto desde una mirada entornada, reconocemos que no alcanza con pensar la noción de marco de modo binario. No solo hay dentro o fuera del marco, también hay lo que se filtra por esas hendiduras de lo entre-abierto, lo lateral, las profundidades de campo y el fuera de campo en un juego de circulaciones que también son sexo-afectivas, eróticas. Los marcos normativos infieren, a su vez, a la heterosexualidad en tanto sistema que opera habilitando y deshabilitando intimidades. En ese sentido, creemos, con Sara Ahmed (2015), que otras orientaciones *–en tensión con los límites de los marcos de la heterosexualidad–* pueden habilitar otros modos de encuentros/desencuentros y de placeres *queer* con la potencia política que guardan en sus modos de interrumpir la economía afectiva imperante.

Se trata, quizá, de ese pre-sentimiento, de esta sexo-afectación desde una erótica entornada, incompleta, desde donde nos dejamos interpelar. Así, hemos intentado atender, a través del resquicio, a los modos en que opera la heterosexualidad como sistema que (des)habilita intimidades y desplaza hacia las periferias las tramas alternativas de intimidad,

considerándolas restos o residuos (Berlant, 2020). Creemos que en *Las herederas* podemos ver la elaboración de una sutil puesta en tensión del sistema sexo-género, en tanto produce efectos de desorientación de las formas preestablecidas e instituidas de hacerse íntimos/as. Junto a Canseco, entendemos a la pasión sexual como “experiencia en la que el cuerpo se ve afectado por algún elemento del mundo (...) en términos de placer sexual” (2017, p. 179). Hay asociadas, allí, unas experiencias temporales y de movimiento, al punto que podemos preguntarnos si el cuerpo interrumpido, así afectado, puede permanecer igual a sí mismo. Sabemos que Chela se ve interrumpida por la aparición de Angy y que su cuerpo no es el mismo después de esa interrupción. Lo vemos en sus movimientos, en sus determinaciones, en el cambio de su mirada. Intuimos que los deslizamientos del *yó*, que podemos rastrear en la protagonista, tienen que ver con gestos eróticos no heteronormados. Sin embargo, no se reemplaza el relato hollywoodense típico de chico-conoce-chica por otro análogo de chica-conoce-chica, no sabemos de la consumación o no de esa intimidad. En todo caso, queda abierto un abanico de posibilidades y de re-orientación sexual y afectiva.

Mediante gestos de seducción entornada, la interpelación corporal tiene efectos de desorientación y reorientación hacia otros cuerpos y, a su vez, esos desfasajes impactan en la circulación sexo-afectiva. Por nuestra parte, herederas de narraciones lésbicas y *queer/cuir*, asumimos la tarea de mirar cómo miramos, volver sobre el propio gesto que enmarca y puede, volando bajo radar, encontrar una miríada de gestos eróticos que des-orientan y re-orientan nuestra corporalidad.

La película finaliza con una bella canción que enlaza español y guaraní, y que nos permite también cerrar este texto, entre afectos que impulsan el cuerpo hacia el pasado del recuerdo, se pregunta por el ahora pero también se deja impulsar hacia la utopía del reencuentro, aun sin saber dónde puede acontecer, aun en forma de promesa.

Y en la noche hermosa de plenilunio
 De tu blanca mano sentí el calor
 Y con tus ojazos me dio el amor
 ¿Dónde estás ahora?, ñataí
 Que tu suave canto no llega a mí
 ¿Dónde estás ahora?
 Mi ser te añora con frenesí
 Todo te recuerda mi dulce amor
 Junto al lago azul de Ypacaraí
 Todo te recuerda
 Mi voz te llama, ñataí
 ¿Dónde estás ahora?, ñataí...
 ¿Dónde estás ahora? (Zulema de Mirkin en Martinessi, 2018)

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG.
- Berlant, L. (2020 [1998]). Intimidad. Traducción: Kratje, J y Szurmuk, M. *Revista Transas, letras y artes en América Latina*, Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), Buenos Aires.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Canseco, A. (2017). *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Fernseh y Sexualidades Doctas.
- Cixous, H. y Derrida, J. (2004). *Lengua por venir/ Langue à venir. Seminario de Barcelona*. Segarra, M. (Ed.). Barcelona: Icaria Editorial.
- De la Peza, M. del C. y Rufer, M. (Coords.). (2016). *Nación y estudios culturales. Debates desde la poscolonialidad*. México: Ed. Itaca - UAM.
- Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Flores, V. (2013) Interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, política, pedagogía. Neuquén: La Mondonga Dark.
- _____ (2021). La intimidad del procedimiento. En *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: Continta me tienes.
- Gall, N. (2017). “L@dild@. Sexualidades lésbicas disidentes” en Dahbar, V., Canseco, A. y Song, E. (Eds.) *¿Qué hacemos con las normas que nos hacen? Usos de Judith Butler*. Córdoba: Sexualidades Doctas.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Madrid-Barcelona: Egales.
- Hirata, H. (2018). Subjetividad y sexualidad en el trabajo de cuidado. En N. Borgeaud-Garciandía (Comp.) *El trabajo de cuidado* (pp. 105-115). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Fundación Medifé Edita.
- Levstein, A. y Dahbar, V. (2017). “Parergon y marcos: dos máquinas de lectura” Cap. 4. Sociosemiótica y Estudios del Lenguaje. En Martínez, F. y Arrieta, M. (Eds.). Anuario de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (2015-2016), pp. 309-325. Córdoba: FCC-UNC.
- Macón, C. (2022). Filosofía feminista y giro afectivo: una respuesta ex ante. *Revista latinoamericana de filosofía*, (48)2, 283–303. Buenos Aires: Centro de Investigaciones Filosóficas de Argentina.
- Moretti Basso, I. y Perrote, N. (Eds.). (2019). *Sentirse precarixs. Afectos, emociones, y gobierno de los cuerpos*, Córdoba: Editorial de la UNC.

Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.

Probyn, E. (2004). Everyday shame. *Cultural Studies* (18),2/3, 328-349. University of Sidney. En línea en: <https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/0950238042000201545>

Rubin, G. (2018). “El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo”. En: *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica* (pp. 5-68). Córdoba: Vocavulvaria.

Rufer, M. (2016). Estudios culturales en México: notas para una genealogía desobediente. *Intervenciones en estudios culturales*, (3), 47-87. En línea en: <https://www.redalyc.org/journal/938/93864117004/html/>

Otras fuentes consultadas

Carneri, S. (7 de abril de 2018). “Las herederas”, la película que ha desatado el enfado del Paraguay más conservador. *Diario El País*. En línea en: https://elpais.com/cultura/2018/04/06/actualidad/1522977782_078121.html

Peña Escobar, S. y Marcelo Martinessi (Prods.) y Martinessi, M. (Director) (2018). *Las herederas* [Película]. Paraguay: La Babosa Cine, Pandora Film, Mutante Cine, Norsk Filmproduksjon A/S y Esquina Filmes.



NARRATIVAS DEL CUIDADO. DAR EL TIEMPO/DAR EL CUERPO

Marianella Monzoni

FFyH, FCC-CIPeCo, UNC
mmonzoni@mi.unc.edu.ar

Resumen

Este trabajo se pregunta por la gestión económica del tiempo en relación con las prácticas diarias de reproducción de la vida, y por la dimensión afectiva de tales cuidados que, en mayor número, llevan a cabo las identidades socializadas como mujeres/feminizadas. En el marco de las discusiones actuales sobre los trabajos de cuidado, entendidos como las labores cotidianas domésticas, de crianza y asistencia a terceros, me propongo tomar la noción de *el cuidar/los cuidados* como eje de lectura de un corpus teórico-estético que me permite hilar el problema de investigación alrededor de las categorías témporo-espaciales pertinentes a los conceptos desarrollados por las teorías de los afectos y la deconstrucción.

Palabras clave: cuidados – afectos – deconstrucción – tiempo – espacios

Abstract

We wonder about the economic management of time in relation to the daily tasks of reproducing life, and about the affective dimension of such care that, in greater numbers, is carried out by identities socialized as women/feminized. Within the framework of the current discussions about care work, understood as daily housework, parenting and assistance to third parties, I intend to take the notion of caring/care as the reading axis of a theoretical-aesthetic corpus that will allow me to spin the research problem around the temporal-spatial categories relevant to the concepts developed by the theories of affects and deconstruction.

Keywords: care – affections – deconstruction – time – spaces

Introducción

Este artículo parte de mi trabajo de grado de la Licenciatura en Letras Modernas¹ y surge de la inquietud por indagar en *narrativas del cuidado*, en el marco de las discusiones actuales sobre los trabajos de cuidado, entendidos como las labores de gestión de la subsistencia y de crianza y/o asistencia a terceros. Este interés orienta mi búsqueda por especificar las asociaciones que conforman el universo discursivo en relación con los trabajos de cuidado, el tipo de tareas que implica la atención de necesidades para la reproducción cotidiana de la vida, generación de capacidades, y atención a la dependencia (Rodríguez Enríquez y Marzonetto, 2015). Los interrogantes que planteo desde las teorías sobre los afectos, ciertos postulados derrideanos y aspectos puntuales de la *economía del cuidado*, nos pueden aproximar a una lectura, desde una posición situada, sobre los trabajos de cuidado, las políticas afectivas tramadas en los discursos alrededor de estos y las matrices de inteligibilidad de las subjetividades en los (que)haceres con otrxs.

Para conceptualizar: según el informe presentado por la Dirección Nacional de Economía, Igualdad y Género (2020), el Trabajo Doméstico y de Cuidados No Remunerado (TDCNR) es el trabajo que permite que las personas se alimenten, vean sus necesidades de cuidados satisfechas, cuenten con un espacio en condiciones de habitabilidad, reproduzcan en general sus actividades cotidianas y puedan participar en el mercado laboral, estudiar o disfrutar del ocio, entre otras. La economía del cuidado que disputa sentidos a las economías ortodoxas, desde las corrientes de teorías y militancia feministas, visibiliza el rol que estas cumplen en el marco de las sociedades capitalistas, así como su peso en la vida de identidades feminizadas (Batthyány, 2021, p. 57). Este trabajo no remunerado se describe, en general, como *trabajo reproductivo* y está restringido al espacio privado, con un fuerte sesgo de género. Algunas líneas interdisciplinarias heterodoxas, las militancias territoriales populares y ciertas perspectivas filosóficas con perspectiva de género, han cuestionado esos paradigmas androcéntricos desde los cuales se ha consignado a los trabajos de cuidado; y han profundizado la discusión repensando las dicotomías de lo público/lo privado y lo racional/lo emocional, que las fundamenta y ubica jerárquicamente como tareas subsidiarias pero sistémicas a cargo de identidades feminizadas².

Numerosas investigaciones de la economía y la sociología, entre otras disciplinas, han subrayado la importancia de los cuidados como un trabajo necesario de la economía, ligada al mercado y a la generación de riqueza (Batthyány, 2021). Otros, prefieren desplazar al *capital* como concepto central del que partir para desarmar ciertos parámetros socioeconómicos androcéntricos y poder hablar de prácticas de *sostenibilidad de la vida* (Rodríguez Enríquez y

¹ Investigación en desarrollo: “Dar el tiempo/ dar el cuerpo: narrativas del cuidado en cuentos de Lucia Berlin”, Escuela de Letras, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba.

² Entiendo por identidades feminizadas a quienes son leídas como *cuidadoras*, porque la mirada interseccional y transfeminista a la que adhiero en la investigación releva que el espectro de género al que abarca esta constitución de subjetividades que asumen tales prácticas de cuidado incluye feminidades no cis-mujeres.

Marzonetto, 2015). Esta noción sitúa los cuidados en una lectura diferencial, donde la supervivencia cotidiana de las personas en sociedad es, de manera ineludible, un derecho para un *buen vivir*³ –no contemplado en la precarización constante y desigual a la que el sistema heterocapitalista empuja a las subjetividades desde tal institución–. Estas discusiones han conseguido, a lo largo de algunas décadas, un anclaje político exponencial, instalando la problemática en la actualidad, en un contexto de *crisis de cuidados* (Rodríguez Enríquez y Marzonetto, 2015), particularmente en Latinoamérica.

En efecto, el lema “Eso que llaman amor es trabajo no pago”, se ha popularizado como consigna feminista en marchas masivas por derechos de las mujeres/subjetividades feminizadas, en alusión a la frase de la obra de Silvia Federici. En este artículo, me interesa repensar los afectos y los cuidados, por lo que –*eso que llaman amor*– la primera parte de la consigna, resulta un potente disparador para reponer cierta dimensión afectiva, indagar en el plano de los sentimientos/emociones implicados entre el *deber* y el *hacer* en la práctica cotidiana de tales trabajos y vindicar la dimensión material de los cuerpos, desde nociones cercanas a los nuevos materialismos⁴.

Para este punto, haremos uso de ciertos conceptos del giro afectivo y la teoría queer alrededor de las emociones, en una apuesta por discernir cómo se imbrican las prácticas de cuidado, los afectos y los cuerpos. La epistemología del giro afectivo nos permitirá preguntarnos cómo las emociones/los afectos están asociados a las prácticas de cuidado y de qué manera esa configuración insta a responder a mandatos de género de manera condicionada.

Eso que llaman amor es trabajo no pago

Un gran campo de antecedentes alrededor de la *economía del cuidado* da cuenta del ingente material de reconceptualización y activismo que ha posibilitado la gestión de leyes y políticas públicas que buscan regular el trabajo doméstico y de cuidados no remunerado. Camila Barón, economista y militante feminista argentina, comenta al respecto que:

...su distribución es estructuralmente desigual. Si se incorporara como una rama más dentro de las actividades que conforman el PBI, representaría un 15,9 %, por encima de la industria (13,2 %), el comercio (13 %), las actividades inmobiliarias y empresariales (9,9 %) y la administración pública (7,1 %), en base a la Encuesta de Uso del Tiempo que realizó el INDEC en el año 2013, el valor monetario anual del TDNR. De aquella encuesta proviene que 9 de cada 10 mujeres realizan estas

³ El *Buen vivir*, propuesta teórica y política alternativa de las comunidades indígenas latinoamericanas, postula sostener la vida en condiciones de viabilidad ecológica y de justicia para todos los seres vivos y revisa ciertas teorías emancipadoras desde la perspectiva de género, para visibilizar las consecuencias socio-ecológicas del *progreso* humano, y abordar, simultáneamente, la responsabilidad desproporcionada que tienen las mujeres en la asunción de los costes ambientales y sociales del modelo dominante (Pérez Prieto y Domínguez-Serrano, 2021).

⁴ Solana (2017) describe que el nuevo materialismo se hace eco de la caracterización del análisis discursivo y cultural como insuficiente a la hora de pensar la materia y trata de formular una nueva ontología poshumanista que tome en cuenta la capacidad agéntica y los poderes generativos de la materia en general, tanto orgánica como inorgánica, tanto animada como inanimada.

tareas y que significan en promedio 6,4 horas diarias. De la clasificación acotada que ofrece la Encuesta del año 2013 surge que los quehaceres domésticos son los que mayor peso tienen (60 %), seguido del Cuidado de Personas (32,8 %) y Apoyo Escolar (7,3 %). (Página 12, 1/10/2020)

Hemos mencionado la consigna “Eso que llaman amor es trabajo no pago”, popularizada en marchas feministas, que funciona como disparador de este artículo. La frase de Silvia Federici refiere al trabajo doméstico y de cuidados como “trabajo no pago” (1975), puesto que la autora teoriza sobre las relaciones entre capitalismo y patriarcado, desarrollando que la dinámica por la que estas prácticas están feminizadas y son gratuitas, tiene asidero en una *división sexual del trabajo* funcional en tal orden socioeconómico. La filósofa y activista italiana apunta a que la gratuidad de estas labores se justifica en esencialismos de género:

La diferencia con el trabajo doméstico reside en el hecho de que este no solo se le ha impuesto a las mujeres, sino que ha sido transformado en un atributo natural de nuestra psique y personalidad femenina, una necesidad interna, una aspiración, proveniente supuestamente de las profundidades de nuestro carácter de mujeres. El trabajo doméstico fue transformado en un atributo natural en vez de ser reconocido como trabajo ya que estaba destinado a no ser remunerado. El capital tenía que convencernos de que es natural, inevitable e incluso una actividad que te hace sentir plena, para así hacernos aceptar el trabajar sin obtener un salario. (Federici, 2013, p. 37)

Hay una cuestión fundamental por la que el trabajo doméstico y de cuidados no es considerado como tal y resulta de las condiciones que se les atribuye a las feminidades como *naturales*. Federici, en la línea de los estudios de género, invierte los términos dados y habla de la feminidad como trabajo:

...lo poco natural que es ser ama de casa se demuestra mediante el hecho de que requiere al menos veinte años de socialización y entrenamiento día a día, dirigido por una madre no remunerada, preparar a una mujer para este rol y convencerla de que tener hijos y marido es lo mejor que puede esperar de la vida. (2013, p. 40)

Desde el marxismo y el feminismo de los setenta y los ochenta, Federici ha pensado en el intercambio de valores simbólicos que legitima las dinámicas entre las identidades feminizadas *cuidadoras* y el trabajo impago en conjunción con las ambiciones de desarrollo individual:

La condición de cuidadoras gratifica a las mujeres afectiva y simbólicamente en un mundo gobernado por el dinero y la valoración económica del trabajo y por el poder político. Dinero, valor y poder son conculcados a las cuidadoras. Los poderes del cuidado, conceptualizados en conjunto como maternazgo, por estar asociados a la maternidad, no sirven a las mujeres para su desarrollo individual y moderno y tampoco pueden ser trasladados del ámbito familiar y doméstico al ámbito del poder político institucional. (Federici, 2013, p. 40)

Federici reafirma esa lucha que se sostiene desde 1975 con el activismo de *Wages for the Housework* (WFH) y explica que esto implicaría que el Estado cumpla también con su parte. Es interesante lo que escribe respecto a lo que se *da* y a lo que se *devuelve*, en ese intercambio con el capital:

Reclamar el salario para el trabajo doméstico significa hacer visible que nuestras mentes, nuestros cuerpos y nuestras emociones han sido, todos ellos, distorsionados en beneficio de una función específica y que, después, nos los han devuelto de nuevo, esta vez bajo un modelo con el cual todas debemos estar de acuerdo si queremos ser aceptadas como mujeres en esta sociedad. (2013, p. 41)

La filósofa desarrolla la idea de que un salario podría desgenerizar esas tareas y reestructurar las relaciones sociales que nos configuran subjetivamente en el sistema socioeconómico en el que estamos insertxs. Su posición política radica en insistir colectivamente en esa demanda. En el avance de las discusiones contemporáneas, hay posiciones diferentes en torno a la solución de la feminización de la pobreza que se traduce en una doble o triple jornada laboral. Las posibilidades que no redundan en configuraciones de hogar privatizadas y clasistas que se procuran estas necesidades –agotando, en general, a otras mujeres a costa de bajos salarios–, buscan una redistribución y amparo en derechos laborales igualitarios, intervención estatal con perspectiva de género que permita regularlas y coordinar esfuerzos entre otras dependencias políticas en la organización social de los cuidados, entre otras alternativas en discusión, que todavía no gozan de la relevancia necesaria en la que lxs sumerge el estado de crisis socioeconómica sistemática y cotidiana⁵. Con Alba Carosio, magíster en filosofía y coordinadora de investigación del Centro de Estudios de la Mujer en la Universidad Central de Venezuela, podemos actualizar que:

...hay un esfuerzo por reposicionar críticamente la economía feminista, (...) que concilia los postulados del “buen vivir” con las demandas feministas en torno a los valores de la soberanía, la autonomía y la independencia. En este decurso, está presente la idea de feminizar las políticas económicas y de desarrollo, en algún caso con el sustento de “maternizar a la sociedad y desmaternizar a las mujeres”, bajo el trazo de la economía del cuidado y la corresponsabilidad por el bienestar colectivo, todo lo cual conlleva la necesidad de aumentar el gasto público para la competitividad y el conocimiento con perspectiva de género, para garantizar, además, el acceso de las mujeres al mundo público. (CIDES, 2008, p. 8)

En una línea más antropológica, desde los estudios culturales de género latinoamericanos, Marcela Lagarde (2003) ha pensado los trabajos de cuidado en relación con los roles de género para hablar de una “ética del sacrificio”. La autora ha reflexionado sobre la especificidad de las exigencias que el capitalismo actual destina a las identidades feminizadas, un ideario enmarcado en una cultura patriarcal a la que se debe responder para refrendar un *status quo*:

⁵ En la Argentina, actualmente se está trabajando en un proyecto de ley para un Sistema Integral de Políticas de Cuidados.

Las transformaciones del siglo XX reforzaron para millones de mujeres en el mundo un sincretismo de género: cuidar a los otros a la manera tradicional y, a la vez, lograr su desarrollo individual para formar parte del mundo moderno, a través del éxito y la competencia. El resultado son millones de mujeres tradicionales-modernas a la vez. Mujeres atrapadas en una relación inequitativa entre cuidar y desarrollarse. La cultura patriarcal que construye el sincretismo de género fomenta en las mujeres la satisfacción del deber de cuidar, convertido en deber ser ahistórico natural de las mujeres y, por tanto, deseo propio y, al mismo tiempo, la necesidad social y económica de participar en procesos educativos, laborales y políticos para sobrevivir en la sociedad patriarcal del capitalismo salvaje. (2003, p. 1)

El momento histórico y socioeconómico actual ha profundizado la brecha de género y los condicionamientos de quienes se ven implicadas en el rol de cuidadoras. En este campo de investigaciones antecedentes, aparece nuevamente una lógica donde el cuerpo y el tiempo de las identidades feminizadas necesita ser refrendado en pos de conservar un *status quo* de *buenas mujeres*. Lagarde se explaya, específicamente, sobre esta lógica del *cuidar*:

La fórmula enajenante asocia a las mujeres cuidadoras otra clave política: el descuido para lograr el cuidado. Es decir, el uso del tiempo principal de las mujeres, de sus mejores energías vitales, sean afectivas, eróticas, intelectuales o espirituales, y la inversión de sus bienes y recursos, cuyos principales destinatarios son los otros. Por eso, las mujeres desarrollamos una subjetividad alerta a las necesidades de los otros, de ahí la famosa solidaridad femenina y la abnegación relativa de las mujeres. Para completar el cuadro enajenante, la organización genérica hace que las mujeres estén políticamente subsumidas y subordinadas a los otros, y jerárquicamente en posición de inferioridad en relación a la supremacía de los otros sobre ellas. (Lagarde, 2003, p. 2)

Este marco socioeconómico e histórico-cultural descripto, resulta necesario, en primera instancia, para situar y ratificar las relaciones existentes entre los cuerpos, desde las asimetrías de género, clase social y etnia, en el marco de intercambios de bienes/prácticas asociadas a capacidades no individuales sino feminizadas. En diálogo con quienes ya han investigado estas líneas específicas y teniendo en cuenta la urgente feminización de la pobreza resultado de las crisis socioeconómicas capitalistas, sume a las subjetividades en una ininterrumpida situación de desigualdad. Con precursoras teóricas como las citadas, podemos hipotetizar que es el carácter iterativo de las prácticas de socialización lo que configura *mujeres cuidadoras* y no así una predisposición innata asignada al binario hombre/mujer. Tal sistema de género está estrechamente vinculado a otras dicotomías heterocapitalistas occidentales como razón/emoción, mente/cuerpo, espacio público/espacio privado, que configuran un universo particular de asignación de roles.

Sin embargo, este artículo trata de indagar en la función de ciertos afectos socialmente legitimados alrededor de los trabajos de cuidado no remunerados. Por eso, la pregunta por las fórmulas interpelativas para contribuir a que tales subjetividades se constituyan cumpliendo con su rol de cuidar, nos orienta a extrapolar estas reconceptualizaciones de la economía del cuidado, para hacerlas dialogar con las del giro afectivo. Enlazar en esta

discusión ciertas nociones de la dimensión de los afectos/emociones –que desarrollo a continuación– busca problematizar el rol que estos cumplen en el ámbito de lo público y su operatividad en la gestión, reproducción y continuidad de las estructuras de poder que organizan las relaciones sociales (Cuello, 2019). La correlación entre trabajos de cuidado, economías y subjetividades cuidadas/cuidadoras, nos genera ciertas preguntas: ¿qué intercambios y/o contratos se establecen y entre quiénes?, ¿cómo analizar las estadísticas del uso del tiempo con relación a los contratos implícitos del cuidado?

Lo personal es político: las emociones en el plano de lo público

Nos preguntamos, entonces, ¿qué relaciones existen entre los afectos/emociones y el trabajo doméstico y de cuidados no remunerado? En la consigna “Eso que llaman amor es trabajo no pago”, inferimos que, aunque parezcan ocupar dos planos diferenciados: por un lado, *eso* que circunda los sentimientos, emociones o afectos⁶, vinculados al cuerpo, el *pathos* y el espacio privado; y, por otro, el *trabajo*, el plano del espacio público, regido por la economía que regula el campo productivo y la política, en tanto las características del *homo oeconomicus*⁷, la denuncia es potente: quienes lo hacen valer como equivalente, desestiman su carácter de trabajo.

Me interesa ahondar en esta asociación: en primera instancia, con aportes tales como los de Sara Ahmed (2019), pensaremos el amor como emoción vinculada al cuidar. Cuidar por amor (o no) es algo que interpela a las subjetividades, en una economía afectiva que motoriza vínculos, roles sociales, *deudas*. La autora se ocupa de describir y explicar *las cosas que se hacen por amor* y que se ligan a lo que ella describe como *promesa de felicidad*:

¿Qué mejor forma de justificar una distribución desigual del trabajo que afirmando que dicho trabajo hace felices a las personas que lo realizan? ¿Qué mejor forma de asegurar el consentimiento de algunas personas a desempeñar un trabajo gratuito o mal remunerado que describiendo dicho consentimiento como el origen de un sentimiento positivo? (Ahmed, 2019, pp. 123-124)

La promesa de la felicidad, entonces, estaría ligada a una dinámica que implica *estructuras de relacionalidad* de los cuerpos/afectos; el amor y las prácticas que se ejercen en su nombre, valuadas socialmente como positivas, servirían como orientaciones hacia la posibilidad de ser felices. Desde una versión crítica de las teorías de los afectos –trabajada por las autoras

⁶ Utilizaremos como sinónimos estas nociones, luego se justificará a lo largo del trabajo.

⁷ Wendy Brown, en *El pueblo sin atributos*, teoriza que “la economización de la vida/ la racionalidad neoliberal convierte el carácter político en algo económico desde una perspectiva de género”, puntualizando que “las elisiones de los vínculos requeridos para sostener todo orden social no hacen sino subrayar la falsa autonomía del *homo oeconomicus*, por cuanto está atravesado por necesidades y dependencias” (2017, p. 138). Ahora bien, no supone simplemente un problema teórico, Brown insiste en que “se trata de un mundo conformado por esta omisión y negación” (p. 139). El empresario de sí depende de prácticas inadvertidas que constituyen “el pegamento no reconocido de un mundo cuyo principio rector no puede mantenerlo unido, en cuyo caso las mujeres ocupan su antiguo lugar como sostenes y complementos no reconocidos de los sujetos liberales masculinistas. Cuando todo es capital humano, desaparece analíticamente el trabajo doméstico” (Jiménez, 2017, p. 420).

mencionadas, y otrxs— no se describe a los afectos como positivos o negativos, sino que se teoriza desde cierta cautela crítica respecto de su potencial emancipador:

...la segunda vertiente —que podríamos llamar ironista o crítica— entiende que, si bien los afectos deben ser considerados como una dimensión clave a la hora de evaluar la acción política, lejos está la posibilidad de conceptualizarlos como una aproximación a cierta dimensión cercana a la autenticidad, garante de desplazamientos emancipatorios. Es Sara Ahmed quien ha desarrollado un análisis de los afectos —en su terminología sinónimo de emociones— que evade los peligros de su romantización en términos emancipatorios. (Macón, 2013, p. 16)

Ahora bien, me interesa interrelacionar estas posiciones teóricas que, justamente, ahondan en cómo los guiones afectivos *orientan* trayectorias desde los marcos normativos que nos subjetivan. Eduardo Mattio y Victoria Dahbar (2019), apoyándose en las nociones butlerianas de *Marcos de guerra* (2010), formulan que:

...el cuerpo, expuesto por definición a lxs demás, no solo es un sitio de límites borrosos sujeto a la violencia ajena; también es el lugar de la responsividad afectivo-moral que se ve interpelada por la vulnerabilidad ajena. (...) Es esa capacidad obstrusiva del mundo, advertía [Butler], la que origina nuestra responsividad, y esa capacidad de respuesta incluye una amplia variedad de emociones: rabia, esperanza, sufrimiento, placer, entre muchas otras posibles. (2019, p. 1-2)

Por esto, la noción de cuerpo, desde el giro afectivo, se trata de no caracterizar desde los binarios que, en el paradigma de las disciplinas tradicionales occidentales, lo ubica en una jerarquización de términos (mente/cuerpo) y lo escinde del *sujeto*. Solana (2020) afirma que concebir los cuerpos (orgánicos e inorgánicos, humanos e inhumanos) de otra manera, enfatiza su carácter relacional, dinámico y fluido; más bien entendiéndolos como procesos que como entidades, puesto que su constitución, organización y transformación se gesta a partir del contacto con otros cuerpos.

En su artículo “Afectos y emociones, ¿una distinción útil?”, la autora argentina Solana (2020) expone que la búsqueda tampoco es transvalorar la noción de cuerpo para jerarquizarlo. No busca jerarquizar al cuerpo en el término opuesto de tal dicotomía ontológica, sino que apuesta por discernir que

...es insuficiente atender al discurso, la cognición y la conciencia sin prestar atención a las fuerzas viscerales, a las sensaciones inarticuladas, a lo que no puede expresarse por medio de la palabra y al modo en que el cuerpo reacciona, a veces, antes de que la mente intervenga. Pero para hacer esto no hace falta reducir los afectos a su costado impredecible ni concebir a lo social como un campo determinista (...). Creo que el desafío de las ciencias sociales y las humanidades, hoy en día, no es recuperar el cuerpo, las sensaciones y los afectos sino crear imágenes, modelos y conceptos que logren capturar, de modo no dicotómico, el complejo entretreído entre cuerpo y mente, naturaleza y cultura y afectos y emociones. (Solana, 2020, p. 39)

En este trabajo, pensaremos las prácticas de cuidados en relación con una cierta *ética de lo promisorio* que consagra *voluntades de cuidar* y restringe las prácticas al espacio íntimo. Pensar los afectos dentro de este marco, que deja de circunscribirlos a meros estados psicológicos y privados y los aborda socialmente –performativos– entendidos como acciones, nos habilita a desplazar las preguntas y ponderarlos como articuladores de experiencias para preguntarnos, por ejemplo ¿qué hacen hacer las emociones? La crítica, desde el orden de lo material, extiende y corporaliza los interrogantes del giro lingüístico (Macón, 2013), por ello, el giro afectivo nos posibilita articular los afectos/tiempos/cuerpos y desmontar las oposiciones de lo privado/público, lo individual/social y la razón/emoción e interior/exterior.

Espacios y afectos del cuidar

En cuanto a los *espacios*, en la discusión contemporánea de las ciencias sociales y económicas acerca de los cuidados, me interesa indagar cómo estas prácticas se vindican en una ubicuidad problemática de restringir a la dicotomía metafísica, occidental y androcéntrica del par público/privado, puesto que los cuidados presionan y discuten esas fronteras tan delimitadas.

Macón (2013) explica cómo, desde este giro, las emociones ocupan un importante rol en lo público, cuando generalmente han sido ubicadas en el ámbito de lo privado. Estos lugares epistemológicos son aquellos en los que me interesa profundizar: es crucial lo que describe Lauren Berlant (2020a) acerca del lugar de lo público y lo privado. Esta filósofa y crítica cultural y literaria estadounidense sostiene que son espacios producidos a través de relaciones en las que opera cierta fantasía liberal moderna, desde la que la privacidad doméstica puede experimentarse como un espacio controlable, mientras que el espacio público es el lugar de conflicto donde los aspectos institucionalmente no categorizados de lo íntimo han sido (teóricamente) desterrados, en tanto:

...el universo discursivo descrito por lo público y por lo privado históricamente ha organizado y justificado otras formas de legalidad y de convencionalidad basadas en divisiones sociales – masculino y femenino, trabajo y familia, colonizador y colonizado, amigo y amante, hétero y homo, subjetividades universalizadas versus identidades racializadas y de clase. (Berlant, 2020b, p. 1)

Entonces, tales esencialismos de género del sistema heterocapitalista, también han sido justificados desde las categorías dicotómicas de los espacios posibles de habitar donde esos roles deben ser cumplidos: ámbito público/ámbito privado.

Desde estas posiciones teóricas, ensayaremos una lectura sobre los modos en que los guiones afectivos articulan las prácticas de cuidados a una cierta *ética de lo promisorio* que consagra *voluntades de cuidar*, y restringe esas prácticas y su constante gestión al espacio íntimo. Entonces, nuestro interés es pensar en redimensionar esos espacios (en intersección con

otras divisiones sociales, entre las subjetividades y los afectos) en narrativas que tematizan el *cuidar* como hacer, deber ser y/o hacer-hacer. Justamente, otra de las características del estudio de los afectos desde estas corrientes es el énfasis en su performatividad: en “Sentimos ergo sumus” (Macón, 2013), se señala que “los afectos refieren generalmente a capacidades corporales de afectar y ser afectados, o el aumento y la disminución de la capacidad del cuerpo para actuar, para comprometerse, o conectar. De hecho, los afectos actúan” (Macón, 2013, p. 12). Por esto, las emociones así presentadas constituyen una lógica capaz de dar cuenta del lazo social (Solana, 2017) o articularse como orientadores de experiencias (Ahmed, 2019). Solana (2017) desarrolla, acerca de la delimitación del concepto afectos, la idea de “fuerzas de encuentro” en una de las primeras compilaciones publicadas en esta línea, *The Affect Theory Reader*:

Estas fuerzas, a menudo también llamadas intensidades, potencias o capacidades, se experimentan en el cuerpo pero no nacen ni del cuerpo ni del entorno sino del encuentro entre ambos: “el afecto marca la pertenencia del cuerpo a un mundo de encuentros” (Gregg, Seigworth, 2010, p. 2). Los afectos permiten entender tanto el carácter abierto del cuerpo como su constante devenir en virtud del contacto con otros cuerpos, humanos y no humanos. (Solana, 2017, p. 91)

Para complejizar la mirada resulta necesario, como sostenemos, discutir ciertas ontologías acerca de las emociones. Tomamos la propuesta teórica de Sara Ahmed, una de las exponentes de este *giro emocional* –teorías de los afectos–, quien afirma que los modelos meramente psicologistas de las emociones, como sensaciones internas de los individuos, no nos permiten ahondar en aspectos más relacionales/sociales. La teórica australiana explica que, tanto los estudios sociológicos como psicológicos que han tematizado este campo, proponen un movimiento de los afectos de adentro hacia afuera o viceversa. Es decir, implican una dicotomía espacial y una dirección lineal: las emociones se originan en un afuera (social) y se asimilan hacia adentro (individual) o, acorde a los modelos psicologistas, las posee el individuo, por lo que se proyectan de adentro hacia afuera (Ahmed, 2015). La autora entiende que las emociones son prácticas culturales y sociales, pero desarma esa unidireccionalidad configurándolas como un *entre*, dinámico y fronterizo, constitutivo de las propias subjetividades.

Entonces, los afectos circulan entre los cuerpos y pueden quedar pegados a ciertos objetos más ponderados socialmente que otros. En el Prólogo a *La política cultural de las emociones*, López (2015) refiere de Ahmed los intentos por pensar una dinámica de los afectos, su interés por lo que entiende como su funcionamiento o circulación:

Que las emociones se registren en una economía de acumulación de valor que no reside en los objetos sino que es el efecto de su circulación y contacto [lo] que tiene implicancias importantes (...) supone una crítica a modelos psicológicos de interiorización que hacen de las emociones propiedades que tienen los sujetos para, de acuerdo con Ahmed, convertirlas en procesos insertos en una amplia red de actores humanos y no humanos (...) cuyos efectos materiales se explican por

las investiduras de los sujetos y las comunidades a las que pertenecen en normas sociales con densidad histórica. (López, 2015, p. 13)

Su crítica impulsa una propuesta de carácter más fenomenológico, que cuestiona la objetividad de ciertas dicotomías fundantes y consolida su proyecto de políticas afectivas. Los afectos⁸, entonces, son conceptualizados por Ahmed como las sensaciones corporales y las reacciones/relaciones mediadas por las disposiciones socioculturales que moldean las superficies de los cuerpos. La filósofa busca desmontar la objetividad epistemológica desde la cual se concibe a los sujetos como poseedores de sentimientos, configurados tales como propiedades –algo que se puede poseer– y esboza otro marco conceptual alrededor de los afectos desde donde se pregunta cómo, a través de la manera en la que respondemos a los objetos y a los otros, en ese contacto, se crean las mismas superficies o bordes que delimitamos como exterioridad/interioridad. Cuando Ahmed afirma que las emociones son relaciones refiere a que involucran (re)acciones de *acercamiento* o *alejamiento* con objetos (2015), y cuando expresa que los afectos moldean la superficie de los cuerpos en relación con los objetos, refiere que las emociones son producidas como efectos de una circulación.

Alba Pons Rabasa (2018), investigadora española residente en México, cercana a este marco epistemológico, entiende que las emociones provocan un *hacer* y un *hacer-hacer*. Es decir, están implicadas en los procesos de materialización y significación de las subjetividades: la filosofía política, incluidos los feminismos, confronta ahora la posibilidad de que hayamos atendido al logos del sujeto, a su racionalidad, denostando la propia historia del término *emoción*, el cual remite al verbo latino *emovere*, que significa “hacer mover” (Pons Rabasa y Guerrero Mc Manus, 2018, p. 2). Define que el *efecto sujeto*, de *entres*, tiene lugar en los procesos de corpusubjetivación o de materialización subjetiva y corporal (Pons Rabasa y Guerrero Mc Manus, 2019, p. 145). La antropóloga nos ayuda, en una lectura situada, a pensar de qué manera los procesos afectivos, la capacidad de afectar y ser afectadxs, comprenden una relacionalidad transindividual como parte intrínseca y constitutiva de los procesos de materialización, como conexión y reciprocidad entre devenires, es decir, sin anteponer la existencia de sujetos ya dados. Cuando nos preguntamos por los cuidados, dónde aparecen, cómo se encuentran narrativizados, estos fundamentos pueden volverse mucho más tangibles. Aparece el cuerpo/los cuerpos como lo que hay que cuidar, la vida misma; cuerpos en general relegadxs de un marco institucional y/o desplazadxs de un sistema socioeconómico neoliberal que los lee y valúa bajo un criterio de actividad/pasividad: productivxs o improductivxs.

⁸ La línea teórica a la que suscribimos prefiere no diferenciar entre afectos y emociones. Sugerimos consultar: Solana (2020) “Afectos y emociones, ¿una distinción útil?” para ahondar en la discusión.

Este es un ensayo por pensar en lo que pueden hacer-hacer los afectos. En esta línea, y haciendo hincapié en un bagaje teórico queer y transfeminista, nos interesa realizar un ejercicio de inversión:

...la propuesta de inversión de los feminismos ha permitido peinar a contrapelo los roles supuestos por cada género. ¿Qué sucede si los roles se invierten? ¿Qué sucede si hacemos que el cuidado cruce la línea de lo íntimo a lo público, si leemos esa categoría personal como política? (...) ¿Y de qué modo reinciden esas otras modalidades de cuidado en los interiores? ¿Cómo es un cuidado no cisheteronormado? Nos preguntamos aquí por los rasgos de un lazo que respeta la vulnerabilidad ajena pero no a expensas de la propia, que no aspira a la simetría pero sí en cambio a la reciprocidad. (Moretti Basso, 2021, pp. 21-22)

Nos aproximaremos al tema también desde una dimensión (an)económica: los cuerpos que compromete, los intercambios que implica, los marcos que figuran ciertos guiones narrativos alrededor del amor, en investigación y diálogo con lo desarrollado. La idea de economía, ¿refiere solo a lo que toma valor en términos ortodoxos?, ¿desde qué lugares tradicionales se relativiza el valor de lo que se intercambia en servicios de cuidado? Estas preguntas nos disparan cruces teóricos entre el campo de la economía del cuidado y el de la deconstrucción derrideana: nos interesa distinguir los intercambios/contratos que ponen a circular dones, bienes y voluntades, para leer desde otros criterios de mensura estas tareas de sostenibilidad de la vida.

¿De qué manera *lo donado* es una variable *entre* las agencias afectada(s)/afectante(s)?

La correlación entre tareas de cuidado, economías y subjetividades cuidadas/cuidadoras puede ser leída en relación con la estructura del *don*. Un marco derrideano que nos interesa para problematizar eso que se dona, *que se da*, en este caso en los cuidados para sostener cierta economía del hogar (*oikos-nomia*): ¿qué se dona? ¿Ese don implica gratuidad? Considero que la categoría de tiempo resulta potencial para pensar el eje de los cuidados en relación con los cuerpos, por ende, ¿cuál es el tiempo del *amor*?, ¿cuánto, y qué tiempo, les ocupa a esas subjetividades cuidar?

Volviendo a la lectura de la consigna, la noción de trabajo está atravesada por lo que Adam Smith denominó y fundó como tal, considerando que es el interés individual el que mueve lo económico, lo que genera valor, es decir, tiene un fin puramente instrumental. Suponiendo entonces que a las tareas domésticas y prácticas de cuidado se las concibe como *eso que llaman amor*, serían puro don, no estarían motivadas por un interés. Ahora, nos preguntamos: ¿el amor borra el carácter de trabajo porque es *eso* es *lo donado*, puro sacrificio y servicio desinteresado? Katrine Marçal, en un ensayo crítico sobre el *homo oeconomicus*, y a partir de ciertas constataciones al respecto, cree que la pregunta fundamental de la economía

es: “¿cómo llegamos a tener nuestra comida en la mesa?” (2016, p. 28). En *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith?* (2016), la autora desarrolla que Adam Smith, el *padre* de la economía liberal moderna, afirmó que no era por la benevolencia del carnicero y el panadero por lo que podíamos cenar todas las noches, sino porque ambos se preocupaban por su propio bienestar y buscaban su propio beneficio. Sin embargo, Adam Smith, quien se despreocupaba de todo lo que tuviera que ver con la vida doméstica, cenaba todas las noches gracias a su madre Margaret Douglas, la quinta hija de una familia burguesa, viuda desde los veintinueve años. Ella hacía las compras y le preparaba la cena, y no lo hacía por egoísmo, sino por amor, contraviniendo con su actitud generosa y desinteresada la teoría liberal de su hijo.

Ahora bien, volviendo a la ecuación que nos propone la consigna para trazar algunas líneas de lectura posibles, ¿a qué asociamos *eso*? *Eso que llaman amor* ya es una primera parte de la frase donde se sugiere que hay un *hacer* que es llamado amor. En lo que señala este deíctico, no hay una asunción propia del discurso sobre el amor, sino más bien el reconocimiento de una narrativa que asocia *eso* al amor –quienes llaman amor a *eso*–. Lo que se asocia de manera equivalente a tal sentir queda sujeto a un contexto y no está definido, sino implicando la apertura misma de la palabra; pero la idea de *trabajo no pago* evidentemente nos remite a prácticas con algún tipo de valor no reconocido. *Eso* que circula, tan íntimo no es –puesto que forma parte de una trama social interdependiente–, tan gratuito no es –si tenemos en cuenta las deudas afectivas que conlleva tal intercambio/contrato. Cuestionarlo nos dispara cruces teóricos con ciertos postulados derrideanos, que haremos ingresar en el siguiente apartado–. Pensamos en cierta (an)economía que hace del amor *lo donado* en un intercambio, que, paradójicamente, para que sea un don, no debe ser percibido *como tal*. La sola espera de reciprocidad, agradecimiento o contrato, anula al don. Sofía Lontano desarrolla: “Codicicia, amor, usura, intereses, sobrepago, odios ancestrales, amores prohibidos, son sentimientos atravesados por lo que con Derrida llamaríamos, una *economía de reciprocidades* por un lado y, una *economía del don*, por el otro” (*La Tinta*, 27/5/2022).

Siguiendo a la autora, en la base de toda ley o contrato existe una relación paradójica entre el aspecto económico-contable y el simbólico-inconmensurable (político, ético, jurídico). La economía hace circular bienes de manera calculable, conduce al pago de una deuda o el cumplimiento de un deber, una obligación, mientras que donar interrumpe el círculo, resulta una *apertura a lo inanticipable, una fuga de lo conocido y cognoscible, de lo calculable*. Donar refiere a lo que entendemos como alguna persona (A) que tiene la intención-de-dar o da *alguna cosa a otro alguien*. Parafraseando al filósofo franco-argelino Jacques Derrida, *alguna cosa* puede no ser una cosa en el sentido habitual sino un objeto simbólico y se trata, explica, de un contrato no firmado, pero sí eficaz. Entonces, dentro de esta lógica de la deuda, la circulación de un bien o de unos bienes no es solo la circulación de las *cosas* que nos habremos regalado, sino incluso la de los valores o la de los símbolos que ahí se inscriben y la de las intenciones de regalar, ya sean éstas conscientes o inconscientes (Derrida, 1995).

Ese costo no busca ubicar a las feminidades cuidadoras en una posición determinista de víctimas estructurales. Los afectos siempre implican un afectar y dejarse afectar. De hecho, Amaia Pérez Orozco (2014) conceptualiza, en esta línea, lo que denomina una *ética reaccionaria de los cuidados*, marco donde opera cierta lógica de sacrificio e inmolación de parte de las identidades feminizadas por *los suyos*, en un ámbito no politizable como lo es la familia y reproduciendo esta idea de la deuda o el reembolso generacional en lo que con, Sarah Ahmed, podríamos entender como economías afectivas. En ese sentido, la autora afirma que esta ética genera sujetos dañados:

Las mujeres sacrificadas no son solo inocentes víctimas que no hacen nunca daño. Los cuidados pueden usarse como un perverso mecanismo de control y manejo de la vida ajena: “Si acepto diluir mi identidad en la tuya, ser alguien en tanto que soy responsable de tu vida, puedo intentar obtener algo a cambio: que tu vida responda a mis criterios éticos y políticos, que me rindas cuentas”. (Pérez Orozco, 2014, p. 184)

Lo que se dona es inconmensurable. Una (an)economía del don, como lo que, entonces, supone *lo que hacemos por amor*. Pero dados los condicionamientos de género, etnia y clase, ¿es acaso el amor puro don?, ¿qué implícitos de la norma afectiva operan en ese intercambio/contrato? Las ideas de economía, tanto las neoliberales como algunas anticapitalistas, desestiman lo inconmensurable, el *potlatch*; excluyen la posibilidad de registrar cuál es el *valor* de *eso que se dona*.

Narrativas del cuidado

Particularmente desde este análisis del discurso someramente desarrollado en este artículo, pero extendido en mi trabajo final de licenciatura, intento leer las narrativas en las que aparecen los trabajos de cuidado no remunerados: cómo se presentan, qué sujetos y objetos asocian, cuáles son las emociones que se involucran e hipotetizar acerca del reconocimiento social y/o moral (buena/s cuidadora/s, mala/s cuidadora/s), que constituye a las subjetividades desde dispositivos de gubernamentalidad neoliberal, las que maximizan los efectos de precarización de la vida en común.

¿Dónde podemos ubicar narrativas del cuidado? En la búsqueda de textualidades que den cuenta de ellos. Tomando como punto de partida la consigna *eso que llaman amor es trabajo no pago*, me interesa la ficción donde, en mi investigación en curso, se ha elegido rastrear estos ejes porque tales materiales estéticos dinamizan y traspasan la frontera de *lo privado* en una singularidad propia de lo literario, lo que nos puede aportar una mirada particular de esas gramáticas intersubjetivas.

En ciertos relatos de Lucia Berlin (2019), las protagonistas deben cuidar. Las situaciones a las que se enfrentan los personajes, en su condición de género, van produciendo

sujetos encarnados, ambiguos, contradictorios, paradójicos y en movimiento inconstante⁹. Este eje característico de sus relatos hace posible tematizar esta problemática, poner en evidencia múltiples dimensiones del cuidar, complejizar ese lugar social y la (an)economía que implica el sostenimiento de lo viviente.

Extraigo algunos fragmentos de “Dolor fantasma”, uno de los cuentos de *Manual para las mujeres de la limpieza* (2019) donde la narradora, Lu, relata sus visitas diarias al geriátrico en el que está internado su padre, con Parkinson y Alzheimer, sin poder caminar. El cuento comienza con sus memorias de niña, cuando él, *antes*, la llevaba a visitar lugares y disfrutaba de sus descubrimientos: comenta cuánto han recorrido juntos. Lo que relata con dolor es que, en este momento, ya no la reconoce y que, en sus delirios, cree que lo ha abandonado. Ella se propone cuidarlo, acompañarlo, compartir tiempo con él en el geriátrico todas las mañanas. Cuenta las tareas que realiza: lo afeita, lo peina, lo pasea, le lleva el desayuno, lo baña, le corta las uñas de los pies y las manos. Su padre, en otros tiempos, le inspiraba miedo y respeto, emociones que, al cuidarlo, comienzan a disiparse o transformarse: “ahora podía tocarlo”, narra (p. 87). Aparecen otros sentires en estas visitas: “culpa”, “esperanza” (p. 88) y también su efecto: querer llorar. Cuidar es trabajar por su amor, en esta correlación entre amor y cuidados que orienta al personaje a tomar esas tareas como restauración del lazo padre e hija: “seguí confiando en que al final me elogiaría, me perdonaría. Por favor, papá, reconóceme, di que me quieres. Nunca lo hizo y ahora solo voy a llevar cosas para afeitarlo, o pijamas, o caramelos” (p. 88).

La narradora espera un intercambio afectivo, una legitimación de parte de su padre. En ese lugar, cumple con un *hacer/deber*: los cuidados que, recién en esa instancia, *puede* procurarle. Hacia el final del cuento, narra la última vez que estuvo con él. Cerrando el ciclo donde al inicio del relato contaba cómo él la había cuidado de niña, y en esos viajes continuos por trabajo, la había hecho aprender cosas nuevas. *Ahora*¹⁰, el padre no es autosuficiente: ella gestiona sus necesidades y le hace reaprender las cosas cotidianas, materiales que lo acercan al mundo, que implican el contacto entre cuerpos, puesto que lo insta a tomar conciencia, en medio de sus delirios, de que está acompañado y que ella vela por ese pedazo de realidad que aún puede ser compartido.

Una madre que no cuida, un personaje en diferentes historias al cuidado de su hermana, de sus hijos, de su padre. Las protagonistas se ven atravesadas por contradicciones en sus mandatos: entre lo que quieren *hacer*, pero no *pueden*, lo que pueden hacer y no quieren o no hacen; los personajes *hacen lo que pueden*. Su lectura, entonces, acentúa algunas de las preguntas que disparan mi investigación: ¿qué narrativas se construyen en la relación entre cuerpos y cuidados? ¿dónde aparecen los cuidados (espacio(s) público/privado)? ¿Qué tipo de lazo

⁹ Extrapolamos esta caracterización de Pons Rabasa (2019).

¹⁰ La marca gráfica en *antes/ahora* remite a la insistencia en acercar la categoría de tiempo a la reflexión teórica sobre las tareas de cuidado, que también se desarrolla en el trabajo final de licenciatura de la autora de este artículo.

social constituyen y entre qué cuerpos? ¿Qué características tienen esos cuerpos y qué se cuida en/de ellos? ¿Cómo se implican los afectos en las prácticas de cuidado? Esos cuerpos/emociones, ¿están regidos por una norma afectiva? ¿Qué preguntas alrededor de estos ejes de lectura necesariamente discuten las dicotomías androcéntricas que ordenan el sistema y rigen a las subjetividades?

¿Cuán *caro* es cuidar?

No puedo concluir sino insistir en interrogantes: ¿cómo *cobrar* por algo que parece definirse como un deber moral individual? de hija, madre, pareja o cualquier otro vínculo, definido desde el contrato del amor como se lo ha desarrollado. Las deudas afectivas contraídas por quienes, se naturaliza, participan de intercambios gratuitos e íntimos, individuales y moralistas responden a narrativas tradicionales y heterocapitalistas del cuidado. La división sexogénica del trabajo fundada en el heterocapitalismo, así como la economía leída en términos de lo público y racional desde el *homo oeconomicus* (capacitista, blanco, varón cishetero) se basa en una distinción ontológica que le sirve: un contrato que trae consigo una deuda afectiva/moral impagable para los cuerpos *minorizados* que donan su tiempo sin el reconocimiento de que son esos cuidados los que posibilitan la vida misma.

Hablar de otros marcos éticos posibles implica entender los trabajos de cuidado como prácticas de *sostenibilidad de la vida*, o pensarlos como fundamento de lo viviente/no viviente: deslindar ciertas ideas trabajadas en este artículo como jerarquizantes y (de)construir otras:

El cuidado sostiene la vida, de tal manera que, la perspectiva socioambiental del cuidado implica entenderlo en un sentido amplio, es decir, como un proceso de preservación de la existencia y como un proceso (re)generador de lazos sociales, y de vínculos humanos y no humanos. En ese sentido, los aportes del pensamiento y de la práctica que se han forjado sobre todo en la economía feminista, los ecofeminismos, así como en el ecologismo popular, permiten entender que cuidar de la naturaleza es cuidar de nosotras y de nosotros; es decir que hay una relación de interdependencia y ecodependencia innegable (...) y que la fractura de esta relación o la negación de esta relación, tal y como ha sido ejecutada por el sistema económico actual, es lo que nos está llevando al desastre bioclimático que hoy enfrentamos... (Trevilla Espinal e Islas Vargas, 2020, párr. 4)

A partir de ese diagnóstico diferencial y pensando en el papel de la dimensión afectiva en la experiencia material íntimo/pública de los trabajos de sostenibilidad de la vida, ¿podemos imaginar otras estructuras afectivas del cuidado menos totalizantes, que den lugar a una redistribución más igualitaria del tiempo para con las subjetividades en común?

Son estas líneas a abrir y desarrollar, que presento en la interdisciplinariedad con la que trato de abordar y pensar con otrxs, la urgente crisis mundial de los cuidados y creciente feminización de la pobreza. Si en la agenda actual no discutimos el entramado interdependiente *entre* las subjetividades para reconocer lo que significa la gestión de los

trabajos de cuidado desde una óptica de derechos y responsividad por el bienestar cotidiano de los *cuerpos*, no podremos teorizar/practicar las transformaciones necesarias para imaginar marcos éticos societales menos precarizantes, más igualitarios y posibles de vivir.

Referencias bibliográficas

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2019). *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Batthyány, K. (2021). *Políticas del cuidado*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires/ Ciudad de México: CLACSO/ Universidad Autónoma Metropolitana – Cuajimalpa.

Berlant, L. (2020a) *El optimismo cruel*. Buenos Aires, Caja Negra Editora.

_____ (2020b) “Intimidad”. Traducción al español de Mónica Szurmuk y Julia Kratjede. En la Introducción del dossier “Intimacy; A Special Issue”. *Critical Inquiry*, 24(2) (1998), 281-288. Republicado el 25 de junio de 2020.

Berlin, L. (2019). *Manual para mujeres de la limpieza*. Buenos Aires: Alfaguara.

Brown, W. (2016). *El pueblo sin atributos. La secreta revolución del neoliberalismo*. Barcelona: Ediciones Malpaso.

Butler, J. (2010). *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.

CIDES, Postgrado en Ciencias del Desarrollo (Comps.). (2008). “Género y desafíos post-neoliberales”. *Umbrales*, 18. La Paz: UMSA.

Cuello, N. (2019). Introducción. En Ahmed, S. *La promesa de la felicidad*. Buenos Aires: Caja Negra.

Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo. La moneda falsa I*. Barcelona: Editorial Paidós.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Jiménez, S. (2017). “Wendy Brown, El pueblo sin atributos: La secreta revolución del neoliberalismo”. *Res publica*, 20(2), 391-435. En línea en: <https://doi.org/10.5209/RPUB.56483>

Macón, C. (2013). “Sentimus ergo sumus. El surgimiento del ‘giro afectivo’ y su impacto sobre la filosofía política”. *Revista latinoamericana de filosofía política*, 2(6), 1-32. En línea en: <http://rlfp.org.ar/revista/index.php/RLFP/article/view/49>

Marçal, K. (2016). *¿Quién le hacía la cena a Adam Smith? Una historia de las mujeres y la economía*. Penguin Random House Editorial: Barcelona.

Mattio, E. y Dahbar, V. (2019). “‘Es lo que siento’: el lugar de los afectos en la conversación feminista”. *Heterotopías*, 3 (5). Córdoba. En línea en: <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/heterotopias/article/view/29032>

Pérez Orozco, A. (2014). *Subversión feminista de la economía. Sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de sueños.

Pons Rabasa, A. y Guerrero Mc Manus, S. (2018). *Afecto, cuerpo e identidad. Reflexiones encarnadas en la investigación feminista*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM.

_____ (2019). “Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una teoría encarnada del afecto”. *Debate Feminista*, 57, 134-155. <http://doi.org/10.22201/cieg.2594066xe.2019.57.08>

Solana, M. (2017). “Relatos sobre el surgimiento del giro afectivo y el nuevo materialismo: ¿está agotado el giro lingüístico?”. *Cuadernos de filosofía*, (69), 87-103. En línea en: <https://doi.org/10.34096/cf.n69.6117>

_____ (2020). “Afectos y emociones. ¿Una distinción útil?”. *Diferencia(s)*, 10, 29-40. En línea en: <http://www.revista.diferencias.com.ar/index.php/diferencias/article/view/206>

Lagarde, M. (2003). “Mujeres cuidadoras: entre la obligación y la satisfacción”. “Cuidar Cuesta: costes y beneficios del cuidado”, 1-5, Emakunde. En línea en: <http://www.juntadeandalucia.es/institutodelamujer/catalogo/doc/2003/143313102.pdf>

López, H. (2015). Introducción. En: *La política cultural de las emociones*, Programa Universitario de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México.

Moretti Baso, I. (2021). “Modulaciones feministas de la tarea crítica: hacia una ontología mutante”. En línea en: <http://www.protrepsis.cucsh.udg.mx/index.php/prot/article/view/323/436>

Pérez Prieto, L. y Domínguez-Serrano, M. (2021). “Una revisión feminista del Decrecimiento y el Buen Vivir. Contribuciones para la sostenibilidad de la vida humana”. *Revista de Economía Crítica*, 1(19), 34-57. En línea en: <https://revistaeconomicacritica.org/index.php/rec/article/view/19>

Rodríguez Enríquez, C. y Marzonetto, G. (2015). El trabajo de cuidado remunerado: estudio de las condiciones de empleo en la educación básica y en el trabajo en casas particulares. Documentos de trabajo “Políticas públicas y derecho al cuidado. ELA-CIEPP. En línea en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/56796>

Trevilla Espinal, D. e Islas Vargas, M. (2020). Cuidado y sostenibilidad de la vida: diálogos entre la agroecología y la ecología política feministas. *CLACSO, Pensar la pandemia. Observatorio social del Coronavirus*. En línea en: https://www.clacso.org/cuidado-y-sostenibilidad-de-la-vida-dialogos-entre-la-agroecologia-y-la-ecologia-politica-feministas/#_ftn1

Otras fuentes consultadas

Barón, C. (1 de octubre de 2020). El trabajo doméstico no remunerado representa el 16% del PBI. *Página/12*. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/289640-el-trabajo-domestico-no-remunerado-representa-el-16-del-pbi>

Lontano, S. (27 de mayo de 2022). Algunas pistas de El Mercader de Venecia para nuestra coyuntura actual. *La Tinta*. En línea en: <https://latinta.com.ar/2022/05/27/mercader-venecia-coyuntura/>



EL PARAÍSO POR LA VÍA ECONÓMICA: FINANZAS, PODER Y JUSTICIA EN EL ACUERDO ARGENTINO CON EL FONDO MONETARIO INTERNACIONAL

Carlos Patricio Pérez

FFyH-UNC

c.patricio.perez@mi.unc.edu.ar

Resumen

A un año de su aprobación, el último Programa de Facilidades Extendidas entre la Argentina y el Fondo Monetario Internacional (FMI), se encuentra en vías de reformularse completamente. El país se halla golpeado por una sequía histórica, mientras que el FMI endurece sus exigencias de ajuste fiscal, devaluación y liberalización de la cuenta de capital. Desde un encuentro disciplinar entre filosofía y economía, el presente trabajo se propone examinar los términos y resultados del último acuerdo argentino con el FMI. Analizaremos de qué manera este acuerdo reinserta a la Argentina en un esquema de deuda-culpa como tecnología de poder, cuáles son los motivos que han llevado al reciente descrédito del FMI como organización, y qué margen puede haber para una praxis política que escape a la matriz punitiva de la arquitectura financiera internacional.

Palabras clave: Fondo Monetario Internacional – financiarización – biopoder – deuda – justicia

Abstract

One year after its approval, the foundations of the Extended Fund Facility Program signed between Argentina and the International Monetary Fund (IMF) are being revised completely. This country has been hit by an historic drought, while the IMF remains unflexible on their demands for fiscal adjustment, devaluation and capital account liberalization. Aiming to an encounter between philosophy and economy, this article seeks to examine the terms and results of the latest program between Argentina and the IMF. We will analyze in which ways this agreement reinserts the country in a scheme of debt-guilt as a technology of power, what are the reasons behind IMF's recent crisis of credibility, and what margin is left for a political praxis that aims to escape the punitive matrix of the international financial architecture.

Keywords: International Monetary Fund – financiarization – biopower – debt – justice

Entonces vi claramente que había querido ser caritativo y, al mismo tiempo, hacer un buen negocio; ganarse cuarenta perras gordas así como el corazón de Dios; alcanzar el paraíso por la vía económica; y por último, conseguir gratis una patente de hombre caritativo.
(Charles Baudelaire, *La moneda falsa*)

Introducción

El viernes 4 de marzo de 2022 ingresó a la Cámara de Diputados de la Nación Argentina el texto que propicia la aprobación del Programa de Facilidades Extendidas acordado con el Fondo Monetario Internacional, conformado por el Memorando de Políticas Económicas y Financieras y el Memorando Técnico de Entendimiento (Ley 27.668, 2022). Largamente anticipado y con plazos urgentes que dependían, en principio, de la infactibilidad de los pagos que Argentina debía afrontar en el mes de marzo de 2022, el texto del acuerdo fue leído, criticado y sistematizado en los medios de comunicación apenas unas horas después de su publicación. Sus términos fueron conocidos por los argentinos y las argentinas, a quienes el mensaje introductorio del programa construyó como destinatarios y sujetos.

El Programa de Facilidades Extendidas (en adelante, PFE) firmado en 2022 “parte de una lógica totalmente distinta” con respecto a un acuerdo anterior, el Programa Stand-By (PSB) del año 2018, solicitado por la administración del expresidente Mauricio Macri. En una evaluación *ex post* realizada en diciembre de 2021, el Fondo Monetario Internacional determinó que “el programa no cumplió los objetivos de restablecer la confianza en la viabilidad fiscal y externa, y de promover al mismo tiempo el crecimiento económico” (FMI, 2021).

El PFE aprobado en marzo de 2022, por su parte, consta de dos fases: una primera fase (2022-2024) en la que se realizan diez desembolsos para cubrir los vencimientos del programa anterior, y una segunda fase, en la que estos desembolsos se pagan nuevamente al FMI en un cronograma *gradual* de pagos que se extiende hasta el año 2034. Cada una de estas fases conforma, por consiguiente, un ciclo de pago y repago que, por más de una década, somete a la República Argentina al monitoreo de sus cuentas públicas por parte de misiones técnicas del FMI, que tienen despacho en Buenos Aires.

Estas misiones del mencionado organismo internacional tienen por objeto confirmar que se han cumplido los objetivos que cada acuerdo impone como condiciones: reducción del déficit fiscal mediante el recorte del gasto público, acumulación de reservas y cese de la emisión monetaria. Estas exigencias, estándares para todos los acuerdos elaborados por el FMI, someten a los Estados firmantes a senderos de desregulación y austeridad, promoviendo recortes a políticas públicas como la educación, la salud, los subsidios al sector productivo y la seguridad social. En este sentido, el acuerdo firmado en 2022 es, para el equipo económico argentino, un programa excepcional en tanto evita “un acuerdo basado en políticas de ajuste y reformas” (PFE, 2022, p. 5).

Una preocupación central del presente trabajo será todo aquello que, tras la calculabilidad de la deuda y del derecho, nos reenvía a la dimensión política subyacente. Lejos de ser una mera operación aritmética, entendemos a la *deuda* como el “arquetipo de la organización social” (Lazzarato, 2013, p. 40): ella funda una relación asimétrica entre acreedor-deudor, que modela las relaciones de poder y las formas de subjetivación/sujeción. En palabras de Sofía Lontano, el nexo que conecta el cálculo aritmético del déficit con “lo real” de la vida colectiva constituye la crueldad que funda el *derecho*, “matriz punitiva de toda deuda/culpa” (*La Tinta*, 27/5/2022).

El presente trabajo busca plantear algunas líneas desde la teoría crítica y la filosofía deconstructivista para abordar la letra del acuerdo de 2022, el debate en torno a la arquitectura financiera internacional, y la siempre *dolorosa* relación entre Argentina y el Fondo Monetario Internacional. Proponemos un *encuentro de especificidades académico-institucionales* entre la filosofía y la economía, a la manera en la que Jacques Derrida apostaba treinta años atrás por el encuentro entre la filosofía y el derecho (2008).

Diversas temáticas guiarán nuestro recorrido. Junto con los motivos del *derecho, justicia, don, intercambio, perdón, programa y memoria* –a los que Derrida dedicó seminarios y conferencias en diversos momentos de su vida–, proponemos una reflexión sobre la financiarización como nuevo paradigma del biopoder en el neoliberalismo a partir de los aportes de Foucault (2012) y Lazzarato (2013), que permiten considerar el mecanismo de la *deuda* como elemento fundamental de la gobernabilidad actual.

Partiremos de lo expresado en el mensaje introductorio del acuerdo en términos de su concepción y sus objetivos, de cómo construyen sus causas y anticipan sus efectos. Luego, observaremos las lógicas que la Argentina y el FMI intentan reconciliar en pos de un *entendimiento*, con especial atención a los mecanismos de la matriz punitiva del acuerdo. Analizaremos de qué manera la idea de *sostenibilidad* se sustrae del ámbito de lo económico para guiar, con opacidad soberana, las medidas recomendadas por el organismo de crédito internacional. Veremos cómo las consecuencias de estas *recomendaciones* no sólo son perjudiciales para los países deudores, sino que, a fuerza de múltiples fracasos, también explican la propia *crisis de crédito/credibilidad* del FMI. Por último, propondremos una reflexión abierta sobre una praxis política que escape a la reinserción en la economía circular de la deuda, a partir de tres conceptos que se proponen repensar este esquema: la corresponsabilidad, la regionalización y la posición de Argentina como acreedor ambiental.

Programa y memoria

El Programa de Facilidades Extendidas firmado entre el FMI y las autoridades argentinas en marzo de 2022, está conformado por cuatro documentos:

- la *Nota al Congreso* solicitando el urgente tratamiento del proyecto de ley por el cual se aprueba el Programa (en adelante, NC);
- la *Exposición de Motivos al Honorable Congreso de la Nación* (en adelante, EM);
- el *Memorando de Políticas Económicas* (en adelante, MPE);
- el *Memorando Técnico de Entendimiento* (en adelante, MTE).

Los dos últimos documentos son anexos al proyecto de ley y constituyen el cuerpo del Programa discutido con el FMI. Según la Exposición de Motivos, cada anexo se suscribe a ámbitos distintos: mientras que el *Memorando de Políticas Económicas* “comprende nuestra visión política y las acciones que desde el PODER EJECUTIVO NACIONAL impulsamos” (MPE, p. 7), el *Memorando Técnico de Entendimiento* “contiene las variables vinculadas con las metas cuantitativas” (MPE, p. 7).

Vale detenerse en el *etymos* de *memorando*, donde a la raíz de *memoria* se le agrega el sufijo participio presente *-andum* que indica obligación. El lexema *memorando* acaba por referir a aquello que debe cumplirse/recordarse y, en este sentido, posee un *nómos* de memoria propio, así como un mecanismo de *enforcement*. El *-andum* sería una marca del derecho inaugurado por *un golpe de fuerza* “esencialmente deconstruible, bien porque está fundado, construido sobre capas textuales interpretables y transformables..., bien porque su último fundamento, por definición, no está fundado” (Derrida, 2008, p. 140); el *derecho* para Derrida guarda, ante todo, una relación de extrañeza o de heterogeneidad con la *justicia*.

En relación con la memoria, es curioso señalar que los *efectos* del acuerdo son nombrados sucesiva y diferencialmente, siempre aludiendo al espacio *negativo* del programa, es decir, aquello que otros programas han hecho y este programa *no* hará:

Hemos proyectado un Programa (...) evitando un acuerdo basado en políticas de ajuste y reformas que quitan derechos laborales y previsionales, como los que tanto daño han producido a la Nación con anterioridad (...). El acuerdo nos permite garantizar la continuidad de los programas sociales focalizados y el mantenimiento de los derechos de movilidad previsional para nuestros jubilados y nuestras jubiladas, así como los derechos de las trabajadoras y los trabajadores (...) El acuerdo prevé un sendero de convergencia que no inhibe la continuidad de la recuperación. (PFE, 2022, pp. 3-4, las cursivas son nuestras)

La deuda contraída por el programa del 2018 se encuentra *diferida* por el nuevo programa, en tanto este busca establecer un cronograma preciso de *repagos* que inicia con dinero provisto por el propio organismo de crédito para cubrir los primeros vencimientos, y continúa con dólares generados por el propio crecimiento argentino.

La *concepción* del programa de 2018 se basa en una serie de acciones y omisiones consideradas nocivas por el segundo acuerdo: (i) carencia de una reestructuración de la deuda

ya existente, e insostenible, con acreedores privados; (ii) laxitud de los controles tendientes a morigerar la formación de activos externos (fuga de capitales); (iii) un diagnóstico errado sobre las causas de la inflación, que le atribuyen un origen netamente monetarista (NC, pp. 2-3).

Derrida (2021, p. 50) recuerda los dos programas de Jacob desde el punto de vista de su relación con el afuera: por una parte, el “código genético”, cerrado y sordo, que “impide cualquier cambio deliberado del programa por efecto de su acción o del medio” (Jacob, 1970, p. 11); por otro lado, el “programa nervioso” o institucional, que “recibe las lecciones de la experiencia, se deja transformar” (Derrida, 2021, p. 51). La postura argentina expuesta en la NC expresa que fue la *concepción* del programa de 2018 lo que lo condenó al fracaso: una lectura equivocada de la situación económica, junto con un paquete de medidas inadecuado o insuficiente.

Para explicar este fracaso, la evaluación *ex post* del FMI (2021) aduce, principalmente, dos motivos. Por una parte, considera que “la estrategia y la condicionalidad del programa no fueron suficientemente sólidas como para abordar los problemas estructurales tan arraigados en la Argentina” (FMI, 2021), a la vez que “el acento puesto en el compromiso del gobierno con el programa también puede haber conducido a pronósticos exageradamente optimistas” (FMI, 2021).

Los motivos del “gradualismo” y del “pronóstico excesivamente optimista” se hallan también con frecuencia en el discurso del propio expresidente Macri. El dilema entre “shock” o “gradualismo” dominó la discusión económica desde inicios del gobierno de “Cambiamos” (Rapetti, 2017): mientras que la primera opción consiste en implementar políticas de corto plazo para corregir desequilibrios estructurales, la segunda busca mitigar el impacto de esta corrección mediante la implementación de medidas más modestas. En el anuncio oficial del acuerdo con el Fondo emitido el 8 de mayo de 2018, Mauricio Macri expresó la preferencia de su administración por “implementar una política económica gradualista”, fuertemente dependiente del financiamiento externo y, por consiguiente, del contexto económico internacional (*Casa Rosada*, 8/5/2018). En los años posteriores al cambio de gobierno nacional, el expresidente revisaría esta decisión, aduciendo que el gradualismo fue “una forma elegante de ocultar nuestra debilidad política” y decantándose por una política de *shock* en el caso de un eventual gobierno futuro (*La Voz del Interior*, 26/11/2021). Por otra parte, en una conferencia de prensa realizada unos días después de iniciadas las conversaciones con el Fondo, Macri consideró que su administración puso “metas muy ambiciosas para todos”, subrayando la necesidad de acelerar la vía de reducción del déficit fiscal por medio de un ajuste profundo (*Casa Rosada*, 16/5/2018).

El Fondo como “orga de poder”: derecho y (des)crédito

¿Cuáles son las posturas confrontadas en la negociación de 2022?, ¿cuál es el *common ground* que guía el principio de reconciliación en pos de una *convergencia*?

En una entrevista concedida a principios de 2022 a Tomás Rebord, el negociador argentino ante el FMI, Sergio Chodos, resume ambas posturas de la siguiente manera:

El peronismo es muy antitético a todo este universo, a todo lo que es los programas de largo aliento del Fondo Monetario Internacional. Mismo la vinculación. Es muy difícil. Son universos muy difíciles de explicar, de transitar. En el Fondo no entienden cómo funcionan ciertas lógicas peronistas. (...) Con el equipo [del Fondo] hemos tenido una muy buena relación, una construcción interesante con el equipo que lleva adelante la Argentina. Pero eso no es todo el Fondo. El Fondo también tiene matices, es una orga de poder al fin del día. Y como toda orga de poder tiene sus internas. (...) Son universos muy ajenos [el de la Argentina y el del Fondo]. Es difícil llegar a un aprehendimiento total. Y es un trabajo que hay que hacer, todo el tiempo. (*El Método Rebord*, 17/4/2022, 1h05m28s)

Los *universos ajenos* a los que alude Chodos, estos universos que *no se tocan* y, a la vez, *deben* tocarse para que haya *entendimiento*, ¿son capaces de coexistir en el sistema capitalista?, ¿es posible un entendimiento si estas tensiones permanecen irresueltas?, ¿o, por el contrario, hemos de sospechar que, por la dinámica misma del poder, el entendimiento existe a condición de que una de las dos lógicas sea finalmente fagocitada?

En el discurso de Chodos, la negociación en curso busca acercar, en una convergencia sin precedentes, a los universos antitéticos del Fondo y de la administración argentina (en sus palabras, del “peronismo”). El anverso de este acuerdo es siempre *el otro acuerdo*, posible gracias a la bendición del Fondo a Mauricio Macri, también excepcional en cuanto su aprobación y ejecución fueron realizadas sin la aprobación del Congreso.

De esta manera, se figura al Fondo como una *orga de poder*, conformada por diversas facciones que difieren en cuanto a las exigencias que los acuerdos deben imponer a los deudores o a los castigos que se impondrán en caso de incumplimientos. El FMI se revela como un *soberano* poseedor de una fuerza apoyada en un cálculo económico del que emanan, sin embargo, las directivas que deben aplicarse en materia de *política económica*. Podríamos parafrasear irónicamente a Derrida (2008): los compromisos económicos *son más que nunca* las dinámicas políticas que, por otra parte, *nunca han sido*.

El *crédito* es, en el orden del capitalismo financiero, un mecanismo de acción y coerción, perteneciente al ámbito de lo *económico-jurídico* que, en cuanto tal, se funda en la violencia y es esencialmente deconstruible. El *crédito* que Argentina solicita determinará el programa económico que el FMI exige cumplir; programa decidido, por definición, sin observación alguna a su soberanía. En palabras de Maurizio Lazzarato, a propósito de la crisis europea:

El poder soberano de los Estados se ve gravemente menguado por la intervención de esas agencias calificadoras, de los inversores financieros y de instituciones como el FMI. Los Estados europeos

se limitan a aplicar políticas económicas y sociales dictadas por los mercados (...). Las elecciones se realizan en función de programas económicos ya definidos por las restricciones económicas y financieras que han sido decididas fuera del territorio nacional. (2013, p. 115)

El cumplimiento de los objetivos de un acuerdo con el FMI se monitorea a través de revisiones trimestrales, mediante criterios reevaluados con cada revisión. En los hechos, esto significa que el acuerdo se halla permanentemente condicionado a la aprobación con base en el criterio del acreedor, dejando *a tiro de default* al país deudor en caso de no cumplir con estas condiciones ni disponer de los recursos para hacer frente a sus vencimientos.

Ante el incumplimiento de estos objetivos, el Convenio Constitutivo del FMI contempla la figura de la *dispensa (waiver)* que, en esencia, implica un *perdón* otorgado por el FMI “a su discreción y en forma que salvaguarde sus intereses” (2011, p. 10). La dispensa es otorgada teniendo en cuenta los antecedentes del solicitante, así como su disposición a “entregar como garantía prendaria activos aceptables cuyo valor sea suficiente, a juicio del Fondo, para proteger sus intereses” (2011, p. 11).

Podemos leer los términos de la dispensa a la luz del concepto del *perdón* tal como lo entiende Derrida: “ejercido por el soberano en forma condicional” (2003b, p. 26). El perdón busca restablecer una situación de normalidad, que demanda del culpable “el compromiso al menos explícito de hacer todo para evitar el retorno del mal” (2003b, p. 14). Un aspecto del perdón es el de su inextricable relación con un lenguaje compartido: los referentes comunes acercan a *víctima* y *victimario* a un principio de reconciliación; en la práctica, la adopción de medidas económicas de austeridad y ajuste son aquello que garantiza el éxito del acuerdo, la línea aritmética que une los dos universos ajenos que se tocan asintóticamente.

En caso de negarse el *waiver*, el FMI puede decidir cancelar desembolsos de fondos pendientes en el programa vigente. Para un país en situación de vulnerabilidad macroeconómica, esto puede conducir inmediatamente a una situación de cese de pagos. Esto fue, precisamente, lo que desencadenó el último *default* de Argentina con el Fondo en diciembre de 2001 y agravó la crisis preexistente:

El deterioro de las finanzas públicas, agobiadas por la carga de la deuda y la caída de la recaudación a causa de la continua recesión, no aprobó la revisión para el desembolso de u\$s 1.260 millones, a realizarse a fines de 2001. Esta denegatoria precipitó una serie más de medidas desesperadas para sostener la convertibilidad y evitar la devaluación. (...). Este proceso culminó en cacerolazos, una revuelta popular y una represión sangrienta, en la que más de treinta personas murieron, y provocó la renuncia del presidente De la Rúa y de todo su gabinete. (Brenta, 2008, pp. 247-248)

La responsabilidad central del FMI en la crisis del 2001 fue negada o relativizada por funcionarios del organismo en varias ocasiones (Mussa, 2002; Fondo Monetario Internacional, 2004). En un análisis de la relación entre Argentina y el FMI, Isabelle Mateos y Lago alega que “el catastrófico colapso de la economía argentina en 2001–2002 representa

el fracaso de los dirigentes argentinos para tomar las medidas correctivas necesarias en una etapa temprana” (Fondo Monetario Internacional, 2004, p. 64, las cursivas son nuestras). La economista tilda a las políticas del gobierno argentino de débiles e inconsistentes, mientras señala que el apoyo del FMI se basó en un programa demasiado optimista que fue perdiendo impacto “a medida que el compromiso político al ajuste iba desvaneciéndose” (p. 65).

El claro papel del organismo en la crisis, junto con su posterior evasión de responsabilidades, fue lo que precipitó la *crisis de credibilidad* que atraviesa el Fondo en el siglo XXI (Ugarteche, 2014). Esto no impide que el organismo siga actuando como un agente de *enforcement* de una razón financiera en favor de un orden hegemónico. Las recomendaciones del FMI, sus disputas internas, su *descrédito*, no le restan libertad de acción: en tanto *soberano*, actúa *políticamente* con la impunidad asegurada por una ley aritmética que se preocupa por hacer cumplir.

En el discurso público argentino, no faltan expresiones que corresponsabilizan a la Argentina y naturalizan la imagen del país como *defaulteador serial*. Una serie de analogías muy productivas equiparan los ciclos económicos de endeudamiento con conductas individuales, *humanas*, que permiten explicar estos fenómenos en términos de un problema crónico equiparable a una adicción (“la deuda es como la falopa”, según el recordado comentario de Emmanuel Álvarez Agis) o a una ludopatía (la *timba financiera*). Los sucesivos ciclos de *recaída* (endeudamiento) estarían, naturalmente, seguidos de una *dolorosa recuperación* (medidas de austeridad) que, merced a esta misma analogía, aparecen como necesarios y legitimados.

Las formas de la violencia: resistencia, amenaza, *enforcement*

El acuerdo del 2022 construye *memoria* para sostener una *retórica de la resistencia* que puede resumirse en los siguientes términos: *este acuerdo resiste las imposiciones del Fondo y negocia las mejores condiciones posibles para la Argentina*, evitando las medidas que no han dado frutos en el pasado: reformas laborales y previsionales, ajuste fiscal excesivo, etcétera.

Se parte de la premisa de que una relación con el Fondo Monetario Internacional no es deseable pero que, insertos irreversiblemente en este esquema circular de deuda-culpa, el mayor éxito al que una renegociación puede aspirar es a mejorar los términos del presente, a *construir el mejor acuerdo posible*. En palabras de Chodos:

C: Nunca puede ser buenísimo un acuerdo con el Fondo Monetario Internacional. La categoría “muy buen acuerdo” con el Fondo no existe porque no existe un “muy buen acuerdo” con el Fondo, porque ningún acuerdo con el Fondo puede pasar de “bueno”, porque es un acuerdo con el Fondo.

R: Pero su lectura es: esto es lo mejor que se puede conseguir.

C: Sí. Claramente. (*El Método Rebord*, 17/4/2022, 58m54s)

Por su parte, el costo de *no acordar* es referido directamente al final del mensaje que precede a los memorandos:

Como resulta de su contenido, se han tomado las mejores opciones disponibles dentro de las limitadas herramientas previstas en el portafolio de programas del FONDO MONETARIO INTERNACIONAL, de modo que se evite que la REPÚBLICA ARGENTINA incurra en atrasos con el Organismo, *lo que generaría un daño incommensurable a la recuperación del país post crisis económica y en el marco de la pandemia en la que aún estamos inmersos.* (PFE, 2022, p. 6, las cursivas son nuestras)

El costo de no acordar prefigura, así, el anverso argumentativo de la retórica de la resistencia, que podríamos denominar como la *retórica de la amenaza*. A partir de la a-topía o u-topía de no acordar, se erige la amenaza del *daño incommensurable* a la recuperación del país. La amenaza es aquella dimensión intrínseca al derecho que Derrida leía desde Benjamin: ni intimidación ni disuasión, es “violencia conservadora” marcada por un doble genitivo: “viene del derecho y amenaza al derecho” (2008, p. 170).

Si de lo que se trata es de pagar una deuda siempre calculable, de garantizar (*to enforce*) el pago de una deuda siempre calculable, el acuerdo ya no es de dos partes *ante la ley*, sino que se negocia *con la ley*: la ley económica, la ley de la circulación y de la distribución, sintetiza los *universos ajenos* en un solo imperio, el imperio de lo cuantificable y del *derecho*, donde la relación entre partes se vuelve asimétrica. En palabras de Derrida, “el derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable (2008, p. 142).

La negociación que la Argentina lleva adelante con su principal acreedor es *odiseica* por partida doble: es ardua y es circular, pues está destinada a reinsertarse en la lógica del intercambio de la cual partió. Se paga el dinero del Fondo con el dinero del Fondo, y cada desembolso acarrea un monitoreo más estricto de la aritmética del ajuste, deuda-culpa eternamente diferida para garantizar su fin último, que es la aplicación de una política económica perniciosa para el deudor e impuesta por la fuerza.

La apelación recurrente del gobierno argentino a la “arquitectura financiera internacional” (PFE, 2022, p. 2) induce a pensar que la posición argentina posee conciencia de la disolución de su estatus *ante la ley*. Esta arquitectura imparte y reparte ley y posee regímenes particulares de saber/poder: ciertos conceptos propios del ámbito económico, como *sostenibilidad*, operan como fundamento para guiar las recomendaciones del Fondo, y se vuelven, en virtud de este movimiento, mecanismos técnico-normativos del *enforcement*.

En el debate público de Argentina, el concepto de *sostenibilidad* de la deuda se popularizó a raíz de un juicio emitido por los equipos técnicos del FMI en marzo de 2020 sobre la situación de la deuda soberana (FMI, 20/3/2020). La (in)sostenibilidad de la deuda de un país se evalúa, en la jerga del organismo, a partir de ciertos *marcos de referencia* o *frameworks* elaborados y revisados periódicamente, que constituyen el precedente *técnico* que orienta la

decisión de autorizar, o no, cierta política del Directorio (por ejemplo, un préstamo o un reperfilamiento).

Estos criterios técnicos son objeto de una absoluta opacidad. El marco vigente para medir la sostenibilidad de la deuda en los países desarrollados y emergentes indica, por caso, que:

Dado que la metodología por la cual el Fondo basa sus decisiones de sustentabilidad (y por lo tanto, de préstamo) *es potencialmente sensible para el mercado*, el método preciso de agregación y los límites que determinan las tres señales *son estrictamente confidenciales y deben permanecer internos al Fondo*. La no publicación también ayuda a impedir el ruido y las reacciones disruptivas que socavan el diseño de los programas de apoyo del Fondo (FMI, 8/8/2022, p. 100, las cursivas son nuestras)

El nivel de deuda soberana de un país se mide como porcentaje de esa deuda sobre su PBI, en un cociente cuya estabilización revelaría más o menos “riesgo” financiero (FMI, 8/8/2022, p. 6). El PBI, a su vez, constituye una unidad de medida del cálculo de la riqueza y el progreso de un país, a partir de una extrapolación basada en la cuantificación de bienes y servicios transables. Esta cuantificación pretende ser una medida que abarque la totalidad de la economía, a menudo perdiendo de vista sus propias limitaciones:

El PBI es mercenario. No se digna a contar las transacciones donde no hay dinero cambiando de manos. En los países pobres, lucha por dar cuenta de la mayoría de las acciones humanas, gran parte de las cuales tiene lugar fuera de la economía monetizada. Puede contar una botella de Evian en un supermercado, pero no puede contar el impacto económico de una niña en Etiopía que atraviesa kilómetros para obtener agua de un pozo. (Pilling, 2018, p. 8)

La aritmética y sus márgenes

En su etapa actual, el capital tiende a ser *total*: busca incorporar en su imperio a actividades no integradas al ámbito de lo cuantificable, organiza redes de subjetividad sometidas a la lógica del valor, de la permutabilidad y del intercambio. La producción de valor se erige como “único límite del capital”, que busca “abolir toda exterioridad” a sí misma (Pelbart., 2009, p. 102).

Los sectores de la actividad económica que quedan por fuera del recuento del PBI se corresponden, en parte, con aquello que Pelbart (2009) denomina “trabajo inmaterial”. En términos del autor, el trabajo inmaterial es aquel dotado de una dimensión afectiva que el capitalismo neoliberal, a diferencia de sus formas anteriores, busca usufructuar:

La actividad de garantizar un contorno, de cuidar las conexiones, de administrar los afectos, de ofrecer un piso existencial, de gerenciar un grupo de trabajo tal como se administra el buen funcionamiento de una casa: esas cualidades, que antes eran consideradas necesarias solo en el dominio de la reproducción, ahora son parte esencial del dominio productivo. Es lo que Toni Negri llama *devenir-femenino* del trabajo. (2009, p. 97)

La explotación del trabajo doméstico (reproductivo y femenino) como cimiento invisible del *capitalismo productivo* ha sido largamente explorada durante el siglo XX por teorías feministas y de la economía social, no solo como una forma de supervivencia sino como “una rama entera de la economía que se sustrae del mercado y el Estado” (*El Diario AR*, 16/7/2022). En un estudio realizado durante 2019, las autoras Lucía Cavallero y Verónica Gago llevan adelante una “lectura feminista de la deuda” en Argentina, con especial énfasis en el mecanismo de la deuda como “dispositivo privilegiado de las nuevas formas de explotación” que se articula con otras formas de violencia social y política (2020, p. 12). De esta manera, el capital logra “extraer valor” de la actividad de sectores populares, empobrecidos y feminizados, abocados a prácticas de reproducción y cuidado que se sustraen a la lógica del capital pero que, mediante el mecanismo de sujeción de la deuda financiera, son recapturadas y colonizadas por ella.

Los *bordes* del capitalismo son el primer blanco de la reducción del gasto público por la vía rigurosa de la aritmética. En el comunicado de prensa 22/89 que siguió a la aprobación del Programa, el Directorio del FMI expresó la necesidad de una “gestión prudente de los salarios y pensiones” como paso para la “consolidación fiscal creíble (...) clave para fortalecer la *sostenibilidad* de la deuda” (FMI, 25/3/2022, las cursivas son nuestras). Programas como la Asignación Universal por Hijo, la Asignación por Embarazo, la Tarjeta Alimentar y el Progresar son objeto explícito de monitoreo por parte del FMI según el Memorando Técnico de Entendimiento, que exige al gobierno argentino brindar datos sobre gasto social, a más tardar, el día veinticinco tras el cierre de cada mes (MTE, 2022, p. 8).

En la práctica, medidas como la reducción de subsidios a la energía y al transporte o la desindexación de las prestaciones sociales del salario mínimo, vital y móvil (*Página 12*, 1/12/2022) impactan sobre los sectores más vulnerables de la población, que no solo deben dedicar una parte más importante de su salario a costear servicios esenciales, sino que en muchos casos subsisten precisamente gracias a programas sociales o jubilaciones que les reconocen años de actividad en empleos no registrados. Específicamente, la moratoria previsional promulgada en febrero de 2023 es objeto de una advertencia del FMI en la cuarta revisión del acuerdo, que insta a “abordar de manera *sostenible* los costos fiscales” de su “aprobación imprevista” (FMI, 13/3/2023, las cursivas son nuestras).

Otras exigencias, como la devaluación del tipo de cambio, tienen como consecuencia un aumento de la inflación, con el efecto regresivo que esto tiene sobre la distribución del ingreso. El ajuste inflacionario impacta particularmente sobre los trabajadores informales, quienes no poseen canales para negociar aumentos salariales que les permitan conservar su poder adquisitivo.

Financiarización, biopoder y hegemonía

Promover la inclusión financiera de los sectores vulnerables es uno de los objetivos expresados en la Exposición de Motivos del ministro de Economía al Congreso de la Nación:

Los compromisos asumidos con el FMI en materia financiera permiten continuar con la estrategia de financiamiento que se ha venido implementando y que continuará teniendo cuatro pilares fundamentales:

(...).

iii) *Promover la inclusión financiera*, ampliando las herramientas y el conocimiento disponibles en la materia para la sociedad en su conjunto, *pero particularmente para los sectores más vulnerables*, mediante la educación y la formación de profesionales. (PFE, 2022, p. 25, las cursivas son nuestras)

En el esquema neoliberal, la financiarización se vuelve una técnica de control de los individuos. Según la última definición de poder en Foucault (2012), es una *acción sobre una acción* que mantiene libre a aquel sobre el que se ejerce el poder. La lógica financiera produce subjetividad y *empodera* al ahorrista (hoy identificado, más que nunca, con una persona individual) para tomar sus propias decisiones financieras, para hacer *recircular* su dinero con la esperanza de incrementar su capital con el tiempo mediante la inversión en fondos, acciones, propiedades, bonos, (cripto)divisas o derivados. Estos mecanismos se vehiculizan mayoritariamente a través de entidades del sector privado: bancos tradicionales, no tradicionales, financieras o *brokers*. En un régimen de alta inflación, donde la moneda nacional ya no actúa como reserva de valor, medidas al alcance del ahorrista individual —muchas veces capaz de destinar al ahorro nada más que un pequeño margen de su magro salario— se vuelven casi un imperativo, un dictado de la *razón económica*.

El gran símbolo de la capitalización individual en el marco de un Estado neoliberal son las Administradoras de Fondos de Jubilaciones y Pensiones (AFJP) en los años noventa: entidades del sector privado donde los trabajadores registrados podían incorporar sus aportes, que serían administrados para realizar diferentes inversiones e incrementar el capital con el tiempo. Este *devenir renta del salario*, que promete multiplicación de las ganancias por acción del capital mismo, marca la autonomía del capital respecto de cualquier interés colectivo, destruyendo el tejido productivo, presionando a la baja los salarios y agudizando el desfase entre las lógicas sociales y las financieras basadas en un criterio de hiperreditabilidad (Marazzi, 2019, p. 39).

El esquema de financiarización es posible gracias a las reformas que se han implementado a partir del despegue neoliberal en la década de 1970, por influjo de la escuela económica austríaca. La primera ola de reformas apuntaba, sobre todo, a afirmar los cimientos de lo que Galliano (2021) denomina “artificio del mercado”:

Este neoliberalismo 1.0 se dedicó a desinstalar las principales instituciones de la sociedad fordista; así, desreguló mercados, achicó Estados, quebró sindicatos, deslocalizó empresas y, en el caso chino, desmontó las comunas rurales. En la dura tarea de construir el artificio del mercado, obró

por ensayo y error, y se hibridó con formas sociales previas, como el militarismo o el conservadurismo cultural. (Galliano, 2021, p. 184)

Más allá de algunos ensayos previos, se suele marcar como hito de inicio del “neoliberalismo 1.0” a lo que se conoció como el *shock Nixon*: una serie de medidas adoptadas unilateralmente por Estados Unidos en 1971 en respuesta al déficit estadounidense y a la inflación desatada por la crisis del petróleo (Hetzl, 2008). Estas medidas fueron más allá de un plan transitorio para atacar un problema concreto: implicaron el abandono *de facto* de los acuerdos de Bretton Woods que dieron origen y propósito al Fondo Monetario Internacional. El abandono del patrón oro para el dólar, específicamente, implicó que Estados Unidos tuviera a partir de entonces la potestad de emitir moneda sin respaldo de oro en sus reservas. Las demás divisas, antes atadas al dólar-oro, tomaban ahora como referencia a una moneda *fiduciaria*, respaldada nada más que en la *credibilidad* —o la capacidad de coerción— de su emisor.

A su vez, la utilización generalizada del dólar como divisa implica que toda operación comercial realizada en esta moneda ingresa en el marco jurídico de Estados Unidos, incluso si este país no es parte de la operación. Existe una amplia jurisprudencia de casos en los que Estados Unidos —a través de una dependencia llamada Oficina de Control de Bienes Extranjeros (OFAC, por sus siglas en inglés)— ha sancionado transacciones bancarias realizadas por ciudadanos y entidades no estadounidenses justificándose en el mero hecho de que estas transacciones fueron realizadas en dólares (Emmenegger y Zuber, 2022). Según la arquitectura de la red de pagos actual, toda transacción en dólares debe ser liquidada (*cleared*) por un banco estadounidense. Incluso si las transacciones son realizadas fuera de los Estados Unidos, utilizando fondos propios de bancos extranjeros, se considera que los pagos están *correlacionados* a una transacción que ha tenido a Estados Unidos como parte, de donde provino el dinero en primer lugar, y por lo tanto también se vuelve pasible de acción legal (Emmenegger y Zuber, 2022). De esta manera, Estados Unidos puede vigilar de manera efectiva el cumplimiento de sanciones impuestas a determinados países, entidades o personas individuales.

El hecho de que el dólar sea la medida sobre la cual todas las demás monedas establecen su valor, es una forma de garantizar el éxito de la estrategia económica de Estados Unidos. Las decisiones de este país en materia económica pueden tener, por lo tanto, un impacto general sobre la economía global. Por ejemplo, la brusca devaluación del dólar respecto al yen japonés en 1985 ocasionó graves desequilibrios en Japón y lo condujo a una recesión en los años subsiguientes (Obstfeld, 2010). En palabras del secretario del Tesoro de Nixon: “el dólar podrá ser nuestra moneda, pero es problema de ustedes” (Volcker y Gyohten, 1992, p. 81).

Deuda y flujos de capital

Si bien la Argentina era parte del Fondo Monetario Internacional ya a partir de 1956, es en la década de 1970 cuando se adopta de manera plena el modelo neoliberal, en sintonía con las reformas impuestas por el *shock Nixon* y acompañado por la reformulación de los objetivos del FMI como organismo.

Basualdo (2020) señala que los años setenta marcan el inicio del proceso de *valorización financiera*, denominador común de todos los ciclos de desregulación económica de la Argentina (dictadura, menemismo y macrismo). A partir del Rodrigazo de 1975 y, luego, de las reformas introducidas por la dictadura militar, la deuda externa “dejó de ser fundamentalmente un modo de financiamiento de la inversión (...) y se convirtió en una vía para obtener renta financiera” (2020, p. 18). El capital dominante, ahora desregulado, toma deuda en el exterior, coloca estos recursos en el mercado interno, y genera excedentes a partir de la diferencia entre las tasas de interés locales y las internacionales. Estos excedentes vuelven a volcarse a la moneda extranjera facilitada por el Estado a través de la deuda externa para luego fugarse del país. El proceso de valorización financiera se repite hasta que, indefectiblemente, las arcas de Argentina se quedan sin recursos.

La fabricación cíclica de la *deuda* (condensada en la popular imagen de la *bicicleta*) es un producto del artificio del mercado que la torna posible: un dispositivo efectivo para transferir riqueza a los capitales concentrados, dejando a los Estados el costo de pagar las obligaciones contraídas en el proceso. Con Foucault (2012), sostenemos que la financiarización es una tecnología de gobierno que interviene sobre el *marco*, garantizando condiciones de libertad para que los agentes individuales puedan maximizar su propio interés:

Esta práctica gubernamental que comienza a establecerse no se conforma con respetar tal o cual libertad (...). Sólo puede funcionar si hay efectivamente una serie de libertades: libertad de mercado, libertad del vendedor y el comprador, libre ejercicio del derecho de la propiedad (...). El liberalismo plantea simplemente lo siguiente: voy a producir para ti lo que se requiere para que seas libre. (Foucault, 2012, pp. 83-84)

La libre circulación del capital es un componente fundamental de este proceso. Los flujos de capital necesariamente deben *circular* con la menor cantidad posible de restricciones; los *cepos* y los *corralitos* son síntomas de una economía *enferma*, una economía que atraviesa algún grado de escasez. Esto explica las directivas del FMI respecto de levantar los controles de cambio, presentes en el Memorando Técnico de Entendimiento del acuerdo del 2022:

De conformidad con los compromisos en los acuerdos del FMI, evitaremos: (i) *imponer o intensificar restricciones cambiarias*; (ii) *introducir o modificar Prácticas de Múltiples Monedas (MCP)*; (iii) concluir acuerdos de pago bilaterales que sean incompatibles con el artículo VIII; (iv) *imponer o intensificar restricciones a la importación por razones de balanza de pagos*. (MTE, 2022, p. 7, las cursivas son nuestras)

Como suele suceder, la historia no permite sostener la viabilidad de estas recomendaciones. La falta de control de flujos de capital fue, precisamente, lo que estimuló su fuga durante el macrismo, conduciendo finalmente al fracaso del programa del 2018. Los flujos de capital se habían liberado con el objetivo de “restablecer la confianza en el mercado”:

Los directores observaron que las líneas rojas trazadas por el entonces gobierno con respecto a ciertas políticas pueden haber descartado medidas que podrían haber sido críticas para el programa, tales como una operación de deuda y *el uso de medidas de gestión de los flujos de capital*. Sin embargo, *varios directores cuestionaron la viabilidad de la adopción de tales medidas* cuando uno de los principales objetivos del programa era *restablecer la confianza en el mercado*. (FMI, 2021, las cursivas son nuestras)

¿Cuál es el motivo por el cual el FMI está dispuesto a avalar medidas que sabe perjudiciales para sus propios programas? ¿Se trata solamente de su siempre *exagerado optimismo*, del *wishful thinking* del mercado como último ordenador? El propio *crédito* de la organización parece ser el precio a pagar por garantizar el funcionamiento de un sistema tan insolvente como incontestable: libre circulación del capital y hegemonía de la moneda estadounidense, único país con poder de veto en el Directorio del organismo. En el FMI, *orga de poder*, estas ideas se convocan más allá de toda buena praxis.

“No hay alternativa”: deuda y locura

“Poseo sobre él, señora, derechos muy reales que sabría imponer al capricho de las leyes”.
(Racine, Phèdre, II, 2)

¿Queda lugar para la praxis política en este intrincado esquema?, ¿o todo se ha reducido a la gestión de lo cuantificable, de la lógica del acreedor que demanda la expiación de la deuda-culpa en el plazo pactado para mantener la confianza, el *crédito*?, ¿es que *no hay alternativa*, según el conocido eslogan de Thatcher en pleno auge del consenso neoliberal?

De lo que se trata, en principio, es de exceder la lógica cuantificable y reingresar al terreno de aquello que hace entrar en crisis al intercambio: el terreno del *don*. Para Derrida, el valor del don implica “desear, desear pensar lo imposible, desear, desear dar lo imposible”; y en esto se asemeja a la *locura*: aquel movimiento que hace entrar en crisis al *nómos*, al *lógos* y también al *tópos*: “locura atópica o utópica” (1995, p. 42).

El intercambio es, en términos de Derrida, un “proceso jurídicamente incompatible” con el don. El intercambio depende de la racionalidad calculada y la ley como partición (*móira*, la parte que le toca a cada parte), la ley de la distribución y la ley como distribución. El don posee como condición primera no ser percibido como tal ni por donante ni por donatario, y por lo tanto no exigir retribución ni recomposición: es la interrupción de la circulación, *rompe*

el círculo del intercambio en favor de todo aquello que lo excede, de todo aquello de lo cual el cálculo no puede dar cuenta (1995, p. 23).

Esta *extrañeza* que guarda el don con respecto al intercambio es análoga a la extrañeza que, para Derrida, caracteriza a la justicia en relación con el derecho: “el derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable” (2008, p. 142).

Así las cosas, ¿hay *alternativa*? ¿Cuáles son los horizontes de una praxis política que escape a esta lógica de lo cuantificable? Derrida llama a entregarse a la responsabilidad ético-político-jurídica de reinterpretar la justicia, reinterpretar aquellos límites y efectos de lo que entendemos por justicia, *deconstruir* los valores que se han impuesto y han quedado sedimentados, más o menos legibles (2008, p. 145). Esta *deconstrucción* debe hacerse, en todo caso, desde la justicia *infinita*, mística o incalculable, ella misma no deconstruible ni reductible ni a un código de *enforcement* ni a una concepción presupuesta de lo que la justicia debe ser. Para Derrida, el trabajo debe hacerse por la vía de la tarea política, de la *politización*: “cada avance de la politización obliga a reconsiderar, es decir, a reinterpretar los fundamentos mismos del derecho tal y como habían sido calculados o delimitados previamente” (2008, p. 154).

La crítica del derecho acarrea lo que Derrida llama, desde Benjamin, la “violencia fundadora”: momento de suspenso inaprehensible, revolucionario, donde se manifiesta aquello “capaz de justificar, de legitimar (...) o de transformar relaciones de derecho” (p. 163); de-venir de un nuevo derecho que se vuelve interpretable y legible solo en el por-venir, que insta un “orden de inteligibilidad” que “producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamado a producir” (p. 165). Una democracia, una razón, un llamamiento *por-venir*, que “no es desesperado, sino ajeno a la teleología (...), todavía heterogéneo y rebelde, irreductible al derecho, al poder, a la economía de la redención” (2003a, p. 14); por-venir que, lejos de estar *diferido*, se presenta *hic et nunc* bajo la forma de una urgencia absoluta (2003a).

Deleuze (1988) caracteriza a *la fuga del derecho* como un movimiento esencialmente nómádico que busca restituir lo revolucionario y lo intempestivo en el seno mismo de una política anquilosada en *consensos* frágiles promocionados, en complicidad, por los Estados, los sistemas de control y el propio capital:

Lo que cuenta en los Estados de derecho no son los derechos adquiridos y codificados, sino todo lo que actualmente es problemático en el seno del derecho y que hace que lo adquirido corra siempre el riesgo de volver a ser cuestionado. (1988, p. 131)

Se trata, por lo tanto, de propiciar mecanismos para hallar una salida al *círculo vicioso* del orden jurídico que legitima la deuda-culpa bajo la forma de una aritmética pretendidamente *imparcial* y siempre igual a sí misma.

Viejas deudas, nuevos acreedores

A julio de 2023, las reservas de Argentina se hallan agotadas y su capacidad de pago se ha cercenado casi por completo por efecto de una histórica sequía, que ralentizó la actividad económica y derivó en una nueva escalada inflacionaria. Esto, sumado a ciertas tensiones económicas y geopolíticas que se precipitaron a partir del estallido de la guerra en Ucrania, llevaron a que el acuerdo se encuentre en puertas de ser reformulado completamente.

Hoy, al borde de un cese de pagos, la extensa y dolorosa historia de la relación de la Argentina con el FMI nos permite recuperar los términos de esta discusión siempre recurrente y siempre nueva. Si algunos términos quisieron consolidarse como puntos de fuga de las lógicas económicas del acreedor, reinsertando la dimensión política allí de donde jamás se retiró, hoy estos términos parecen haber encallado en favor de la siempre triunfante *fuertza del soberano*. En este sentido, y a manera de conclusión de este artículo, nos gustaría recuperar tres nociones que, en diferentes momentos y por parte de diferentes enunciadores, buscan proponer *alternativas* o *salidas* a este esquema circular de la deuda que vuelve a imponerse una y otra vez sobre los países emergentes. Estas nociones son las de *corresponsabilidad*, *regionalización* y *acreedor climático*.

La discusión respecto a la *corresponsabilidad* del FMI y de los países deudores se originó, precisamente, en la estela de la crisis argentina del 2001. Imaginar la corresponsabilidad como respuesta política buscaba visualizar la situación real de los deudores al momento del default. El Fondo, mediante sus *recomendaciones*, es un actor principal en la política económica de un país durante la vigencia de sus programas, y gran parte de la vulnerabilidad económica de los deudores puede explicarse justamente gracias a estas *recomendaciones*. No obstante, tan pronto como el flujo de fondos para un país con desequilibrios se interrumpiera, este país se precipita al abismo: por lo tanto, estas *recomendaciones*, lejos de ser meramente tales, comportan necesariamente una dimensión coercitiva, una *amenaza*, que vuelve corresponsable al organismo cuando los colapsos económicos se precipitan.

A pesar de ser un concepto de difusión generalizada desde la crisis de deuda de 1983, Ugarteche (2014) señala que el significado de corresponsabilidad no está claro, y es “una declaración política con poco efecto sobre las políticas al momento de ‘pagar el costo de las consecuencias’” (p. 76): en la realidad, el FMI no demanda responsabilidad alguna a los acreedores privados para fijar condiciones y tasas de interés, y se muestra tan inflexible como siempre en sus exigencias de pago y de ajuste.

Algunos economistas apuestan a la *regionalización* como modelo para la formación de una nueva arquitectura financiera internacional. La formación de bloques como la Asociación de Naciones del Sudeste Asiático (ASEAN, por sus siglas en inglés) o, más recientemente, el BRICS (Brasil, Rusia, India, China, Sudáfrica), promueve iniciativas para constituir reservas monetarias propias para ser utilizadas en caso de desequilibrios económicos, sin las

imposiciones de Occidente. En algunos casos, como el de Malasia en 1997, desoír abiertamente las recomendaciones del FMI permitió mitigar los efectos de crisis regionales generalizadas (Ugarteche, 2014).

La hegemonía del dólar estadounidense parece hallarse en entredicho. Sanciones como la expulsión de entidades rusas de la red SWIFT a partir de la guerra (posible, como vimos, gracias a la ubicua jurisdicción de Estados Unidos) dan cuenta de las múltiples maneras en que el orden jurídico-político se encuentra imbricado con la arquitectura financiera, y de los peligros que acarrea delegar esta cuota de poder a un solo país.

En este marco, toman impulso las alternativas al dólar como divisa de cambio global, particularmente el *renminbi* chino, y sus implicancias para países con deudas soberanas exorbitantes. En el caso argentino, a partir de un acuerdo bilateral entre nuestro país y China, se tomó la decisión, absolutamente inédita, de pagar al FMI el vencimiento de junio de 2023 parcialmente en yuanes. El director de China ante el FMI, Zhengxim Zhang, añadió que, de no aprobarse la revisión del acuerdo solicitada por Argentina, China liberará la totalidad de los fondos necesarios para cubrir los vencimientos por el resto de 2023 (*La Política Online*, 8/7/2023). Si se concretara esta posibilidad, el Estado chino se encontraría actuando como prestamista en última instancia, rol antes reservado al FMI.

Finalmente, el fenómeno climático de la sequía pone de manifiesto la excesiva dependencia argentina de su sector agroexportador y, por lo tanto, la particular exposición del país a las consecuencias de la catástrofe ambiental global. En su alocución en la reunión anual del G20 en 2023 en Indonesia, el ministro de Economía, Sergio Massa, expresó que “el patrimonio natural y la biodiversidad de nuestros países sirve a la humanidad, lo que nos convierte en acreedores no reconocidos frente a los acreedores financieros” (*Télam*, 24/2/2023). Reconocer a la Argentina como un *acreedor ambiental* a la vez que un *acreedor financiero* insta a pensar en *otras formas de deuda* como argumento político, aun cuando esta discusión aparezca todavía como horizonte sin aplicación efectiva.

La actividad exportadora primaria, particularmente el sector hidrocarburífero (gas, petróleo) y, en menor medida, el minero (litio), aparece como una nueva panacea que permitirá a la Argentina salir del laberinto de la deuda. El desarrollo de estas actividades implica, necesariamente, la delimitación de zonas de sacrificio dedicadas al extractivismo que posibilitaría, al cabo de un tiempo, el pago de la deuda, la independencia de sus condicionalidades y la plena *soberanía* (ya no sólo energética, sino, si cabe, *total*).

Los recursos obtenidos del desarrollo de la actividad minera son demandados por el mismo país que hoy es acreedor de la deuda financiera. El ejemplo más claro es el comentario de la generala Laura Richardson, titular del Comando Sur de Estados Unidos, en una entrevista en enero de 2023:

¿Por qué importa esta región? Con toda su riqueza de recursos y minerales raros... Tenés el triángulo del litio que es necesario para la tecnología hoy en día: 60 por ciento del litio del mundo está en este triángulo, entre Argentina, Bolivia y Chile (*Atlantic Council*, 19/1/2023, 20m57s).

Win-win del acreedor, que extrae beneficios del traumático y siempre postergado proceso de construcción de la *soberanía* argentina; confuso juego de espejos donde los recursos naturales de un país se vuelven parte del pago para liberarse del pago, a la manera de la libra de carne shakesperiana¹.

Para lo que atañe a los hidrocarburos, existe una discusión sobre el destino *inmediato* (en este contexto, sinónimo de *urgente*) que se les dará a los recursos obtenidos por la explotación de la cuenca de “Vaca Muerta”. Las alternativas, en el discurso público, oscilan entre dos posibles usos: usar el gas para desarrollar la industria local y exportar sólo el excedente², o exportarlo *en bruto* para obtener todos los dólares necesarios para pagar la deuda en el menor tiempo posible. Podríamos imaginar que cada una de las alternativas prioriza una *forma distinta* de soberanía: industrial o financiera. Según Massa, esta es una falsa dicotomía:

—Sergio, hablaste recién del cambio de paradigma que representa el gasoducto. Hay como dos grandes versiones: una, que deberíamos usarlo para exportar ese gas y recibir los dólares para atenuar la eterna restricción; y la otra versión que dice: “che, inyectemos eso en nuestra economía...”.

—Las dos, ¡las dos! A ver, para que se entienda: tenemos gas para ciento cincuenta años, y todos los que estamos acá y los que nos están mirando saben que los combustibles fósiles son energía de transición de los próximos veinte o treinta años. Con lo cual, tenemos un recurso cinco veces para lo que necesitamos y ahora, encima, se suma el descubrimiento de Palermo Aike, una roca madre al sur de Vaca Muerta que agrega 30 % más de las reservas consolidadas de Vaca Muerta (*C5N*, 9/7/2023, 28m55s).

La cuestión de la *ventana de tiempo* de la transición restringe la posible demanda de los recursos energéticos en Argentina en el futuro: este recurso sería efectivamente aprovechable *sólo* en los próximos veinte o treinta años. Cabe preguntarse si la Argentina cuenta efectivamente con la capacidad para explotar las cuencas activas y satisfacer, no una, sino dos grandes bocas de demanda en este plazo: el sector industrial argentino, que es quien busca recursos para desarrollarse, y el sector externo, que es quien provee de divisas en el corto plazo para *salir del laberinto*.

¹ Recomendamos leer la nota “Algunas pistas de El Mercader de Venecia para nuestra coyuntura actual”, *La Tinta*, 27 de mayo 2022. Disponible en: <https://latinta.com.ar/2022/05/mercader-venecia-coyuntura/>

² Una de las voces que se expresaron a favor de esta alternativa, fue la del exministro de Economía, Martín Guzmán: “Creo que hay que industrializar todo el gas en la Argentina y sólo aquello que no se pueda debería ser lo que se tendría que exportar. La prioridad debe ser la industrialización que es lo que agrega más valor y lo que más empleo y divisas genera en el país” (*Econojournal*, 10/7/2023).

Referencias bibliográficas

- Basualdo, E. (2020). *Endeudar y fugar: Un análisis de la historia económica argentina, desde Martínez de Hoz hasta Macri*. Buenos Aires: Siglo XXI Ediciones.
- Brenta, N. (2008). *El rol del FMI en el financiamiento externo de la Argentina y su influencia sobre la política económica entre 1956 y 2006* (Tomo II). Universidad de Buenos Aires, Facultad de Ciencias Económicas, Colección Tesis de Doctorado.
- Cavallero, L. y Gago, V. (2020). *Una lectura feminista de la deuda*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Deleuze, G. (1988). Sobre la filosofía. En *Conversaciones 1972-1990*. Santiago: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. En línea en: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Deleuze/Deleuze%20-%20Conversaciones.pdf>
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo: la moneda falsa*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2003a). *Canallas. Dos ensayos sobre la razón*. Madrid: Trotta.
- _____ (2003b). *El siglo y el perdón*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- _____ (2008). *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos.
- _____ (2021). *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Emmenegger, S. y Zuber, F. (2022). “To Infinity and Beyond: U.S. Dollar-Based Jurisdiction in the U.S. Sanctions Context”. *Swiss Review of Business and Financial Market Law*, 2/2022, pp. 114-130. Schulthess Juristische Medien AG. Disponible en: https://www.ziv.unibe.ch/unibe/portal/fak_rechtswis/c_dep_private/ziv/content/e7688/e50302/e150986/e196606/e1215672/Emmenegger_Zuber_SZW2022_DollarBasedJurisdiction_ger.pdf
- Foucault, M. (2012). *Nacimiento de la biopolítica: curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Galliano, A. (2021). “Menem y el neoliberalismo argentino” En Rodríguez, M. y Touzon, P. *¿Qué hacemos con Menem? Los noventa veinte años después*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Hetzl, R. (2008). *The Monetary Policy of the Federal Reserve. A History*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jacob, F. (1970). *La Logique du vivant. Une histoire de l'hérédité*. Paris: Gallimard.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado: ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.

Marazzi, C. (2019). “La violencia del capitalismo financiero”. En Fumagalli, A. et al. *La gran crisis de la economía global: mercados financieros, luchas sociales y nuevos escenarios políticos*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Mussa, M. (2002). *Argentina y el FMI. Del triunfo a la tragedia*. Buenos Aires: Planeta.

Obstfeld, M. y Iwata, K. (2011). Time of Troubles: The Yen and Japan’s Economy, 1985–2008. In K. Hamada, A. K. Kashyap, & D. E. Weinstein (Eds.), *Japan’s Bubble, Deflation, and Long-term Stagnation* (pp. 51–104). Cambridge: The MIT Press. DOI: <http://dx.doi.org/10.3386/w14816>

Pelbart, P. (2009). *Filosofía de la deserción. Nihilismo, locura y comunidad*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.

Pilling, D. (2018). *The Growth Delusion: Wealth, Poverty, and the Well-Being of Nations*. Nueva York: Tim Duggan Books.

Ugarteche, O. (2014). *Historia crítica del FMI: el gendarme de las finanzas*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Volcker, P. y Gyohten, T. (1992). *Changing Fortunes: The World’s Money and the Threat to American Leadership*. Nueva York: Random House.

Otras fuentes consultadas

Atlantic Council (19 de enero de 2023). A conversation with General Laura J. Richardson on security across the Americas. [YouTube]. En línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=S2ry5Xl7AhM>

C5N (9 de julio de 2023). PPT: SERGIO MASSA, mano a mano con DADY BRIEVA - ENTREVISTA COMPLETA. [YouTube]. En línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=WAA-PpXCwms>

Casa Rosada, República Argentina (8 de mayo de 2018). Palabras del presidente de la Nación, Mauricio Macri. [YouTube]. En línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=rCKXqm5dVWY&t=163s>

_____ (16 de mayo de 2018). El presidente Mauricio Macri brindó una conferencia de prensa. [YouTube]. En línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=PQlQTy9eU3g&t=52s>

El Método Rebord (17 de abril de 2022). El Método Rebord #23 - Sergio Chodos. [YouTube]. En línea en: <https://www.youtube.com/watch?v=6ogXEIrh4uo&t=2755s> <https://www.pagina12.com.ar/503461-el-gobierno-evalua-cambios-en-el-potenciar-trabajo-y-se-tens>

Fondo Monetario Internacional (2004). Informe sobre la evaluación del papel del FMI en Argentina, 1991-2001. En línea en:

<https://www.imf.org/external/np/ieo/2004/arg/esl/063004.pdf>

_____ (2011). Convenio Constitutivo del Fondo Monetario Internacional (1944). FMI. En línea en:

<https://www.imf.org/external/spanish/pubs/ft/aa/aa.pdf>

_____ (20 de marzo de 2020). Summary of Staff's Technical Note on Argentina's Public Debt Sustainability. En línea en:

<https://www.imf.org/en/Countries/ARG/summary-of-staff-technical-note>

_____ (2021). Ex-post Evaluation of Exceptional Access Under the 2018 Stand-By Agreement. En línea en:

https://www.argentina.gob.ar/sites/default/files/1argea2021001_eng.pdf

_____ (25 de marzo de 2022). Comunicado de prensa No. 22/89. El Directorio Ejecutivo del FMI aprueba un Acuerdo Ampliado de 30 meses a favor de Argentina por USD 44.000 millones, y concluye la Consulta del Artículo IV de 2022. En línea en: <https://www.imf.org/es/News/Articles/2022/03/25/pr2289-argentina-imf-exec-board-approves-extended-arrangement-concludes-2022-article-iv-consultation>

_____ (8 de agosto de 2022). Staff Guidance Note on the Sovereign Risk and Debt Sustainability Framework for Market Access Countries. En línea en: <https://www.imf.org/en/Publications/Policy-Papers/Issues/2022/08/08/Staff-Guidance-Note-on-the-Sovereign-Risk-and-Debt-Sustainability-Framework-for-Market-521884>

_____ (13 de marzo de 2023). Comunicado de prensa No. 23/68. El personal técnico del FMI y las autoridades argentinas llegan a un acuerdo a nivel de personal técnico sobre la cuarta revisión en el marco del acuerdo del Servicio Ampliado del Fondo. En línea en: <https://www.imf.org/es/News/Articles/2023/03/13/pr2368-imf-staff-and-argentine-authorities-reach-staff-level-agreement-on-review-under-eff>

Galliano, A. (16 de julio de 2022). De casa al mercado, ¿o del mercado a casa? *ElDiarioAR*. En línea en: https://www.eldiarioar.com/opinion/casa-mercado-mercado-casa_129_9175926.html

Gandini, N. (10 de julio de 2023). “Guzmán: ‘Creo que hay que industrializar todo el gas en la Argentina y sólo se tendrían que exportar los excedentes’”. *EconoJournal*. En línea en: <https://econojournal.com.ar/2023/07/guzman-creo-que-hay-que-industrializar-todo-el-gas-en-la-argentina-y-solo-se-tendrian-que-exportar-los-excedentes/>

Glezer, R. (8 de julio de 2023). “China advierte al FMI que podría cubrir los vencimientos de Argentina si sigue demorando el acuerdo”. *La Política Online*. En línea en: <https://www.lapoliticaonline.com/economia/china-amenazo-al-fmi-con-ampliar-el-swap-si-no-le-libera-dolares-a-la-argentina/>

Lontano, S. (27 de mayo de 2022). Algunas pistas de El mercader de Venecia para nuestra coyuntura actual. *La tinta*. En línea en: <https://latinta.com.ar/2022/05/mercader-venecia-coyuntura/>

Molina, M. (1 de diciembre de 2022). El Gobierno evalúa cambios en el Potenciar Trabajo y se tensa el vínculo con las organizaciones sociales. *Página 12*. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/503461-el-gobierno-evalua-cambios-en-el-potenciar-trabajo-y-se-tens>

Rapetti, M. (2017). La macroeconomía del gradualismo. 23° Conferencia de la Unión Industrial Argentina. *Centro de Implementación de Políticas Públicas para la Equidad y el Crecimiento*. En línea en: <https://www.cippec.org/textual/la-macroeconomia-del-gradualismo/>

Ley 27.668 (18 de marzo de 2022). Programa de Facilidades Extendidas entre Argentina y el Fondo Monetario Internacional. B. O. n.º 16309/22.

Redacción La Voz (26 de noviembre de 2021). Macri dijo que no hay más lugar para el gradualismo y avisó que quiere competencia en Juntos por el Cambio. *La Voz del Interior*. En línea en: <https://www.lavoz.com.ar/politica/macri-dijo-que-no-hay-mas-lugar-para-el-gradualismo-y-aviso-que-quiere-competencia-en-juntos-por-el-cambio/>

Télam (24 de febrero de 2023). Massa advirtió por la deuda ambiental de los acreedores financieros con los países en desarrollo. *Télam, Agencia Nacional de Noticias*. En línea en: <https://www.telam.com.ar/notas/202302/620895-sesion-g20-argentina-india.html>



FUERZA, DERECHO Y JUSTICIA EN EL DEBATE SOBRE “NO MATAR”: UNA LECTURA DEL TESTIMONIO DE HÉCTOR JOUVÉ Y LAS POSICIONES DE OSCAR DEL BARCO Y HÉCTOR SCHMUCLER

Tadeo Otaola

CIPeCo-FCC-UNC

tadeo.otaola@unc.edu.ar

Resumen

El presente artículo tiene el objetivo de identificar, desde lo que podríamos llamar una posible axiomática de la deconstrucción derrideana, algunos aspectos de las relaciones entre estos órdenes: fuerza, derecho y justicia. El archivo de la cultura sobre el cual se trabajará es el debate sobre violencia y política desencadenado a raíz de la publicación del testimonio de Héctor Jouvé en la revista cordobesa *La Intemperie* (2004). En dicha publicación, Jouvé recrea su experiencia como integrante del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), foco de guerrilla instalado en el norte argentino (provincia de Salta) a mediados de la década del sesenta (1963-1964) bajo el mando de Jorge Masetti.

Palabras clave: violencia – política – derecho – justicia – deconstrucción

Abstract

This article aims to identify, from what we could call a possible axiomatic of Derridean deconstruction, some aspects of the relationships between these orders: force, law and justice. The cultural archive on which we will work is the debate on violence and politics triggered by the publication of Héctor Jouvé's testimony in the Córdoba magazine *La Intemperie* (2004). In this publication, Jouvé recreates his experience as a member of the Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), a guerrilla focus installed in northern Argentina (province of Salta) in the mid-sixties (1963-1964) under the command of Jorge Masetti.

Keywords: violence – politics – law – justice – deconstruction

Presentación

*“La violencia se va desencadenar de nuevo;
un traumatismo podría insistir repitiéndose.”*

J. Derrida (1992)

Lo que sigue es un trabajo de escritura sobre la muerte –trabajo muerto, signo archivado y vuelto a desarchivar, búsqueda y preservación de un secreto–, una escritura o reescritura posible sobre una forma específica de la muerte, la política. Una pregunta acerca del vínculo de los muertos con el ámbito de *la polis*, la administración de las vidas (y de las muertes), las disputas por el direccionamiento y el sentido de esa administración y el límite abisal que roza lo político cuando vida y muerte se tornan un objeto (u objetivo) visiblemente determinado por su agencia. Así, en el corazón del problema, se entrecruzan antiguas y nuevas cuestiones respecto de la violencia, la crueldad y la fuerza; una fuerza auto-autorizada, allí en el límite que vincula las esferas de la legalidad y la legitimidad política y jurídicamente construidas. Eso que puede pensarse como una especie de frontera móvil en la historia y, sobre todo, en la constitución (y en las imaginерías sobre su destrucción) del Estado nación moderno, de su juridicidad.

Así, del extenso archivo de muertes políticas que guarda la historia argentina, abordaremos un capítulo que parece cerrado o más bien perdido en el tiempo. En el inicio de un siglo que empezaba a elaborar su pasaje, abrir este archivo, desarchivar algunos de los relatos que contiene –pues tiene muchos–, será la tarea de este trabajo de escritura.

La historia que trae es la de un extenso debate y lo primero que se constata es que el interrogante que en su momento el debate abrió, permanece en ese estado: abierto, como si el problema que trazó no cesara de insistir, cambiando de formas y de tiempos. Entonces, el archivo a abrir, en este caso, es el conocido debate acerca del accionar de las organizaciones guerrilleras de las décadas del sesenta y setenta del siglo pasado en Argentina; debate luego bautizado como “No matar. Sobre la responsabilidad”.

Una primera presunción: el eje del debate es ciertamente aquello que denominamos, conscientes de su generalidad, “el accionar de las organizaciones guerrilleras o armadas”, pero podríamos decir que hay algo en ese objeto que excede su propio recorte y que, en ese exceso, en esa diseminación quizás, se juegan las cuestiones sobre las cuales se busca aquí ensayar: las posibles relaciones entre fuerza, derecho y justicia.

Una cronología para situarnos: entre octubre y noviembre del año 2004, la revista cordobesa *La Intemperie*, dirigida por Sergio Schmucler, publica en sus páginas una entrevista al militante y exguerrillero Héctor Jouvé. En dicha publicación Jouvé narra, o más bien brinda testimonio, de su participación, a mediados de la década del sesenta, en el Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), un foco de guerrilla creado por Ernesto “Che” Guevara y Jorge Ricardo

Masetti en el norte argentino, en el monte de la provincia de Salta. El testimonio recrea las actividades del grupo que operó durante poco más de medio año hasta ser desarticulado por la Gendarmería Nacional. Sin haber realizado ningún operativo militar, el foco guerrillero ya contaba entre sus filas con dos muertos producto de fusilamientos ordenados por el propio Masetti. Jouvé narra los fusilamientos de los guerrilleros Adolfo Rotblat y Bernardo Groswald y las muertes de otros integrantes del EGP mientras escapaban de la Gendarmería Nacional, perdidos ya en el monte y sin recursos.

El objetivo que este artículo persigue, entonces, es el de abordar algunas aristas del debate, efecto del testimonio de Jouvé publicado por *La Intemperie*. Lo primero que llama la atención es la cantidad de intervenciones que motivaron el testimonio, en lo que podríamos ver una especie de diálogo interprovincial entre sectores intelectuales de las ciudades de Córdoba y Buenos Aires. En el grado cero está el testimonio de Jouvé, y como consecuencia de su lectura e interpretación –su juicio– la carta que envía a la revista, poco tiempo después, el filósofo Oscar del Barco. Allí, en la carta, entre otras cuestiones, del Barco asume la responsabilidad por las muertes de los fusilados; se hace responsable en tanto alguien que en aquel momento apoyó y creyó en la tarea histórica del EGP y, en el mismo acto, convoca a asumir el *no matarás* como mandato insustituible de toda comunidad humana, es decir, política. A su vez, del Barco extiende la responsabilidad por las acciones de las organizaciones armadas a todo aquel que las haya apoyado y sentencia que todo aquel que mata es un asesino sin derecho a justificación.

Fue precisamente la publicación de la carta, aparecida en diciembre del año 2004 en el correo de lectores de la revista, lo que desencadenó el extendido intercambio, una larga polémica que hizo foco en las maneras en que se representaba el pasado reciente de la Argentina, específicamente la violencia política y, al interior de ella, los posibles abordajes acerca de la lucha armada y el terrorismo de Estado. Allí, como ya mencionamos, participaron intelectuales radicados en Córdoba y Buenos Aires, entre los que contamos a Héctor Schmucler, Nicolás Casullo, Eduardo Grüner, León Rozitchner, entre otros. Las intervenciones fueron publicadas sucesivamente no sólo en *La Intemperie*, sino también en otras revistas del campo intelectual argentino como *Conjetural*, *El Ojo Mocho* y *Confines*. La totalidad de los aportes fue compilada y publicada en el año 2007 bajo el título *No matar. Sobre la responsabilidad*, en una edición conjunta de *La Intemperie*, ediciones *El cíclope* y la Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba.

Del conjunto textual que compone el libro trabajaré con el testimonio de Jouvé y con las intervenciones de Oscar del Barco y de Héctor Schmucler¹, quien contesta a la carta de del Barco en consonancia con su postura. Ambos intelectuales, de quienes es conocida una

¹ El trabajo con la obra de Héctor Schmucler se encuentra enmarcado en un proyecto de investigación doctoral desarrollado desde el año 2021: “El trabajo que no cesa: política, memoria y técnica en la obra de Héctor Schmucler (1983-2019)” en el Centro de Investigaciones en Periodismo y Comunicación (CIPECo –FCC).

larga amistad, asumen la responsabilidad por el apoyo brindado en su momento al EGP y cada uno, en sus respectivas cartas, que son también momentos de una extensa conversación sobre la cuestión, desarrollan los efectos de la asunción de esa responsabilidad tanto para sí, como para el porvenir de la comunidad política de la que forman parte.

Un punto de partida: el *parergon* y la pregunta

Escribe del Barco (2004) en la carta enviada a la revista, que al leer el testimonio de Jouvé ha tomado conciencia de la gravedad trágica de la experiencia del Ejército Guerrillero del Pueblo, que ha sentido como si el tiempo no hubiera transcurrido, que ha tenido la sensación de que los muertos –“los asesinados”, escribe–, eran sus hijos y que lloraba preguntando por qué. Pero el tiempo, obviamente, ha transcurrido y Jouvé, del Barco y todos aquellos a los que ha interpelado el testimonio escriben desde el comienzo del siglo XXI, desde la joven democracia argentina, una democracia de veinte años. Recordemos que apenas unos meses antes, el 24 de marzo de 2004, el presidente Néstor Kirchner, en su condición de comandante en jefe de las Fuerzas Armadas, hacía descolgar de la llamada “Galería de directores del Colegio Militar”, los cuadros que retrataban los rostros de los dictadores Videla y Bignone. Kirchner construía así los cimientos de su liderazgo político, marcaba una época y, en ese acto, consolidaba o llamaba a consolidar de una vez y para siempre –citando sus propias palabras– el “sistema de vida democrático” (*Espacio Memoria*, 20/3/2015).

Consolidar un sistema de vida es también consolidar un sistema de muerte; la vida y la muerte, en este caso, en el sistema democrático, en el Estado de derecho, en ese marco y solo en ese, no en otro². En el inicio del siglo XXI argentino, la joven democracia todavía asediada por los fantasmas del terrorismo de Estado y ensayando salidas a la crisis del 2001, allí la emergencia singular de este debate, otro texto de la historia que puede leerse como uno/otro de los sucesivos momentos fundantes del sistema democrático argentino, parte del lento armisticio que la política, sus actores, fueron trabando y trabajando desde 1983, incluso antes; esta vez, porque siempre es *cada vez*, el capítulo que evalúa el accionar de la vía revolucionaria armada de las décadas del sesenta y setenta, las armas y la política, la posibilidad de un mundo justo y la violencia, esta vez evaluada por sectores intelectuales que de una forma u otra se vieron atravesados por aquella historia, que es la historia de sus marcas, de sus heridas.

² En este punto no habría que dejar de advertir aquello que señala Michel Foucault en trabajos como “Defender la Sociedad” (2000): la soberanía del poder político se ve fuertemente transformada en el orden neoliberal en tanto política de la vida y de la muerte –he ahí uno de los núcleos del poder biopolítico–, una forma de poder que en lugar de *hacer morir y dejar vivir* –en tanto atributo de su voluntad soberana– invierte la ecuación para, en cambio, mayoritariamente, *hacer vivir y dejar morir*. Una perspectiva absolutamente actual en dirección a explorar las formas contemporáneas de la violencia. Podríamos identificar también otra marca que Foucault pone en primer plano en la obra referida, es decir la doble función que cumple, en la lengua francesa, el verbo *défendre*, su doble semántica que indica tanto “defender” como “prohibir”.

Archivo de la democracia que se construyó en estas latitudes; *Arkhé* que, en su origen remoto, señala Derrida (1997b), nombra *el comienzo* y también y, a la vez, *el mandato*, el principio físico e histórico y el principio según la ley. Escribe: “...*allí* donde los hombres y los dioses *mandan*, allí donde se ejerce la autoridad, el orden social, *en ese lugar* desde el cual el *orden* es dado –principio nomológico”³ (Derrida, 1997a, p. 9). Nomología de la historia política argentina, evaluación moral y religiosa en la constitución del principio: *no matarás*, que por obvio que ahora nos parezca, abre en la interpretación del testimonio de Jouvé una serie de problemas que, por sus características, aún posibilita otras lecturas, otras fuerzas que interpreten los hechos, las palabras que se escribieron y se inscribieron, la pregunta por *lo justo*.

Así, el procedimiento de lectura viene dado por enfocar el origen de este *Arkhé* desde la idea de “parergon” derrideano; una manera de enfocar, de hacer foco y mirar no solo el objeto enfocado sino también los objetos que quedan fuera; poner ese origen en borradura, tacharlo en tanto fin y finalidad del sentido y del sentido de la historia para intentar situarnos en el lapsus de su teleología y “...repensar el centro desde la contingencia y la falta y no desde la presencia y el fundamento” (Levstein y Dahbar, 2017, p. 311).

El *no matar*, como otro capítulo de las condenas de la muerte ejercida mediante justificación político-ideológica, y una condena, esta vez, ahí su particularidad, por parte de quienes asumen la responsabilidad en la legitimación del orden (el orden de la guerrilla como método) que produjo esas muertes. A del Barco –al igual que a Schmucler– la responsabilidad, su asunción, paradójicamente, lo convierte en juez y culpable, ambas perspectivas en una misma posición de enunciación parasitándose: juez y culpable por la responsabilidad asumida. De allí también la posibilidad de la lectura parergonal y el abanico de problemas que reedita. En este sentido escriben las investigadoras Levstein y Dahbar:

El sacerdote y el fiel, “la bestia y el soberano”, habitando la misma persona y su “dar cuenta de sí mismo” como el resorte des-forcluidor de las preguntas silenciadas en el propio (impropio) discurrir que va haciendo posible la vida. Desactivar lo forcluido mediante el ejercicio parergonal del descentramiento de miradas permite, al menos, vislumbrar el sin-fondo, lo abisal, lo indecible que sigue alojado en toda decisión o fundamento. (Levstein y Dahbar, 2017, p. 312)

Forclusión, entonces, como la pregunta silenciada, lo que no se inscribe en la cadena significativa, pero insiste y su fantasma, tal como lo piensa Eduardo Grüner (1997) en otra textualidad sobre violencia y política, retorna como el cuerpo ausente de los muertos, opresivamente, para exigirles a los vivos que rindan cuentas por sus actos del pasado.

El testimonio de Jouvé, la carta de del Barco, la respuesta de Schmucler y el debate pueden volver a leerse en la serie de las sucesivas fundaciones del sistema democrático argentino y una máquina de lectura posible es la parergonal. El ejercicio parergonal, un marco

³ Las cursivas son del autor.

de lectura para volver a leer (Levstein y Dahbar, 2017), y descentrar el fundamento: “El fundamento desfondado o la premisa forcluida que, desde las sombras organiza procesos, actores y sinergias” (Levstein y Dahbar, 2017, p. 312).

Entonces, hasta aquí, el punto de partida resulta un tanto obvio y estaría así expresado: el debate sobre *No matar* entendido como fundamento, es decir, inscripto en la serie de archivos fundantes de la democracia argentina, supone que si condeno las muertes que la vía revolucionaria justificó, los *asesinatos* que narra Jouvé —de los que, quienes condenan (en este caso, del Barco y Schmucler) han sido parte, apoyando la causa de sus verdugos y se hacen responsables sobre aquello—, igualo esas muertes (mediante el mandato de *no matarás*) a otras muertes donde violencia y política son inescindibles. Y de allí se deduce un límite ético-jurídico-político como fundamento de la vida y de la muerte en el Estado de derecho, principalmente que la razón política no puede aparecer justificando la supresión física del otro, de cualquier otro, y específicamente del adversario, y que en ese límite hay un pliegue en tanto afuera y adentro del sistema democrático. El *no matarás*, en tanto mandato, funda un orden a través de la orden, un derecho, el derecho a la vida y, en tanto que lo funda, deja de pertenecer a ese orden, no pertenece al orden de lo fundado, pero participa en él, es un pliegue que queda adentro y afuera. Respecto a esto escriben Levstein y Dahbar:

...el hecho de que la cláusula o ley no sea ni totalmente exterior ni interior da lugar a una oscilación o ambivalencia que permite la no-clausura del sentido, la incompletitud. Siempre hay un “resto” que “resta” (*rester* en francés es a la vez “permanecer” y “restar”). Es decir, algo que según una lógica paradójal permanece sustrayéndose). (Levstein y Dahbar, 2017, p. 310)

El núcleo duro del debate sobre *no matar* permanece y no precisamente porque haya —aunque los hay— defensores de la muerte, sino más bien por la estructura paradójal, por la aporía que pone en juego si intentamos explorar un *más allá* de lo que podríamos identificar como su contexto de producción y los eventos y agentes que evalúa, el derecho que funda y la justicia que persigue.

Continuemos. Escribe del Barco en su ya famosa carta y configura el universal, un mandato y un principio universalizable:

Responsabilidad ante los seres queridos, responsabilidad antes los hombres, responsabilidad sin sentido y sin concepto ante lo que titubeantes podríamos llamar “absolutamente otro”. Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*. (Del Barco, 2007, p. 31)

Y unos párrafos adelante, sin concesiones, apunta directo a los nombres de la historia argentina y abre el debate:

Si no existen “buenos” que sí pueden asesinar y “malos” que no pueden asesinar, ¿en qué se funda el presunto “derecho” a matar? ¿Qué diferencia hay entre Santucho, Firmenich, Quieto y Galimberti, por una parte, y Menéndez, Videla o Massera, por la otra? (...). Siempre los asesinos, tanto de un lado como del otro, se declaran justos, buenos y salvadores. (Del Barco, 2007, p. 32)

Entonces, si en esos términos se configura el mandato (y si podemos inferir sus efectos en el sistema democrático, en el Estado de derecho como sistema de vida y muerte), también cabe preguntar ¿cuál es su *al lado*? El *al lado* del mandato, ¿el resto, lo secundario o el derivado? Y de nuevo aquí la posibilidad de la máquina parergonal como máquina de lectura, porque al *ergon* (obra, trabajo, fundamento) siempre le falta algo, su parergon —es decir su plusvalía y su desobra, su ventura y ruina— “...porque no es una sustancia presente, plena y autosuficiente sino un suplemento o *différance* que remite a otro suplemento y así al infinito” (Levstein y Dahbar, 2017, p. 312). El *no matarás* como suplemento de ficción legítima que funda la verdad de su justicia, artificio necesario.

El problema, por supuesto, que permanece y encendió el debate y todavía lo hace y asoma de inmediato cuando ese archivo es abierto, radica en lo que hace equivaler la universalidad del mandato —*no matarás*—, en la ecuación de las muertes que hace equivaler, sus marcos al interior de la historia política argentina y, sobre todo, algo que aquí se explorará: aquellos tres elementos que parece escenificar el objeto de la polémica, haciéndolos temblar: el derecho, la justicia y la fuerza en el punto en que aparecen determinando y definiendo (taxonomía) la vida y la muerte.

Recordemos, para retomarlo más adelante, y de nuevo con Derrida, el de *Fuerza de ley*. El “*fundamento místico de la autoridad*” (1997a), que el derecho, la aplicación de la ley, “...es siempre una fuerza autorizada, una fuerza que se justifica, o que está justificada al aplicarse, incluso si esta justificación puede ser juzgada, desde otro lugar, como injusto o injustificable” (1997a, p. 15). Incluso hay en el autor francés una formulación de la noción de justicia, su posibilidad de realización, no solo excediendo u oponiéndose al derecho, sino también una justicia que puede tanto exigirlo como excluirlo; cierta extrañeza marcando el compás de la relación justicia-derecho. Por supuesto que, en Derrida (1997a), existe la advertencia del riesgo, un riesgo que vendría dado por cierta oscuridad, cierto sustancialismo de la palabra “fuerza” y, sobre todo, por la posibilidad de autorizar, de relativizar a una fuerza violenta, injusta, arbitraria, sin regla. Así, la precaución a tomar, viene dada por el carácter diferencial de la fuerza, de la diferencia como diferencia de fuerza, como fuerza diferida en una relación situada entre la fuerza y la forma, la fuerza y la significación, la fuerza y el *lógos* de la lengua. En Derrida (1997a) —vía los *Pensées* de Pascal— la justicia sin la fuerza es impotente, no se realiza en el sentido del derecho, y la fuerza sin la justicia es tiránica; escribe: “...hay que poner juntas la justicia y la fuerza; y ello para hacer que lo que es justo sea fuerte o lo que es fuerte sea justo” (Derrida, 1997a, p. 27). Esto es algo a lo que volveremos. Retornemos al testimonio.

Jouvé: el testimonio, lo sagrado

¿Cómo pensar el testimonio? ¿Cómo pensar lo que pone en juego un testigo, su palabra sobre los hechos? ¿Qué encierra la escucha de un testimonio, su interpretación, su juicio? ¿Qué lazo une al juez, al intérprete del testimonio y al testigo? En el año 1995, durante su visita a Buenos Aires, Jaques Derrida leyó, en el Teatro Nacional Cervantes, la conferencia “Hablar por el otro” (1995). Allí se interrogaba:

¿Y por qué la pregunta por el *testimonium* no es sino la del *testamentum*, de todos los testamentos, es decir del sobrevivir en el morir, del sobre-vivir antes y más allá de la oposición entre el vivir y el morir? (Derrida, 1995, p. 18)

Lo primero que es posible leer en el testimonio de Jouvé es el relato de una sujeción, o el relato de una subjetividad que ha reelaborado una sujeción pasada en un movimiento de reconstrucción de la experiencia, en el pasaje donde *se habla* o *se escribe* la escena traumática de la muerte de un compañero fusilado por los mismos integrantes del grupo político-revolucionario que él integraba. En Jouvé –su testimonio– puede detectarse una trama identitaria rota o una identidad (la del foquismo revolucionario, la de la lucha armada) que a la luz de los acontecimientos pasados muestra una serie de fisuras, ranuras donde entrever el equívoco o la errancia y relatar la pérdida, construirla. Su testimonio es el relato de la muerte de los otros, los fusilados y los que murieron por las condiciones extremas del campamento en el monte y la posterior huida de las fuerzas de Gendarmería.

Se lee en el testimonio:

Y bueno, también se hace un juicio contra él, el muchacho bancario (Bernardo Groswald). Ese juicio termina en un fusilamiento. Estuvimos todos cuando se lo fusiló. Realmente me pareció una cosa increíble. Yo creo que fue un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo somos todos responsables, porque todos estábamos en eso, en hacer la revolución. (Jouvé, 2007, p. 17)

También aparece, en el testimonio, la muerte de otro compañero debido a las condiciones de la guerrilla en el monte salteño y la huida frente al asedio de la gendarmería:

Entonces vuelvo y lo encuentro a Antonio moribundo [había sufrido una caída trepando la ladera de un monte mientras escapaban], y él me dijo “bueno, de todas maneras, o de acá salimos ganando o salimos con los pies para adelante, así que... no te hagas problema, de todas maneras vamos a ganar”. Le faltaban vértebras, por lo menos la quinta vértebra no estaba.... Antonio agonizó durante cuatro horas y yo, como ya no tenía morfina, le metí una caja de supositorios de Dolex. Estaba todo fracturado... tenía fracturas desde la base del cráneo hasta... bueno, en todo el cuerpo. Estuvo cuatro horas con crisis convulsivas y estuvimos hablando hasta que murió. (Jouvé, 2007, p. 23)

Dejando siempre en primer plano la irreductibilidad de la singularidad idiomática, traduce Derrida (1995) del poema “*Aschenglorie*” de Paul Celan –que motiva toda la

conferencia mencionada al inicio de este apartado–: “Nadie testimonia por el testigo” (Derrida, 1995, p. 18). Todo testimonio, nos dice, además de ser un testamento, es también un enigma, porque todo testigo, porque cualquier testigo, es irremplazable; se pueden cotejar huellas y comprobar hechos, hay fechas y acontecimientos de una existencia, pero el testigo es una sobre-vida, que por ello mismo puede contar lo que nadie, lo que solo él puede. Sabemos, además –y esto es particularmente llamativo en el testimonio de Jouvé y en el posterior debate– que el testimonio nunca agota aquello de lo que habla; la fuerza de la lengua, la singularidad idiomática, recorta, traduce los hechos. Suplemento sobre suplemento y fuerza para introducir el recorte, autoridad de haber visto lo que nadie más vio y sobre-vivir para contarlo.

Jouvé es una especie de doble sobre-viviente, ha sobrevivido a las fuerzas de seguridad del Estado, a la violencia clandestina del Estado (que busca la anulación de todo testimonio mediante la muerte), pues Jouvé es capturado en el monte (entre huyendo y vagando) por la Gendarmería Nacional, luego torturado y posteriormente puesto preso. Y es también un sobreviviente a las peripecias del proyecto político-militar-guerrillero del que formaba parte, un testigo privilegiado de un capítulo excluyente, uno entre otros, de la derrota de la vía revolucionaria armada en Argentina; derrotada en estrategia de guerra y derrotada por sus propios límites e imposibilidades.

La sobre-vida, la posibilidad de la destrucción del testigo y del testimonio es, a su vez, condición de posibilidad “paradójica y aporética” del mismo testimonio: posibilidad e imposibilidad. Leemos: “Para ser confirmado como testimonio, no puede, no debe ser absolutamente confirmado, absolutamente seguro y cierto en el orden del conocimiento como tal” (Derrida, 1995, p. 20). Así, hay un halo sagrado que envuelve la condición testimonial, por eso mismo, en el marco de los mecanismos legales, un testigo jura, presta juramento. “No hay testimonio sin alguna implicación de juramento, *Schwur*, de fe jurada” (p. 19). Continúa Derrida:

Lo que distingue un acto de testimonio de la simple transmisión de conocimiento, de la simple transmisión de información, de la simple constancia o de la mera manifestación de la verdad teórica, es que alguien se comprometa a decir o a manifestar para otro, para uno o varios destinatarios, algo, una verdad, un sentido que se hizo o se hace presente de alguna manera al testigo, pero al testigo único e irremplazable (...) que no hay otra opción que creer o no creer, puesto que la verificación o la transformación en prueba pertenecen a un espacio extraño, heterogéneo al espacio y al momento propio del testimonio; tal es así que la experiencia del testimonio en cuanto tal supone el juramento, se sostiene en el espacio del juramento, del *sacramentum*, del mismo juramento que une al testigo y a sus destinatarios... (Derrida, 1995, p. 19)

Hay tres dimensiones anudadas, tres dimensiones que componen la escena del testigo, el teatro de su testimonio. Primero, sabemos, que no hay testigo para Jouvé, y el lazo de la lengua y el espacio sacro del juramento anudan su testimonio a los destinatarios, a los futuros intérpretes que escucharán. Segundo, Jouvé testimonia *contra* Masetti, contra la vía armada

como método revolucionario y testimonia, a la vez, *por, en lugar de*, los muertos, los fusilados, los arrasados por la experiencia guerrillera. Pero aquí también sabemos que, aun siendo un testimonio sobre la muerte, la imposibilidad aparece, pues, así como nadie puede morir en lugar de otro, nadie puede testimoniar en lugar de otro. En la sobre-vida hay la estructura paradójica que hace a la condición del testigo.

Una última dimensión compone la terceridad, esto es, testimoniar *para alguien, ante alguien*, el destinatario del testimonio, quien escucha, los intérpretes; los jueces devienen entonces testigos del testimonio, pueden testimoniar ante otros y ante su conciencia sobre lo narrado en el testimonio, sobre aquello de lo que oyen del testigo y así juzgar.

Esto último es, quizá, lo que hacen del Barco y Schmucler; pero hay una singularidad, juzgan y a la vez participan o participaron de aquello sobre lo cual hay testimonio, a saber, su apoyo inicial al proyecto político-militar del EGP. Es decir que devienen jueces y a la vez, paradójicamente, mediante la asunción de la responsabilidad, culpables y es quizás justamente eso, esa condición, junto a los límites de cualquier interpretación, lo que permite o hace posible un abordaje del problema enfocado en la diseminación de las relaciones del derecho, la justicia y la fuerza operando sobre lo que podríamos llamar *cada coyuntura histórica*, con especial énfasis en el *cada una*, en el *cada vez*. Veamos eso.

Del Barco/Schmucler: fuerza, derecho y justicia

En el año 1989, en los Estados Unidos, Jaques Derrida lee la conferencia “Del derecho a la justicia” (1997a). Allí advierte a su auditorio que aquello que corrientemente se conoce como *la* deconstrucción no ha hecho otra cosa que insistir, de manera oblicua, en el problema de la justicia, y plantea esta hipótesis de trabajo: “...me dispongo a demostrar que no se puede hablar *directamente* de la justicia, tematizar u objetivar la justicia, decir ‘esto es justo’ y mucho menos ‘yo soy justo’, sin que se traicione inmediatamente la justicia, cuando no el derecho” (Derrida, 1997a, p. 25). Es a partir de aquí que interesa abordar las posiciones de Oscar del Barco y Héctor Schmucler, la posibilidad de pensar de nuevo aquello que parece un principio cerrado, sin fisuras: el *no matarás*.

Escribe Schmucler, se pregunta: “¿Qué cuerdas, ahora, ha puesto a vibrar la carta de Oscar que resultan mortificantes?” (2007, p. 88). Podemos aquí ensayar, a los fines de este escrito, una respuesta a esa pregunta, y decir que lo que ha puesto a vibrar la posición de del Barco, o más bien lo que ha puesto a *temblar*, son las relaciones móviles, las fronteras que limitan tres órdenes vecinos: el derecho, la fuerza y la justicia. Esto es, el fundamento del derecho (determinando la vida y la muerte), la presencia innegable de la fuerza en tanto necesidad realizativa del derecho y, finalmente, la justicia como experiencia imposible, aporética, como un afuera de la norma, de la regla del derecho que permite mecánicamente, maquinicamente, decidir. ¿Decidir qué? Precisamente sobre *lo justo* apelando a una norma.

Dijimos en la presentación de este artículo que la asunción de la responsabilidad por los muertos del Ejército Guerrillero del Pueblo convertía a ambos intelectuales en –o los hacía devenir– jueces y culpables, una posición imposible, que permitía, por eso mismo, la experiencia de dar cuenta de sí mismos, de hacer aflorar las preguntas que todavía quedaban por hacer y, también, a la vez, permitir entrever lo indecible que aloja todo fundamento (el *no matarás*) y aquello que según una lógica paradójica, una cuasilógica, permanece sustrayéndose, lo derivado, lo secundario, de ese principio fundante. Avancemos.

En la escena del testimonio, en lo que hace a ambas interpretaciones, a ambos juicios, lo primero es la condena a la fuerza violenta de la razón revolucionaria que, en el particular caso del EGP, funda, en sus términos, el derecho a la muerte como derecho necesario en el pasaje o la posibilidad latente del pasaje, revolucionario, a la sociedad justa; el problema de fines y medios. Un problema estructurante del derecho se vuelve central, y esa centralidad es la forma en que la criteriología jurídica enfoca la violencia, como un problema inscrito siempre en el espacio de la distinción medios-fines. Derrida (1997a), vía Benjamin, sostiene que este enfoque equivale a no juzgar la violencia misma sino sólo su aplicación, a no interrogar las formas de autoridad y autorización vinculadas al derecho mismo. ¿Cuál es la fuerza que condeno y cuál es la fuerza que me permite condenar? Hay siempre en la condena (interpretación) una fuerza legítima –legitimada– que edifica su autoridad en la apelación a la fuerza (siempre en la frontera que liga su ausencia y su presencia) y aplica su derecho a juzgar y condenar.

En este sentido, hay una expresión idiomática del inglés que Derrida pone en primer plano, enfoca su singularidad, lo que la expresión apela: *to enforce the law* o su variación *enforceability of the law or of contract*, cuyas traducciones no alcanzan a expresar esta alusión directa a la fuerza, a la fuerza que se justifica, que se autoriza desde el interior del derecho. En los fusilamientos del Ejército Guerrillero del Pueblo, en el testimonio de los fusilamientos, lo que se expresa es –en los términos pascalianos que retoma Derrida– una forma de fuerza tiránica, es decir, lo fuerte sin lo justo, el polo más alejado de las posibles relaciones de la fuerza y la justicia, eso parece claro. Hay una fuerza que se autoriza, se legitima a penar con la muerte. La fuerza se auto-autoriza y conserva su derecho a decidir sobre la vida, pero también expone aquello de lo que está hecha, su fundamento. Esa decisión soberana, racional y loca a la vez, sobreactiva y padecida, autónoma y heterónoma.

En la responsabilidad asumida por del Barco y Schmucler, que desemboca en la condena de los fusilamientos, en su juicio, es de nuevo puesto en juego lo que en Derrida (1997a), mediante Pascal y Montaigne, es considerado como fundamento de la autoridad, es decir lo místico, el fundamento místico de la autoridad: nada es justo por sí mismo, las estructuras del derecho, la ley, como representando lo justo, vacilan con el tiempo y el peso de su autoridad viene dado por el crédito en ellas depositado, la creencia en esa autoridad, *se cree* y es ese su fundamento, su condición. La derrota o el triunfo de los proyectos políticos

que fundan el derecho, que fundan su derecho, se torna aquí un tópico a indagar y que retomaremos en un momento.

En nuestro caso, lo que ha vacilado en el tiempo para del Barco y para Schmucler, de aquellos sesentas a esos inicios del siglo XXI –con toda la historia sucedida– es, justamente, el crédito, la creencia en la autoridad revolucionaria, en la ley de la historia que la voluntad revolucionaria aceleraría en el camino a la sociedad justa. Por supuesto que la crítica a la primacía de lo militar por sobre lo político en las organizaciones revolucionarias no aparece en la reflexión y la intervención tanto de Del Barco como de Schmucler en los meses del debate que aquí tratamos de analizar. Esas posiciones ya venían siendo abordadas por ambos escritores, pero el texto/epistolario *no matarás*, en tanto formulación, en tanto interpretación del testimonio de Jouvé y, con ello, interpretación de una época, parece oficiar a la manera de un capítulo de cierre sobre la cuestión de la violencia y la política, siempre provisorio, claro está.

Entonces, continuando con el problema, decimos que, aunque haya habido razón revolucionaria, no hay fundamento racional ni ontológico en su autoridad, como no lo hay en ninguna autoridad; dicho rápidamente, el fundamento es místico, está en el crédito otorgado, en la creencia. En ese crédito se juega el apoyo inicial al proyecto del EGP y la posterior asunción de la responsabilidad (des crédito) por su accionar. Con respecto a esto, la carta de Schmucler⁴ es muy clara, la creencia quizás como un *no saber*⁵. Escribe:

No sabíamos (y el no saberlo debe llamarnos al arrepentimiento) que trabajábamos para que todas las cosas (los hombres entre ellas) simplemente pasaran al servicio de otro poder. Hoy lo sabemos y podríamos pensar que hemos avanzado en la verdad. También que se acrecienta nuestra responsabilidad. (Schmucler, 2007, p. 82)

Y más adelante, en la carta, la memoria de Schmucler recrea la siguiente figura:

...está nuestra admiración por Cuba, nuestra convicción de que la Revolución era posible y que los partidos Comunistas prosoviéticos la frenaban con su reformismo. Está la casa de Oscar, donde se alojaba Ciro Bustos y una despedida en el aeropuerto (Ciro viajaba a Salta porque era inminente el comienzo de las acciones) donde tuve la sensación de que el avión que se perdía entre las nubes era portador de la Historia. (Schmucler, 2007, p. 83)

La autoridad que revestía la razón revolucionaria –la vía armada– fundaba el derecho a decidir sobre la vida y la muerte, tanto del adversario como del soldado enrolado en sus filas. Y ese derecho –de nuevo con Derrida– no debiera ser pensado en términos de la moral cínica que encuentra como determinante último “la razón del más fuerte” (Derrida, 1997a, p. 29), sino más bien en términos de un suplemento de ficción que implica siempre una

⁴ El conjunto de estas indagaciones se encuentra compilado en el libro “La memoria, entre la política y la ética. Textos reunidos de Héctor Schmucler (1979-2015)”; editado por Vanina Papalini (2019) con prólogo de Hugo Vezzetti.

⁵ Respecto a la creencia como un acto que no corresponde a los ámbitos racionales u ontológicos, Derrida (1997a) deja en claro que todavía resta pensar aquello que quiere decir “creer”.

fuerza realizativa. Una fuerza que en el desierto de la interpretación deviene potencia interpretativa, un llamado a la creencia que mantiene una compleja tensión entre el derecho y las formas de la fuerza, el poder o la violencia, una relación íntima e interna. Un derecho que suspende el derecho, una *epokhé* del derecho para fundar otro derecho; una instancia de no-derecho, pero, dirá Derrida, a la vez, toda la historia del derecho. Una violencia que funda el derecho para conservarlo; destrucción y conservación del derecho, dos polos que no permanecen incontaminados; una fuerza que advierte, que expresa, más bien, la ineludible disociación entre lo cognitivo y lo realizativo. De nuevo lo “místico” como condición ineludible del logos y del lenguaje en el derecho. Escribe Derrida:

El discurso encuentra ahí su límite: en sí mismo, en su poder realizativo mismo. (...) Hay un silencio encerrado en la estructura violenta del acto fundador. Encerrado, emparedado, porque este silencio no es exterior al lenguaje. He ahí el sentido en que yo me atrevería a interpretar, (...) lo que Montaigne y Pascal llaman el *fundamento místico de la autoridad*. (Derrida, 1997a, p. 33)

Otra forma de la autoridad es puesta en juego por ambos intelectuales en la responsabilidad asumida. Hay evidentemente una apelación a *lo justo* –una fuerte apelación a lo justo–, a la necesidad de interpelar, nuevamente, a las ideas sobre la justicia de una época en esta introducción del principio *no matarás* como eje rector de una lectura ética de la violencia política de las décadas del sesenta y del setenta; una justicia para los muertos (una justicia imposible, pues el muerto ya no tiene acceso a ella, una justicia, sí, para el presente, para abordar la discordia del presente, el *pólemos*, lo injusto; una justicia que es siempre materia del porvenir) y un marco para cualquier proyecto político. Dijimos ya, entonces, que este *no matarás*, *nuestro no matarás*, admite ser leído, colocado en el archivo, en la serie del lento armisticio de la política de los años posdictatoriales. Hay la necesidad de fundar una lectura, instituir su momento fundante y, por lo tanto, una fuerza que se autoriza, que se auto-autoriza, una fuerza realizativa e interpretativa que en el principio *no matarás* intenta refundar y conservar un derecho inquebrantable para la política democrática. Eso que podríamos llamar, intentando dejar de lado sus resonancias, el derecho a la vida, a la vida –y a la muerte– en el sistema democrático; proteger y sacralizar aquello que, cito a Del Barco, “podríamos llamar ‘absolutamente otro’” (2007, p. 31); la vida y la muerte, como sugerimos al inicio, en la institución democrática, en el Estado de derecho.

Aunque del Barco nombre el *no matarás* en tanto fundamento de cualquier sociedad humana, es difícil no remitirlo al problema de la violencia en un marco jurídico, que es el marco del Estado, la máquina de la violencia legítima, cuya fuerza siempre acecha, pero también es la forma que adopta un aparato de justicia en cualquier devenir histórico, por caso, los fusilados del Ejército Guerrillero del Pueblo son juzgados a través del aparato de justicia revolucionario. Continuemos ese camino, que también nos redirige al problema del estatuto de la crítica.

En la otra conferencia que compone *Fuerza de ley...* (1997a) y que lleva el título “Nombre de pila de Benjamin”, Derrida trabaja sobre el clásico ensayo del escritor alemán Walter Benjamin: “Para una crítica de la violencia” ([1921] 2009). Derrida trae a primer plano, en el complejo cuadro que compone Benjamin, que la posibilidad de una crítica de la violencia, en tanto evaluación, en tanto examen que se da los medios para juzgar (no solo como evaluación negativa o condena), sólo es posible en las esferas del derecho y la justicia. En esa intersección, la del orden simbólico del derecho, de la política, de la moral, de las formas que reviste la autoridad en el momento en que se auto-autoriza. En ese acontecimiento, en ese pasaje al acto que recuerda el silencio empotrado en la lengua, en las formas del conocimiento. No hay, entonces, violencia natural, la naturaleza de la violencia no está en lo natural, pues ninguna violencia natural da lugar a un juicio, a su evaluación ante algún aparato de justicia. En el Estado de derecho, el monopolio de la fuerza prohíbe la violencia individual, la condena no en tanto que pone en riesgo la vida social, la convivencia comunitaria o alguna ley específica, sino más bien porque lo que amenaza es el orden jurídico mismo.

Escribe Derrida, leyendo a Benjamin: “Ese monopolio no tiende a proteger tales o cuales fines legales (*Rechtsw Zwecke*), sino el derecho mismo” (Derrida, 1997a, p. 86). Tautología: el interés del derecho es el derecho mismo, su conservación. La condena de la violencia individual no es solamente una condena, es la advertencia de que esa violencia individual pone en duda la violencia legítima del Estado, la paz del Estado que es vigilada por la presencia absoluta de la violencia legítima, su ausencia como inminencia de su presencia. Recordemos el título, en su idioma de origen, del ensayo de Benjamin: *Zur Kritik der Gewalt*. Recordemos también, de nuevo, aquello que señala Derrida, esto es, la ambivalencia constitutiva de la palabra *Gewalt*, que nombra la violencia, pero también, a la vez, la fuerza legítima, el poder legal, la violencia autorizada.

Hay aquí un nudo: el testimonio de Jouvé (2004) sitúa en un nuevo marco interpretativo las muertes que narra, incluso su misma figura, y la del Ejército Guerrillero del Pueblo, y la figura de la vía revolucionaria armada, y este marco es el del Estado de derecho posdictatorial (incluso se podría indagar sobre la salida a la crisis del 2001, donde tambaleó no solo el Estado, sino todo el sistema político, pero es un tema que requeriría un desarrollo más detallado). Es el inicio del siglo XXI, la revolución ya no es una promesa, sólo queda la estética de la revolución que se conserva, la revolución que triunfó (la cubana, la que fundó un Estado, una autoridad, un sistema de relaciones de derecho). Entonces la figura de Jouvé, como sobreviviente, es la figura también del que desafió la ley, la violencia que narra es la que pone al descubierto el vínculo intrínseco de esta con el orden jurídico, ya que aquella lo constituye. Por un lado, la violencia revolucionaria que edifica el derecho a discutir el orden del derecho –se auto-autoriza, como ya insistimos–; y, por el otro, la violencia del Estado, que establece su derecho a decretar que es violento todo aquello que no reconoce su fuerza,

su monopolio, su posible violencia, definiendo, así, el amplio espectro del fuera-de-ley, su espectralidad.

Entonces, las formas de la violencia en el límite que define las ramificaciones de la historia: la historia del derecho⁶. Derrida afirma que son estas situaciones las únicas que nos abren el camino para pensar la homogeneidad del derecho y de la violencia: “La violencia no es exterior al orden del derecho. Amenaza al derecho en el interior del derecho” (1997a, p. 86). Sostiene también que la violencia que más teme el Estado es aquella que se autoriza a aplicar el derecho en su mayor fuerza, es decir, la violencia fundadora del derecho, una violencia que puede legitimar y transformar las relaciones de derecho; la que puede presentarse, escribe Derrida, “como teniendo un derecho al derecho” (1997a, p. 90). Así, el problema de la crítica es reformulado:

Solo esta violencia reclama y hace posible una “crítica de la violencia” que determina ésta como otra cosa que el ejercicio natural de la fuerza. Para que sea posible una crítica, es decir una evaluación interpretativa y significativa de la violencia, se debe reconocer en primer término el sentido de una violencia que no es un accidente que sobreviene desde el exterior al derecho (Derrida, 1997a, p. 90)

En el nacimiento del siglo XXI, la evaluación de los hechos narrados por Jouvé, son redirigidos a la evaluación de una violencia individual, la que condena el Estado, porque el proyecto revolucionario –y específicamente el que proyectó una posibilidad en la lucha armada (rural o urbana)– es derrotado (en este episodio iniciático y mítico del EGP y luego en el llamado “Proceso de Reorganización Nacional”), y el efecto de la derrota es, entre muchos otros, que su recurso a la violencia no puede encontrar justificación porque no logró fundar la nuevas relaciones de derecho que pretendía y legitimar, así, retrospectivamente, retroactivamente, aquella violencia. Queda trunca la posible tradición que luego leerá/construirá los hechos, brindando voz y/o silencio a los aparatos hermenéuticos con fuerza para direccionar y/o imponer, ciertas narrativas/testimonios de la historia. La autoridad revolucionaria que en la suspensión del derecho juzga necesaria la violencia en el pasaje al otro-estado-de-derecho, y que por esto mismo no tendría que dar cuenta sobre aquello ante nadie, ya no se puede presentar como teniendo derecho a ese derecho, queda desfasada de la *posición del derecho* (Derrida, 1997a) y, como efecto de esto, tiene que dar cuenta, *dar cuenta ante*. Escena de juicio que juzga el criterio que permite juzgar.

Sin embargo, es precisamente en el porvenir donde se construye la inteligibilidad del accionar de los proyectos revolucionarios que han triunfado, en el sentido de que *han reunido la fuerza* para construir otro sistema de relaciones de derecho. El efecto de la derrota (o

⁶ Aquí también cabe insistir nuevamente acerca del problema ya referido frente al posible sustancialismo e irracionalismo que elude o esconde la cuestión de la diferencia de la fuerza como hecho constitutivo de la idea, del concepto, y de la capacidad de operar –la capacidad operativa de la fuerza– en los procesos de intercambio, es decir, de la mayor fuerza y la mayor debilidad. Es en esa diferencia, justamente, que se vincula la fuerza y lo justo de una posible justicia. En ese límite también opera la relación de la fuerza y, lo que ya nombramos como *sin regla*, es decir, la fuerza clandestina.

podríamos decir el "efecto derrota"), es la incapacidad de instituir el suplemento ficcional que sustituya, representando, a esa violencia. Derrida dirá que es en el movimiento que reemplaza a aquella violencia –representatividad diferencial– que se produce el olvido de esta, en tanto violencia originaria. Escribe:

Esta legibilidad será, pues, tan poco neutra como no-violenta. Una revolución “lograda”, la fundación de un Estado “lograda” (un poco en el sentido en que se habla de un “*felicitous*” “*performativa speech act*”) producirá con posterioridad lo que estaba por anticipado llamada a producir, a saber, modelos interpretativos apropiados para leer retroactivamente, para dar sentido, necesidad y sobre todo legitimidad, a la violencia que ha producido, entre otras cosas, el modelo interpretativo en cuestión, es decir el discurso de su autolegitimación (Derrida, 1997a, p. 94)

Entonces, no hay autolegitimación posible, no hay horizonte de inteligibilidad y la violencia ejercida en el campamento del Ejército Guerrillero del Pueblo es arrojada a dar cuenta de y sobre los hechos, a dar testimonio de lo ocurrido. Y aunque Juvé no testimonia ante un aparato formal de justicia, inevitablemente *da cuenta ante* (dicho rápidamente, ante su generación: la que discutió la lucha armada, la que vislumbró la revolución, más allá que el debate se expandió por su relevancia a los *HIJOS*, que existían desde 1995 como agrupación y a las *Madres* y *Abuelas*, por nombrar metonímicamente las referencias generacionales de una sociedad que trabajaba por las políticas de Memoria, Verdad y Justicia). Y en ese dar cuenta, el fantasma de la revolución derrotada vuelve patentes, pone en primer plano, las relaciones, antiguas y presentes, del derecho y la fuerza, la justicia y la fuerza y la razón del más fuerte. Restituye y sustrae a la vez, se apropia y expropia de aquello que infinitamente se difiere, distinguiéndose y postergándose, esto es, la justicia en tanto *pólemos*. Como infinitud e incalculabilidad.

Derrida señala, recurriendo al Heráclito de Heidegger, la ambivalencia constitutiva de la palabra *díke* (origen griego de la palabra justicia); ambivalencia que nombra tanto la justicia –el derecho, el proceso, la pena o el castigo– como el *Eris*, es decir el conflicto, la discordia, la polémica, la *adikía*, la injusticia.

El problema esconde otra veta que nos direcciona nuevamente a aquel presente del debate –año 2004– y es la cuestión de algo que podríamos llamar el problema de una economía de la violencia necesaria, de la distribución de la violencia en el proceso de pacificación de la política y del Estado en la sociedad argentina posdictadura, la democracia de la posdictadura. Repasando algunos elementos: el acontecimiento de la condena a la planificación de la muerte en el terrorismo de Estado ya era un hecho, condena jurídica y condena social en el juicio a las Juntas (diciembre de 1985), en el consenso del “Nunca más” como condena al derecho que el Partido Militar Argentino se auto-autorizó, es decir, suspender el Estado de derecho y desplegar la violencia clandestina, un estado de no-derecho donde se impone una fuerza sin regla, la violencia y el terror, la fuerza de los campos de

concentración⁷. Pero el camino de lo que podríamos llamar la pacificación democrática era y es un camino largo, infinitamente perfectible como lo es la democracia misma, una paz que nunca termina de llegar o que pende siempre de un hilo.

La democracia siempre está por venir, no es un hecho acabado o presente, nos dice Derrida (1997a). Siempre hay la regeneración o el engendramiento permanente de la democracia. La mirada al año 1985, al Juicio a las Juntas, en una narración estabilizadora, presenta una ceremonia solemne que sella una pacificación sin fisuras. No obstante, lo que moviliza el debate sobre *no matar*, como otro acontecimiento de la democracia posdictatorial, vuelve a poner la cuestión de la violencia en el centro que, ya dijimos, es siempre la cuestión de la política (relación de fuerzas) y del derecho (las formas de la autoridad).

En el inicio del siglo XXI, en los años del debate (2004), parece necesario, por un lado, continuar con la consolidación del monopolio de la fuerza en el Estado (dicho rápidamente, el problema de la policía, problema central en las conferencias de *Fuerza de ley...*) y, por otro, limitar la violencia, en la práctica de la *polis*, a la cuestión de la sangre –lo que sería, quizás centralmente, el problema del *no matarás*–. Si la violencia está en la constitución misma del Estado, el límite ético-político que busca restituir el Estado posdictatorial es el límite de la sangre, su derramamiento, la sangre que lleva a la muerte.

En este enclave de sentido es que el *no matarás* excede el problema de la violencia política en los sesenta y sesenta, y específicamente el accionar armado de las organizaciones. El resorte del debate es ese, pero el campo de efectos que produce lo supera. Del Barco, en su posición, en su juicio, se ajusta al mandato judaico, al mandato judeo-cristiano, y funda una frontera, o por lo menos pareciera que cierra el trazado de aquella frontera que muchos años antes había empezado a trazarse; un límite, una valla para la fuerza violenta en democracia, la fuerza que derrama la sangre del ser vivo. Para decirlo más específicamente, al interior de la disputa política, el límite que no debe franquearse más es el límite de la sangre derramada del adversario.

En este punto nos interpela la distinción que Derrida (1997a) retoma de Benjamin (2009), es decir, la distinción entre dos formas o polos de la violencia en la historia, dos formas de leer la violencia como núcleos de una posible filosofía de la historia y de la historia del derecho. Por un lado, encontramos la violencia mítica o griega, una forma de violencia que instituye y conserva el derecho. Una violencia que no es enteramente destructiva pues respeta algunas formas de vida y otras no, y sobre esas formas de vida hace caer su fuerza. Realiza, en la violencia, la diferencia de fuerzas. Hay vidas que la violencia mítica decide sacrificar, se trata de una violencia que distribuye recompensas y castigos. Y, por el otro lado,

⁷ Es importante aquí tener presente que el mayor despliegue represivo de la Dictadura (1976-1983), en cuanto a la implementación de las técnicas de exterminio (secuestro, tortura y desaparición forzada, robo de bebés), se da luego de la derrota militar de las organizaciones revolucionarias armadas. Con esto queremos decir que la fuerza de esa violencia clandestina recae mayoritariamente sobre la población civil (sindicalistas, cuadros intermedios, estudiantes, etc.). Es aquí clave, de nuevo, la cuestión de la diferencia de fuerza, la fuerza como un diferencial de las posibles relaciones de fuerza.

encontramos la violencia divina o judía –lectura en la que se inscribe Benjamin (2009)–, que es la violencia de Dios (infinitamente presente en la Torá), y que es la violencia que destruye el derecho, la que no está inscrita en la estructura medio-fin, la expresión de la cólera de Dios que “...en lugar de hacer morir por la sangre, hace morir y aniquila *sin efusión de sangre*. En la sangre está toda la diferencia” (Derrida, 1997a, p. 128). Entonces, aquí de nuevo la cuestión de la sangre, la muerte que la rodea; la violencia divina que “...se ejerce sobre toda vida pero en provecho o favor del ser vivo” (Derrida, 1997a, p. 128). Una, la mitológica, exige el sacrificio, la otra, la divina, lo asume, lo acepta, puede acometer contra los bienes y el derecho, pero nunca acomete contra el ser vivo, sacraliza la vida del ser vivo. He aquí la raigambre del *no matarás* en tanto mandato. He aquí también su imposibilidad. Su condición de posibilidad es a la vez su imposibilidad. A este respecto plantea Derrida:

El no matarás sigue siendo un imperativo absoluto desde el momento en que el principio de la violencia divina más destructiva ordena el respeto del ser vivo, más allá del derecho, más allá del juicio. Pues a ese imperativo no sigue ningún juicio. No proporciona ningún criterio para juzgar. (Derrida, 1997a, p. 128)

De este modo, el *no matarás* se juega en el futuro, esa es su gramática, porque asume la violencia, pero no deja el campo libre al crimen humano, a cualquier crimen humano. El *no matarás* que del Barco redirige para abordar la historia política argentina y la edificación del derecho y la política en la posdictadura puede pensarse en ese cuadrante; asume la violencia constitutiva de la historia (y del derecho, diremos) pero antepone el mandato universal para salvaguardar al ser vivo (al humano, una especificación que retomaremos en breve) sin distinción. Y en ese “sin distinción” se abre la polémica, su extenso e interminable derrotero de fuerzas interpretativas en pugna. La condena pública (toda condena lo es) de los fusilamientos se ajusta a derecho, aplica una regla al caso de los fusilamientos del EGP; el derecho obtiene su ganancia, aplica un cálculo, subsume correctamente un caso, y opera en el sentido de lo que discutimos como la necesidad de la edificación de una nueva economía de la violencia para el Estado posdictatorial, la larga marcha de la pacificación política.

En este sentido, diremos con Derrida –aunque parezca obvio–, es justo que haya derecho, la justicia como derecho, la oportunidad política de la transformación del derecho. Pero también diremos, el derecho no es la justicia porque la justicia es lo incalculable, la *experiencia aporética* (Derrida, 1997a), la experiencia de un no-camino, “...momentos en que la *decisión* entre lo justo y lo injusto no está jamás asegurada por una regla” (Derrida, 1997a, p. 128). La justicia se dirige siempre a la singularidad que escapa a la regla, a la singularidad del otro, “...a pesar o precisamente a causa de su pretensión de universalidad” (Derrida, 1997a, p. 39).

Quizás por efecto de la condición inherente a sus posiciones, es decir, la condición de jueces y culpables, derecho y justicia son dos polos que se contaminan en las intervenciones de del Barco y Schmucler. En lo que hace a la cuestión del derecho por todo

lo referido en los párrafos anteriores, y en lo que hace a la cuestión de la justicia, por el cuestionamiento que se auto-autorizan a realizar sobre el aparato conceptual, ético y teórico en torno, justamente, al problema de la justicia, el derecho y la fuerza en el interior de los hechos que evalúa este singular debate, en los hechos narrados por Jouvé, en la singularidad de las transformaciones de la historia política argentina. En la justicia que funda el *no matarás* hay una justicia como derecho; inferimos: *lo justo* como derecho a la vida. Y aquí aparecen una constelación de problemas en términos de lo que, en la presentación, llamamos lo indecible, el sin fondo del principio *no matarás* en el vínculo que la deconstrucción formula entre el derecho y la justicia y que, indefectiblemente, afecta a la noción misma de deconstrucción.

Hay en la edificación del *no matarás*, un golpe de fuerza, una fuerza interpretativa que construye su necesidad y, además, algo no menor, pone en juego la autoridad (el crédito) de ambos intelectuales; ambos, además, con las marcas, en su propia historia, en su intimidad, de la violencia represiva del Estado terrorista. Hay allí una audacia, quizás muy similar a la que Derrida le atribuye a Benjamin, y que describe de este modo:

...lo que me permitirán ustedes llamar audacia o valentía de un pensamiento que sabe que no hay ajustamiento ni justicia ni responsabilidad a no ser exponiéndose a todos los riesgos, más allá de la certeza y de la buena conciencia. (Derrida, 1997a, p. 126)

El cisma que provocó la posición de ambos pensadores admite ser leído en esos términos.

Finalmente, hay otra cuestión que interesaría señalar, quizás en un terreno más amplio que el que venimos trabajando, y que es la cuestión de otra imposibilidad que guarda el principio *no matarás*, diferente a la que el mismo del Barco se encarga de señalar en su carta de esta manera:

Sé, por otra parte, que el principio de no matar, así como el de amar al prójimo, son principios imposibles. Sé que la historia es en gran parte historia de dolor y muerte, Pero también sé que sostener ese principio imposible es lo único posible. (Del Barco, 2007, p. 33)

Hablamos, en un inicio, del *no matarás* como artificio necesario, inscripto en las formas de la violencia divina (judaica) que sacraliza la vida del ser humano, hablamos del *no matarás* como suplemento de ficción legítima, que funda la verdad de su justicia, una justicia como derecho, *lo justo* como derecho a la vida y aquí, en lo que nombra la palabra vida, lo que incluye y excluye esa taxonomía podemos vislumbrar el nudo problemático. La imposibilidad del *no matarás* viene dada no solo por una mirada a la Historia antropológicamente centrada, una historia de guerras, masacres, violaciones y colonialismo, sino también porque aquello que *el no matarás* nombra como *vida* supone un conjunto de sujetos de derecho reconocidos como tales. Y así, en esa inclusión, hay la exclusión de lo que posibilita la cultura

antropocentrada, es decir aquello que recibe el tratamiento de animal: el viviente que no es el sujeto-humano, el viviente que no es sujeto de la ley y del derecho, el viviente cuya vida es pasible de sacrificio, una serie indefinida en la que ingresan tanto lo animal, como lo vegetal, lo mineral, y también especies intermedias. Escribe Derrida:

Si queremos hablar de injusticia, de violencia o de falta de respeto hacia lo que todavía llamamos de manera confusa el animal (...), hay que reconsiderar la totalidad de la axiomática metafísico-antropocéntrica que domina en Occidente el pensamiento de lo justo y de lo injusto. (Derrida, 1997a, p. 44)

Aquello que retorna como imposibilidad y posibilidad del *no matarás* es la vida que no ingresa a la taxonomía del derecho y cuyo sacrificio, como es el caso del sacrificio carnívoro o la experimentación biológica (actividades reguladas e hiperindustrializadas), se constituye en pilar de la cultura moderna, estructurando la intersubjetividad y las nociones vinculares de sujeto intencional y de derecho.

Esta perspectiva que coloca la muerte como política de la vida (de la cual se puede explorar mucho más de lo que acá se desarrolla) nos permite poner en suspensión (de nuevo la *ephöké* derrideana) el *no matarás* en tanto axioma, en tanto imperativo universal, en tanto regla general, para entrever aquello que en su afirmación queda silenciado y que, en este caso, aparece sustentándolo: el viviente que no está sujeto al derecho a la vida, sobre el que se pueden ejercer las más variadas violencias y claro está, la muerte. En este punto también se juegan las relaciones entre derecho y justicia.

Es posible leer en estos términos el *no matarás* porque el derecho a la vida, en él implícito, en tanto derecho, es deconstruible, porque el derecho lo es y lo es en tanto no es la justicia. El derecho es deconstruible porque está edificado sobre textualidades que son, a la misma vez, interpretables y modificables; de allí su transformación y, escribe Derrida, "...la oportunidad política de todo progreso histórico" (1997a, p. 35). Y lo es también porque no está fundado, no hay un fundamento último que lo explique sino más bien la interconexión infinita de suplementos ficcionales. El derecho es calculable, es la regla que subsume cada caso singular en un momento históricamente determinado. Es en estos términos que podemos, que nos damos la posibilidad de leer el *no matarás* como la regla practicable (legal y legítima) e impracticable, pues toda vida solo sucede muriendo y matando.

Ahora bien, el momento de suspensión del crédito de un axioma (que posibilita la deconstrucción y es su momento estructural) pareciera no dejar lugar a la pregunta por la justicia, no haber posibilidad para la justicia, pero es aquí donde esa pregunta encuentra su posibilidad; en la suspensión de la regla, suspensión angustiante, que abre el intervalo cuyo impulso es la posibilidad de la exigencia de un incremento de justicia, de un suplemento de justicia nuevo. Pues la justicia, en la deconstrucción, es lo que al fin escapa, es infinita e incalculable, heterogénea, huye de la regla, y no está al servicio de una fuerza o poder externo

a ella, es el exceso y la inadecuación. La justicia, nos dice Derrida (1997a), es indeconstruible y es por ello que posibilita la deconstrucción. La justicia exige la experiencia de la *aporía* como aquello de lo que no se puede tener experiencia: “...experiencias tan improbables como necesarias de la justicia” (Derrida, 1997a, p. 39). La suspensión que hace indecidible la decisión entre lo justo y lo injusto, es decir, una decisión que nunca puede asegurarse en una regla preestablecida.

En esta dirección, el *no matarás* –legal y legítimo– aparece refundando el derecho a la vida y representa, aquí, un dispositivo estabilizante que impacta directo en la discusión política que pretende dar, es decir que no hay justificación alguna para autorizarse al derecho a la violencia que quita la vida/ da (la)muerte, menos aún justificación política. Sin embargo, a su vez, el efecto de justicia que genera –en la condena que escribe– es el de la conformidad a una regla, la de un cálculo que confirma esa conformidad. La condena, en tanto sentencia, por los fusilados del Ejército Guerrillero del Pueblo es *justa*, en términos de que representa un ejercicio de la justicia como derecho, en términos de que sigue una prescripción, es legal y es legítima, dialoga con su contexto de producción, el Estado de derecho y la democracia. Pero al instaurar la universalidad universalizable del mandato *no matarás*, corre el peligro de que su justicia consista o se convierta en solamente una conformidad que conserva la regla, cuya consecuencia inmediata es sustraer esto que señala Derrida: “Cada caso es otro, cada decisión es diferente y requiere una interpretación absolutamente única que ninguna regla existente y codificada podría ni debería garantizar absolutamente” (1997a, p. 53).

Conclusión

Tanto la decisión como la indecibilidad por lo justo, para que lo justo sea fuerte y lo fuerte sea justo, están presentes en el mandato universal que del Barco reescribió para el debate político argentino en aquel inicio del siglo XXI. Quizás en esa condición está toda su potencia para abordar el problema de la asociación y también, fundamentalmente, la disociación del derecho y la justicia, el lugar de la fuerza como amalgama de esas relaciones. Y la relación de fuerzas de vencedores y vencidos, para contar la tragedia de la historia de la dictadura. Para archivar y anachivar, mostrar y ocultar, eliminar y reemplazar. Acá hemos, quizá, ensayado algunas preguntas: ¿qué formas de vida son incluidas por el derecho y cuáles excluidas en las taxonomías que se desprenderían del debate *No matarás*? ¿Qué relaciones/configuraciones entre el derecho, la justicia, la razón y la fuerza entran en juego en este “fundamento místico”, tanto en el momento de los hechos como en su reescritura/revisión posterior?, ¿qué vínculos con la historia política, religiosa y cultural de la Argentina posdictadura, con las necesidades y límites de una democracia siempre frágil, podremos encontrar allí?

Finalmente podemos ver en el *No matarás*, en este *no matarás*, *nuestro no matarás*, el *no matarás* del debate político-intelectual argentino, la potencia para seguir pensando la

democracia por venir, la democracia del porvenir, la pregunta política por las cuestiones de la autoridad (quizás deberíamos escribir *las cosas* de la autoridad) y las taxonomías de lo vivo junto a un renovado pensamiento de las fuerzas de vida, nunca ajeno a la técnica. La pregunta por una fuerza que realice la justicia de una democracia donde lo fuerte y lo justo caminen a la par con mayor frecuencia. Un proyecto que quizás solo es posible abordando la singularidad del otro, y no sólo pensándola sino más bien intentando alojar esa singularidad, hospedar la extrañeza y ser hospitalario con ese otro que la fuerza de un poder que perpetúa las injusticias y las violencias (y que puede presentarse como democrático) excluye y sistemáticamente intenta destruir, matando o dejando morir. Ese otro tiene nombre y firma, guarda una memoria del porvenir, es el testigo cuyo testimonio permite discernir y, tal vez, asignar responsabilidades, aunque sabemos que en esa asignación no haya garantías, pues en el orden del acontecimiento y de la responsabilidad como desmesura, no las hay.

Referencias bibliográficas

- Benjamin, W. (2009). *Estética y política*. Buenos Aires: Las Cuarenta.
- Del Barco, O. (2007). “Carta enviada a La Intemperie (diciembre 2004)”. En: *No matar. Sobre la responsabilidad. Polémica de la revista La Intemperie*. Córdoba: Ediciones La Intemperie - Ediciones del Cílope - Editorial Universidad Nacional de Córdoba (pp. 31-35)
- Derrida, J. (1995). “Hablar por otro”. *Diario de poesía* n.º 39. Dossier Celán (pp. 18-20).
- _____ (1997a). *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*. España: Tecnos.
- _____ (1997b). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. España: Trotta.
- Grüner, E. (1997). *Las formas de la espada. Miserias de la teoría política de la violencia*. Buenos Aires: Colihue.
- Jouvé, H. (2007). “La guerrilla del Che en Salta, 40 años después (octubre-noviembre 2004)”. En: *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones La Intemperie - Ediciones del Cílope - Editorial Universidad Nacional de Córdoba (pp. 11-29).
- Levstein, A. y Dahbar, V. (2017). “Parergon y Marcos: dos máquinas de lectura”. En Martínez, F. et al. (Eds.) (2017). *Anuario de Investigación de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (2015-2016)*. Córdoba: FCC. En línea en: <http://hdl.handle.net/11086/5595>
- Schmucler, H. (2007). “Carta enviada a La Intemperie (mayo 2005)”. En: *No matar. Sobre la responsabilidad. Polémica de la revista La Intemperie*. Córdoba: Ediciones La Intemperie - Ediciones del Cílope - Editorial Universidad Nacional de Córdoba (pp. 77-86).

Otras fuentes consultadas

Espacio Memoria (20 de marzo de 2015). Discurso completo de Néstor Kirchner en la ex ESMA / 24 de marzo de 2004 [YouTube]. En línea en: https://www.youtube.com/watch?v=lQORpg3Yb6A&ab_channel=espaciomemoria



SOBERANÍA ITIFÁLICA Y CARNOFALOGOCENTRISMO EN *CADÁVER EXQUISITO*

María Cielo Farias Kunz

FFyH, FCC-CIPeCo, UNC
cielokunz@gmail.com

Resumen

Este artículo propone una lectura de la obra *Cadáver exquisito* (2017) desde una perspectiva deconstructiva. Nuestra interpretación de la novela es que, en ella, se presenta una potencia deconstructiva, al desestabilizar límites oposicionales heredados de la tradición *carnofallogocéntrica* occidental, centralmente, el límite entre humanos y animales. Para observar estas operaciones, ponemos en funcionamiento algunas nociones derrideanas como *soberanía*, *fallogocentrismo* y *estructura sacrificial de lo social*, así como la deconstrucción de la noción de *justicia* para pensar en torno a diferentes formas de violencia, cuyo fundamento y reproducción se encontrarían en la lógica de pensamiento occidental que intentamos aquí observar de manera crítica.

Palabras clave: deconstrucción – violencia – soberanía

Abstract

This article proposes a reading of the piece *Cadáver exquisito* (2017) from a deconstructive perspective. Our interpretation of the novel is that a deconstructive power is presented in it by destabilizing oppositional limits inherited from the Western *carnophallogocentric* tradition, centrally, the boundary between humans and animals. To observe these operations, we put into operation some derridean notions such as *sovereignty*, *phallogocentrism*, *the sacrificial structure of the social*, as well as the deconstruction of the notion of *justice*, to think about different forms of violence, whose foundation and reproduction would be found in the logic of Western thought that we are trying to observe critically here.

Keywords: deconstruction – violence – sovereignty

Soberanía itifálica y carnofalogocentrismo en *Cadáver exquisito*

El presente artículo propone una lectura de la novela *Cadáver exquisito* (2017) de la autora Agustina Bazterrica, desde una perspectiva deconstructiva. Encontramos, en la obra ficcional de esta autora, una representación en clave distópica de problemáticas de opresión y violencia de nuestro presente. La narración expone una sociedad en la que, tras la eliminación de la – casi– totalidad de animales del planeta por haber contraído un virus letal, los humanos acaban produciendo nuevas animalidades a ser devoradas, como sustitutos protéticos de los animales-producto de antes. Estas nuevas animalidades no son, ni más ni menos, que seres humanos deshumanizados, convertidos en mera *cosa*, mera carne, a través de una serie de dispositivos técnicos, lingüísticos, políticos, sanitarios, etc. La historia tiene su propia potencia deconstructiva al desestabilizar la oposición entre humanos y animales; uno de los binomios que –siguiendo a Derrida– consideramos nuclear para pensar políticamente otra serie de oposiciones conceptuales en las que se fundan algunas asimetrías de poder.

La premisa de la obra de Bazterrica parece provenir de la pregunta que se hace Descartes¹ –y que retoma Derrida (2008)– acerca de cómo sería un mundo sin animales. Derrida propone, a partir de esta premisa ficcional, dos caminos de interrogantes que nos serán de ayuda para nuestro recorrido: uno es, si es posible pensar en un mundo –en el mundo– sin la presencia de los animales: “¿Es el ser-con-el-animal una estructura fundamental e irreductible del ser-en-el-mundo, de manera que la idea de un mundo sin animal no pueda ser siquiera una ficción metódica?” (Derrida, 2008, p. 99). Esta pregunta surge en relación con la estructura del *Dasein* heideggeriano y propone, entonces, pensar si la animalidad sería esencial al *ser del mundo*. El otro camino que se desprende de la hipótesis cartesiana es el de que esta pregunta nos lleva a enfrentarnos con los tipos de vínculos que establecen los animales-humanos con los animales-no-humanos en el presente, con las diferentes formas de violencia que ha llevado, en muchos casos, a la extinción de especies. Lo que parecería manifestar una aniquilación potencial de los animales del planeta de manera patente.

Sin ánimos de encontrar algo así como una respuesta, nuestra interpretación de la novela nos lleva a pensar en la imposibilidad de un mundo sin animales, en tanto, en el relato nos encontramos con la puesta en marcha de la producción de prótesis que reemplacen a los *casi* extintos animales-no-humanos. Y esto se da de múltiples maneras. Por un lado, por sustituciones en el nivel de lo representacional: el protagonista de la novela (Marcos Tejo) lee y entiende a los demás personajes con quienes interactúa a través de alegorías animales. La figuración de lo animal parece ser, para este personaje, una manera de comprender el mundo. En apariencia, la representación pasa, inevitablemente, por las formas de lo animal. Esto es comparable a lo que ocurre con la representación de lo político a través de los tropos animales, tal como analiza Derrida (2010) en la tradición de la filosofía política. Aun en lo

¹ Carta a ***, marzo de 1638, en *Descartes. Oeuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 1004-1005 (citado en Derrida, 2008, p. 98).

aparentemente más propio de lo humano, se encuentra lo animal como recurso a la representación del mundo, como un lugar desde donde el ser humano se relaciona con él, lo aprehende, lo configura, ¿lo comprende? Otra forma de sustitución de lo animal en *Cadáver exquisito* (2017) pasa por la producción de *nuevas animalidades* (o pseudo animalidades): por un lado, los *carroñeros*, clase social marginal que es excluida del orden social y político, grupo despojado y hambreado que cumple la *función* de los animales de carroña, consumiendo los restos de carne putrefacta, enferma, sin valor comercial. Compostadores a la fuerza, estos carroñeros parecieran ser necesarios para mantener el orden de este mundo antropófago. Por otra parte: las *cabezas*, menos que animales, producidas como objetos de consumo, como carne a ser devorada, creadas en laboratorios, nacidas en cautiverio, producidas e intervenidas tecno-científicamente desde el comienzo hasta el final, violentadas en cada momento de su existencia de múltiples cruentas maneras, hasta que son finalmente asesinadas para vender todas y cada una de las partes de sus cuerpos. Producción de animalidad entonces, ya representacionalmente, ya concretamente, en la animalización de seres humanos. En este mundo ficcional (como en nuestro *propio* devenir histórico), lo animal se manifiesta, aporéticamente, como elemental en nuestra configuración del mundo, pero al mismo tiempo, lo animal se muestra como denegado y reprimido, tanto en la relación con la propia animalidad como en la relación con las *animalidades-otras*.

Carnofalocentrismo

El término principal a través del que pensamos en el funcionamiento del mundo de la ficción de *Cadáver exquisito* (2017) es el de *carnofalocentrismo*. Este es un concepto que propone Derrida en algunos momentos de su recorrido de pensamiento (2005, 2008, 2010) y que, si bien no aparece desarrollado de manera exhaustiva, es posible interpretarlo a partir de la conexión entre los diferentes conceptos articulados allí, los que Derrida sí propone y piensa de manera extensa en sus textos, seminarios, entrevistas, etcétera.

Carnofalocentrismo une la idea de lo carnívoro –en relación con lo sacrificial– con la noción de *falocentrismo* y de *logocentrismo*. El término no se agota en estas tres palabras, sino que, más bien, apunta a una diseminación articular. Es decir, a un pensamiento heterogéneo de-lo-heterogéneo, a una perspectiva desde la cual puedan reflexionarse en entrelazamiento diferentes fenómenos aparentemente cerrados en y desconectados entre sí. De esta forma, este concepto múltiple nos permite ahondar en la relación entre la máquina axiomática occidental, la lógica falocéntrica, masculinista, que subyace a esta manera de pensar, y las prácticas de violencia que se producen desde este dispositivo: prácticas de dominio, conquista, subordinación, despojo, violación, explotación, extractivismo, etc., pensables desde la estructura sacrificial, que señala Derrida (2005), como característica de toda forma social y que puede ubicarse en el elemento *carno* de este concepto.

Carnofalologocentrismo señalaría, entonces, el modo de estructuración y funcionamiento de la subjetividad humana, fundada en una lógica de *devoración del otro*. El *sí mismo* parece surgir, sustentarse, asentarse y desarrollarse, a partir de y en la incorporación de *lo otro*. No hay *ipse* sin *alter* que ese *ipse* fagocite o intente fagocitar. De igual modo, extendiendo la lógica de la devoración a las relaciones sociales, *carnofalologocentrismo* remitiría a la repartición de posiciones y roles sociales, de acuerdo con localizaciones en una cartografía del poder. Esta distribución determinaría las existencias de acuerdo con su mayor o menor cercanía con lo que se ha fijado como sujeto-modelo, es decir, representante prototípico de *lo humano*. La oposición de lo humano y lo animal es clave en esta repartición, pues se construye una gran *ipseidad de lo humano*, a partir de la oposición a las *otredades no-humanas*. Pero también, es a partir de esta delimitación (humano/animal) que las posiciones de los seres humanos se configuran en torno a una escala de más-menos-humano/más-menos-animal. Las jerarquías se establecen siempre a partir de las cualidades que se consideran propias del sujeto hegemónico, tales como las de *ser* blanco, hombre, heterosexual, sano, cuerdo, productivo, etc. Todas aquellas personas que se alejen de los cánones de la subjetividad son ubicadas en un lugar de subalternidad en relación con aquellos que ostentan las cualidades de lo *propriadamente* humano. Y recibirán un tratamiento cercano –o igual– al que recibe un animal, considerado al servicio del hombre, *marcado* como inferior, forzado a que su vida valga solo lo que de beneficiosa sea para los humanos-sujetos-soberanos.

La “estructura sacrificial” de la que habla Derrida (1997, 2005, 2010) señala el problema de la violencia contra los animales como elemento crucial para entender el funcionamiento de lo social en su conjunto. El ser humano es autodefinido como superior a lo animal a través de la represión de lo animal, en sí mismo y fuera. En este sentido, el término *logocentrismo* viene a indicar la lógica de pensamiento según la cual la superioridad humana se fundamentaría en el *logos*, en la capacidad de raciocinio, de lenguaje, de acceso al significante que poseerían los seres humanos. La aparente carencia de razón en los animales vendría a justificar su lugar de subalternidad, su posición de inferioridad en relación con los humanos, detectable ya en su aparente ausencia de condición de *ser* en su nominación, en tanto la cualidad de *ser*, como cualidad primaria de la subjetividad (y conceptualización crucial en la tradición logocéntrica que aquí intentamos observar y deconstruir), negada a los animales y a otras formas de existencia no humanas. Por otra parte, todos aquellos humanos construidos como *animalidad* son, en consecuencia, también reducidos a un lugar de inferioridad, por su alejamiento del ideal de *sujeto*, considerados y tratados como existencias *menores*. En relación con esto, podemos observar cómo históricamente se han utilizado atributos negativos de lo animal (sucios, salvajes, ignorantes, peligrosos, etc.) para metaforizar la existencia de grupos sociales marginalizados. Tomo, para ejemplificar, un fragmento de la novela en la que un personaje *despotrica* contra los carroñeros: “que la vida era injusta, que esos sucios, miserables, que habría que haberlos matado hace tiempo, que son negros de mierda, siempre rondando

como cucarachas, que no son humanos, son lacras, son animales salvajes” (Bazterrica, 2017, p. 121).

El término *carnofalologocentrismo* busca señalar, condensadamente, el funcionamiento de la metafísica occidental, en su manera de operar a través de binarismos opositivos. Estos binarismos producen el sometimiento, la marginación o la supresión del término considerado menor o inferior, generando las múltiples opresiones que venimos señalando. Insistir en la importancia de modificar el modo de pensar el mundo, como un modo de transformarlo, lejos de ser una perspectiva ingenua o no comprometida políticamente, significa –para nosotros– un reconocimiento de las raíces, desde las que múltiples violencias surgen, entrelazadas, y se reproducen.

Deconstrucción de la o-posición animales/humanos

La elección de la novela de Bazterrica como corpus para nuestra lectura ha sido motivada por la potencia que creemos que la obra tiene para señalar problemas de nuestro presente a través de lo ficcional. Y para exponer la manera en la que la política funciona como construcción de sentido, afabulación, creación de aparentes verdades. El hecho de que las animalidades que se consumen en la obra no sean otra cosa que seres humanos deshumanizados, nos invita a considerar el modo en el que construimos y tratamos a las animalidades no humanas² actualmente, desde nuestra perspectiva antropocentrada y en relación con nuestros intereses y beneficios.

Si la deconstrucción consiste en la puesta en crisis de la perspectiva carnofalocéntrica a partir de mostrar sus aporías, sus contradicciones, la poca certeza y seguridad de los límites que establece, entonces, pensamos, la novela *Cadáver exquisito* produce movimientos deconstructivos al hacer tambalear la demarcación de lo humano y lo animal. Los horrores que se cometen a diario contra miles de animales no humanos son presentados en el relato de Bazterrica mediante la ubicación, en el lugar de esas animalidades, de seres humanos. Esto produce un profundo impacto, consecuencia de nuestra manera especista-antropocentrada de pensar. Es decir, el hecho de que todas esas crueldades se cometan, actualmente, de manera masiva contra seres no humanos parece no perturbar demasiado. Pero el imaginar un escenario en que esas atrocidades recaen sobre cuerpos humanos espanta. Esta diferencialidad en el modo de reaccionar a las violencias de acuerdo con quiénes sean víctimas de ellas es fácilmente transpolable a la reacción asimétrica que se da en relación con si ciertas violencias son sufridas por una persona o un grupo de personas en posición de marginalidad social o si quienes son víctimas son personas con privilegios. Muchas desapariciones y muertes violentas de personas racializadas o con bajos recursos, personas que se corren de

² Muchos de los términos a los que acudimos, como *ser humano*, *animales humanos*, *animales no humanos*, etc., son provisionales. Entendemos su problematicidad, pero debemos recurrir, por el momento, a ellos para poder exponer nuestras ideas. Son nociones en sí mismas necesarias de deconstruir.

la norma cisheterosexual, personas neurodivergentes, etc. son apenas visibles y apenas lamentables socialmente. Mientras que los crímenes que se cometen contra personas de estatus social elevado suelen ser pública y masivamente expuestos y lamentados. Es decir, aquellos más cerca del ideal de sujeto portan y viven vidas consideradas más protegibles y valiosas y, por ello, sus muertes son públicamente lamentables, duelables. Por otra parte, aquellas vidas de quienes son/somos pensados como animalidades o pseudo-animalidades no son considerables protegibles, y sus/nuestras muertes no solo no son lamentables o duelables, sino que incluso se trata de vidas asesinales, al menos en muchos casos.

Como vemos, el alcance político de la deconstrucción del binomio humanos/animales no termina en una búsqueda de un trato más digno hacia los animales no humanos, sino que implica una búsqueda de *justicia* para con todos aquellos, de cualquier especie, que sufren diferentes formas de violencias arbitrarias a diario. La idea de *justicia* que seguimos aquí es la propuesta y desarrollada por Jacques Derrida (1997) y sobre la que volveremos más adelante.

La *différance*

La propuesta derrideana para movernos y mover los engranajes de la maquinaria carnofalocéntrica implica un esfuerzo por pensar de otro modo algunas cosas que damos por sentado, consideramos naturales, obvias, seguras. Las nociones de *différance*, *archiescritura*, *huella*, propuestas por Derrida, equivalentes en algunos casos, buscan esto.

La *différance* pretende romper con la perspectiva totalizadora y homogeneizadora de la racionalidad moderna, que subsume en categorías generales la compleja heterogeneidad de la existencia. Esta anulación de la singularidad es una forma de apropiación simbólica, en tanto funciona como un modo de globalizar lo parcial, de abstraer lo particular, de negar la diferencia. Parece ser necesario este primer movimiento para poder establecer modos de existencia comunitaria que ya no sean jerárquicas y excluyentes, sino que se dirijan a vínculos basados en la responsabilidad ética, como un primer modo de entender la *justicia* (1997).

Différance señala el *origen* –“no-pleno, no-simple” (Derrida, 1968, p. 10)–, apertura del juego del ser, comienzo siempre *diferido*. *Diferir*, como *retardamiento* y como *diferencia*, señala el movimiento de la *reproducción*, duplicación originaria que viene a poner en crisis la idea de un origen único y puro, unido a la idea de un sentido, una dirección y un fin, tal como son pensados *existencia* y *tiempo* por la tradición de pensamiento de la metafísica occidental. Al problematizarse la idea de origen y de sentido teleológico, se cuestiona también la idea de la *presencia*, la cual se muestra como elemento crucial de la maquinaria de pensamiento que Derrida pone en cuestión. El autor muestra, a través de la exposición de aporías y dogmatismos en las afirmaciones de muchos pensadores de esta tradición, cómo esa *presencia plena* que supuestamente se manifestaría en el habla como manifestación de la conciencia, como *habla viva*, esta *presencia* en realidad es aquello siempre anhelado y tras de lo que todos

estos pensadores han ido y siguen yendo, sin poder asirlo, pero, sin embargo, considerándolo lo más seguro. El razonamiento de Derrida parece decir que el signo siempre difiere a la presencia, por lo que ese habla que se piensa como manifestación de la presencia es siempre y cada vez un diferimiento, un alejamiento, un retardamiento del acceso a esa presencia o cosa en sí. *Différance*, más acá o más allá, señala, a su vez, la superposición de dos sentidos: el de *diferir* (del latín *differe*), como temporalidad, retardamiento o rodeo (para llegar a *la cosa en sí* o para la satisfacción de cualquier tipo de objetivo o deseo), y *diafren* (del griego), que significa *espaciamiento*, es decir, la salida del *sí mismo* a una exterioridad *diferente* de sí, aunque constitutiva:

Para pensar este movimiento de contaminación en el que todo sí mismo llega a ser otro, Derrida retoma la etimología de la palabra *différence*. Por un lado, *differe*, del latín, diferir, es temporizar: dejar para más tarde, recurrir consciente o inconscientemente a la mediación temporal y temporizadora de un rodeo que suspende el cumplimiento o la satisfacción de un deseo o de la voluntad. Por otro lado, el significado etimológico del griego, *diafren*, es espaciamiento: un abrirse distancia respecto de sí mismo, procesos en los que la identidad difiere, implicando, por ello, el conflicto de descubrirse como otro respecto de sí mismo, en distancia respecto de sí. (Viñolo, 2021, p. 47)

Desde esta manera de pensar que *difiere* de y rompe con la metafísica de la presencia, se propone un pensamiento de la *espectralidad*, de acuerdo con el cual se plantea la idea de contaminación entre *lo uno* y *lo otro*: presencia y ausencia, vida y muerte, presente/pasado/futuro, adentro/afuera, etc. ¿No es acaso la memoria de los ausentes una presencia espectral que sobrevive a quienes ya no están?, ¿no es acaso la inminencia de la muerte una condición inherente a la experiencia de la vida, que se torna entonces inseparable del duelo anticipado que implica un nombre que sobrevivirá al cuerpo que lo soporta? La idea de *justicia* derrideana implica una justicia comprometida con esta espectralidad. Es una justicia que no solo contemple a *los vivos*, sino y especialmente, a los *no-vivos*, a *los ya muertos*, a *los aún no nacidos*, y a *los que viven una vida que es necesario repensar si es digna de ser llamada como tal*. La situación de muchas existencias (humanas y no humanas) debe ser reflexionada en este sentido: como vidas no vivibles/no vividas, sometidas a crueldades arbitrarias desde un comienzo, mantenidas en una espectralidad de ni vivos-ni muertos hasta *el final*. La existencia de las *cabezas*, las humanidades deshumanizadas, objetualizadas, de *Cadáver exquisito* (2017), muestran este tipo de vidas despojadas de *vida*, reducidas a una existencia absolutamente frágil, cuyo valor y desarrollo solo están dados a partir de su condición de su *devenir-mercancía*.

Quién. Qué. En torno al *tropo* de la marioneta

Quisiéramos ahora introducir el problema de la marioneta en nuestra lectura de *Cadáver exquisito* (2017). Adentrándonos en el camino abierto por Derrida (2010) con respecto a la figura de la marioneta, empezaremos por especificar *por qué esta figura* y *cuál es su productividad en la interpretación que hacemos* de la obra ficcional.

La figura de la marioneta viene a representar una serie de cuestiones que nos permiten profundizar en algunos problemas que creemos que la novela que aquí leemos abre. Primero, la marioneta viene a representar el lugar de lo indecible, de la indecibilidad, el lugar del *entre*, de contaminación, de mezcla, por ejemplo, entre *quién* y *qué*. La marioneta estaría *entre* lo que entendemos como *quién* y lo que designamos como *qué*, entre la cosa y el agente *consciente*, objeto inanimado pero que se anima a través de la manipulación de un titiritero, que *cobra vida*, movimiento, habla... Así, también la marioneta es pensable como umbral entre lo vivo y lo muerto, como viva muerta. Cosa sin vida orgánica, inanimada que, sin embargo, *cobra vida* al ser manipulada. Producida por el ser humano, viene a funcionar como suplemento protético de lo humano, tal como el Leviatán de Hobbes, en su función *protestatal*, de prótesis estatal, proyección, pero también reemplazo, relevo, sustitución del ser vivo humano. Al mismo tiempo, la marioneta nos pone en alerta acerca de la paradoja entre lo autónomo y lo automático, palabras y situaciones muy cercanas, que podemos atribuir, ambas, tanto a la marioneta como al humano. El ser humano se presenta, en apariencia, como sujeto soberano de sí mismo y de lo que le rodea, como existencia de plena autonomía, de capacidad decisora y libertad plena, pero solo es necesario mirar las cosas un poco más de cerca para notar que tal autonomía es dudosa, que gran parte de la existencia humana está marcada por la reproducción de patrones y programas preestablecidos, heredados, que su accionar parece estar signado, principalmente, por el automatismo maquínico. Acudimos a la figura de la marioneta, entonces, para pensar en este punto acerca de estos lugares de lo indecible entre *quién* y *qué*, entre vida y muerte, entre animado e inanimado, entre ser y cosa, etc.

En la novela *Cadáver exquisito* es posible rastrear el problema de la marioneta en diferentes formas, personajes, movimientos. Por un lado, podemos observar una marionetización de los seres humanos deshumanizados, convertidos en carne. Hay un paso forzado del *quién* al *qué*, que se produce sobre estas existencias. El *qué*, tal como plantea Derrida, viene a ser lo que llamamos la res, la cosa, la materia, “que no es alguien, ni un sujeto, ni un yo, ni una conciencia, ni un ser humano, ni un *Dasein*, la cosa que no piensa, que no habla ni hace nada, la cosa que se queda quieta” (2010, p. 239). Así, *las cabezas*, esos seres humanos que son producidos como prótesis de los animales no humanos –que eran antes reducidos a mera cosa, a carne–, esos *ya no* seres humanos, son convertidos en *no-sujetos* a través del encierro, la supresión de la voz, la anulación de la voluntad, el sometimiento, la esclavización. Es más que una animalización lo que se realiza sobre estos *seres*, es una objetualización, una conversión en mercancía, sin conciencia, sin agencia, sin valor como personas, con puro valor de intercambio comercial. Sin embargo, el hecho de que conozcamos que se trata de seres humanos nos hace, a los lectores, ponernos en guardia sobre esa aparente falta de conciencia, pensamiento, voluntad ¿Es tal esa falta? En la situación en que se desarrollan esas existencias, pareciera que sí, aunque hay diferentes momentos en la obra que ponen en duda esa no-conciencia, esa no-razón:

Sabe que en muchos criaderos se inhabilita a las que matan a los fetos golpeándose la panza contra los barrotes, dejando de comer, haciendo lo que sea para que ese bebé no nazca y muera en un frigorífico. Como si supieran, piensa. (Bazterrica, 2017, p. 18)

Las *cabezas*, así, representan el proceso de transformación, de reducción, de alguien a algo, de quien a que, aunque aparentemente hubiera un resto inapresable, irreductible, de libertad y conciencia, que abriría el umbral de la indecibilidad entre un lugar y el otro.

En la cita de la novela que trajimos hace un momento, el personaje principal, Marcos Tejo, *piensa* en torno a una situación, que es la de las hembras que son *inhabilitadas*, mediante un trato tortuoso, para que no aborten los fetos que crecen dentro de ellas. Y ese *piensa* es una recurrencia particular en la obra, y viene a marcar, en una sola escena, el contraste entre la figura de la marioneta que observábamos en las *cabezas* con otra figura de la marioneta, de alguna manera su anverso, que es observable en este personaje principal, Marcos. Esta duplicidad es propia de la marioneta como figura que *también* viene a representar la duplicidad de origen, la duplicidad *originaria*: en el *comienzo*, la marioneta, la prótesis, la ficción, la fábula, lo doble... Marcos Tejo es quien conocemos de cerca en la ficción como quien detenta un poder soberano. Sujeto decisor, que mueve los hilos de muchas marionetas-trabajadores dentro del *circuito de la carne*. Y su marca, a lo largo de la obra, su cualidad, su propiedad, vendría a ser, podríamos decir, la razón, el poder razonar, el poder de razonar, el poder devenido de razonar. Y por ello, la fuerza. “La razón del más fuerte es siempre la mejor”, tal como Derrida insiste en muchos pasajes del volumen I de *La bestia y el soberano* (2010) y de *Fuerza de ley...* (1997), retomando la frase inicial de la fábula de La Fontaine (“El lobo y el cordero”, 1668). Marcos Tejo no solo es uno de los engranajes fundamentales del sistema antropófago de la narración, sino que además *encarna*, hace carne, la contradicción, la paradoja de lo humano, entre lo autónomo y lo automático. Humano demasiado humano, Tejo: a lo largo de la obra, el narrador permite que al lector o lectora eche un vistazo a su interioridad, a sus pensamientos y emociones, que se muestran en permanente tensión y contradicción con sus palabras y sus acciones. No es una persona acrítica, a la que no le importe lo que ocurre a su alrededor, no carece de moral, sino que, al contrario, se muestra siempre, en su intimidad, cuestionando todo. Así, parece haber una completa incongruencia entre lo que ocurre en su interior y su accionar externo. Se critica y critica lo que ocurre, constantemente. Y ese es el lugar de la razón, no solo la fuerza, sino también la capacidad de la puesta en guardia, de la duda, del cuestionamiento. Pero, finalmente, es la automaticidad, la repetición automática de programas, la que prevalece, la que tiene más fuerza que la fuerza de la razón. En un mundo como el de *Cadáver exquisito* no hay lugar para la lucidez y la libertad de pensamiento, o sigues las reglas del juego, o solo quedan la locura o el suicidio, como vemos en el destino de muchos personajes que han intentado oponerse al orden de mundo. El padre

de Marcos, por ejemplo, enloquece tras la *Transición*, el proceso de cambio hacia el canibalismo social³:

Volvió a su casa porque su padre había enloquecido. Los médicos le diagnosticaron demencia senil, pero él sabe que su padre no soportó la Transición. Muchas personas se dejaron morir bajo la forma de una depresión aguda, otras se disociaron de la realidad, otras simplemente se mataron (Bazterrica, 2017, p. 12)

Marcos Tejo, entonces, encarna, decíamos, la figura de la marioneta humana que, en apariencia, en contraste con los animales, sería quien tiene decisión, responsabilidad, capacidad de elección, de respuesta consciente, de autonomía y libertad, quien ocupa el lugar de *quien*, de *yo*, de *sí mismo*. Sin embargo, vemos en su accionar que tales elementos que toda la tradición filosófica ha arrogado con arrogancia al ser humano como cuestiones propias y definitorias de lo que sería *ser humano*, en realidad se muestran como carencia, en una existencia que responde de manera maquínica a lo que se programa desde otros lugares de poder, como el mercado o el Estado. “El ser humano es las dos cosas” (2010, p. 263) dice Derrida: autónomo y autómatas, se presenta como otra instancia de indecibilidad, de complejidad. “Las cosas no son tan simples” (2010, p. 262).

El movimiento deconstructivo que busca hacer tambalear los límites que separan lo humano de lo animal, no solo pretende ponernos en guardia acerca de todos aquellos elementos que se les niegan a los animales por considerarse propios, propiedad de lo humano: como el lenguaje, la respuesta (y con ella, la responsabilidad, en oposición a la reacción, que sería atributo de lo animal y de lo maquínico, del animal-máquina cartesiano), el duelo, la relación con la muerte, la técnica, etc., sino que también nos invita dudar de que esas cualidades aparentemente propias del ser humano *sean* tales. Es decir: ¿es posible afirmar con toda seguridad que todos los seres humanos son/somos seres responsables, conscientes, etc.? El personaje de Tejo viene a instalarnos en la duda ante estos asuntos, viene a desestabilizar esta seguridad del sujeto soberano de sí, viene a mostrar las aporías de esa subjetividad soberana, sus problemas y contradicciones, su impotencia. Observando a este tan racional y pensante sujeto Tejo, notamos que *las cosas no son tan simples*. Tejo se muestra incapaz de accionar de acuerdo con sus deseos y conflictos: no es capaz, por ejemplo, de asesinar, a pesar de que dirige criaderos, mataderos y frigoríficos. No puede superar el dolor de una pérdida, a pesar de que pretende ocupar el lugar de la omnipotencia soberana, del *poder absoluto* al que tal posición aspira. Impotencia de la pulsión soberana, de la soberanía itifálica, veremos esto a continuación.

³ Otro caso es el de Elenci, que intenta liberar a las *cabezas*, tras lo que es despedido; un mes después se suicida (2017, pp. 46-47).

El falo como marioneta y la soberanía itifálica

Las marionetas como falo, plantea Derrida (2010). Esto, por un lado, en tanto el falo se puede pensar como cosa separada del cuerpo, de reacción no dependiente necesariamente del deseo o la voluntad, como prótesis, aparte del hombre, automática, cuasi-mecánica. Pero también, marioneta como falo en su erección, en su rectitud. Aunque habría que ir más bien en la dirección inversa, dice el autor, para pensar, antes, no en la marioneta como falo, sino en el falo como marioneta. *Phallos* era la representación de un pene en erección en los rituales dionisiacos de la antigua Roma, figura marionetil que venía a representar la potencia generativa (2010, p. 264).

Falo como marioneta, por tratarse de una “representación protética del pene” (ídem), en erección permanente, separado del cuerpo; por tratarse de un autómatas, de una forma mecánica que funciona a través de un mecanismo que la hace funcionar de manera automática, maquina. El falo es, al mismo tiempo, esta máquina “separada del hombre” y el atributo esencial de la soberanía: la rectitud, la erección, la rigidez, la altura, la alteza. Y si la marioneta es una figura de representación, una fábula, también el soberano, como representante, como actor político, es personaje de la ficción de lo político. “El poder también es un efecto de fábula” (2010, p. 259). Pero, y esto es importante, el sujeto también es un efecto, la noción de subjetividad es una *ficción convenida*: “El sujeto es una fábula (...), y esto no significa dejar de tomarlo en serio (es la seriedad misma), sino interesarse en aquello que una fábula de este tipo implica en cuanto a palabra y ficción convenida” (2005, p. 8).

Pensar la relación entre lo político y la figura de la marioneta es pensar en la ficción de lo político, que es ni más ni menos que pensar en la representación como forma soberana, como forma de la soberanía falocéntrica, y es pensar en la soberanía más acá o más allá de la política, en su politicidad más esencial, que podemos rastrear en la constitución de la subjetividad. Esto es lo que Derrida (2010) señala a propósito de la noción de soberanía que rastrea en el *Diccionario de las instituciones indoeuropeas* de Benveniste, donde el término se asocia al *ipse*, al sujeto, como instancia de erección del yo, a partir de la cual este *autos* se constituye como lugar de autoridad, de poder:

...la *ipseidad* del *ipse* que, hace algunos años, al leer a Benveniste, subrayamos que, en su etimología misma [...] implica el ejercicio del poder por parte de alguien que basta con designar como *sí mismo*, *ipse*. El soberano, en el sentido amplio del término, es aquel que tiene el derecho y la fuerza de ser y de ser reconocido como *sí mismo*, *el mismo*, *propriadamente el mismo que sí*. (Derrida, 2010, pp. 92-93).

Es Benveniste, según Derrida, quien inscribió el valor de *ipseidad* en la misma filiación que la noción de ‘poder’ -que está constituida y recibe su forma verbal de la expresión predicativa ‘*pote est*’, contraída en ‘*potest*’, que engendra la conjugación *possum, potest*, ‘soy capaz, puedo’, como si el poder le fuese reconocido en primer lugar a aquel al que se podía designar o que podía designarse como ‘mismo’. Así, pues, el concepto de soberanía implicará siempre la posibilidad de esa posicionalidad, de esa tesis de sí o de autoposición de quien plantea o se plantea como ipse (Viñolo, 2021, p. 44)

La recuperación de la reflexión crítica en torno a la noción de sujeto se presenta, así, como necesaria de volver a ser visitada, pensada, deconstruida, en la medida en que pareciera ser el lugar primordial en el que observar el funcionamiento de la *estructura sacrificial* presente en todos los discursos de la tradición falogocéntrica, y en todo orden social, de acuerdo con Derrida. *La devoración del/x otro/x* no solo pasa por la boca, no solo ocurre al comer un pedazo de carne, un trozo del cadáver de un ser antes vivo, sino que ocurre en el modo en el que nuestras dinámicas de constitución de identidad y relación con el *afuera* funcionan. Tal como mencionamos con anterioridad, el falogocentrismo ha determinado una cierta repartición de lugares en una cartografía del poder en la que cierta idealidad de sujeto marca la pauta y el lugar de privilegio. De hecho, no hay un reconocimiento de la cualidad de sujeto en los animales no humanos actualmente, lo cual los coloca, directamente, en la condición de otra cosa, de cosa, de qué en lugar de quién:

Respondiendo a estas preguntas⁴, no tendrás solamente un esquema del *dominante*, del denominador común del dominante, todavía hoy, en el orden político o del Estado, del derecho o de la moral, tendrás el esquema dominante de la subjetividad misma. Es lo mismo. (Derrida-Nancy, 2005, p. 19)

No intentamos aquí dar una respuesta o una clausura al problema inmenso de la subjetividad y de su relación con la alteridad. Simplemente, nos parece un enclave de gran relevancia para pensar los problemas que buscamos abordar aquí, como es, por ejemplo, el de la violencia contra los animales. Indagar en un pensamiento como el de la *devoración simbólica del/x otro/x*, como movimiento propio de la constitución del/x sujeto/x, en el que éste se conforma a partir de la introyección, la apropiación, la incorporación del/x otro/x, es un camino de pensamiento que creemos necesario de continuar profundizando en futuros trabajos. Excede los límites del presente artículo, pero marca una perspectiva para comprender el enfoque desde el que estamos pensando en los diferentes tópicos que aquí proponemos.

Luego de este rodeo, volvemos a la marioneta. Ya lo adelantamos: el primer lugar en el que podemos encontrarnos con este teatro de marionetas es en la política. No en *lo* político, sino en *la* política, como puesta en escena, teatralización, fábula, ficción. La novela nos pone este circo político ante nuestros ojos, a través de la representación del funcionamiento del poder estatal, en conjunto con el grupo de instituciones que trabajan, mancomunadamente, al servicio del mercado soberano, para producir una ficción política en la que se construye todo un nuevo orden de mundo. En él, la devoración de carne humana es troncal, y para que esto funcione, para que el canibalismo no escandalice, se ponen en marcha operaciones complejas de producción de verdad, en orden de conformar y sostener la ficción que construye a estos animales humanos como *mera carne*. El titiritero, quien mueve los hilos en

⁴ Se refiere a preguntas que invitan a pensar en la relación de las posiciones de poder y la devoración de carne. Y se dirige a J.L. Nancy, que es quien lo entrevista en este diálogo.

la obra (y, por qué no, en nuestro devenir histórico, quizás) no es ya el Estado, sino el Mercado. Queda por pensar si podemos identificar algo como *el mercado*, como cosa cierta, segura, delimitable, caracterizable de un modo en el que se pudiera conocerlo mejor y responder a él de otra manera. Pareciera que parte del juego tiene que ver con ocultar los hilos para que los trucos que hacen tan tangible, tan sólida la ficción no sean descubiertos. Dejando de lado, entonces, por ahora, esa pregunta, es posible notar el dominio absoluto de lo mercantil, de la lógica del cálculo, del intercambio comercial en todo lo que ocurre en la novela de Bazterrica. Pero centralmente en lo que ocurre a esos cuerpos sometidos a tortura, a esas *cabezas*, que han sido desplazadas del lugar de sujetos que ocuparían en tanto humanos para ocupar el espacio de objetos a ser devorados. Vistos, nombrados, presentados como animales, son menos que eso, no son más que las partes de sus cuerpos a ser consumidas o utilizadas. No son más que sangre, cuero, leche, semen, cartílagos, grasa, carne... Se extrae de ellas el máximo provecho, nada se desperdicia, en una manifestación clara y no exagerada del modo en que opera el extractivismo capitalista. Voraz. Seres humanos sometidos a ser solo res extensa, mera cosa al servicio del capital, menos que animales, solo cosas a ser consumidas, solo materia de intercambio. Conversión forzada de quién en qué. Marionetización.

Por otra parte, en el lugar de sujeto soberano, como ya lo mencionamos, Marcos Tejo, y algunos otros sujetos masculinos, representantes de la erección soberana, *itifálica*. Derrida (2010) menciona el *itifalismo* como condición de lo fálico y, en consecuencia, como característica de la soberanía. Retoma el autor el mito de Príapo, el cual poseía un miembro desmesuradamente grande que se mantenía siempre erecto. Priapismo es el nombre que se le ha dado a esta condición patológica de una erección permanente, que es lo que señala el término *itifalismo*: “erección perpetua, patología mortal y sin función generativa” (Derrida, 2010, pp. 265-266). Y no es difícil ver esto en el mundo distópico de la novela que aquí leemos. La tiranía del poder sobre esos cuerpos torturados y asesinados es atroz, es extrema. La violencia soberana, la pulsión de destrucción que parece serle inherente, se despliega hiperbólicamente. Y es, lo hiperbólico, el exceso, “lo absolutamente más”, asimismo, cualidad esencial de lo soberano (Derrida, 2010, p. 306). La soberanía como síntoma de enfermedad mortífera y de despliegue de lo excesivo, puede leerse en la obra en la manera en la que, a través del régimen totalitario que funciona en este mundo distópico, asistimos a la reproducción de lógicas cruentas, de violencias extremas, que no se alejan demasiado de aquellas que podemos leer en nuestra propia ficción historial y política. La puesta de todo el arsenal de desarrollo tecnocientífico en el tratamiento de cuerpos vivientes con métodos crueles para la producción de bienes masivos de consumo es algo tangible en nuestra cotidianidad. Es decir, esta erección hiperbólica conlleva un potencial de muerte enorme, además de una esterilidad, que es posible leer en la ausencia de animales, de diversidad biológica en el planeta, consecuencia de las lógicas extractivistas, que continúan operando y

con mayor recrudescimiento, tras la epidemia que acaba con la mayor parte de los animales no humanos de la Tierra⁵.

Marcos Tejo, engranaje fundamental de esta soberanía itifálica y cruel, puede ser leído como marioneta en dos sentidos. Como sujeto soberano itifálico, pero también, como muñeco, autómatas que acciona de manera no controlada, sin decisión, en radical contradicción con su aparente ser-sujeto. Su ambivalencia y su incongruencia constantes son un signo de esto: de su incapacidad para actuar de acuerdo con lo que siente y piensa, la imposibilidad de escapar de los programas, de los circuitos, de las herencias, de los mandatos. Presionado por el régimen totalitario, por una situación económica apremiante y por una tradición familiar, quien parecía detentar las cualidades de la subjetividad autónoma, con libertad y capacidad de respuesta, se nos presenta finalmente como mera reacción sin control ante las imposiciones de su propio inconsciente, de su familia, de su historia y de su contexto social. Otra marioneta más.

Por último, para pensar en un movimiento de desmarionetización, la figura de Jazmín, quien atraviesa un proceso de *reanimación*, un paso de su condición de qué, de mera cosa, a condición de quién o cuasi-quién, mascota doméstica. Este personaje llega a la vida de Tejo como regalo del Gringo, dueño del criadero Tod Voldelig, que envía a Marcos esta *hembra PGP* (primera generación pura). Este tipo de especímenes sin modificación genética, tienen un valor alto en el mercado, se trata de *carne premium, de exportación*. Tras un tiempo de tener a la hembra en un galpón, el protagonista se siente incómodo y sin saber bien qué hacer con ella. Finalmente, y ante sus carencias sexoafectivas (su esposa lleva tiempo viviendo en casa de su madre tras la muerte del hijo de ambos que falleció siendo bebé, de muerte súbita, meses atrás), acaba manteniendo relaciones sexuales con la hembra y, a partir de entonces, opera el cambio en el tratamiento que le da. Comienza con un baño, sigue con el ingreso de la *cabeza* a la casa y el otorgamiento de un nombre: Jazmín, por el olor intenso que en parte fue lo que despertó el deseo sexual en él. Continúa este proceso de subjetivación y domesticación a través de enseñanzas de cuestiones del orden de lo cotidiano, como utilizar ropa, dormir en una cama, utilizar el fuego, entender lo que es un televisor, etc. Ese tipo de relaciones entre seres humanos y *cabezas* está terminantemente prohibido, so pena de muerte en el Matadero Municipal, si es que tal situación queda al descubierto. Es imposible disimular los hechos, ya que las *cabezas* están marcadas a fuego, en su frente, como modo de establecer una relación de propiedad con quienes son los poseedores, pero también como una manera de evitar que puedan escapar de su condición, que puedan confundirse con algo más que aquello para lo que se les ha *diseñado*, para que no puedan dejar de ser carne, para que nadie ose confundirlos/identificarlos con seres humanos. Por otra parte, no sería posible tampoco la integración social de la hembra (o de las *cabezas* en general) ya que otro modo de

⁵ Una aclaración necesaria es que, en la llamada Transición, el proceso por el que, en la obra, se infectan los animales por el virus y se llega a su extinción y a la implementación del sistema de antropofagia, existen matanzas masivas y violentas de animales enfermos, en muchos casos, de manera pública. Habría mucho que decir al respecto, por el momento, solo querríamos dejarlo señalado, pues no es un elemento menor.

sometimiento consiste en la extirpación de cuerdas vocales, para evitar el desarrollo de lenguaje, pero también para suprimir los gritos ante los múltiples actos de violencia extrema a los que se les somete a lo largo de sus *vidas*. Jazmín, entonces, pasa a condiciones mejores, viviendo dentro de una casa, siendo cuidada, recibiendo mejor alimento, atención, afecto, en tanto prótesis sexual y afectiva de Tejo. Este desplazamiento parece, por un momento, anunciar una pequeña esperanza de algo *bueno* en ese mundo de horrores. Finalmente, tal esperanza se desmorona completamente. Jazmín ha quedado embarazada de Tejo, lo cual la convierte no solo en suplemento de esposa, sino que ahora se suma su función, su valor, su lugar como madre. Esto es importante en la historia porque no solo que la pareja ha perdido un bebé recién nacido, sino que Cecilia -la esposa de Tejo- tuvo que someterse a múltiples procedimientos invasivos para lograr quedar embarazada. Esto nos indica que es posible que no tuvieran otra posibilidad de tener un hijo de ambos. Los eventos entre que el narrador nos hace saber del embarazo de Jazmín y el cierre de la obra son precipitados. Llegando al final, Cecilia regresa a la casa justo en el momento en que Jazmín está en trabajo de parto. Tras haber dado a luz, Marcos golpea a la madre con una maza en la frente. Cecilia le pregunta por qué, le inquiera que podría haberles dado más hijos (es decir, no importa la vida de Jazmín, importa su función), ante lo que Tejo le responde que “tenía la mirada humana del animal domesticado”, mientras se dispone a trasladarla al galpón para faenarla. Jazmín sobrevivió mientras cumplió las funciones que servían a Marcos, a sus deseos y necesidades. Una vez cubiertas, y ante la evidente transformación de *cosa* en *persona*, se volvió, en el contexto de la obra, peligrosa y poco valiosa.

El gesto final del protagonista nos recuerda el dominio del cálculo, del que parece ser, en la obra, casi imposible salir. Y nos recuerda la bestialidad de lo humano, la crueldad devoradora que es representada magistralmente en la novela y que cierra la narración, como no podía ser, parece, de otra forma. Este asignar la condición de bestial a lo humano y ya no a lo animal, como es habitual, es uno de los movimientos de la deconstrucción para hacer tambalear los límites que la tradición carnofalocéntrica ha marcado con tanta insistencia y dogmatismo. Es necesario cuestionar y diseminar las diferencias, si queremos pensar en otros modos de existencia y relación. Buscar otras lógicas de pensamiento que puedan, o al menos intenten, salirse de la lógica oposicional que es la puesta en marcha, desde la axiomática, de la estructura sacrificial que aquí intentamos señalar. Otro gesto es el de intentar mantenernos en el lugar de la indecibilidad, que es el lugar de la marioneta, el lugar del *entre*, y es algo que podemos encontrar en *Cadáver exquisito*, como esperamos haber hecho notar. En la figura de las *cabezas*, especialmente, pero también en la de Marcos Tejo, encontramos una representación en que los límites se mueven y aparece la mezcla y la contaminación: ni vivos ni muertos, ni quién ni qué, ni autónomo ni soberano, o ambas cosas a la vez, en sus devenir-marionetas. Además de las problemáticas que la novela pone en evidencia, creemos que es en estos lugares de hibridación donde radica su potencia deconstructiva, su juego de la *différance*.

Por último, no quisiéramos dejar de profundizar sobre algo ya señalado, que es cómo, en este mundo ficcional donde es posible leer un carnofalocentrismo hiperbólico, se encuentra, bastante patente, una distribución asimétrica de poder marcado por la diferencia sexual. En la novela son hombres o, en una medida pequeña, *mujeres fálicas* (que encarnan elementos típicamente *masculinos*, como fuerza, determinación, frialdad, actitud de dominio, etc.), son quienes ocupan todas aquellas posiciones de decisión, mando, autoridad. Es decir, tal como ocurre típicamente en nuestras sociedades falocéntricas, no solo es la perspectiva masculina la que predomina en la significación, sino que también son los hombres o quienes detentan cualidades de lo masculino quienes logran obtener posiciones de poder, quienes tienen mayores privilegios. Por otra parte, en la obra las *mujeres* en general ocupan las posiciones que tradicionalmente, en nuestras culturas patriarcales, se les ha asignado: como madres, amas de casa, cuidadoras (enfermas), organizadoras/administradoras (secretarias), etc. Asimismo, las hembras, dentro del ganado de *cabezas*, se ven expuestas a mayores violencias, por el hecho de ser inseminadas artificialmente de manera recurrente, por la explotación que se hace de su leche, su tejido endometrial, sus crías, etc. Además, por la violencia sexual que sufren por parte de hombres *humanos*, tal como se narra en algunos casos de violaciones (aparentemente casos de zoofilia, si se accede a pensar los vínculos desde la afabulación de ese mundo). Hay, entonces, muy marcadamente, una distribución asimétrica de posiciones, que implica una exposición diferencial a ciertas condiciones de precariedad y a diferentes formas de violencia arbitraria. Con esto, no pretendemos mantenernos en una perspectiva esencialista de lo masculino y lo femenino, ya que tal esencialismo es parte de la lógica falocéntrica de la que quisiéramos distanciarnos. Pero es necesario, al menos por ahora, remitirnos a este tipo de términos para hacernos entender, pues son las perspectivas que operan en el funcionamiento de estas lógicas.

La deconstrucción como *justicia*

Como última parte de este artículo, quisiéramos dejar planteada la perspectiva que Derrida despliega en *Fuerza de ley...* (1997), como una forma de respuesta a los problemas que hemos señalado en nuestra lectura de la novela *Cadáver exquisito*. Lo que buscamos proponer es la necesidad de otros modos de pensar que nos permitan establecer relaciones éticas y responsables con los demás, y principalmente con todo aquel que se considere marcadamente diferente, en palabras de Derrida (2010), como *alteridad radical*. Para esto, consideramos nutricia la propuesta derrideana de *justicia* u hospitalidad incondicionada, que serían otro nombre para la *deconstrucción*.

Lo primero a señalar aquí es la distinción que el autor plantea entre derecho y justicia. El derecho se señala como lugar de ley y de la aplicabilidad de la ley, a través de la fuerza. Es decir, el derecho como forma de autoridad, inherentemente es aplicado *forzadamente*: “no hay ley sin aplicabilidad, y no hay aplicabilidad, o «*enforceability*» de la ley, sin fuerza, sea esta fuerza

directa o no, física o simbólica, exterior o interior, brutal o sutilmente discursiva, coercitiva o regulativa, etc.”. (Derrida, 1997, p. 4). Para ilustrar esto, Derrida acude al término alemán *Gewalt*, el que remite, a un mismo tiempo, a la noción de *violencia* y a la de *autoridad*, poder legítimo.

Por otra parte, Derrida retoma el pensamiento de Pascal quien, siguiendo a Montaigne, plantea la cuestión del *fundamento místico de la autoridad de las leyes*. “El surgimiento mismo de la justicia y del derecho, el momento instituyente, fundador y justificador del derecho implica una fuerza performativa, es decir siempre una fuerza interpretativa” (1997, p. 12). La fundación de la ley estaría dada por una *violencia performativa-interpretativa*, no se fundaría más que en sí misma, es decir, no habría algo así como un fundamento de la autoridad. Esto es señalado por Derrida como uno de los elementos que habilita a la deconstrucción de este derecho, en tanto está conformado por textualidad y mera convención instituida, por lo que existe la posibilidad de transformación. A esto opone Derrida la noción de *justicia*, planteada como la *deconstrucción misma*, en tanto elemento que “habilita la deconstrucción y (también) se confunde con ella” (1997, p. 14), y como tal, sería *no deconstruible*. Asimismo, la justicia es la experiencia de lo *imposible*, de la *aporía*, como aquello que excede a la *posibilidad* de lo calculable (que estaría del lado del *nomos*, del derecho, la institución, etc.):

El derecho no es la justicia. El derecho es el elemento del cálculo y es justo que haya derecho; la justicia es incalculable, exige que se calcule con lo incalculable; y las experiencias aporéticas son experiencias, tan improbables como necesarias, de la justicia, es decir, momentos en que la decisión entre lo justo y lo injusto no está jamás determinada por una regla. (1997, p. 15)

Para marcar la diferencialidad entre derecho y justicia, Derrida señala algunas aporías entre ellas, como, por ejemplo, el hecho de que se supone que, para ser justo, se espera que el sujeto sea totalmente libre y responsable de sí mismo y sus decisiones. Sin embargo, la decisión de justicia que se ejerce desde la discrecionalidad jurídica, en el ámbito del derecho, se hace siguiendo una serie de reglas ya estipuladas, es decir, no en absoluta libertad, sino a partir del acatamiento de ciertas leyes ya fijadas, programadas anteriormente.

Dicho brevemente: para que una decisión sea justa y responsable es necesario que, en su momento propio, si es que existe, sea a la vez regulada y sin regla, conservadora de la ley y lo suficientemente destructiva o suspensiva de la ley como para deber reinventarla, re-justificarla en cada caso, al menos en la reafirmación y en la confirmación nueva y libre de su principio. (1997, p. 22)

El autor remarca, además, la diferencialidad en la idea de justicia o injusticia en relación con aquellas existencias no humanas que sufren diferentes formas de violencias infringidas por humanos. Ante esto, plantea algo que ya hemos mencionado en este trabajo, que es el hecho de que solo aquellos que son considerados *sujetos* poseen ciertos privilegios, que les protegen en algún punto de una exposición a violencias arbitrarias, mientras que, tanto aquellos humanos alejados del canon de la subjetividad, como aquellos no humanos, no considerados personas de derecho, sufren una mayor vulnerabilidad y muchas mayores

crueldades y violencias, muchas veces ni siquiera contempladas por la ley. Aquí Derrida señala la cuestión de la relación de lo sacrificial con la cultura y el derecho, que viene a poner en evidencia la necesidad de cuestionar toda la maquinaria axiomática occidental en torno a las nociones de lo justo y lo injusto (1997, p. 18).

La invitación que parece resonar, más o menos directamente, en el texto derrideano, es a un desborde de lo calculable, hacia una *justicia* infinita, es decir, que exceda los cálculos tradicionales que son parte del derecho, como institución pilar de la maquinaria de muerte carnofalogocéntrica. Una invitación a una *responsabilidad* absoluta con lo *absolutamente otro*, lo inanticipable, lo incognoscible. Esto implicaría una deconstrucción de toda la conceptualidad heredada, lo que incluiría las nociones mismas de *responsabilidad*, de *animalidad*, etc. Parece una tarea titánica, pero creemos que, en su enormidad, aparecen gestos posibles, aparentemente pequeños, pero que pueden tener gran alcance, como el repensar cuestiones tan fundamentales como las de la violencia, la justicia o la responsabilidad. Y hacerlo deconstructivamente, es decir, sin buscar una clausura o una *redefinición*, sin buscar una inversión de jerarquías y posiciones, sino planteando la problematización de fronteras, la contaminación entre algunos conceptos aparentemente separados, la vertiginosa acrobacia del buscar el no-lugar de la inestabilidad, de la indecibilidad...

Para cerrar este apartado, quisiéramos marcar la relación entre la noción de soberanía, planteada en apartados anteriores, y la cuestión de la ley. Si encontramos que la ley es la ley del más fuerte, que no hay ley sin aplicabilidad mediante la fuerza, que violencia y autoridad legítima se encuentran en un mismo término (*Gewalt*), etc., es importante dejar al menos señalado cómo la soberanía funciona a partir de la fijación de la ley, pero también de su ser-fuera-de-la-ley.

Es cualidad de todo poder soberano el encontrarse por fuera de la ley. En esto se encuentran, *copulan* lo bestial y lo soberano. El animal está fuera de la ley por no ser considerado sujeto de derecho y por no tener acceso al significante y al lenguaje (aparentemente), lo que le impediría acceder a una comprensión y a una aceptación o no de las reglas del derecho. Por otra parte, el soberano es quien dicta la ley, pero al mismo tiempo quien tiene la potestad de suspenderla para poder actuar sin ser alcanzado por ella. Es decir, el soberano escapa a las consecuencias de la ley que él mismo instituye, y ese es uno de los rasgos de su cualidad de soberano, que Derrida invita a pensar en las figuras de los *Estados canalla*, como Estados Unidos, quienes determinan y al mismo tiempo violan constantemente el derecho internacional (Derrida, 2010, p. 38).

Derrida, tratando de sacar a luz una estructura paradójica del poder por la cual este está al mismo tiempo adentro y afuera de la ley, analiza a Dios y a la bestia como las dos caras del soberano, en relación con el poder de dictar, de hacer y suspender la ley al mismo tiempo, como un derecho excepcional a situarse por encima del derecho, el derecho al no-derecho. (Viñolo, 2021, p. 45)

Al estar fuera de la ley, el soberano despliega su bestialidad, actuando de las peores maneras, con absoluta impunidad. Es en este punto donde es posible pensar la contaminación entre la figura de la bestia y la del soberano, aunque no es el único lugar.

¿Será devoradora la soberanía? ¿Será su fuerza, su poder, su mayor fuerza, su poder absoluto, por esencia y siempre en última instancia, poder de devoración (la boca, los dientes, la lengua, la violenta precipitación a morder, a engullir, a tragarse al otro, a tomarlo dentro de sí, también, para matarlo o llevar a cabo su duelo)? (Viñolo, 2021, p. 43)

Consideraciones finales

Como cierre de este trabajo, quisiéramos señalar y destacar la productividad para una lectura deconstructiva de la obra *Cadáver exquisito*. Quedan muchos caminos de pensamiento apenas abiertos por continuar explorando. Principalmente, en lo que atañe a una perspectiva que nos permita vislumbrar alguna otra forma ética, de responsabilidad, que implique, incondicionadamente y con la urgencia que es cualidad de cualquier gesto de justicia, una manera de existir y vincularnos más cercana, al menos, a la idea de justicia que esperamos haber dejado planteada aquí. Para ello, entendemos que es necesaria una apertura mayor a toda forma de lo incalculable, así como un compromiso ineludible para con todas aquellas situaciones en que la violencia devoradora del poder soberano se muestre desplegando su mayor crueldad. Es necesaria una crítica radical a nuestras maneras de pensar el mundo para poder transformar las condiciones de violencia extrema que encontramos en todas partes y a toda hora en nuestro presente historial. El trabajo de lectura deconstructiva, de cuestionamiento de los conceptos heredados y de la manera habitual de interpretar y configurar la realidad son movimientos que pretenden ir en esta dirección: hacia una manera de vivir política y éticamente más justa para todos.

Un principio de ética o, más radicalmente, de justicia, en el sentido más difícil que he intentado oponerle al derecho o distinguirlo de él, es quizá la obligación que compromete mi responsabilidad con lo más desemejante, con lo radicalmente otro, justamente, con lo monstruosamente otro, con lo otro incognoscible. (Derrida, 2010, p. 139).

Referencias bibliográficas

Bazterrica, A. (2017). *Cadáver exquisito*. Edición digital de Lectulandia. En línea en: https://institutoalmafuerte.com.ar/materialdidactico/42_202008141321386703032848.pdf

Derrida, J. (1968). "La diferencia" (*Différance*). Conferencia. Edición digital de *Philosophia.cl* - Escuela de Filosofía Universidad ARCIS. En línea en: <https://www.philosophia.cl/biblioteca/Derrida/La%20Diferencia.pdf>

_____ (1997). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. España: Tecnos.

_____ (2005). Derrida entrevistado por Nancy: "Hay que comer' o el cálculo del sujeto". *Confines*, 17. Buenos Aires.

_____ (2008). *El animal que luego estoy si(gui)endo*. España: Trotta.

_____ (2010). *Seminario La bestia y el soberano*. Volumen 1 (2001-2002). Argentina: Manantial.

Viñolo, S. (2021). “Experiencias de alteridad. Lo fantasmático y lo poético en Derrida”. *El Taco en la Brea*, 2(14), e0047. En línea en: <http://doi.org/10.14409/tb.2021.14.e0047>



CONFIGURACIONES DEL DUELO EN ESCRITURAS DE H.I.J.A.S

María Gabriela Onetti

FFyH, CIPeCo-FCC, UNC
nanamgonetti@gmail.com

Resumen

A partir del acontecimiento de la pandemia, cobra visibilidad pública e interés creciente un malestar que ya existía en el campo de las humanidades, pero que ahora se precipita con toda su fuerza: *el progresivo empobrecimiento de la experiencia del duelo*. En ese marco, se acelera una necesidad por revisar los modos de elaboración de la(s) muerte(s). El presente artículo indaga e interroga los sentidos comunes acerca del duelo. Nos dispondremos a revisar dichos sentidos establecidos para habilitar y abrir reflexiones que los reinterpreten, evidenciando la oposición que impregna los modos de vivir y elaborar la muerte, las muertes: vida y muerte. Lo circunscribimos a la época de posdictadura en Argentina, para centrarnos en las escrituras de H.I.J.A.S bajo la punzante pregunta: ¿cómo duelar 30.000 desaparecidos?, ¿cómo hacer semejante duelo? Ensayaremos otros duelos (im)posibles con las obras: *Aparecida*, de Marta Dillon (2015) y *Diario de una princesa montonera*, de Mariana Eva Pérez (2012).

Palabras clave: duelo – vida – muerte – H.I.J.A.S.

Abstract

The public visibility and growing interest stemming from the pandemic brings to the fore a previously existing discomfort within the field of humanities, which now forcefully surfaces: the progressive impoverishment of the experience of grief. In this context, there is an accelerated need to revisit the ways in which we process death(s). This article will explore and question the common understandings of grief. We will examine these established notions to enable and open reflections that reinterpret them, revealing the opposition that permeates the ways of experiencing and processing death, deaths: life and death. We circumscribe this to the post-dictatorship era in Argentina, focusing on the writings of H.I.J.A.S under the poignant question: how to mourn 30,000 disappeared? How to grieve such a mourning? We will attempt other (im)possible mournings with the works: *Aparecida* by Marta Dillon (2015) and *Diario de una princesa montonera* by Mariana Eva Pérez (2012).

Keywords: grief – life – death – H.I.J.A.S.

Solxs con nuestrxs muertxs, nuestra muerte

La pandemia por COVID-19, declarada en el año 2020, pasó y nos dejó tendidos sobre un páramo. Estuvimos cara a cara con la enfermedad y la muerte de manera cotidiana, durante un año, dos, y más. La pandemia pasó y nos dejó *solxs frente a la/nuestra muerte*, y cierta sensación de orfandad irrumpió para quedarse. Huérfanxs y en duelo, sin los afectos, los seres queridos fallecidos:

Rememoraste la enfermedad y la muerte de tu madre, en secuencia vertiginosa: el día que la escuchaste toser y le insististe que se hiciera revisar, el día en que le diagnosticaron Covid-19, el día que la ingresaron al hospital y ya no pudiste verla. Te echaste en cara el no haber logrado verla antes, cuando existió esa posibilidad, creyendo que iba a haber un día después. Volvías a desplegar lo irreparable. (Longoni, 2022, pp. 63-64)

Entendemos que, a partir del acontecimiento de la pandemia, cobra visibilidad pública e interés creciente, un malestar propio de la época, que ya se venía manifestando en el campo de las humanidades como tópico problemático y esquivo, y ahora se precipita con toda su fuerza: *el progresivo empobrecimiento de la experiencia del duelo*. Un malestar que se expresa, entre otros ámbitos, en la normalización del duelo desde el psicoanálisis, particularmente desde la tradición terapéutica de los duelos individuales y privados que se inaugura a partir de la recepción hegemónica de *Duelo y melancolía* (1915) de Freud. Dicho texto metapsicológico ha formulado términos que, en su vasta descendencia, se volvieron normativos: *trabajo de duelo*, *objeto sustitutivo*, entre otros, que se han extendido de tal manera –también hacia afuera del psicoanálisis– que hoy conforman sentido común.

De este modo, en el siglo XX –tal como veremos con Philippe Ariès– la experiencia de duelo queda reducida al ámbito individual, pudoroso, privado, es decir, *tabú*. Ariès escribe sobre *la muerte invertida* para referirse a aquella época en la cual la sociedad expulsa a la muerte, la niega:

Desde principios del siglo XX, lo que dominaba era el dispositivo psicológico que retiraba la muerte de la sociedad, que le quitaba su carácter de ceremonia pública, que hacía de él un acto privado, reservado ante todo a los allegados, de ahí, a la larga, la familia misma fue apartada cuando la hospitalización de los enfermos terminales se hizo general. (1983, p. 477)

Morir, a partir de esta época y hasta nuestros días, es desaparecer para siempre, en un acto solitario que requiere mesura y discreción. Por su parte, el duelo queda acotado a un *trabajo de duelo*, un proceso concreto con etapas determinadas y, por supuesto, un fin. De otro modo, se corre el riesgo de caer en la versión patológica del duelo: la *melancolía*. Morir sin hacer ruido, sin hacer sombra; morir ocultando la muerte. Dejar morir sin (querer) saber y, luego, matar a lxs muertxs, desinvertirlxs de libido y sustituirlos, en definitiva: hacer el duelo de manera exitosa.

Es evidente la “decadencia del luto” (Ariès, 1983, p. 478). Y, en este marco –acelerado por la pandemia–, nos encontramos con la necesidad de revisar los modos de elaboración de la(s) muerte(s). Más específicamente, cierto vínculo que se sostiene con(tra) la muerte, lxs muertxs, el duelo y, en consecuencia, la vida.

Dice Vir Cano en un precioso artículo llamado “Las muertes que compartimos”:

Más allá de las maneras priva(tiza)das en las que hemos aprendido a lidiar con los duelos y la finitud (que en este contexto también se ven alteradas e incluso suspendidas, como ha ocurrido con los rituales fúnebres y los acompañamientos en los centros de salud); lo cierto es que esas cifras en común nos recuerdan que lxs muertxs de la pandemia (y lo mismo cabría para todas las muertes del mundo) no le pertenecen realmente a nadie, o en todo caso, no son meras muertes “personales” o “privadas”, sino que son las pérdidas que compartimos, que nos enlazan, y que surgen de los modos en que organizamos la vida con otrxs en esta tierra poblada por muchas y diversas formas de existencia. (15/7/2021)

Quisiéramos generar aquí un espacio que permita pensar otros duelos: desprivatizados, compartidos, singulares, cuidados y feministas. Y alejarnos de la negación de la(s) muerte(s) y la patologización y medicalización del (no) duelo.

Lo haremos con la lectura de dos obras: *Aparecida* (2015), de Marta Dillon y *Diario de una princesa montonera* (2012), de Mariana Eva Pérez. Escrituras de duelo circunscriptas a la época de la posdictadura¹ en Argentina, escrituras de hijas de desaparecidxs que creemos singulares y, a la vez, ejemplares de lo que queremos mostrar en el presente artículo, es decir, la escritura de otros duelos posibles. Tomamos la nominación “H.I.J.A.S” de María Moreno y su libro *Oración. Carta a Vicki y otras elegías políticas* (2018), donde la autora rompe el masculino de la sigla (H.I.J.O.S) y pone en primer plano a algunas hijas-autoras, en el marco de un esfuerzo por proponer una lectura feminista de los años setenta:

No son muchas las artistas que elijo, sino aquellas que han roto con lo que una –Albertina Carri– ha llamado el “supermercado de la memoria” y han conservado el talismán experimental y la altivez humorística ante el imperativo social de cultivar de cajón el género tragedia en clave realista. Por eso, es una producción más de ovejas negras que de mujeres en duelo. (Moreno, 2018, pp. 178-179)

Moreno reúne a Marta Dillon, Albertina Carri, Lola Arias y Mariana Eva Pérez. Y, con ellas, las obras y escrituras de mujeres, ovejas negras. Escrituras de duelos otros, irreverentes, vinculados al humor, a la fiesta, incluso a la reivindicación del goce, que irrumpen desde la literatura y hacen estallar la moral realista de los duelos sacrosantos de la dictadura. De esta selección previa de H.I.J.A.S, llegamos a los libros con los que aquí trabajaremos.

¹ Dicho segmento histórico-cultural queda delimitado y justificado por un hito: Madres y Abuelas rondando la Plaza de Mayo a modo de duelo y reclamo a un tiempo, duelo y denuncia. Queremos proponer ese gesto como inaugural de una época, a la vez que pone en marcha (y a marchar) una forma de duelo otra, diferente a lo que Philippe Ariès describe con respecto a la concepción de la muerte a partir del siglo XX en las sociedades occidentales: signada por la negación y, en consecuencia, duelos reducidos al ámbito privado, solitario y pudoroso.

Proponemos, entonces, pensar(nos) ya-no-tan-solxs *con* nuestrxs muertxs, *con* nuestra muerte. Porque allí, justamente, pareciera condensarse toda la tristeza y potencia junta de este, nuestro mundo.

Intentaremos desplegar algo de lo irreparable.

La vida la muerte

La vida la muerte son la misma cosa, una nos pasa y la otra...
Duratierra

Jacques Derrida inaugura su seminario “La vida la muerte” con la decisión de intervenir y sustraer del título del programa “La vida y la muerte” la conjunción *y* que iría entre la vida primero *y* la muerte después. De este modo, el inicio queda configurado y (des)marcado por un espacio sin palabra, por un silencio, un trazo blanco que tiene como efecto algunas fugas, *desmarcaciones* a las que en breve aludiremos. Quisiéramos aquí, entonces, abrir el presente escrito con esa referencia al espacio, al silencio entre, al hiato *y*, por supuesto, a la deconstrucción. Comenzar por ese inicio, por ese Derrida que continúa hablando, escribiendo desde el *más allá* (o más acá) de la muerte. El Derrida de la obra póstuma *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)*, publicada en el año 2021.

Tal como señalamos, el filósofo se separa de cierta lógica institucional de la enseñanza de la filosofía en los años setenta en Francia, que no es sino hegeliana:

Lo que aparece justamente como problema referido a la vida la muerte es la relación de yuxtaposición o de oposición, la relación de posición, la lógica de la posición (dialéctica o no dialéctica). Al eliminar la *y*, no me propuse anticipar que la vida la muerte no formaban dos, ni eran una la otra de la otra, sino que esa alteridad o esa diferencia no era del orden de lo que la filosofía llama oposición (*Entgegensetzung*), doble posición de dos que están frente a frente, en el sentido con que, por ejemplo en Hegel, el concepto de posición y la posición del concepto, la auto-posición y la oposición constituyen los esquemas motores de la dialéctica y de una dialéctica que avanza esencialmente como un poderoso pensamiento de la vida y la muerte, de las relaciones, como se dice, de la vida y de la muerte. (Derrida, 2021, p. 27)

La sustracción de la *y* implica suspender la dialéctica posición/oposición y abandonar la lógica del frente a frente –solxs *frente* a nuestrxs muertxs, a nuestra muerte. La vida la muerte guardan otra relación que no es oposicional ni de yuxtaposición, tampoco de identificación (la vida *es* la muerte): hay alteridad, pero no oposición. Podríamos pensar, más bien, en una diferencia de fuerza, de intensidad, de una respecto de la otra. O en un intervalo –espaciamento– que distinga los términos, los vuelva discernibles, otros; *y*, a la vez, en diferimiento (*diferancia*), en demora o postergación permanente de un sentido completo, de una satisfacción positiva del término *vida* o *muerte*. Es decir que ya no se trata de un sistema de la presencia, empeñado en oponer posiciones, entes; sino que podemos entenderlo a partir

de otro sistema de diferencias, el que Derrida llama “*différance*”, un sistema de la *différance*² o un juego:

...como si... toda la lógica de la oposición... fuera una artimaña, puesta por delante, por “la vida la muerte” para disimular, conservar, abrigar, albergar u olvidar – algo- ¿Qué? Un qué en todo caso que ya no *se pone* ni *se opone* y que ya no sería algo en el sentido de la posición. (2021, p. 28)

Además, con el mismo gesto de omisión, el filósofo pone al título del programa “La vida y la muerte” como objeto a deconstruir. De modo que también va a desmarcarse del pensamiento dualista, propio de la tradición metafísica de Occidente: mente/cuerpo, verdad/mito o ciencia/mito, naturaleza/cultura, vida/muerte, etc. Lógica de pensamiento incorporada hasta nuestros días que opera por pares oposicionales, por binomios, en los cuales el primer término se ubica por sobre el segundo, siempre secundario, derivado³. “La vida primero y la muerte después”, dice Derrida (2021, p. 35). De esta manera, pone en evidencia aquella idea canónica en Occidente de la vida y la muerte como opuestos jerarquizados para desmontarla. Entonces, disloca los términos y muestra la contaminación originaria de uno respecto del otro. Recordemos un pasaje referido al *Ecce Homo* de Nietzsche, en el cual aparece la contradicción fundamental y fundante de *ser* a la vez el padre muerto y la madre viva, el muerto y la viva, la muerte y la vida:

...doble origen de mi-vida en la medida en que mi vida nace a la vez del muerto y de la que vive, de la muerte y de la vida, del padre y de la madre [...] conozco a los dos, más bien habría que decir el dos, yo soy el dos y el dos aquí es la vida y la muerte. (Derrida, 2021, p. 75)

La sutil intervención desde la deconstrucción alcanza para resaltar los sentidos anquilosados que acarrea la estructura moderna del pensamiento occidental y que construyen el sentido común respecto de lo que entendemos con la vida y la muerte. No hay nada natural en aquella idea binaria y excluyente: la vida *y, o, contra*, la muerte. Tal es así que las

² En una conferencia pronunciada en el año 1968, Jacques Derrida discurre acerca de la *différance*. “Aunque “différance” no sea ni una palabra ni un concepto, tratemos no obstante de hacer un análisis semántico fácil y aproximativo que nos llevará a la vista del juego. Sabido es que el verbo “diferir” (verbo latino *differre*) tiene dos sentidos que parecen muy distintos (...) la acción de dejar para más tarde, de tener en cuenta, de tener en cuenta el tiempo y las fuerzas en una operación que implica un cálculo económico, un desvío, una demora, un retraso, una reserva, una representación, conceptos todos que yo resumiría aquí en una palabra de la que nunca me he servido, pero que se podría inscribir en esta cadena: la temporización (*temporisation*) (...). El otro sentido de *differir* es el más común y el más identificable: no ser idéntico, ser otro, discernible, etc. (...) es preciso que entre los elementos otros se produzca, activamente, dinámicamente, y con una cierta perseverancia en la repetición, intervalo, distancia, *espaciamento* (*espacement*)” (Derrida, 1998, párr. 12 y 13).

³ El sistema de pensamiento dualista da cuenta de toda una tradición filosófica predominante en Occidente, que no es sino la tradición de la metafísica. Podemos remontarnos, entonces, al dualismo platónico y también al dualismo cartesiano, aquel que da inicios a la modernidad.

La filósofa Marie Bardet dice que el primer gesto del dualismo, antes que la separación alma/cuerpo, consiste en la realización de tres operaciones a la vez: diferenciar, oponer, jerarquizar. Allí residen las consecuencias más severas sobre los pensamientos occidentales: “la naturalización del hecho de que toda comprobación de diferencia se acompaña necesariamente de una oposición binaria definitoria (y definitiva), y de una valorización por jerarquización” (pp. 24-25). Nos interesa aquí, precisamente, ese primer gesto para pensar junto a Derrida: “seguir el rastro de sus escapadas, sus resquebrajaduras, para meter ahí una barreta, hacer palanca” (Bardet, 2018, p. 24).

investigaciones de Philippe Ariès en torno a las concepciones de la muerte en Occidente⁴, dan cuenta del carácter histórico y variable de la relación. En la Edad Media, por ejemplo, la muerte era parte natural y cotidiana de la vida. Había una familiaridad indiferente con la muerte y con lxs muertxs, una proximidad insensibilizada. A esta época (tan diferente a la nuestra) Ariès la llama la de *la muerte domada*: “Comienza con el acercamiento de los vivos y de los muertos, con la penetración de los cementerios en las ciudades o los pueblos, en medio de los habitáculos de los hombres. Acaba cuando ya no se tolera esa promiscuidad” (Ariès, 1983, p. 33). La tolerancia de lxs vivxs a convivir con lxs muertxs, los cementerios en las ciudades, da cuenta de una permeabilidad habitable de la vida con la muerte, de la muerte en la vida. No existe, entonces, en esa Edad Media una idea excluyente de una o la otra, de oposición; sino, más bien, de acercamiento y convivencia sin sobresalto. Había vida, había muerte, pero no dualismo. Se trataba de otra manera de percibir la diferencia. Ello nos sirve aquí para subrayar el carácter moderno del binomio y, por lo tanto, de nuestra concepción actual de la vida y la muerte. Vinciane Despret sostiene, justamente:

...la idea de que los muertos no tienen otro destino más que la inexistencia demuestra una concepción de su estatus muy local e históricamente muy reciente. La muerte como apertura exclusivamente hacia la nada es ciertamente la concepción más minoritaria del mundo. (2021, p. 15)

Resulta, entonces, que la gran división vida/muerte impregna los modos de afrontar y elaborar la muerte, las muertes. Y ha sido el modo en que nuestra experiencia de la muerte ha participado y reflejado la comprensión metafísica del mundo, ha sido nuestra experiencia *metafísica* de la muerte. En este sentido, entendemos que contribuye activamente al progresivo empobrecimiento de la experiencia del duelo. Por ello, comenzamos reflexionando sobre el movimiento derrideano que ubica al par oposicional como objeto a deconstruir, para, desde allí, habilitar(nos) a pensar otras relaciones posibles entre la vida la muerte y experimentar otras vidas, otras muertes y, en efecto, otros duelos.

Dice Jacques Derrida en torno a la ética, en otro seminario llamado “La bestia y el soberano”:

...no basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos, y seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de vida. (2018, p. 141)

Creemos en un compromiso ético y político para ampliar el concepto de *vida* y, por qué no, el de *muerte*, también. Que los términos puedan rozarse, tocarse e incluso permanecer

⁴ Nos referimos específicamente a: *Morir en occidente: desde la Edad Media hasta la actualidad* (2000) y *El hombre ante la muerte* (1983).

en contacto. Que guarden una capacidad permeable el uno con el otro, casi como una disponibilidad latente a *ser dos*: *lavidalamuerte*. En efecto, que la muerte (siempre diferida: las muertes) aparezca, perdure, en el *concepto de vida* y lo expanda o amplifique. Y que la vida, entonces, llegue a la orilla de la muerte y pueda ingresar hasta en el duelo, o nos sorprenda después, póstuma. Tal como podemos notar en una de las escenas finales de *Aparecida* (2015), en los preparativos de la ceremonia del entierro de Marta Taboada:

- ¡Ah, no! Con esa Evita Montonera vamos a hacer roncha –dije yo alabando la pintura de Alejandra en un extremo de la urna–.
- ¿Le ponemos unas piedritas amarillas en el pelo? –preguntó Silvina–. Como lluvia de meteoritos...
- Yo pensaba que podíamos hacer un útero por acá... –dijo Silvina señalando–.
- ¿¡Un útero!? ¿Quién se va a dar cuenta que es un útero? Va a parecer una bolsa de agua caliente –terció Liliana–. (Dillon, 2015, p. 194)

Duelos de H.I.J.A.S.

A partir de las reflexiones hasta aquí compartidas, se vuelve pertinente y necesario preguntarnos por esa experiencia tan radical e irreparable de muerte: la del genocidio perpetrado por la última dictadura cívico-ecclesiástico-militar entre los años 1976-1983. ¿Es viable persistir en un pensamiento puramente dualista, estático y rígido respecto de la vida y la muerte?, ¿resulta posible considerar a lxs muertxs como muertxs de una vez y para siempre, totalmente separadx de lxs vivxs (sin ninguna marca vital), luego de la emergencia de la figura de lxs desaparecidxs? Y, aún más, ¿cómo hacer semejante duelo?

En el libro *El Silencio. Postales de La Perla*, Ana Iliovich narra al respecto de la compañera de un desaparecido:

Para Tina es tan importante encontrar su amada calavera. Solo será viuda entonces (...) y no la encuentra.
Cada vez que hay un indicio, es como si sintiera que su compañero se le muere un poco menos. O termina de morir. Como si todos estos años hubieran sido una larga agonía. (2017, p. 67)

La vasta muerte de esos años de dictadura⁵ provocó un porvenir luctuoso, dejó una generación diezmada con madres, abuelas e hijxs en duelo. Podríamos pensar, entonces, a la posdictadura como una *época de duelo*⁶ en la que aquel paradigma de la vida y la muerte resulta claramente insuficiente para vivir después, para no morir también, u otra vez. Se volvió

⁵ Ana Iliovich habla de que “Argentina era un enorme Campo” (2017, p. 24).

⁶ Tomamos la idea de una *época de duelo* del texto “La comunidad de la pérdida” de Luis García (2021). Allí el autor se refiere a nuestro tiempo, al después de la pandemia, como una época de duelo. Aquí nos sirvió para pensar aquella otra época que implicó también un duelo masivo: la posdictadura. Es que García no solo nombra al momento, sino que señala el negacionismo a la vez imperante: propio de nuestra época de duelo, precisamente; cuestión que también nos resulta esclarecedora para pensar la posdictadura.

imprescindible, entonces, hallar otras formas para la vida la muerte y crear nuevos rituales de duelo, si es que eso fuera posible en un mundo secularizado.

Las Madres y Abuelas abrieron paso a un duelo colectivo, politizado y desprivatizado. Y las H.I.J.A.S escribieron sus ausencias, sus muertxs, sus duelos. De esta manera, en la posdictadura, emergen las escrituras de hijas de desaparecidxs, que se inscriben en otra matriz de relación con lxs muertxs: más cuidada, a la vez que más desfachatada, es decir, más consciente de la vulnerabilidad que nos une a ellxs y, a la vez, capaz de quitar el pudor dramático que la envuelve: “somos casi todos huérfanos pero bailamos. Es la felicidad, la epifanía” (Pérez, 2012, p. 23).

Como ya se puede ver, no se trata de obras escritas desde la solemnidad testimonial que reclaman las tragedias, y más si hablamos de la tragedia histórico-política de la última dictadura militar en Argentina, que desapareció y asesinó a 30.000 personas. Insiste la pregunta: ante semejante acontecimiento de muerte, ¿cómo elaborar los duelos? Tanto en *Aparecida* (2015) como en *Diario de una princesa montonera* (2012), se configura una estética singular del duelo, con un tono impertinente, que sale del lamento estrictamente privado para inscribirse en una comunidad que se hace cargo de la(s) pérdida(s). Si bien son diferentes entre sí y usan distintos recursos, comparten cierta forma que desacraliza al duelo en general y a los duelos posdictadura de hijxs, en particular.

Asimismo, dejan a un lado esa otra negación del duelo, que fue el modo en que la generación de los setenta asumió la relación con la muerte. Un modo que encuentra, acaso, una formulación modélica en la forma emblemática para toda una época, en que Rodolfo Walsh transmitió la muerte de su hija Vicki⁷. Nos referimos a una narrativa de héroes y causas épicas, para hacer lugar a otras narrativas, centradas en Patricia, en Vicki, en Marta y Mariana Eva, duelos interesados ya no en héroes, sino en seres humanos, en cuidados y goce compartido.

En la escritura de las H.I.J.A.S, se abre el duelo a otras posibilidades y experiencias. La escritura de mujeres y “ovejas negras”, tal como dice María Moreno, rompe con lo esperado. Es decir, rompe con esa trama oculta, solemne, realista, de los *duelos normales* en los que la muerte es privatizada, porque en el ámbito de lo público no se admiten pérdidas, dado que es el ámbito de la producción ilimitada (en términos económicos) y de la presencia (en términos filosóficos). Y, por eso, resulta lógico que el duelo sea parte de las tareas de la reproducción de la fuerza con la que desplegar la actividad en lo público es parte de las tareas reproductivas del tejido muscular útil, como alimentarse, descansar y reproducirse. De allí que *terapéutica* y *capitalismo* se asienten, ambos, en la misma distinción entre la funcionalidad

⁷ Nos referimos, principalmente, a *Carta a Vicki* y *Carta a mis amigos* de Rodolfo Walsh: “Me he preguntado si mi hija, si todos los que mueren como ella, tenían otro camino. La respuesta brota desde lo más profundo de mi corazón y quiero que mis amigos la conozcan. Vicki pudo elegir otros caminos que eran distintos sin ser deshonorosos, pero el que eligió era el más justo, el más generoso, el más razonado. Su lúcida muerte es una síntesis de su corta, hermosa vida. No vivió para ella, vivió para otros, y esos otros son millones” (Moreno, 2018, p. 23).

en lo público y el resguardo de la disfuncionalidad (el cansancio, el hambre, el dolor), en el ámbito privado. Podemos decir que el duelo es expulsado de la sociedad en la medida que es improductivo, a la vez que abre paso a lo no-presente. Entonces, desde la escritura –y agregaríamos, siguiendo a Derrida, la “escritura parricida”– ellas explotan los sentidos heredados –que son también, claro está, patriarcales–. Escriben sus duelos “dejando suelta la voluntad de escribir, actuar o filmar sin obedecer, y a menudo *sin seriedad*” (Moreno, 2018, p. 178); por fuera de lo serializado que exige la producción-capitalista-patriarcal. De este modo, desde la escritura y la ficción, habilitan el goce proscrito en el duelo. El duelo se parece a veces a una fiesta, la fiesta más triste. Celebra una finitud que es compartida y que ata en un mismo trazo evanescente *la vida la muerte*. Enlaza, en un mismo gesto hacia la experiencia decisiva de la muerte, la experiencia de una precariedad común y constitutiva (tal como ha planteado Judith Butler⁸), a la vez que los derechos de goce y de vitalidad afectiva, ambos presentes de manera modélica en el modo en que María Moreno leyó, a contrapelo feminista, el duelo por Vicki. De este modo, aquellos rasgos reunidos en las obras de las H.I.J.A.S: el desparpajo, el humor, la fiesta y el cuidado, están hablando de una frontera poco clara, porosa, entre la vida y la muerte, la vida, la muerte: *lavidalamuerte*. Gestos de continuidad y de comunidad.

Impertinencia majestuosa: *Diario de una princesa montonera*

Otorgar un título de nobleza a una guerrillera, a una montonera, es evocar un oxímoron. Las princesas no son guerrilleras, mucho menos montoneras. Las princesas tienen madres reinas, padres reyes: la princesa montonera es huérfana.

Mariana Eva Pérez va a moverse, precisamente, en ese terreno del oxímoron, de lo contradictorio en un mismo sitio, a la vez: *princesa montonera, princesas guerrilleras*.

Podríamos decir que el texto es un testimonio ficcional, es decir, que tiene a la base – como estructura, quizá– una paradoja. *110 % verdad* no es más que un chascarrillo para burlar la pretensión realista propia del testimonio. Este libro es más verdadero que la verdad, supera de manera inverosímil a la verdad. Y se inscribe en la ficción y la parodia: “la princesa sabe que logrará en sus lectores (...) llevándolos a creer en una verdad testimonial no simple sino antirrealista” (Moreno, 2018, p. 210). Por ello, la insistencia permanente de la autora con la ficción. Hay una llamada –casi como un pedido de auxilio– a la ficción literaria para fugar el testimonio de la seriedad y la serialidad que lo encorseta. Tal es así que, en la primera página del libro, en el “Saludo”, dice: “En Almagro es verano y hay mosquitos –y si esto fuera un testimonio también habría cucarachas, pero es ficción–” (Pérez, 2012, p. 13). Podemos pensarlo, por supuesto, como un contrato de lectura que se anticipa ya desde el título –para

⁸ En *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia* (2007) y en *Marcos de guerra: las vidas lloradas* (2010).

evitar lectorxs furiosxs o desilusionadxs—. Ahora bien, no solo se fuga de una forma, un modelo de testimonio, sino que también lo hace del testimonio en sí, de aquel deber del sobreviviente de contar: “Me cansé de luchar: hay cosas que quieren ser contadas, como mis escalofriantes entrevistas con el penitenciario Fragote o el almuerzo con Mirtha Legrand. El deber testimonial me llama. Primo Levi, ¡allá vamos!” (Pérez, 2012, p. 16). Es decir, Mariana Eva Pérez —y la princesa montonera— cuestiona(n) “la escena derechohumanística” (Pérez, 2012, p. 17).

Toda la escritura de Pérez, que nace en el contexto de un blog, es paródica. Llamar *temita* (en diminutivo) al tema del blog/diario: la desaparición de su padre y su madre, de José y Paty, es un recurso lingüístico que genera el efecto de ironía: “Tengo blog nuevo: ‘Diario de una Princesa Montonera’. El temita de los desaparecidos” (Pérez, 2012, p. 16).

El recurso del humor está a la vista:

Mandá TEMITA al 2020

Participá del fabuloso sorteo ‘UNA SEMANA CON LA PRINCESA MONTONERA’. Ganá y acompañala durante siete días en el programa que cambió el verano: ¡El show del temita! El reality de todos y todas. Humor, compromiso y sensualidad de la mano de nuestra anfitriona, que no se priva de nada a la hora de luchar por la Memoria, la Verdad y la Justicia. Cada día un acontecimiento único e irreplicable relacionado con El Temita: audiencias orales, homenajes, muestras de sangre, proyectos de ley, atención a familiares de la tercera edad y militontismo en general. Una vida 100 % atravesada por el terrorismo de Estado. (Pérez, 2012, p. 37)

En el libro *Macedonio Fernández. La escritura en objeto* (2000) de Germán García, el humor aparece ineludible, como recurso para sobrevivir. Busca mediaciones entre opuestos inconciliables en la realidad: vida-muerte, presencia-ausencia. Dice:

En el opuesto de este inquietante agolparse del pasado está el humor donde se sobrevive. “Con todo esto rectifica que debe suprimirse el rótulo seres vivientes o vivos y reemplazarse por seres sobrevivientes”. El humor, en un juego de resplandores e inversiones, es la conexión tenue, el soporte de la insostenible realidad (exterior). (García, 2000, pp. 73-74)

El humor impregna toda la escritura de Mariana Eva Pérez y, desde allí, elabora la falta. A través de la ironía, aparece lo astringente de la ausencia. La impertinencia de los chistes, de la utilización de términos irreconciliables uno al lado del otro, se vuelve lenguaje de duelo, de este, su duelo.

Se trata de una escritura áspera, corrosiva por momentos, que está configurando un duelo aberrante, aunque con cierto pudor por el *temita*. No hay solemnidad, lo que no quiere decir que no haya dolor. Hay derecho al goce sin negar, por supuesto, su —que también es nuestra: *los desaparecidos nos faltan a todos— falla*:

...yo ya estaba en mi habitación buscando en la peli Nostalgias de la luz [sic] la parte donde la hiji astrónoma cuenta que hay una falla en ella pero que sus hijos ya no la tienen. Le envió el link a

Gabriel por mail, le escribo de estas cosas, de la falla, de eso fallado alojado en algún lugar tan íntimo que no se lo puede tocar con palabras, aunque hayamos intentado estos días con todas las palabras posibles, aunque la irrepresentabilidad del trauma sea una excusa para perezosos a los que no se les juega nada. Escribo un mail larguísimo, borro casi todo, dejo solo el link de la película de Guzmán, lo borro también. (Pérez, 2012, p. 187)

En este sentido, entendemos que además se pone en juego una relación particular con sus muertxs-no-muertxs, que se resiste a dejarlxs solxs:

(Yo sí, yo toda, no se me pasa, necesito saber qué les hicieron, dónde, cuándo, no tanto quiénes, ellos no me importan, pero mis viejos sí, cada cosa que les pasó, todo, aunque sea terrible, aunque no duerma Nunca Más, porque si no lo sé, si nadie lo sabe, están tan pero tan solos en su no muerte). (Pérez, 2012, p. 32)

Asoma aquí la necesidad de cuidar a lxs muertxs y de que lxs muertxs nos cuiden. Ese *no dejarlos tan solos* es también, y al mismo tiempo, que *no nos dejen tan solxs* –hay una vulnerabilidad en común, que genera lazos de cuidado y disposición hacia el otrx–. Y allí, precisamente, en el cuidado por sí mismx y por lxs otrxs, por una singular alteridad como la de lxs muertxs, sin la contundencia afirmativa de lxs vivxs. Allí aparece algo así como una *ética feminista*. En el duelo de las H.I.J.A.S y de las hijas hay también cuidado feminista, a contramano de aquella:

...verdadera prescripción: “*Debemos hacer el trabajo del duelo*”. Fundada sobre esa idea de que los muertos solo tienen existencia en la memoria de los vivos, insta a estos últimos a cortar todos los lazos con los fallecidos. Y el muerto no tiene otro rol que jugar más que el hacerse olvidar. (Despret, 2021, p. 16)

El final feliz más triste: *Aparecida*

El cuidado entre mujeres amigas-novias-madres-hijas: Marta, Marta, Albertina, Liliana... en *Aparecida* es quizá el sostén de la escritura de Marta Dillon.

La aparición del cuerpo de Marta Taboada⁹, madre de Marta Dillon, establece, sin dudas, un corte. Quizá allí comienza el *duelo efectivo*: “Más ahora, desenterrado, convocando a las ceremonias finales, los saldos de cuentas; el ansiado y mentado duelo. En definitiva, la despedida” (Dillon, 2015, pp. 43-44). También allí, tal como dice María Moreno, *aparece* la escritura de Dillon y, agregamos, *su escritura de duelo* que, entendemos, es tejida por una trama afectiva, amorosa y cuidada de mujeres. La presencia de Albertina, la insistencia en los abrazos, besos, en el contacto maternal (con su mamá y con su hijo), la voz temblorosa de

⁹ “Marta Taboada, secuestrada el 28 de octubre de 1976, llevada a la Brigada Güemes, asesinada el 3 de febrero de 1977 en Ciudadela, luego enterrada en una fosa común en el cementerio de San Martín, había sido identificada” (Moreno, 2018, p. 220).

su hija ante la noticia, la necesidad de hermanas amigas, de hermanas H.I.J.A.S, componen el duelo.

De esta manera, el cuello de Albertina Carri recibe y amortigua, en un abrazo, el llanto de su esposa. Acompaña y también llora:

“La encontraron”, le dije y la risa fluyó primero, apenas un segundo antes de la convulsión del llanto. Nos abrazamos (...). En el hombro de mi esposa, en el hueco de su cuello me dejé ir por el túnel del tiempo. Escuché su risa y su llanto como si ella también fuera una niña. Un impulso viejo me hizo tocarle la nuca para sentir los pliegues del cuello. (Dillon, 2015, p. 30)

Además, esa red de cuidados feminista queda siempre atravesada por la maternidad: la que *falta* o faltó (y faltará siempre) y la propia, la ejercida. En el relato del encuentro/pérdida, aparecen retazos de una materialidad maternal: mocos, pañales, arropes, que abisman la ausencia a la vez que devuelven el sentido en lo cotidiano y frágil en el otr. En el medio del duelo, aparecen pedazos de vida –con Furio(a)–, en forma de pieles, de olores, de cotidianidades domésticas. En el medio del duelo, aparece la madre:

Yo revisé los pañales de Furio con la nariz, con la desaprensión escatológica de las madres. Mi mamá, de hecho, solía meter el dedo dentro del pañal de mis hermanos. Un asco, pero en épocas de pañales de tela, mejor estar segura antes de cambiarlos. También nos limpiaba la cara mojando el dedo en su saliva para después refregarnos las manchas visibles.

Mamá.

Tal vez ahora podría reencontrarme con alguna de sus falanges. (Dillon, 2015, p. 34)

Germán García nos recuerda a Macedonio Fernández: “Nadie muere para sí –afirma Macedonio– ni hay muerte para quien no ama. Curarse de la ausencia del amor, seguir amando en la ausencia de lo amado” (García, 2000, p. 10). Podríamos pensar, entonces, que no hay duelo sin amor. Y Marta Dillon dice: “El lenguaje del amor no se habla, se inscribe. Esa poesía material es la que aprendí de mi madre” (Dillon, 2015, p. 47). Precisamente, la escritura de Dillon inscribe, en el corazón del duelo, el lenguaje del amor.

Casi sin darnos cuenta nos encontramos con un duelo colectivo, que contradice toda la soledad que circunda a los duelos modernos. Como si afirmáramos, además de que no hay duelo sin amor, que no es posible el duelo sin comunidad. Mucho menos sin ritual. Agradece la autora-hija: “A todas y todos lxs que caminamos juntos, ese sábado nublado de agosto de 2010, para acompañar a mamá a su último destino. Gracias” (Dillon, 2015, p. 204).

De este modo, en el caso de lxs desaparecidxs, se vuelve más evidente la pérdida comunitaria, politizada e incluso pública:

...la cochería sería un camión militante rodeado de nuestras banderas, las de H.I.J.O.S., la de Madres y Familiares, las de las agrupaciones políticas. Así lo habíamos dispuesto. Raquel, como mi *velocity planner*, me había ayudado a soltar mis brazos de todo lo que creía mío. Había hablado con mis hermanos y con mi tía para preguntarles sobre sus deseos. Nadie lo tenía demasiado claro. Mi

hermano Santiago, sobre todo, clamaba por una mamá en singular, la única que quería recordar, siempre con una sonrisa en los labios. Pero yo no podía cumplir ese deseo, esta madre era cosa pública, tenía que reponer su lugar en la historia, el valor de un corazón generoso para mover el mundo. (Dillon, 2015, pp. 194-195)

En un mundo completamente secularizado, en donde prima la negación de la muerte y la priva(tiza)ción del duelo, la red amorosa es lo que posibilita el retorno del ritual de duelo, cristalizado en la ceremonia del entierro de los huesos aparecidos, es decir, de Marta Taboada. Es que, como dice María Moreno: “El duelo exige una metáfora, más allá de los resultados de una ciencia justa y necesaria: mamá *no es*, sin duda, esos huesitos” (2018, p. 228).

De esta manera, la escritura y el duelo nacen a partir de la aparición del *cadáver*: encuentro y pérdida que da cauce al duelo y al libro *Aparecida*. En España, Marta recibe la noticia y empieza, allí mismo, a enterrar a su madre: “Ahí empecé a enterrar a mi madre y a sus sueños rojos. A la fugaz estrella de su vida y a la omnipresente estela de su ausencia” (2015, p. 30). Para terminar en una ceremonia colectiva, rodeada por una comunidad de la pérdida.

En el medio, de la escritura y del duelo o de la escritura del duelo, se solapan dos acontecimientos relevantes: el casamiento de Marta y Albertina y la muerte de Néstor Kirchner¹⁰, en ese gris octubre de 2010. Y, una vez más, *el dos*, lavidalamuerte ahí, ofreciéndose sin distancia ni mediación alguna. Así de contundente: en las puertas de la celebración, del casamiento¹¹, irrumpe el luto masivo. En ese momento, la fiesta esperada se vuelve un deber, una necesidad. Algo así como un conjuro o, más bien, como parte de un rito capaz de trascender las individualidades (la boda de Carri y Dillon) e inscribirse, de esa manera, en la pulsión colectiva por despedir al expresidente. Pero, como ellas, las H.I.J.A.S, bien saben: sin proscribir el goce, ni el amor. No hay duelo sin amor y, justamente, Marta Dillon nos trae la exacta y potente figura de Cristina Fernández de Kirchner, de la viuda-amante:

Empezó mientras íbamos al Registro Civil bajo una lluvia torrencial por la avenida más ancha de Buenos Aires mientras de frente avanzaba el cortejo del expresidente, su viuda a la cabeza, sola bajo un paraguas arreando el cuerpo de su compañero muerto y detrás los granaderos, los funcionarios, la gente que lloraba a su paso. Terminó veinticuatro horas después, cuando el sol entró en casa por todas las ventanas, fermentando las bebidas, alumbrando el maquillaje corrido y las medias rotas. (2015, p. 95)

¹⁰ En palabras de la autora: “expresidente que había alentado la ley que nos permitía casarnos, el mismo que había bajado de los sitios de honor las imágenes de los asesinos alguna vez impunes, el amante marido de quien era la presidenta en ejercicio” (Dillon, 2015, p. 94). Es decir, quien comenzó un proceso efectivo de justicia y reparación desde y en nombre del Estado, por las atrocidades cometidas durante la dictadura. Quien bajó los cuadros de los asesinos de la madre de Marta (y de la madre y padre de Albertina) y tantxs otrxs. Quien, además, promovió las políticas por derechos como el matrimonio igualitario.

¹¹ Que tampoco se queda en una celebración individual, privada, doméstica, sino que se inscribe en un contexto político e histórico de celebración pública (por lo menos de un sector de la sociedad) gracias a la sanción de la Ley del Matrimonio Igualitario aquel 15 de julio del 2010, en Argentina.

El casamiento “Fue una gran fiesta” (Dillon, 2015, p. 95). Como la Plaza de Mayo despidiendo a su líder político: una gran y triste fiesta popular.

Tal como la ceremonia del entierro de Marta Taboada, finalmente, el ritual de duelo, impregnado estructuralmente por esa condición oximorónica de la fiesta triste, del duelo amoroso, de la vida la muerte. Exactamente eso que le dice Nelly Llorens al juez Daniel Rafecas, luego de la identificación de los huesos de su hijo (también desaparecido por la última dictadura militar), en la película *La casa de Argüello* (2018) de Valentina Llorens: “Con un ojo me río, con el otro lloro”.

Como al inicio, y una vez más, el abrazo de Albertina; y el contacto con la madre, que logra reponer las partes blandas, la carne enamorada: “Toqué su calavera con la yema de los dedos, puse la mano en su costado para que la mejilla descansara en mi palma. Me incliné para besarla; no estaba fría, ardía con mi fiebre enamorada” (Dillon, 2015, p. 197).

El final feliz más triste: “— El vino se toma en casa— dije, y nos fuimos” (Dillon, 2015, p. 201).

Escribir otro(s) duelo(s)

Este trabajo se enuncia desde un lugar singular: mis tripas
(Pérez, 2012, p. 125)

Frente a lo imposible de escribir otra historia, las H.I.J.A.S escriben otros duelos (im)posibles. Y es como si hubiesen tomado, efectivamente, la decisión de escribir con las vísceras.

Sus escrituras se hacen cargo de la pérdida. La ausencia, la falta, la falla, constituyen el corazón de sus textos. Dice Germán García: “en las redes de la palabra la articulación de la ausencia es infinita, porque no hay otra presencia que el diferir de una palabra en otra” (2000, p. 44). Tanto Dillon como Pérez escriben (*sobre*) aquellas pérdidas fundamentales: la de sus padres/madres, la de lxs desaparecidxs. Al mismo tiempo duelos suyos y duelos nuestrxs, de todxs. Constituyen, de esta manera, escrituras con una fuerza ejemplar que excede la biografía (de Marta Dillon y de Mariana Eva Pérez) y las convierten en modelo de *otros duelos* de la postdictadura.

Creemos aquí que las autoras ensayan una respuesta a la pregunta por el duelo, antes formulada: ¿cómo hacer semejante duelo? Para ello, escapan tanto de la prohibición del duelo como de la exigencia abusiva de *hacer el duelo*, es decir, aquel *duelo normal* que los discursos producidos, mayoritariamente desde el psicoanálisis, recetan en nombre de la salud: “para los psicólogos, es la represión del duelo lo que es morboso y causa de morbidez” (Ariès, 1983, p. 482). Ese duelo que necesita matar a sus muertxs y sustituirlos por otro objeto.

En cambio, entendemos que ambas escritoras se aproximan a lo que plantea Jean Allouch (2011): “uno está de duelo por alguien que al morir se lleva consigo un pequeño trozo de sí” (p. 38), es decir, “uno está de duelo no porque un allegado (...) se haya muerto, sino porque el que ha muerto se llevó consigo en su muerte un pequeño trozo de sí” (p. 38). El “sacrificio gratuito *de sí*”, un *de sí* que ni siquiera es del deudo (no le pertenece), no es ni *yo* ni *tú*, sino que es más bien *algo* sin pertenencia determinada, un *tercero* que bien podemos identificar con el espacio vacío entre la vida la muerte (de Derrida). Es *aquello* que vinculaba singularmente al muerto con el deudo. *Esó* insustituible, lo irreductible de la alteridad sin oposición. Las H.I.J.A.S escriben esa pérdida *de sí*, la habitan de múltiples formas. Como quizá ilustre, con gran fuerza poética, aquel fin de fiesta de nupcias, de Marta Dillon, sangrando:

Yo me casé sangrando. No podía arruinar con apósito alguno mi hermosa ropa interior con una palabra bordada en brillantes artificiales que se clavaba al final de mi espalda: sexy. Dejé que el rastro rojo de mi menstruación se mezclara con el vino derramado. (Dillon, 2015, p. 95)

Y, por supuesto, la sangre y el vino se mezclan de manera herética, promiscua en su(s) escritura(s). Así como la vida la muerte en sus duelos.

En este sentido, reparamos en distintos modos de agrietar el duelo normal para hacer ingresar otros. Escribir desde el oxímoron y la ficción, sin sucumbir a la pretensión moral realista. Correrse, asimismo, del testimonio. Darle lugar al chiste, a la ironía. Salir de la solemnidad que reclaman los duelos y, más aún, los de una tragedia histórico-política como la dictadura. Colectivizar el duelo, hacerlo comunitario y entre mujeres: duelo feminista. Hacer del duelo una ética del cuidado, o una exacerbación de la ética del cuidado que excede incluso el cuidado de lxs vivxs, de lo presente vivo. Saber de la fragilidad que nos une, nos enlaza amorosamente entre lxs vivxs y con lxs muertxs, que no es otra que saber de la finitud. Vir Cano dice al respecto:

Me pasaron otras muertes, a mi vieja también, muchas en común; pero las dos seguimos acá, acompañándonos, y creo que un poco más reconciliadas con nuestro pacto de finitud, ese que signa todo vínculo amoroso, todo encuentro entre quienes saben van a morir. (2021, p. 75)

De este modo, todas las experiencias escritas que componen los duelos, tanto en *Diario de una princesa montonera* (2012) como en *Aparecida* (2015), desbordan el binomio de la vida y la muerte, que, tal como ya dijimos, resulta insuficiente –obsoleto, también, podríamos decir–. Precisamente, Vir Cano nos recuerda la palabra de Jean-Luc Nancy (2006): “Aislar la muerte de la vida, no dejarlas entrelazarse íntimamente, cada una intrusa en el corazón de la otra: he aquí lo que nunca hay que hacer” (2021, p. 10).

Sin negar, por supuesto, aquella dimensión irreparable que presenta la muerte –y, más aún, la muerte por genocidio–, escriben sin dejar de perder. Dillon y Pérez dan cuenta de

otros duelos posibles, capaces de hacer algo así como un contrapeso a tanto duelo empobrecido, solitario. Esto es, al problema mencionado al inicio de este artículo, al progresivo empobrecimiento de la experiencia del duelo. Tal como intentamos ver y reflexionar con las obras, las H.I.J.A.S –también hijas– abren el duelo a una multiplicidad de formas posibles y al otrx.

Interrumpen la negación y negacionismo, tan caro a nuestra época, de la muerte y el duelo.

Referencias bibliográficas

- Allouch, J. (2011). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Buenos Aires: El cuenco de plata.
- Ariès, P. (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus Ediciones.
- Bardet, M. (2018). *Elisabeth de Bohemia y René Descartes. Correspondencia: un uppercut al dualismo*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Cactus.
- Cano, V. (2021). *Dar (el) duelo. Notas para septiembre*. Buenos Aires: Galerna.
- Derrida, J. (1998). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- _____ (2018). *Seminario La bestia y el soberano: volumen 1: 2001-2003*. Buenos Aires: Manantial.
- _____ (2021). *La vida la muerte. Seminario (1975-1976)*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Despret, V. (2021). *A la salud de los muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Cactus.
- Dillon, M. (2015). *Aparecida*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Editorial La Página S. A.
- Freud, S. (1975). “Duelo y melancolía (1917 [1915])” en *Obras completas*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- García, G. (2000). *Macedonio Fernández. La escritura en objeto*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- García, L. (2021). “La comunidad de la pérdida”. Presentación en la Mesa 1 “Reconfigurar lo sensible” de la Cátedra Políticas y estéticas de la memoria. Violencias, miedos y afectos. Museo Nacional Reina Sofía, Madrid.
- Iliovich, A. (2017). *El silencio: postales de La Perla*. Villa Allende, Argentina: Los Ríos Editorial.
- Longoni, A. (2022). *Parir/Partir*. Temperley: Tren en Movimiento.
- Moreno, M. (2018). *Oración. Carta a Vicki y otras elegías políticas*. Buenos Aires: Penguin Random House.
- Nancy, J. L. (2006). *El intruso*. Buenos Aires: Amorrortu.

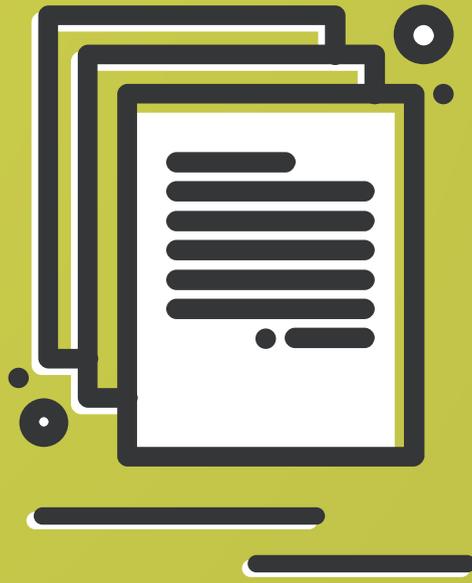
Pérez, M. E. (2012). *Diario de una princesa montonera*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Planeta.

Otras fuentes consultadas

Cano, V. (15 de julio de 2021). Las muertes que compartimos. *Revista Anfibia*. En línea en: <https://www.revistaanfibia.com/duelos-covid-las-muertes-que-compartimos/>

Llorens, V. (2018). (Directora). *La casa de Argüello* [Documental]. Argentina: Atlántico.

R RESEÑAS





EST/ÉTICAS SEXODISIDENTES. APUNTES SOBRE *DONDE ESTÁ EL PELIGRO*

Eduardo Mattio

FemGeS, CIFFyH, FFyH, UNC
eduardo.mattio@unc.edu.ar

[Mariano López Seoane. *Donde está el peligro. Estéticas de la disidencia sexual*. Rosario, Beatriz Viterbo, 2023, 338 pp.]

Frente a cierta caracterización atemporal que solemos hacer de lo sexodisidente como opuesto a lo sexodiverso, *Donde está el peligro*, el libro recientemente publicado por Mariano López Seoane (2023a), da una vuelta de tuerca estimulante a la consideración de aquello que pretendemos como sexualmente diverso. Para el autor –escritor, crítico literario y docente de la UNTREF– lo sexodisidente acontece en un contexto sociotemporal específico, “en una serie de *escenas* concretas que le dan encarnadura histórica (y geográfica)” (López Seoane, 2023a, p. 38). En otras palabras, esa claridad –usualmente abstracta– que atribuimos a la definición de lo sexodisidente se vuelve escurridiza u opaca cuando se trata de reconocer en un medio cultural específico una experiencia determinada como invariablemente *disidente*. En conversación con Silvio Lang, López Seoane advierte que una disidencia sexual *situada*, lejos de invocar alguna identidad específica que sería *per se* disidente, tiene que ver con asumir la localización social y geográfica en la que sucede lo sexodisidente, con calibrar el alcance de lo que irrita en un determinado contexto sociopolítico y cultural.

Con el afán de *situar* lo sexodisidente, el autor propone un recorrido singular por las últimas seis décadas de producción estética queer, y es en esa trayectoria que se busca avizorar alguna respuesta a preguntas tales como: “¿Qué es la disidencia sexual? ¿Cuándo fue? ¿Cuál es el valor crítico y potencial disruptivo de las disidencias en el presente? ¿Tiene sentido seguir hablando de ellas en nuestro ahora sudamericano?” (Rolón, 2023, p. 207). Como advierte Silvio Lang (*Página 12*, 19/5/2023), el autor comparte lo que llama “[su] galería de caprichos” con el afán metodológico de indagar “la cópula entre acción política e imaginación estética” (López Seoane, 2023a, p. 40) en intervenciones culturales sexodisidentes tan heterogéneas como las prácticas de acción directa de ACT UP durante la crisis del sida, las estrategias gráficas a las que apelaron la *Third World Gay Revolution* neoyorkina y el Frente de

Liberación Homosexual (FLH) argentino en los setenta, las consideraciones sobre el *camp* de Susan Sontag a Bruce LaBruce y David Halperin, el cine realizado por artistas socializados en la disidencia sexual, la contracultura lisérgica entre la costa este y la costa oeste norteamericana de los sesenta, la movida *drag* cultivada en los Balls neoyorquinos de los últimos ochenta, el activismo estético-político del Grupo de Acción Gay (GAG) en la transición democrática argentina, entre otros artefactos culturales.

Del fordismo al posfordismo: ¿dónde está lo disidente hoy?

Donde está el peligro –en tanto “precipitado de una experiencia pedagógica intensa” (López Seoane, 2023a, p. 9)– propone desde el inicio una hipótesis inquietante: aunque se descuenta el carácter desestabilizador que ostentan ciertos artefactos culturales producidos y consumidos por la disidencia sexual, tales efectos no se dan en un vacío temporal. A la sombra de la “teoría de la regulación” se entiende que en ese modo de producción dominante que es el capitalismo, la historia supone la secuencia de diversos *modos de regulación*. El modo de regulación posfordista, como relevo del fordista, por caso, involucra una serie de disoluciones o debilitamientos (el estado de bienestar, la familia nuclear) que redundan en la proliferación y en la tolerancia de formas de vida disidentes a la matriz sexo-genérica hegemónica. Con lo cual, la creciente visibilidad y multiplicación de disidencias sexuales, genéricas y afectivas:

...lejos de ser un fenómeno que diside la norma, debe entenderse como un proceso constitutivo de la nueva norma. (...) lo que venimos llamado ‘disidencia sexual’ (...) no sería otra cosa que el estado de la sexualidad, y de las relaciones, identidades y expresiones de género, históricamente afín al capitalismo posfordista. (López Seoane, 2023a, p. 19)

Semejante afirmación no desestima que tales disidencias sexo-genéricas siguen siendo perseguidas, vigiladas e incluso exterminadas en el horizonte posfordista. En efecto, la tesis de los modos de regulación nos incita a reconocer en el régimen posfordista un estado de cosas ambivalente: por una parte, la lógica disolvente del posfordismo alienta la proliferación de disidencias varias, pero, por otra, señala López Seoane, esa flexibilización augura “una experiencia de inestabilidad y desarraigo radicales, que tiene dimensiones económicas y sociales (...) pero también culturales y micropolíticas” (2023a, p. 21). En efecto, al tiempo que gozamos y celebramos un mayor reconocimiento de los derechos y una visibilidad creciente de lxs sujetxs sexodisidentes, advertimos una reacción conservadora que se fortalece en la impugnación de la proliferación sexodisidente¹. Con lo cual, cuando volvemos a la pregunta por “*el valor crítico y el potencial disruptivo de las disidencias en el presente*” (p. 22), no

¹ El crimen lesbodante de “la Pepa” Gaitán (marzo 2010) ocurre en la proximidad de la sanción del matrimonio igualitario; la desaparición del joven trans Tehuel de la Torre (marzo 2021) acontece unos meses antes de la sanción del cupo laboral travesti trans.

parece suficiente definir lo sexodisidente por oposición a lo sexodiverso, como si se tratara de dos fenómenos de la realidad estables a través del tiempo. Como sugiere López Seoane, es preciso “el movimiento de cotejo y yuxtaposición” entre la escena posfordista en la que vivimos y la presunta estabilidad fordista previa, a los fines de reparar en que lo que fue disidente en *ese* pasado (Genet, Copi, Hocquenghem, Passolini, Fassbinder, por poner unos pocos ejemplos), en el aquí y ahora quizá ya no conserve su “coeficiente de irritación”. O mejor, es posible que expresiones culturales y políticas actuales, semejantes a otras del pasado, hoy no resulten disruptivas en el mismo sentido o alcance. Por tales razones se nos impone una labor metodológica insoslayable: “Habrá que buscar la disidencia sexual en otro lado, y habrá que refinar categorías, preguntas y estrategias metodológicas para encontrarla y precizarla” (p. 25).

Un tratado de est/ética futura

En palabras de Daniel Link, *Donde está el peligro* es “un libro luminoso (...) sobre las estéticas de la disidencia sexual que es, al mismo tiempo, *un tratado de ética futura*, para cuando se acaben los fascismos heteronormativos y los stalinismos sexogénéricos” (*Perfil*, 5/5/2023, cursivas propias). Bajo la rúbrica “estéticas de la disidencia sexual”, López Seoane (2023a) incluye no solo producciones artísticas de diverso origen y tradición (artes visuales, cine, literatura, performance, etc.), por ejemplo, “lo que sanciona y legitima la institución arte” (p. 27); también alude a lo que Gumier Maier identificó como “la diseminación de lo artístico” (p. 26), es decir, todas aquellas expresiones estéticas que, desarrolladas en un campo de experimentación, intervención y producción, exploran el cruce entre imaginación estética y activismo político. Más aún, en un tercer sentido, próximo a Buck-Morss (2005), lo estético alude a la experiencia sensorial de la percepción:

...el campo original de la estética no es el arte, sino la realidad corporal, la naturaleza material. (...) Es una forma de conocimiento a través del gusto, el tacto, el oído, la vista y el olfato: todo el *sensorium* corporal. (López Seoane, 2023a, p. 28)

En efecto, lo estético convoca todo aquello que capto en mi cuerpo, pero que también mueve, conmueve, afecta a mi cuerpo. Con lo cual, sugiero, el análisis de las estéticas de la disidencia sexual que López Seoane propone no se limita a lo estético en cualquiera de sus formulaciones; nos conduce a considerar también las est/éticas sexodisidentes² que se derivan de tales prácticas y modificaciones estéticas a los fines de confrontar aquí y ahora la neoliberalización fascista en curso de la esfera pública. Esta dimensión práctica *futura* que

² Siguiendo a Foucault, Vir Cano (2018) denomina *est/ética* a “la doble dimensión estética y ética que está involucrada en los dispositivos de subjetivación contemporáneos. (...) podemos pensar la auto-poiesis subjetiva en este doble registro en el que la estilización de nosotrxs mismxs se anuda a nuestros vínculos y prácticas con lxs otrxs” (p. 29). Es decir, una est/ética asocia la relación que lx sujeto es capaz de establecer consigo mismx y con lxs demás a la construcción de una estética de la existencia por fuera de los estrechos códigos morales heredados y abierta a la invención de sí.

Link adivina en *Donde está el peligro* está vinculada a “la perplejidad [que el libro expresa] respecto de la normativización correctiva de la disidencia (sexo-genérica)” (*Perfil*, 5/5/2023). Frente a ese “peligro”, propone Link, López Seoane hace visible que “el peligro” no está en la disidencia misma, “sino en la ética de su ejercicio, ligada al placer antes que al deber ser, es decir: antes al abandono gozoso que a las normas y los reglamentos” (*Perfil*, 5/5/2023).

En la configuración de esa est/ética, como subraya Juan I. Rolón (2023) en su reseña, López Seoane sigue la pista de José Esteban Muñoz y Douglas Crimp con el objeto de hallar en el pasado de las disidencias los susurros espectrales que alienten la construcción de otras formas de vida disidentes. Pese a la hipótesis exploratoria que asegura que “la disidencia sexual es algo que ya *fué*” (López Seoane, 2023a, p. 16), “nadie que tome ese curso metodológico y elabore semejante ensayo de historia cultural, pervertido por incursiones en la crítica y en la teoría queer, puede renunciar voluntariamente al *principio esperanza*” (Rolón, 2023, p. 207). En tal sentido, *Donde está el peligro* brinda sugerencias muy precisas para responder desde una est/ética disidente a “condiciones de existencia apremiantes, que van de la precariedad socioeconómica a la amenaza de exterminio, pasando por la marginación sociocultural y la persecución política” (López Seoane, 2023a, p. 9).

Los tonos emocionales de una est/ética sexodisidente

Retomando entonces la pregunta de López Seoane acerca de qué hay “aquí” y “ahora” de genuinamente disidente en todo aquello que nombramos como tal, quiero examinar algunos de los tonos emocionales presentes en las experiencias estéticas revisitadas por el autor y sugeridos como expresivos de una est/ética sexodisidente.

Respecto de lo afectivo-emocional cabe hacer un mínimo *excursus*. Ya Val Flores (2021a) ha planteado desde una perspectiva cuir sexodisidente la necesidad de repensar el vínculo entre política y afectividad: “¿qué lugar ocupa la afectividad en nuestros activismos como modo de reconstruir las condiciones emocionales de la solidaridad en común?” (p. 88). En una tónica próxima, aunque más afirmativa³, López Seoane (2023a) se pregunta por los recursos afectivos que dominaban las intervenciones y estrategias sexodisidentes del “entonces” y “allí” con el objeto de extrapolar, si cabe decirlo así, una “pedagogía sentimental” para el “aquí” y “ahora”: “¿qué pasa con nosotras como activistas, artistas y críticas cuando ponemos el acento en las pasiones amargas y dejamos de lado la celebración y la alegría?” (p. 30). En las estéticas revisitadas, López Seoane encuentra una política de los

³ En la línea de Deborah Gould, López Seoane (2023a) parece reiterar aquella línea del giro afectivo que, distinguiendo entre pasiones tristes y pasiones alegres, advierte “cómo determinados afectos impulsan la acción política de los activistas, mientras que otros tienden a paralizarla” (p. 30). Flores (2021a), en cambio, adhiere a una perspectiva social crítica de las emociones en la que “[l]os afectos no son estados psicológicos, son prácticas sociales y culturales que articulan experiencias del cuerpo. Ningún afecto es por sí mismo opresor o emancipador” (p. 89). Ambas, sin embargo, reparan en la necesidad de explicitar y modelar críticamente los móviles sentimentales de nuestros compromisos sexodisidentes.

sentimientos que potencia el conato sexodisidente. Me gustaría detenerme en dos de esos recursos afectivos:

(1) el *placer* es un principio estructurante del libro, y lo es porque es constitutivo de las estéticas que López Seoane analiza, y de las est/éticas que podemos derivar de su trabajo:

Un énfasis en el placer, (...) en el disfrute de todo aquello que ofrecen y permiten estas formas de vida disidente en su tensión y en su conflicto con la sociedad. (...) ese disfrute y esa búsqueda de placer es un componente que hay que recuperar, celebrar y cultivar (2023a, p. 30).

Contra la “estrategia de la amargura” que muchas veces mueve – legítimamente, por cierto– al activismo feminista y sexodisidente, es preciso reconocer que aquel tono afectivo “por momentos amenaza con paralizar nuestra capacidad de acción y nuestro talento irreverente para imaginar prácticas y mundos alternativos” (pp. 30-31). Asociado a la omnipresente insistencia en el deber ser, en la corrección, en “lo que está bien”, supone el autor, conlleva el progresivo abandono de las retóricas del placer que caracterizan las vidas sexodisidentes.

En el “Prólogo” a la poesía reunida de Miguel Ángel Lens (1951-2011), López Seoane (2023b) no sólo recupera la disputa que Lens mantuvo abierta en torno al significante “gay” –su afán por torcer la significación burguesa y asimilada que se adhiere al término–. En la obra lírica del poeta del Grupo San Telmo Gay, López Seoane encuentra que el uso de las citas, nombres propios e imágenes presentes en su trabajo está destinado a:

...retratar, e intensificar, una de las experiencias que definen al varón gay del siglo XX: el *yire*. (...) el merodeo urbano, con fines de caza, ese vagabundeo caliente que los norteamericanos llaman *cruising*, constituye el corazón ardiente de la poesía de Lens, su razón de ser y su cruz. La poesía gay de Lens es, ante todo, una oda al *yire* y a sus avatares. (2023b, p. 13)

En el “entonces” y “allí” que la lectura de Lens aproxima encontramos una economía de los placeres que puede iluminar el sopor de nuestro “aquí” y “ahora” y así contribuir a la est/ética sexodisidente que hoy podríamos encarnar. Otro tanto ocurre con la lectura que López Seoane (2023a) hace del Ni Una Menos (NUM). A diferencia de autoras como flores (2021b) que han denunciado en las retóricas activistas y académicas abiertas por el NUM el empobrecimiento de la imaginación erótica y política que conlleva la supremacía de la violencia de género en la agenda feminista –consideración que resulta perspicua en términos descriptivos–, López Seoane se detiene en la consigna “Nos mueve el deseo” y ofrece así otra caracterización –más normativa que descriptiva– del mismo fenómeno: “Ni Una Menos es un movimiento activista que trabaja a partir de la centralidad y la potencia del placer, que además entiende el activismo como un trabajo que tiene que tener una dimensión estética” (p. 31). De ese modo, el autor establece la motivación y la meta que nuestro trabajo crítico y político de las est/éticas debería asumir: “La historia de las disidencias sexuales nos enseña

que para que un movimiento no pierda su fuerza motriz es crucial que no pierda contacto con el placer y que no olvide su compromiso con el deseo” (p. 32).

(2) el *humor* –en el marco más amplio de una sensibilidad *camp*– es también para López Seoane un antídoto contras las pasiones tristes que han caracterizado a las est/éticas sexodisidentes:

...no deberíamos olvidar ese rasgo tan típico de nuestras formas de vida que siempre nos caracterizó y que es la capacidad de reírnos de la desgracia, encontrar placer en medio de la persecución, hacer humor a partir de las mismas condiciones que nos sofocan. (pp. 33-34)

En su artículo, “Ataques de risa. El humor como estrategia *queer*” (López Seoane, 2020), el autor vuelve a la última pieza teatral de Copi (2011), *Una visita inoportuna*, una comedia perversa en la que se tematiza de manera cáustica y grotesca el escenario trágico por el que pasa el autor, el protagonista y la comunidad gay toda con ocasión de la crisis del sida. Como indica López Seoane, la lengua de las locas le permite a Copi:

...interrumpir la cadena de lamentaciones que se había vuelto de rigor en comunidades que definitivamente estaban a la defensiva. (...) la vergüenza, la culpa, el temor y la tristeza eran las emociones preponderantes en los distintos canales de expresión de estas comunidades (...). Hasta casi finales de la década, la mayor parte de estas intervenciones artísticas y políticas trabajarán sobre una amplificación de esas pasiones tristes que constituyeron la primera respuesta posible para estas comunidades castigadas y perseguidas. (2020, p. 46)

Anticipándose a otras intervenciones estéticas y políticas –*n.g.*, las de ACT UP en Norteamérica– que pondrán otros recursos emocionales en juego, “[l]a risa de Copi viene a marcar un cambio de tono, y de registros, que se hará más audible en los años que siguen” (p. 46). Esa torsión irónica e hilarante del dramaturgo argentino no hace más que expresar una sensibilidad que acontece, como subraya López Seoane, en la relación estrecha que el autor mantiene con las comunidades sexodisidentes, vínculo que le aporta “tramas, personajes, universos y, lo más importante de todo, una lengua” (p. 46). Esa sensibilidad, sostiene López Seoane, el *camp*, distintiva de las culturas gay de la segunda mitad del siglo pasado:

...[s]e caracteriza por una inversión de los valores estéticos dominantes, por su ponderación de lo artificial y lo excesivo, por su práctica de la ironía y el homenaje, por la teatralización de la experiencia, por ponerle comicidad a lo trágico y seriedad a lo banal. (2023a, p. 244)

En efecto, la potencia distorsiva del humor respecto de situaciones particularmente críticas, señala López Seoane, no solo permite atravesar momentos adversos, volviendo tolerable la hostilidad, la persecución o la precarización: tiene la capacidad de brindar alivio, pero también la de construir comunidad “toda vez que reposa sobre un sentido común compartido y que trabaja reforzando códigos y lenguajes que solo conocen en profundidad

aquellos que pertenecen a un determinado grupo” (p. 69). Por otra parte, su carácter corrosivo, su acidez disolvente “le permite operar como agente de erosión de valores, tradiciones, normas e instituciones existentes. A la vez que cuestiona y pone en crisis lo que es, entonces, el humor propicia el bienestar, acaso breve, para quienes lo comparten” (p. 70).

Lo común queer

Otro rasgo que está presente a lo largo de *Donde está en peligro*, y que no quiero dejar de apuntar brevemente, es el sentido de lo común que se elabora a partir de tales est/éticas. En la reposición del sentido de “lo queer” se trasunta una consideración de lo común que no descansa en notas identitarias identificables *a priori* sino más bien en el ser-en-común, plural y heterogéneo, de aquellxs que sufren y persisten juntxs (Muñoz, 2023). Advertimos esta premisa con ocasión del activismo de ACT UP (capítulo 1), pero también en las polémicas feministas en torno a los *balls* de las comunidades negras neoyorkinas (capítulo 6), e incluso en la original consideración que hace López Seoane del cine queer –sexodisidente no solo por sus temáticas o sus recepciones, sino por las comunidades en las que se producen– (capítulo 5) o en las variaciones acerca del camp que desde Sontag nos (des)encuentran (capítulo 4). En efecto, López Seoane nos ofrece pistas para identificar e imaginar esa comunalidad queer que se dibuja en colectivos sexodisidentes concretos, en los que no solo circula la transgresión sexual y afectiva; en ellos campea además una dimensión interseccional del daño y una impronta coalicional de las luchas sexodisidentes que desde un pasado siempre vivo alienta hoy otras est/éticas de la disidencia sexual. Queda para todxs nosotrxs, tal como sugiere Muñoz (2020), atender a las interpelaciones sexodisidentes del “allí” y “entonces” para que en nuestro “aquí” y “ahora” ensayemos las est/éticas que desbaraten el letargo capitalista, colonial y cisheteropatriarcal que nos domina. En ese orden que peligra se alumbra la justicia erótica que nos debemos.

Referencias bibliográficas

- Buck-Morss, S. (2005). “Estética y anestésica: una reconsideración del ensayo sobre la obra de arte”. En *Walter Benjamin, escritor revolucionario* (pp. 169-221). Buenos Aires: Interzona.
- Cano, V. (2018). “Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva”. En Nijensohn, Malena (Comp.), *Los feminismos ante el neoliberalismo* (pp. 29-41). Buenos Aires: LATFEM-La Cebra.
- Copi. (2011). *Teatro I. El día de una soñadora. La torre de la Defensa. La noche de Madame Lucienne. Una visita inoportuna*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Flores, V. (2021a). “Con los excrementos de la luz. Interrogantes para una insurgencia sexopolítica disidente”. En *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría* (pp. 79-90). Madrid-Buenos Aires: Continta Me Tienes-La Libre.

_____ (2021b). “Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto”. En Diéguez, Ileana y Longoni, Ana (Coord.) *Incitaciones transfeministas* (pp. 37-52). Córdoba: DocumentA/Escénicas.

López Seoane, M. (2020). “Ataques de risa. El humor como estrategia *queer*”, *Compàs d'amalgama*, nro. 1, pp. 45-51. En línea en: <https://revistes.ub.edu/index.php/compas-amalgama/article/view/31284>

_____ (2023a). *Donde está el peligro. Estéticas de la disidencia sexual*. Rosario: Beatriz Viterbo.

_____ (2023b). “Prólogo”. En Lens, Miguel Ángel, *Tu muchacho tan soñado. Poesía publicada (1990-2009)* (pp. 9-17). Buenos Aires: Blatt & Ríos.

Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.

_____ (2023). *El sentido de lo marrón. Performance y experiencia racializada del mundo*. Buenos Aires: Caja Negra.

Rolón, J. I. (2023). “Reseña de *Donde está el peligro. Estéticas de la disidencia sexual* de Mariano López Seoane”, *El lugar sin límites*, vol. 5, nro. 8, pp. 205-210. En línea en: <https://revistas.untref.edu.ar/index.php/ellugar/article/view/1668>

Otras fuentes consultadas

Lang, S. (19 de mayo de 2023). ¿La disidencia sexual ya fue? Suplemento *Soy, Página 12*. En línea en: <https://www.pagina12.com.ar/550674-la-disidencia-sexual-ya-fue>

Link, D. (5 de mayo de 2023). El capricho gay. *Perfil*. En línea en: <https://www.perfil.com/noticias/columnistas/el-capricho-gay.phtml>



LA (DES)OBEDIENCIA EN EL ARCHIVO FÍLMICO, SU POTENCIALIDAD Y SU TRATAMIENTO PENSADO A PARTIR DEL FILME *QUÉ SERÁ DEL VERANO*

Zaira Giselle Vila

FA, FFyH, CIPeCo-FCC (UNC)
zaira.vila@mi.unc.edu.ar

[Ignacio, C. (Director). *Qué será del verano*. Argentina, 2021, Esquimal Cine, Un puma, 85']

Introducción

Nos proponemos leer cómo se trabaja el archivo en el filme *Qué será del verano* (2021). Su formato se construye a partir de la alternancia de filmaciones *propias* y de registros *ajenos*, material de archivo encontrado de modo casual en una cámara comprada por Internet. La narrativa se desarrolla sobre la base de una comunicación establecida con Charles, el *propietario* de los videos encontrados. El filme evidencia, desde el comienzo, el dispositivo archivístico y lo utiliza como motor de la historia.

Recomponer y (re)apropiar, descontextualizar y (re)contextualizar

El cine ha gozado en sus inicios de una *mala reputación*: juguete científico, fenómeno de feria, pasatiempo de laboratorio, perfeccionamiento de la linterna mágica, entre otros atributos (des)calificativos. Con el paso del tiempo, el séptimo arte se afianzó como tal y en la actualidad, como muchas otras disciplinas artísticas, atraviesa –en el momento de la recepción– diversas exigencias. Una de ellas, es la de *originalidad*. Cualquier persona que esté involucrada, más allá del grado de profesionalización, en el mundo del arte sabe que es un concepto por demás problemático.

La originalidad siempre fue difícil, más bien, imposible. Los filmes que utilizan material de archivo transitan esta problemática en niveles aún mayores. Claro está que una obra nunca comienza *ex nihilo*, desde cero, siempre hay una red de significaciones previas, una serie de *huellas* que darán cuenta de los distintos procesos de producción de sentido, pero también de un solapamiento de temporalidades que han atravesado a la obra y la seguirán atravesando. Sin embargo, cuando se trabaja con un material *no propio* aparecen otras inquietudes.

Que será del verano (2021) de Ignacio Cerói es un ejemplo interesante de mirar, debido al modo en que utiliza el metraje encontrado. Ciertamente, el *origen* del filme, la materia *prima*, no proviene del autor de la película. Cuando se trabaja a partir de archivos, se produce una operación sobre un *material-cuerpo* ajeno. Sergio Wolf (2010) lo plantea como una *operación* en el sentido médico de la palabra. El cuerpo se abre para extraer un elemento que será reemplazado –o no– por otro, se deja una cicatriz, una prótesis, un injerto. Este procedimiento evidencia una transformación, por lo tanto, un nuevo sentido. La *posesión* de un archivo irrumpe en el cuerpo-imagen, cual demonio en busca de un nuevo huésped para transformar.

A partir de un encuentro fortuito con imágenes preexistentes, Cerói se dispone a recomponer y (re)apropiar, descontextualizar y (re)contextualizar en una operación de montaje, que no es sino aquello “que recae sobre las imágenes-movimiento para desprender de ellas el todo, la idea, es decir, la imagen del tiempo” (Deleuze, 2013, p. 51).

En el cine, podemos considerar al archivo como una *desobediencia*. En primer lugar, una desobediencia a la idea de originalidad, en el sentido del *origen* del material. Aparejado a esto, como una desobediencia a la noción de autoría y a la noción de propiedad. Podríamos decir que no hay violencia en la posesión del archivo, sino más bien una potencia *estética* creadora, una *virtus operativa*, que no se deja afligir por el control social ejercido por la parte más burocrática de la industria cinematográfica. El uso de estas imágenes de archivo legitima, sin embargo, la existencia de un poder simbólico sobre ellas, legitima la asimetría existente sobre su (im)propiedad.

El robo de imágenes se torna, para un modelo capitalista-neoliberal, una cosa inadmisibles. Esta es una de las razones por las que el archivo en el cine se ha desarrollado bajo un sesgo tradicionalista, que vincula la utilización de imágenes *ajenas* con un plagio, con una falta de creatividad, con un uso *indebido* de la obra de otrx. Preguntamos, entonces, ¿podemos pensar el cine de/con archivo como un *cine menor*?

Parafraseando a Deleuze y Guattari en *Kafka. Por una literatura menor* (1990), podríamos arriesgar que el cine de/con archivo trabaja con materiales que podrían considerarse *menores*, en tanto, en algunos casos, no responden a un *origen* cinematográfico, sino que serán lxs realizadorxs quienes le darán el tono, el estilo y el carácter cinematográfico a esos materiales. Además, el sentido político al que responde la idea de *minoría* transforma el material *individual* en una potencia colectiva.

Sin dudas, el archivo en nuestro cine nacional ha gozado de una atractiva revitalización en los últimos años. Más bien, comienza a verse y a analizarse con mayor frecuencia un tipo de formato que ha sido silenciado no sólo a nivel nacional, sino en la historia del cine, en gran medida a causa de su mentada desobediencia. La herramienta archivística ha sido muy utilizada por la industria cinematográfica y explorada en diversos modos. El archivo es siempre excepcional, precario, sensible. Una célula maleable, viscosa, líquida. En muchos

casos habrá que restaurarlo, revitalizarlo, conservarlo. Estas características sensibles del archivo, también repercuten en que la ausencia de una cinemateca nacional sea una problemática tan vigente. El tiempo pasa, el archivo resiste hasta donde puede, su permanencia no depende solo de sí mismo, sino de una política de Estado que se esfuerce por la conservación del archivo-Historia. Aunque esta idea de conservación y de archivo-Historia, así con mayúsculas, siempre puede y debe ser puesta en cuestión. Si los archivos son ficciones, como plantea José Esteban Muñoz (2020), entonces, toda historia puede ser pensada en términos de *una* narrativa que, en su propia existencia, delimita quiénes y qué queda dentro/fuera.

Nicolás Cuello y Lucas Disalvo en *Ninguna línea recta. Contraculturas punk y políticas sexuales en Argentina 1984-2007* (2022), abordan la idea de una *lógica monumentalizadora* planteada por Derrida (1997) en la conferencia “Mal de archivo”: archivar es de algún modo *meter en prensa*, producir un relato, civilizar el sentido de todas aquellas piezas heterogéneas, impartirles un golpe de significado que las deja quietas para la mirada pública” (Cuello y Disalvo, 2022, p. 299). Los autores ponen en cuestión la idea de *fijeza* en esta concepción, el archivo se vuelve un monumento en el que la memoria y la historia se (res)guardan.

Cuello y Disalvo (2022) trabajan sobre las características sensibles del archivo, poniendo como objeto de estudio al *fanzine*. Se trata de objetos excepcionales y precarios, cuya existencia dependerá, en gran medida, de una circulación permanente —a través de la copia continua—. Aparece, por tanto, no sólo el *resguardo* como política de cuidado, sino también la *circulación*. En el caso del archivo fílmico, podríamos decir que precisa, también, de un protocolo de conservación y de una *imaginación de cuidado*. El cine funciona gracias a su circulación permanente en salas, festivales y en plataformas de *streaming*. El archivo se activa cuando se utiliza para la realización de un filme, se garantiza de este modo su participación en el curso del tiempo y se le otorga un nuevo sentido, incluso una nueva existencia. El confinamiento es necesario para la conservación, pero no suficiente. El movimiento es una cualidad imprescindible.

Dentro de las múltiples formas que podrían utilizarse para clasificar las películas que trabajan con material de archivo, es posible esbozar una primera división, en razón de la materia prima que utilizan. Por un lado, material que podríamos llamar *propio* y, por otro, material *ajeno*. Claro está que este binomio propiedad/ajenidad resulta interesante para pensar los modos en los que se tratan los materiales en la industria cinematográfica: ¿qué es un archivo propio/ajeno? Sin embargo, dejaremos esta discusión para otro momento.

En el primer caso, en lo que se traduce como *materia propia*, aparecen videos filmados en años de juventud y recuperados en el presente, niñxs prodigio con sus cámaras han captado momentos de su infancia y vida cotidiana, que ahora revelan un inconsciente oculto. Aquí, pueden ubicarse también las filmaciones familiares. En este sentido, resulta importante mencionar el trabajo ficcional-documental, que se ha llevado a cabo en nuestro país, donde

el material de archivo también funciona como un modo de *reconstruir* la memoria social y política. Podemos citar como ejemplo la película *Esquirlas* (2020) de Natalia Garayalde, en la que se retoma tanto el archivo individual y el registro privado, para contar –en el doble sentido de esta palabra, es decir, tanto contar/narrar como también *hacer que cuente* en la historia, o sea, darle importancia– un suceso histórico, que merece la pena recordar: la explosión de la Fábrica Militar de Río Tercero y las consecuencias (o más bien la falta de) políticas y sociales que trajo aparejadas.

Veamos cómo funciona la paradoja propio/ajeno, íntimo/privado, mío/tuyo en el cine. Si el archivo funciona, a veces, en este nivel de lo privado, lo cercano, lo íntimo, el *robo*, en este caso, pareciera ser menos polémico, como un inocente *pickpocket* bressoniano iniciático que hurta un billete a un familiar en alguna cartera descuidada. También, podríamos decir –como en el caso de *Esquirlas* (2020)– que el uso del archivo íntimo estaría funcionando como un *mal menor*, en términos derrideanos. En cuanto que, al volver indecible el límite entre lo propio y lo ajeno, lo mío y lo tuyo, lo íntimo y lo privado, produce una tercera opción en la que ya no se puede decidir de quién *es* ese archivo, dado que la intimidad se vuelve pública, en términos de Lauren Berlant (2020), al compartir la ficción-verdad historia-explósión. En otras ocasiones, el archivo es *ajeno*: se lo encuentra tirado en la basura, en una tarjeta de memoria usada, en un comercio de digitalización de cintas. En este caso, quien posee el archivo se vuelve un *Peeping Tom*, un voyeur de la vida ajena, pero con un fin cinematográfico; la (des)obediencia queda debidamente justificada.

Resulta interesante observar esta división entre archivo propio/archivo ajeno y las distintas operaciones que encauzan. El uso del material propio implica una conexión sentimental, afectiva, emocional muy fuerte con el archivo. El resultado suele ser más crudo, cargado de emoción y afectividad. Y a la vez, esa intimidad que potencia el material de archivo privado, resulta público y cercano aun cuando lxs espectadorxs estemos a distancia. Esto resuena con algunas ideas propuestas por el giro afectivo, en tanto pone en el centro el rol de los afectos en la vida pública. Con Sara Ahmed (2019), podemos reflexionar que las emociones no se encuentran ni afuera ni adentro, sino que se construyen desde una política cultural. Las emociones entendidas de este modo, desarman el binomio sentimientos individuales/ sentimientos colectivos. Entonces, la afectación que parece inmediatamente privada, resulta pública y cercana, cuando el material estético se pone a circular.

Ahora bien, cuando el punto de partida son videos ajenos, como en el metraje de Cerói, existe una potencia creativa más clara, menos anclada en la singularidad de esa idea de propiedad individual. Esto queda expuesto en el filme, cuando el director le escribe un correo electrónico al autor de los videos y literalmente le dice que quiere hacer algo con ellos, “algo relacionado al cine”.

La ficcionalización ante un material desconocido es prácticamente automática. Al inicio de la película, cuando el narrador-director nos relata que encontró los videos, menciona

que decidió nombrar *Jean Pierre* al protagonista de los registros. Este nombre ficticio, luego de una primera conversación con el autor del material de archivo, es reemplazado en el filme por su nombre *real*: Charles. De allí en más, la película lo designa como Charles, “pero como lo enseña la más antigua magia, un nombre termina siempre por crear la cosa que significa” (Epstein, 2014, p. 23). *Jean Pierre* probablemente continúa apareciendo en el resto del filme, con una suerte de nombre-máscara, que refuerza una idea de veracidad para el espectador.

El cinematógrafo siempre se encargó de la –nada menor– tarea de suministrar nuevas imágenes del mundo. Sin ánimos de entrar en la dicotomía de verdad-falsedad, realismo-falacia, que también ha aquejado al dispositivo, es interesante, al momento de encontrarse con el material de archivo, el ejercicio de intentar descubrir su sentido *original*. Cerói deja, una vez más, en evidencia la utilización de esta herramienta, cuando le dice a Charles que quiere “jugar un poco a imaginar su vida”. Es la cualidad de lo ajeno la que predispone este accionar. Aquí radica una de las cosas más interesantes del filme: la utilización del archivo se de(s)vela, se muestra un proceso que mayormente queda relegado al fuera de campo de las películas.

¿Por qué filman? El trabajo de montaje sobre el material de archivo puede ser una búsqueda para develar –sacar el velo, pero también volverlo presente– el inconsciente de las imágenes encontradas. En este sentido, funciona como disparador el texto *Filmar para ver* de Jean-Louis Comolli:

¿Hay que burlarse de esos turistas que visitan Roma o París a través de los visores de sus cámaras?
¿Se equivocan al filmar en lugar de simplemente mirar? No estoy seguro. Antes que nada, no olvido esa verdad godardiana que dice que para ver hay que filmar. (...) el gesto de filmar uno mismo, si bien se ha hecho banal, no es exactamente anodino. (Comolli, 2002, p. 128)

Jugar un poco a imaginar la vida de alguien a partir de un material es un camino posible para responder a ese por qué filman. Pero también, jugar un poco a imaginar la vida de alguien a partir de un material extraño, ajeno, puede resultar lo más enriquecedor de la desobediencia del archivo, mostrarnos que todo archivo es ficción, por tanto, que toda historia puede ser (re)interpretada y vuelta a contar. En el metraje de Cerói observamos a Charles con sus perros, sus paseos, su familia, sus viajes a tierras lejanas. La película hilvana todas estas imágenes y nos ofrece una voz en *off* del director leyendo una serie de *e-mails* que mantiene con Charles. Este le dice, en otras palabras, que no entiende cómo esos registros cotidianos pueden volverse una película, solo es su vida, no es, de alguna manera, lo suficientemente importante para volverse un producto cinematográfico. Sin embargo, las imágenes que vemos tienen una gran sensibilidad, que se refuerzan con el montaje del director, quien ha sabido disponerlas y resignificarlas (re-contarlas) de una manera ostensiblemente bella.

Una de las grandes cualidades del cine, indiscutiblemente, es la posibilidad que tiene, en cada plano, de deci(di)r y mostrar algo nuevo sobre el mundo. Arma un marco que produce sentidos que se tensan entre lo que vemos/oímos y lo que no. El marco de cada

plano funciona como el *parergon* derrideano. De alguna manera este metraje logra ese cometido por momentos; nos hace cuestionar sobre la imagen filmada, pensar en la potencialidad de la grabación casera, preguntarnos por qué filmamos, casi todo el tiempo, nuestras (im)propias vidas, si no tenemos una finalidad estética, cinematográfica, para tales registros. La cualidad es ambiciosa: “filmar el exterior para descubrir el interior, filmar la cobertura sensible de los seres y de las cosas pero para adivinar y desenmascarar su parte secreta, escondida, maldita” (Comolli, 2002, p. 129).

Encontramos belleza en los archivos, encontramos pulsiones cinematográficas en materiales que no fueron producidos con ese fin, la *verdad* de esos registros, su realismo, de algún modo, se vuelve cautivante. ¿Estaremos sufriendo una regresión a la aristotélica idea de lo bello, lo verdadero y lo bueno? En verdad estos términos resultan perpetuamente móviles, infinitamente transformables. Como dice Jean Epstein (2014), quizás la respuesta a estos cuestionamientos nos dirija al concepto de “fotogenia”, que depende, de manera segura, del movimiento. Sostiene en *El cine del diablo*, obra publicada por primera vez en 1947:

De hecho, el paisaje más banal, el decorado más ordinario, el mueble más común, el rostro más ingrato, pueden volverse interesantes en la pantalla, es decir fotogénicos, si son mostrados allí en el curso de una evolución continua de sus formas, ya sea que esta evolución resulte de la acción y del desplazamiento del sujeto mismo o de un travelling o de una panorámica o en fin de la intensidad, variada sin cesar, de la iluminación. (...) La representación del movimiento es la razón de ser del cinematógrafo, su facultad maestra, la expresión fundamental de su genio. (Epstein, 2014, p. 24)

Al ser el cine, el arte más novedoso en el momento que Epstein escribía estas palabras –estaba culminando sus primeros cincuenta años de existencia–, esta definición podría haber quedado un poco anticuada. Pero por algún motivo resuena más vigente que nunca. Ese aprisionamiento del tiempo-movimiento en el plano, ese registro del instante por antonomasia, captura única de un momento en su singularidad, no puede dejar de ser moderno.

Filmamos para capturar el movimiento, archivamos para poner en juego la multiplicidad de capas temporales. El archivo logra ser, a la vez, permanencia y (necesario) devenir. La apropiación de un registro que se figuraba perdido, confinado a un destino sepulcral, no parece ser menos que fundamental para el desarrollo de la industria cinematográfica. El *found footage* puede ser visto como un manantial inagotable del cine y como una fuente de supervivencia, una forma de volver visual el pensamiento. No hay necesidad de cámaras, ni de cuerpos más que unx, una computadora y un metraje encontrado. ¿Será este el futuro del cine?

Referencias bibliográficas

- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultura al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Berlant, L. (2020). *El optimismo cruel*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Comolli, J. L. (2002). *Filmar para ver. Escritos de teoría y crítica de cine*. Buenos Aires: Simurg.
- Cuello, N. y Disalvo, L. (2022). *Ninguna línea recta. Contraculturas punk y políticas sexuales en Argentina (1984-2007)*. Buenos Aires: Tren en Movimiento. Alcohol y fotocopias.
- Deleuze, G. (2013). *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*. Buenos Aires: Paidós.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (1990). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Era.
- Derrida, J. (1997). *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. España: Trotta.
- Epstein, J. (2014). *El cine del diablo*. Buenos Aires: Cactus.
- Garayalde, N. (2020). (Directora). *Esquirlas* [Película]. Córdoba: Punto De Fuga Cine.
- Wolf, S. (2010). El manantial. En Listorti, L. y Trerotola, D. (Comps.). *Cine encontrado. ¿Qué es y a dónde va el found footage?* (pp. 11-16). Buenos Aires: Bafici.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra.

