



**HETEROTOPÍAS | Revista del Área de Estudios Críticos del
Discurso de la Escuela de Letras | Facultad de Filosofía y
Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba -
Argentina | heterotopias@ffyh.unc.edu.ar ISSN 2618-272**

HETEROTOPIÁS

Revista del Área de Estudios Críticos del Discurso
Escuela de Letras - Facultad de Filosofía y Humanidades
Universidad Nacional de Córdoba - Argentina
heterotopias@ffyh.unc.edu.ar - ISSN 2618-272

Rector de la UNC
Dr. Hugo Oscar Juri

Decana de la FFyH
Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Directora de Escuela de Letras:
Dra. Cecilia Pacella
Vicedirector: Dr. Marcos Carmignani

Área de Estudios Críticos del Discurso
Coordinadora: Dra. Ximena Triquell
Co-coordinador: Mg. Luisa I. Moreno

Coordinadora de Heterotopías, Dra. Mirta Antonelli

Coordinadores del Dossier de Heterotopías V3 N5
Dr. Eduardo Mattio - Dra. M. Victoria Dahbar

Equipo Editorial

Dra. Mirta Alejandra Antonelli
Dra. María Soledad Boero
Dra. Laura Fobbio
Dr. Luis Ignacio García
Dra. Gabriela Milone
Mgter. Luisa Ines Moreno
Dr. Edgardo Pablo Rozas
Dra. Alicia Vaggione

Comité Académico

Dr. Raúl Antelo,
Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil
Dra. Pampa Arán,
Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
Dra. Leonor Arfuch,
Universidad Nacional de Bs As, Argentina
Dra. Chiara Bolognese,
La Sapienza, Universidad de Roma, Italia
Dra. Claudia Briones,
Universidad Nacional de Río Negro, Argentina
Dr. Mario Cámara,
Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina
Dr Gabriel Alejandro Giorgi,
New York University, Estados Unidos
Dr. Roberto Gutiérrez Varea,
Universidad de San Francisco, USA
Dra. Ana Longoni,
CONICET, Argentina
Dra. Elvira Narvaja de Arnoux,
Universidad de Buenos Aires, Argentina
Dra. Carolina Repetto,
Universidad Nacional de Misiones, Argentina
Dr. Raúl Rodríguez Freire,
Pontificia Universidad de Valparaiso, Chile
Dra. Rita Segato,
Universidad de Brasilia, Brasil
Dra. Maristella Svampa,
Universidad Nacional de la Plata, Argentina
Dra. Silvia Tabachnik,
Universidad Autónoma Metropolitana, México
Dr. George Yudice,
Universidad de Miami, Estados Unidos

Responsables de Edición:

Mgter Luisa Inés Moreno

Dr. Edgardo Pablo Rozas

Correctoras Literarias:

Constanza Aguirre (FFyH, UNC)

Florencia Colombetti (FFyH, UNC)

Corrector de idioma inglés:

Lic. Luis Santiago Moreno Rey (UNCuyo)

Diagramación de tapa e ilustraciones:

Nicolás Guglielmone (FFyH, UNC)

**CONTACTO: PABELLÓN FRANCIA. CIUDAD UNIVERSITARIA.
CÓRDOBA. ARGENTINA.**

CORREO ELECTRÓNICO: HETEROTOPIAS@FFYH.UNC.EDU.AR

ISSN: 2618-2726

**HETEROTOPIAS CUENTA CON EL AVAL DE LA ESCUELA DE LETRAS
Y DE LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES DE
LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA**

**Las opiniones que se expresan en los artículos
firmados son responsabilidad de los autores.**

EDITORIAL

Nota Editorial - pág. 10

DOSSIER

*“Es lo que siento”: el lugar de los
afectos en la conversación
feminista - pág. 20*

Dr. E. Mattio, Dra. M. V. Dahbar

*Rebeliones feministas contra la
configuración afectiva patriarcal.
Un relato posible para la agencia. -
pág. 34*

Dra Cecilia Macon

*Club de blasfemos: sensibilidades
libertarias y afectos negativos en la
postdictadura argentina. - pág. 53*

Nicolás Cuello

Políticas del amor. - pág. 85

Dra. Adriana Boria

*Narrativas de desencanto. Pensar
los límites de las políticas del
cuidado. - pág. 104*

Julia Crosa, emma song

Affidamento masculino: El arte queer del fracaso del varón patriarcal. - pág. 119 Dra. Cecilia Luque

Poesía contranormativa y afectividad queer. - pág. 134

Lic. Agostina Silvestri

Deslizarse entre rejas. Poéticas de la cohabitación. - pág. 152

Dra. Ianina Moretti Basso, Prof. Sasha Hilas

Sentirse marrón, sentirse bajón: afectos latinos, la performatividad de la raza y la posición depresiva. - pág. 171

Dr. José Esteban Muñoz; Lic. Renata Prati

¡Sonreí! - pág. 187

Dra. Sara Ahmed

Dr. Beto Canseco, Lic. César Tisocco

ARTÍCULOS

La forma-tierra de la vida: El pensamiento Nasa y los límites de la episteme de la modernidad. - pág. 200

Dr. Arturo Escobar

Las penas de muerte que no vemos. - pág. 224

Dra. Ana Levstein

Retrato en familia: Sybila Arredondo. - pág. 241

Dra. Carmen Perilli

Aira en el carrusel. - pág. 158

Lic. Sergio Muñoz Chipre

ENTREVISTA

“¿Una agenda de derechos, qué agenda de afectos es?” Entrevista con val flores. - pág. 260

Dr. Eduardo

Mattio, Dra. María Victoria Dahbar

ZONA DE DEBATE

El otro doble de la pandemia: racismo y subjetividad. - pág. 285

Dra. María Emilia Tijoux

La extensión universitaria y otras modalidades de vinculación social como fuentes de aprendizajes para transformar las universidades. - pág. 295

Dr. Daniel Mat

RESEÑAS

“¿Giro afectivo y giro a la imagen: un encuentro indisciplinado? - pág. 305

Dra. Mariela Solana

Los movimientos aberrantes del odio. - pág. 311 Dr. Martín De Mauro Rucovsky

Inventemos nuevas respiraciones. - pág. 318
Natalia Armas

Vida, escritura y comunidad. Sobre gestos vitales. Recorridos críticos sobre escrituras del presente. - pág. 324

Dra. Andrea Torrano

EDITORIAL



Fragamento del diseño de tapa de Nicolás Guglielmonne

Nota editorial

Encontrar un tono de escritura que no defeccione del pulso de la vida, que habite la experiencia del estallido de certezas y procure hacer con el sentido un enlace con las presencias y los afectos en convivio sustraídos en esta *hambre de piel*; he aquí el lugar impensado de este número de *Heterotopías*, que logró advenir al espacio público transida en su factura, en su hechura colectiva, por el *tempus* de excepción de esta peste, tan cara a la literatura, en el que, como afirma Achille Mbembe, “al final, todo nos devuelve al cuerpo” (abril, 2020)¹.

Es por todo lo que no ingresa en lo dicho, lo que resta en el borde de la enunciación, que este número resguarda con cuidado las marcas de una especial voluntad de re-existencia de todas y todos quienes, en la hesitación de los días enrarecidos, en el desarreglo del *curso regular de los astros* que define al desastre, sostuvieron, aun en medio de sentirse signadxs/marcadxs por el contexto socio-existencial, también en lo privado e íntimo, la decisión de pensar, escribir, socializar sus textos y parir este número. Nuestro agradecimiento, por ello, a autorxs, lectorxs-evaluadorxs y a cada unx de lxs compañerxs que pusieron el cuerpo en su proceso hasta hacer respirar, encontrar el aire, de las voces que hablan desde sus páginas y la de nuestrxs lectorxs. Y, también, de manera entrañable, a quienes participaron de la coralidad por la cual, sorteando el abigarrado dispositivo enunciativo sobre la pandemia, hallamos un borde, un acantilado o un filo para el *dossier* de nuestro próximo número, “Experiencia de la pausa y pausa de la experiencia: pensamiento, discursos y prácticas en la detención”, a cargo de Miguel Ángel Dalmaroni, Gabriela Milone y Verónica Stedile.

El número 5 que aquí presentamos se abre con “‘Es lo que siento’: el lugar de los afectos en la conversación feminista”, *dossier* que, con experticia y conocimiento militante, han coordinado Eduardo Mattio y María Victoria Dahbar. Su horizonte contornea, justamente, aquello que se juega en las subjetivaciones que atraviesan los cuerpos y los afectos que en ellos se incardinan políticamente.

¹ Achille Mbembe, “El derecho universal a respirar”, nota publicada el 28 de abril pasado. Este texto apareció originalmente en AOC (www.aoc.media) bajo el título “Le droit universel à la respiration” Traducción del francés de Diego Roldán.

Desde la introducción misma, Eduardo y María Victoria (nos) trazan las coordenadas de una casi carto-cronografía del devenir del *giro afectivo*, desde la perspectiva feminista y *queer*; se mojonan los hitos del trayecto intelectual recorrido en/por el campo problemático que sustenta las decisiones teórico-políticas desde las que se ejerce la posición enunciativa de lxs coordinadorxs; también las genealogías críticas en las que abrevan así como los ejes nodales de las discusiones y debates que habitan en sus intervenciones. Del mismo modo, precisan los aportes e inflexiones que cada artículo entreteje en la abigarrada intertextualidad que enlaza el *dossier*: las colaboraciones de Agostina Silvestri, Adriana Boria, Cecilia Luque, Ianina Moretti y Sasha Hilas, emma song y Juli Crossa, Cecilia Macón y Nicolás Cuello. En esta urdimbre, el *dossier* incluye un texto de Sara Ahmed, a quien agradecemos especialmente haber facilitado y autorizado su traducción por Beto Canseco y César Tissocco, así como a José Esteban Muñoz, respecto a su artículo traducido por Renata Prati para este número de *Heterotopías*.

En su poderosa diseminación, el *dossier* ha gestado, también, la conversación entre val flores y Eduardo y María Victoria, que se publica en la Sección Entrevista de este número 5. Finalmente, la factura editorial de estxs colegas, sostenida y polifónica, ha impulsado, junto a la tarea de gestión y traducción de los artículos de Ahmed y Muñoz especialmente para este *dossier*, y la entrevista a val flores ya mencionados, otra diseminación con dos aportes para la zona “Reseñas” de *Heterotopías*. Nos referimos a la reseña de Mariela Solana sobre *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada*, compilación de Irene Depetris Chauvin y Natalia Taccetta, y la realizada por Martín de Mauro Rucovsky sobre el libro de Ana Kiffer y Gabriel Giorgi, *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Los dos libros comentados no solo son de reciente aparición editorial, sino que traen al ruedo aportes de máxima pertinencia y de reenvíos significativos con la política del *dossier*.

Este pertinente y potente conjunto textual, como sostienen sus coordinadorxs, no pretende limitar el campo sino abonar, profundizar y dejar coralmente señalizada una arena de luchas y, también, una trama de solidaridades *encuerpadas* desde cierta genealogía de las emociones/afecciones y el espacio público, específicamente declinada en el multiespacio no consensual de la(s) crítica(s) feminista(s) y *queer*.

ARTÍCULOS

Arturo Escobar, reconocido antropólogo colombiano, abre esta sección con “La forma-Tierra de la vida: El pensamiento nasa y los límites de la episteme de la modernidad”, un destacable y valioso aporte para los estudios críticos del discurso, en el que despliega un lúcido retome del Foucault de la etapa arqueológica como marco categorial-analítico para abordar una propuesta del pueblo nasa del Norte del Cauca de Colombia, centrada en el enunciado de la *Liberación de la Madre Tierra*. Es a propósito de este enunciado nasa, que el artículo produce una exquisita y cuidada *conversación* entre la propuesta enunciada desde este pueblo y el análisis de discursos de la arqueología foucaultiana del saber (conocimiento y episteme). Con esta interesante política del encuentro, Escobar nos propone una detenida lectura del así construido *archivo nasa* para argumentar que la noción de Liberación de la Madre Tierra, constituye lo que denomina “un concepto-movimiento” desde y con el cual es posible un potente principio para la acción política y para la tarea del diseño de comunidad/comunalidad y futuridad. Para el autor, la potencia de tal principio, su emergencia en tanto aparición material del enunciado en el archivo y, por tanto, en el conocimiento, podría constelar un prisma y una sensibilidad política para, en sus palabras, “emprender, desde donde cada cual se encuentre, la tarea de 'tejer en libertad la vida’”. A propósito del saber finamente puesto en valor por su tarea intelectual comprometida, Escobar sostiene el argumento de que el saber de y desde este pueblo indígena del Norte del Cauca señala, como vector, un cambio civilizatorio, “de la forma-Hombre (modernidad antropocéntrica) a la forma-Tierra de la vida, basada en la inter-dependencia radical y relacionalidad de todo lo que existe”.

Ana Levstein, en “Las penas de muerte que no vemos” propone una fecunda y profunda reflexión —en medio de este disloque temporal que irrumpe con la pandemia— alrededor de las temporalidades que se juegan en torno a la muerte. Esa muerte que condensa, además, formas múltiples del morir en horizontes de precariedad y vulnerabilidad extrema. A propósito de esas muertes y como premisa de su recorrido, la autora indagará en la emergencia de la muerte bajo la nominación —consagrada por ley en algunos países— de *pena de muerte* a través de la existencia confinada de Víctor Hugo Saldaño, argentino condenado a la pena capital en Estados Unidos, que espera desde hace 24 años —en condiciones infra-humanas— en el

llamado *corredor de la muerte*. A partir de la puesta en relación de ciertas herramientas derridianas en torno a las derivas de la pena de muerte, el artículo de Levstein desanda, desde una mirada sensible y crítica, las aporías e interpelaciones que acarrea la decisión biopolítica sobre la vida y muerte de lxs sujetxs. Como señala la autora, la pena de muerte “coloca el capital incalculable de *mi* tiempo en el mercado de capitales, de los bienes de consumo, de lo que tiene un precio”, expropiando lo único propio o, al menos, aquello en torno a lo cual puede haber un deseo de *propio*: el tiempo y la muerte. Y el tiempo-instante de algo así como *mi* muerte, lo pone en manos de tercerxs. Esta tercerización de la muerte es inseparable de “una filosofía de la alteridad” que, en el marco de la condena a Víctor Hugo Saldaño, pero seguramente en otras también, se emparenta con el racismo. Lx condenadx, dice, “generalmente escogidx entre lxs negrxs, adictxs, hispanxs, pobres, es construidx como una alteridad radical, irrecuperable, un 'otrx' del género humano”.

Carmen Perilli, destacada en el campo de los estudios latinoamericanos, compone, en “Retrato en familia: Sybila Arredondo”, una imagen de la figura de esta mujer —central en la historia de la guerra interna de Perú y, también, de la imaginable historia de las mujeres y la revolución en el siglo XX, desde el vasto y complejo espacio de lo biográfico/lo biografiable—. Para ello, produce un montaje y entramado de singulares voces femeninas que la dicen, mientras va construyendo para lxs lectorxs un relato de vida que articula los intensos derroteros de su vida amorosa, el tránsito Chile-Perú, la relación matrimonial con José María Arguedas, la lucha y militancia y los largos años de confinamiento carcelario. De las voces convocadas, la primera es la de su madre, la escritora chilena Matilde Ladrón de Guevara, quien denunciará internacionalmente las condiciones carcelarias que padece Sybila junto a otras mujeres. Otra voz es la de Carolina Teillier —la hija que tuvo con el poeta Jorge Teillier— quien en la lectura de Perilli actúa como aquella que la cuida y defiende mientras funciona como nexo y contacto con el exterior de la prisión. Por último, la inclusión del documental *Sibila* realizado por Teresa Arredondo, sobrina de Sybila, introduce una tercera modulación, en el marco de un film que, en palabras de Perilli, “busca entender su compromiso político y encontrar las motivaciones que la llevaron a tomar parte a favor de usar la violencia”. En la trama de una vida fascinante, el artículo

construye un entramado de voces y resonancias que intentan captar la singularidad de una apuesta vital que enlaza lo público y lo privado.

Esta sección hospeda y aloja, finalmente, el artículo “Aira en el carrusel”, de Sergio Muñoz Chipre. En este trabajo, el autor desarrolla un significativo aporte al estudio de la poética de César Aira, desde la configuración del concepto de *artista bricoleur* para abordar lo que denomina *la inflexión Aira*. Reconociendo un diálogo genealógico, de resonancias, entre la poética aireana y las propuestas estéticas de Macedonio Fernández, Marcel Duchamp y Raymond Roussel, Muñoz Chipre piensa la escritura aireana a partir de la identificación y (re)construcción de lo que denomina el *carrusel Aira*. Este *dispositivo, máquina de devenir artística* que el autor caracteriza a lo largo del artículo, funcionaría como procedimiento de escritura y como herramienta que permitiría a otrxs investigadorxs profundizar en el estudio de la poética de César Aira, en particular. Asimismo, las teorizaciones vertidas en “Aira en el carrusel” aportarían al recorrido y análisis de otras lecturas y escrituras en las que operan traducciones vanguardistas de la vida —a través del *ready-made*, el azar objetivo—, el mito del artista, los conceptos de figura, forma, experiencia, y en las que se (re)define lo que Muñoz Chipre denomina *lector bricoleur*.

ENTREVISTA

La entrevista “¿Una agenda de derechos, qué agenda de afectos es?”, que lxs encargadxs del *dossier*, Eduardo Mattio y Victoria Dahbar, realizan a val flores, desde el obligado distanciamiento de estos tiempos, despliega el talante incómodo y desacatado al que la escritora y activista de la disidencia sexual nos ha (des)habitado en sus incisivas intervenciones. Las preguntas y respuestas de esta conversación actualizan una paleta afectiva inusual para abordar la agenda más urgente de las militancias sexuales contemporáneas. Por un lado, asistimos a una zona de preguntas que interrogan las economías afectivas de la opacidad y del desencanto, como formas activas de desacato respecto a las epistemologías de la transparencia y a las militancias del entusiasmo afirmativo. En ese tono menor, residual, otra zona de preguntas relativas a los problemas de los derechos, el Estado y las políticas de la educación sexual integral, despejan una luz inesperada y díscola. Si cierta agenda

militante nos sitúa ante la reclamación del *goce de derechos*, val nos exige, con pluma golosa, recordar la agenda afectiva del *goce de los cuerpos y las lenguas*, en la exploración imprevisible de las zonas residuales de la incomodidad.

ZONA DE DEBATE

Este número de *Heterotopías* conjunta en esta sección las voces de dos académicxs latinoamericanxs cuyos textos emergen de sus respectivas investigaciones de largo aliento.

María Emilia Tijoux (Universidad de Chile) rodea teóricamente y ancla socio-históricamente, en “El otro doble de la pandemia: racismo y subjetividad”, ese núcleo duro de la racialización (y los procesos de subjetivación que la incardinan) que, con la marca del estigma, signa al migrantx en un Chile coetáneo que exhibe (a la vez que reescribe/re-signa) la otredad en el escenario de desigual administración socio-política de la vida en el marco de la pandemia del Covid19. La autora sostiene que, ante el miedo a la muerte, opera una doble configuración constitutiva en la que la figura del cualquierx/portadorx, se rearticula en el doblez, por un lado, del otrx próximx o no extrañx ante quien solo hay que atrincherarse y, por otro y de manera concomitante, del Otro enemigx racializadx, disponible/ya conocidx, el cuerpo del otrx de la nación — esx otrx que pertenece a alguna de las siete nacionalidades clasificadas como migrantes, de la memoria larga y de la larga duración representacional—, constituido como el cuerpo viral portador y culpable de la muerte. Desde este espacio seccional de la revista, el análisis de Tijoux se avecina, se mancomuna con el horizonte de los afectos políticos y con el análisis de las modalidades en que las lógicas de consumo del capitalismo —en la genealogía de la teoría crítica—, como condiciones de posibilidad que regulan las “aperturas económicas” del aislamiento prescrito por el dispositivo sociosanitario en Chile, articulan narrativas del Estado nación, activando la racialización como cuerpo-argumento que explica el avance pandémico.

Daniel Mato, en su artículo “La extensión universitaria y otras modalidades de vinculación social como fuentes de aprendizajes para transformar las universidades”, socializa, con perspectiva constructivista, el proceso investigativo seguido en torno a aquello que, en nuestras universidades nacionales públicas, se nombra, se entiende y se hace (o no se hace), bajo la denominación de *extensión universitaria*, u otras

variantes designativas, uno de los tres objetivos desde la universidad reformista, junto a las de docencia e investigación, tríada que se ampliaría luego al incluir la *transferecia*. El artículo da cuenta de un representativo estudio de campo en/con universitarixs sobre las modalidades prácticas e institucionales que se han asumido en la intervención extensionista, un proceso investigativo realizado a lo largo de varios años, y cuyos resultados y reflexiones generales se han ido plasmando en la literatura de su autoría que el artículo consigna como apoyatura y referencia. Así mismo, este se ha nutrido también del trabajo realizado con afrodescendientes. Tras la descripción y sistematización relevada en terreno, Mato deja abiertas preguntas para interrogar(nos) acerca de cuánto y de qué manera las experiencias inscritas institucionalmente en ese vasto y variado campo de la *extensión* redundan o no —no solo hacia el *afuera* de los claustros universitarios, sino, y sobre todo, hacia adentro—, esto es, si dichas experiencias operan, institucionalmente, impactos relevantes en y para la formación de docentes y estudiantes, la articulación académica en programas y planes de estudio, etc. Así, el artículo deja para pensar si no se está, como diría de Sousa Santos, desperdiciando todo un campo de experiencias acumuladas.

RESEÑAS

Eduardo Mattio y María Victoria Dahbar comentan aquí dos reseñas gestionadas en el horizonte y la productividad del *dossier*.

En “Giro afectivo y giro a la imagen. Un encuentro indisciplinado”, Mariela Solana visita el reciente texto titulado *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada*. En este conjunto de artículos, compilados por Irene Depetris Chauvin y Natalia Taccetta, se cruzan el giro afectivo y la cultura visual, el registro de lo afectivo y el mundo de las imágenes con el objeto de explicitar otros modos indisciplinados en que accedemos al pasado, en que el pasado nos abraza, más allá de las limitaciones que supone una perspectiva meramente anclada en lo lingüístico.

En “Los movimientos aberrantes del odio”, Martín de Mauro Rucovsky se detiene en un texto escrito, entre Brasil y Argentina, por Ana Kiffer y Gabriel Giorgi, *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. En dicho

volumen lxs autorxs desentrañan los sentidos, escrituras y luchas que se urden a partir del odio —ya como expresión neofascista, ya como resistencia de tales expresiones— en el contexto de los regímenes neoconservadores y neoliberales que amenazan las democracias latinoamericanas. Uno y otro trabajo, como ponen de manifiesto quienes los reseñan, dan cuenta de la fecundidad que involucran las discusiones en torno a los afectos y emociones a la hora de pensar el presente, a la hora de devolver a las humanidades y a las ciencias sociales un sitio desde donde desentramar el arraigo persistente de las opresiones.

En la tercera reseña que integra esta sección, Natalia Armas retoma la figura de Sarah Ahmed, muy presente en el *dossier* de este número, para comentar *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, traducción de Hugo Salas y presentación de Nicolás Cuello, publicado por editorial Caja Negra en 2019. Armas destaca cómo la apuesta de Ahmed, en conexión con trabajos anteriores, reside en poner en escena la operatividad de ciertas emociones que terminan por perpetrar o reproducir estructuras de poder que generan desigualdades. En este marco, el mandato de la felicidad acaba por convertirse en una técnica para controlar a las personas. La lectura de Armas avanza detenidamente, puntuando una serie de figuras que dan forma a los “archivos de la infelicidad” establecidos y abordados en el ensayo, a la vez que pone en valor la potencia política, teórico-crítica y analítica del estudio contrahegemónico respecto a la “psicología de la felicidad” que Ahmed sostiene vigorosamente.

Completa esta sección “Vida, escritura y comunidad”, donde Andrea Torrano reseña de manera vibrante y atenta *Gestos vitales. Recorridos críticos sobre escrituras del presente*, de María Soledad Boero y Alicia Vaggione (Comps). Torrano recupera las formulaciones de Agamben y de Didi-Huberman acerca del gesto, para poner en valor el aporte del conjunto de textos que integran el libro, al cual considera “una invitación a reconocer lo común que aún pervive de modo discontinuo y subterráneo, cuando se produce un encuentro de cuerpos y afectos”.

Comité Editorial

Fecha de recepción: 2 de junio de 2020

Fecha de aceptación: 12 de junio de 2020



Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



DOSSIER



Fragamento del diseño de tapa de Nicolás Guglielmono

“ES LO QUE SIENTO”: EL LUGAR DE LOS AFECTOS EN LA CONVERSACIÓN FEMINISTA

"IT'S WHAT I FEEL": THE PLACE OF AFFECTS IN FEMINIST CONVERSATION

Supiste, antes que yo, que la pasión era una casa
imponente y vacía. Me dejaste sola allí,
deslumbrada por semejante belleza,
para que no te siga.

Claudia Masin

Si tuviéramos que definir —como parece convenirle al género introductorio— el llamado *giro afectivo*, podríamos tomar las palabras de otrxs y acordar, con Nicolás Cuello (2019), en que se trata de “un campo de experimentación teórico-reflexiva” (p.11) donde conviven indagaciones y exploraciones de cuño feminista y queer en las que se expresa la relevancia política de los afectos y emociones en la vida pública. En palabras de Macón y Solana (2015), se trata de “un proyecto destinado a explorar formas alternativas de aproximarse a la dimensión afectiva, pasional o emocional [...] a partir de su rol en el espacio público” (pp. 15-16). Aunque es cierto que ese campo específico se abre en el debate sobre afectos/emociones que Massumi (1995), por un lado, y Sedgwick y Frank (1995), por otro, desplegaron desde fines del siglo pasado (song, 2019, pp. 13-14; Losiggio y Macón, 2017, p.9), a nosotrxs tales problemáticas se nos volvieron próximas en el marco de la “ontología social corporal” butleriana. En las páginas de *Vida precaria* (Butler, 2006), el sujeto corporal se halla atravesado e interrumpido por una serie de emociones que hacen explícita no solo su precariedad y su interdependencia. Hacen visible de un modo palmario la condición extática de ese sujeto que somos; la furia, el placer sexual¹, la pena, sugería Butler, tienen la doble virtud de colocar al sujeto fuera de sí, de descentrarlo, de interrumpirlo y, al mismo tiempo, de componer frágilmente alguna suerte de nosotrxs (2006, p.50). En *Marcos de guerra* (2010), 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. En ese texto, Butler advertía que el cuerpo “no es una mera

superficie en la que se inscriben los significados sociales, sino aquello que sufre, se alegra y responde a la exterioridad del mundo, una exterioridad que define su disposición, pasividad y actividad” (p.58). Es esa capacidad obstrusiva del mundo, advertía, la que origina nuestra responsividad, y esa capacidad de respuesta incluye una amplia variedad de emociones: rabia, esperanza, sufrimiento, placer, entre muchas otras posibles.

Butler reconocía como tarea de la crítica, la discusión de aquellos marcos interpretativos que encuadran nuestros sentimientos más cristalizados como respuestas primarias y, por ello, inapelables o al menos no sujetas a una posible transformación. Así, indignarse, alegrarse, calentarse, sentir pena, vergüenza, ira, rabia, amor, repugnancia y un largo etcétera en el recuento de pasiones (que sin duda Sedgwick discutiría) ya estaban dependiendo entonces de unos marcos interpretativos desde los cuales algo así como una emoción aparece en tanto que efecto. Butler, fiel a su estilo, redobla la apuesta: no solo considera necesario discutir ese encuadre, sino que entiende que allí se juegan nada menos que nuestras posibles respuestas éticas. En esa torsión, en ese reencuadre afectivo, hay una operación sobre los afectos que no resulta en una transvaloración: no se trata de otorgar valor a los sentimientos negativos o suponer necesariamente alienación en todo sentimiento positivo, sino de una tarea de reencuadre que es, en todos los casos, específica y contextual.

Las exiguas referencias de Butler a las autoras del giro afectivo (y la afectuosa incitación de la querida emma song) nos llevaron a las páginas de Lauren Berlant, Ann Cvetkovich y Sara Ahmed o nos remitieron a otros trabajos de Eve K. Sedgwick o de Jack Halberstam hasta ese momento desconocidos. En ese manojito de lecturas se fue perfilando una hoja de ruta que nos anima aún a escrutar en nosotrxs, y con otrxs², el particular arraigo emocional que la gubernamentalidad neoliberal supone en nuestro tiempo-ahora. En ese trayecto no nos fue ajena, o mejor, nos resultó imprescindible, la lectura de materiales que se produjeron en estos arrabales en torno a afectos y emociones: las compilaciones de Macón y Solana (2015), de Lossiggio y Macón (2017), de Abramowski y Canevaro (2017), el más reciente de Depetris Chauvin y Taccetta (2019) aquí reseñado, como el volumen editado aquí en Córdoba por Anastasia y Boria (2019) han animado nuestra propia reflexión y escritura colectivas. Algo de ese trabajo fue amorosamente editado y compilado por nuestras compañeras Noe Gall y Ianina Moretti Basso (2019) y esperamos se prolongue en futuras intervenciones. En este

dossier, entendemos, armado a la sombra fresca y copiosa de *Heterotopías*, se muestra una parte de este trabajo reflexivo y del diálogo interdisciplinario que alienta.

* * *

En ese campo de perspectivas y problemas tan heterogéneos que supone el *giro afectivo* suelen enumerarse algunas insistencias que no queremos dejar de subrayar:

1) Aunque algunas discusiones filosóficas del giro afectivo pretendieron impugnar los excesos postestructuralistas del giro lingüístico, como ya Cecilia Macón (2013, pp. 3-4) advirtió, tales debates más bien han llevado la inestabilidad y la contingencia más allá del cerco de lo lingüístico o de lo narrativo, a fin de reingresar a la teoría feminista y queer la materialidad corporal que se instancia en el terreno de los afectos (Macón y Solana, 2015; Pons Rabasa, 2019). Profundizando los aportes del posestructuralismo, se subraya entonces lo material, lo corporal, de un modo particular que permite eludir cierta primacía del sujeto, radicalizando aún más la inestable relacionalidad que nos constituye. Como ha señalado val flores, la vida afectiva pone de manifiesto la precaria trama que nos vincula a lxs demás: “los afectos no son nuestros, tampoco están en los otrxs, no nacemos con ellos, sino que llegamos a sentirlos como propios. Se encuentran *entre* los cuerpos, *entre* los marcos de inteligibilidad que hacen vivible (o no) ciertos sentimientos” (2019, p.21).

2) El giro afectivo permite destacar en otros términos el lugar que han adquirido los afectos en la vida política, particularmente, en un contexto regional en el que las derechas neoliberales y neoconservadoras se valen de una política fuertemente *afectivizada* que no solo apela a los discursos de odio, sino a la recuperación de emociones presuntamente positivas como el amor o la alegría (Losiggio y Macón, 2017, p.7). Este segundo aspecto involucra también subrayar una dimensión dual en la socialidad de las emociones: por una parte, “resultan inescindibles [...] de la política *per se*: sus instituciones, sus símbolos, su comunicación, su escenificación” (p.10); por otro, su despliegue no admite generalizaciones definitivas: no afectan de modos específicamente emancipatorios o alienantes —“el miedo no siempre somete, la indignación no siempre libera, el amor no siempre expresa cuidado” (p.11)—. Es claro entonces que el campo de los afectos/emociones³ constituyen una modulación singular del poder; en concreto, viene a ser el *locus* particular en el que la gubernamentalidad neoliberal insiste en (auto)precarizarnos, pero también el sitio en el que imaginamos otras

est/éticas posibles (Cano, 2018); es decir, los debates del giro afectivo nos revelan “cómo la afectividad impregna el tejido de lo social, participando en la normalización y naturalización de las relaciones de poder, al mismo tiempo que conllevan un fuerte potencial para desarticularlas” (Depetris Chauvin y Taccetta, 2019, p.10).

3) Pese a las suspicacias realistas presentes en algunas vertientes del giro afectivo, un destacado conjunto de autorxs ha hecho de los discursos sociales el *locus* en el que se pueden cartografiar afectos capaces de desfamiliarizarnos (Flatley, 2008) o en el que se archivan⁴ los sentimientos de culturas públicas disidentes (Cvetkovich, 2018); también es el espacio en el que circulan las emociones produciendo efectos de superficie entre sujetos/objetos (Ahmed, 2015). Este quizá sea el corolario más radical del giro afectivo: no solo inquieta las clásicas dicotomías estructurantes de la filosofía política y las ciencias sociales —sujeto/objeto, interior/exterior, público/privado, razón/emoción (Macón, 2013, p.9; Losiggio y Macón, 2017, p.9; Depetris Chauvin y Taccetta, 2019, p.10)—, sino también aquella que insiste en oponer discurso y materialidad. En tal sentido, advierte Sara Ahmed en ese archivo de infelicidad, traducido en 2019 y dedicado a Audre Lorde (quien tanto le enseñó acerca de todo), que los afectos funcionan performativamente. El carácter performativo del afecto no está dado solo por aquello que los afectos *hacen*, y los modos en que transforman el espacio público en su aparición, sino especialmente por esa asociación entre la repetida actuación del discurso (no reductible a la palabra) y la conformación de un afecto en particular. Es allí, podríamos arriesgar, en esa repetición diferenciada, en esa tensión existente entre lo *afortunado* y lo *perverso* del performativo (Ahmed, 2019, pp. 410-412) en la que los afectos pueden performarse de una manera crítica.

* * *

Teniendo en cuenta esa variedad de discusiones, este *dossier* reúne una serie de intervenciones académicas y políticas en las que se abordan críticamente ciertos materiales de la cultura —el archivo feminista y profeminista, la historia de las ideas, episodios de nuestro pasado reciente, objetos literarios o audiovisuales actuales, discursos y prácticas activistas, etc.— con el objeto de presentar, si se nos permite abreviar, algunas dimensiones de las gramáticas afectivas que regulan el presente de nuestra cultura. El recuento de las pasiones que aquí se escriben no intenta desde luego agotar el mapa en que las emociones aparecen y modulan nuestras subjetividades. En

cambio, este *dossier* espera mostrar, por una parte, ciertos regímenes emocionales opresivos en un marco heteronormado, y por otra, las modulaciones que una suerte de resistencia afectiva ha adoptado, adopta y puede adoptar, para, finalmente y como tarea de la crítica feminista, señalar los lugares en que esas fronteras se vuelven permeables.

El artículo de Cecilia Macón, titulado “Rebeliones feministas contra la configuración afectiva patriarcal. Un relato posible para la agencia”, vuelve sobre los discursos emancipatorios de los movimientos de mujeres que se gestaron desde el siglo XVIII para revisar allí el modo particular en que se disputaron las limitaciones de la configuración afectiva específica que el orden patriarcal destinaba a las mujeres. En ese archivo multiforme, Macón encuentra que, por una parte, la teoría y la praxis feministas han puesto en evidencia la contingencia y la injusticia de una configuración afectiva que sujeta a las mujeres y asegura así el *statu quo* patriarcal. La alteración de esa configuración afectiva señala al menos tres movimientos que las feministas y profeministas produjeron: (i) objetaron la atribución diferencial de racionalidad a los varones y sentimentalidad a las mujeres; (ii) desprivatizaron el terreno de los afectos, explicitando su valor político; (iii) se valieron estratégicamente de las emociones para intervenir y transformar la esfera pública. Por otra parte, la autora ofrece una interesante reflexión teórica acerca de la agencia afectiva que se despliega e inventa en ese proceso. Con *agencia afectiva*, Macón refiere una práctica emancipatoria que desmantela una configuración afectiva que naturaliza y legitima la opresión, para figurar —en la expresión lingüística y en el entre cuerpos— otra que, en su artificialidad, haga posible intervenir el mundo y transformarlo. En tal operación, los afectos no son mero recurso que la acción pueda instrumentalizar; “la agencia afectiva supone la refiguración del orden afectivo como efecto y como causa de la estrategia emocional”, dice la autora. La agencia afectiva, entre aquellas feministas y nosotrxs, nos aúna en la busca —deseante y operativa— de una futuridad otra.

Nicolás Cuello, en su artículo “Club de blasfemos: sensibilidades libertarias y afectos negativos en la posdictadura argentina”, se detiene con morosidad en dos episodios de resistencia ocurridos durante la “primavera democrática” alfonsinista, la *Marcha Pagana* (1986) y la *Comisión de repudio al Papa* (1987), prácticamente invisibles a la mirada de lxs críticxs culturales. En estas singulares expresiones de acción colectiva, advierte el autor, se vehiculizó un *pathos* de disconformidad y desilusión —de nítido cuño anarquista— que hizo visibles las promesas incumplidas de la reciente restauración

democrática. Al evidenciar los resortes represivos y las convicciones religiosas conservadoras que seguían permeando la vida colectiva, tales demostraciones de sensibilidad libertaria no solo articularon en otros sentidos la innovación expresiva que introdujo el movimiento de Derechos Humanos, performaron también mutaciones de la sensibilidad anarquista que convocarían a sectores políticos minoritarios, a juventudes marginales de indudable potencia revulsiva. Desde el giro afectivo, Cuello visibiliza el fermento disruptivo que tales formas de acción colectiva aún preservan (e inoculan en el presente): en tanto exploraron un registro de lo utópico asociado a la desilusión, los dispositivos performáticos, visuales y políticos que desplegaron tales experiencias de acción directa ejercitaron una crítica cultural, una “estética negativa del hacer” que redundaría en la configuración de un “nuevo estilo emocional”, inasimilable para el frágil consenso de la transición democrática. El desencanto metódico, la transgresión blasfema y el desenfado sexual que esos jóvenes interpretaron, ejercitaron una forma de antagonismo político y cultural que explicitó, desde la desvinculación y la desidentificación, la costura incierta y frágil de la vida democrática apenas recuperada.

En “Políticas del amor”, el trabajo de Adriana Boria, el afecto amor es abordado en tanto objeto sociológico discursivo con el fin de problematizar la extendida crítica que desde los feminismos se suele hacer del llamado “amor romántico”. Con su intervención, la autora no pretende desconocer los términos patriarcales en que se expresan hoy muchas relaciones amorosas, esto es, las matrices de inequidad —y sus arraigados clivajes culturales— desde las que se suelen edificar los vínculos de “amor pasión”. No obstante, no basta con calificar a ciertos vínculos amorosos de “románticos” para explicar el origen multicausal de la violencia machista que los funda y reproduce. A contrapelo de tales simplificaciones, el artículo nos invita a reparar en la especificidad de lo “romántico”. Eludiendo una comprensión ahistórica del amor romántico, el texto apuesta a reponer algunas de sus particularidades epocales, dando por sentado que los enunciados son correas de transmisión de ciertas valoraciones sociales y, por ello, expresan la memoria histórica de una comunidad. Explicitar, entonces, la complejidad histórica e ideológica del Romanticismo, por ejemplo, en *Del amor* de Stendhal, permite a Boria subrayar el carácter idiosincrásico que el vínculo amoroso tiene para los románticos. Entender el amor romántico como parte de una estructura cognitiva y afectiva, como un *ethos sentimental* históricamente particular, no solo nos lo vuelve anacrónico y próximo a la vez; nos invita a examinar con más perspicuidad la complejidad de los significados

sociales a los que se sujeta nuestra experiencia sexo-afectiva en el presente, sin por ello menospreciar lo que tales afectos tienen de positivo.

En “Narrativas de desencanto. Pensar los límites de las políticas del cuidado”, Julia Crosa y Emma Song abordan la pregunta por el *cuidado* en un terreno singular: las narrativas de desencanto que ofrece la serie británica *After life* (2019), de Ricky Gervais. La pregunta por el límite parece ser aquí y kantianamente, no solo una pregunta por lo que está más allá de las políticas del cuidado, sino también por lo que está más acá y, subsidiariamente, una pregunta por lo que delimita, una pregunta por las condiciones. Las condiciones que hacen posible que ciertas prácticas afectivas sean leídas bien, y las imbricaciones que las políticas afectivas pueden tener con las políticas de control. Al pensar en *After life*, entienden las autoras que la pasión del duelo expulsa al protagonista a los límites de la heterosexualidad. Esa pasión, en la que Butler reconocía uno de los momentos en los que el sujeto es puesto fuera de sí, parece funcionar aquí como la ocasión de una pregunta. Con el desencanto que convoca la experiencia del duelo, puede abrirse el campo de lo reconocible hacia esas otras que estaban cerca y que de ningún modo hubiese sido posible ver en los guiones afectivos de la felicidad heterosexual: la figura de una trabajadora sexual, un drogadicto y una perra. Esas compañías *otras* que se experimentan como lazos con la vida o con la muerte, como desplazamiento del ego. El propósito, finalmente, está orientado a pensar las políticas del cuidado en nuestras agendas feministas y lo que puede abrirse a partir del desencanto. La política del cuidado, dicen las autoras, se ha convertido en un sentido común muy riguroso: ¿tenemos que cuidarnos?, ¿de qué orden son esos peligros?; en sus palabras, “¿cómo definimos los contornos del peligro?, ¿cómo imaginan nuestros feminismos el peligro y las políticas del cuidado que inauguran?”. Estas preguntas que arroja el texto son una invitación a discutir las ataduras que parecen existir entre cuidado, control y cierta normativa punitivista que viene impregnando algunos modos de la imaginación y de la justicia feminista. Finalmente, ofrecen una pregunta acerca de la potencia de los afectos negativos, una apuesta que es necesario retomar en sentido extramoral. No es mejor sentir rabia que sentirse optimistas, no se trata de una transvaloración. Cuando los guiones afectivos efectivamente fallan (y no podrían no fallar) algo sucede o puede suceder, que es del orden de lo fortuito. No sabemos cuáles pueden ser sus efectos.

El artículo de Cecilia Luque, “*Affidamento* masculino: el arte queer del fracaso del varón patriarcal”, se detiene en un producto cultural de consumo masivo, el filme británico

El discurso del rey (2010), del director T. Hooper, y en el marco de un ejercicio de “baja teoría”, como lo llamaría Halberstam (2018), ensaya allí una lectura queer del fracaso de la masculinidad hegemónica. Tras queerizar la noción de *affidamento*, tomada del colectivo Librería de Mujeres de Milán, Luque lee el vínculo emocional que se establece entre un terapeuta y su paciente, el Duque de York, como un tipo peculiar de afecto. Este “*affidamento* masculino”, efecto de la ficción narrativa, supone otro vínculo entre esos varones cis heterosexuales, hace lugar a una relación de *amor*, esto es, de intimidad y cuidado emocional no homoerótico, en el que se ven suspendidos dos aspectos estructurantes de la masculinidad hegemónica: la autosuficiencia y el dominio de las emociones. Es esa doble suspensión la que habilita un vínculo otro en el que el terapeuta deviene mentor y el paciente, aprendiz; en el que un sujeto presuntamente deficiente y corregible se convierte en un sujeto por empoderar. De esta forma, sugiere la autora, el *affidamento* masculino que se lee en el filme funciona como un dispositivo de despatriarcalización y desujeción o, si se quiere, como una pista para desnudar el fracaso constitutivo de la masculinidad hegemónica.

Ensayando la lectura reparatoria que proponía la gran Eve Sedgwick, quizás como un modo de la ética, en “Poesía contranormativa y afectividad queer”, Agustina Silvestri revisa a la vez que construye ese archivo de sentimientos que puede hallarse en la poesía contemporánea argentina, particularmente, en una serie de autorxs cuyo registro poético parece habitar aquello que Sara Ahmed denominaba, y no sin problemas, sentimientos queer. Mediante el análisis de piezas escritas por Néstor Perlongher, Leonor Silvestri, Pedro Lemebel, Susy Shock y Raúl Gómez Jattin, la autora repasa los afectos que allí aparecen, en tanto provocan una fuga respecto de un régimen cisheteronormado: los lazos posibles en el duelo, lo obsceno y desmesurado de la corporalidad cadavérica, la melancolía entrelazada al odio o al entusiasmo, la torsión de la vergüenza, el sexo perverso, la lectura incómoda, en esa afirmación de los afectos negativos como modos históricos de la justicia.

El artículo de Sasha Hilas y Ianina Moretti Basso, “Deslizarse entre rejas. Poéticas de la cohabitación”, se origina en el gesto de una prohibición: en el marco de un taller de fotografía de la cárcel de mujeres de Ezeiza, se prohíbe en 2016 justamente tomar fotografías. La prohibición da inicio a una serie de respuestas (porque una acción es una reacción que se ha olvidado del “re”, dirá Sara Ahmed en “Smile!”) entre las que se cuentan los textos escritos por lxs presxs, las fotografías posteriores que esos textos

motivan, la muestra *Imágenes Guardadas* a cargo del colectivo YoNoFui y lxs presxs, que articula las imágenes y los textos, el catálogo de la muestra y el propio artículo que aquí presentamos, todos ellos modos de la resistencia. Foucault asentiría con un “es lo que les vengo diciendo”, nunca una prohibición había sido tan productiva. Hilas y Moretti discuten las articulaciones más cristalizadas en torno a la representación de las privadas de su libertad y señalan otros horizontes de reconocimiento ya existentes y que pueden enfatizarse: en esas imágenes escritas (¿acaso imágenes dialécticas?) aparecen el amor, la ira, la tristeza, las formas de la memoria, las formas del futuro y, ciertamente, formas del amor que esquivan o prescinden de las indicaciones de identidad sexual: no hay, señalan las autoras, casi marcas de género en las cartas que escriben quienes participan ni se subraya especialmente el papel de la maternidad. Aparecen en cambio otras formas del parentesco, se trata de otras formas no porque sean *nuevas*, sino porque se es capaz de mirarlas cuando el marco heteronormado tambalea en tanto clave de lectura. Junto a Judith Butler y Emmanuel Levinas, echan a andar preguntas éticas hoy más actuales que nunca, ante quiénes somos responsables y de qué orden es esa responsabilidad, cuando se reconoce la vulnerabilidad compartida, aunque diferencial, la singularidad del rostro y su radical alteridad.

Una de las traducciones que componen este *dossier* es el artículo “Sentirse marrón, sentirse bajón: afectos latinos, la performatividad de la raza y la posición depresiva” de José Esteban Muñoz, texto traducido por Renata Prati. Originalmente publicado en la revista *Signs* (2006), el trabajo parte del análisis de una instalación de Nao Bustamante, *Neapolitan* (2003), con el objetivo de mostrar la vinculación entre la depresión —el sentirse bajón— y ciertas emociones específicamente latinas —el sentirse marrón—. Como hará Cvetkovich en *Depression. A Public Feeling* (2012), el ejercicio del autor busca evidenciar que los sentimientos depresivos no pueden ser abordados desde una perspectiva criptouniversal; hay que explicitar, más bien, las costuras contingentes, los resortes sociales —raza, género, sexo— que se entrecruzan en la tristeza depresiva de las personas marrones. Apelar a algunos elementos de la teoría de las relaciones objetales de Melanie Klein desde los ajustes que sugiere la lectura de Hortense Spillers, le permite a Muñoz describir los efectos emocionales de la performatividad racial en las personas de color. Hay una ética del yo que se despliega en aquellos sentimientos marrones ajenos a los protocolos del afecto y del comportamiento que regulan la pertenencia. Emulando a Spivak, el autor de *Utopía queer* (2020) se pregunta: “¿cómo

siente el subalterno?”. La respuesta reparadora de Muñoz señala que la posición depresiva no denota un mero colapso del yo o del tejido social; imagina más bien una narrativa de ser y devenir que es capaz de resistirse a la presión normativa de los modelos identitarios hegemónicos.

“¡Sonreí!”, es un texto de Sara Ahmed traducido por César Tisocco y Alberto (beto) Canseco, originalmente aparecido en 2017 en el blog de la autora, *feministkilljoys.com*. En la traducción castellana de “Smile!”, se retoman las reflexiones que Ahmed sistematiza en *La promesa de la felicidad. Una crítica al imperativo cultural de la alegría*, publicado en 2010 y traducido al español en 2019. “Smile!” presenta otro registro de escritura y admite en ese sentido otros posibles tonos de lectura: una invitación a la exploración de las así llamadas emociones negativas. Convocando el saber de los feminismos negros y de color, el archivo de sentimientos es aquí un archivo de la ira, del repliegue, de la pena, un archivo que pone a discutir, específicamente, la performática asociación que las psicologías afirmativas parecen estar demandando, entre la repetición del gesto optimista y el sentimiento de felicidad. Una asociación que niega, en primer lugar, la historia de injusticias al intentar clausurar aquello que por pasado pisado y que es preciso soltar. Una pregunta que vuelve sobre la violencia, sobre las modulaciones de la acción y la reacción, y que desafía por eso mismo “el modelo heroico de un sujeto activo” como representación de la acción, política o afectiva, si es que se admite la disyunción.

En otra sección de la revista, algunas de las inquietudes del *dossier* reverberan en “¿Una agenda de derechos, qué agenda de afectos es?”, la necesaria entrevista que hicimos a la distancia con val flores. Entre Córdoba y La Plata, las ciudades donde vivimos, periféricas para el centro, pero centrales para nuestra periferia, val flores da otra vuelta de tuerca a tres temas que vertebran su trabajo teórico y político: la escritura poética frente a los disciplinadores mandatos de transparencia de la lengua neoliberal, la potencia crítica del desencanto en las políticas sexo-disidentes, el lugar de los afectos en una pedagogía crítica prosexo —una secuencia ya desplegada en *interrucciones* (flores, 2017) y revisitada aquí bajo nuevas y perplejas condiciones—. La conversación resulta así un modo singular en la tarea de imaginar y ensayar otras relaciones con el mundo, que es también, otro modo de la amistad o de la afectación. Desde el paisaje del encierro, cada una conversa mientras mira lo que está cerca: un limonero, una santa rita, una gata blanca llamada Coca. Esas proximidades indican de algún modo la tensión que

el texto aborda entre el espíritu de la eremita y los tonos que adquieren nuestras raras formas de hacer comunidad.

Finalmente, el *dossier* dialoga con un par de reseñas vinculadas a los estudios de afectos/emociones: en una de ellas, “Giro afectivo y giro a la imagen. Un encuentro indisciplinado”, Mariela Solana visita el reciente texto titulado *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada* (2019). En este conjunto de artículos, compilados por Irene Depetris Chauvin y Natalia Taccetta, se cruzan el giro afectivo y la cultura visual, el registro de lo afectivo y el mundo de las imágenes con el objeto de explicitar otros modos indisciplinados en que accedemos al pasado, en los que el pasado nos abraza, más allá de las limitaciones que supone una perspectiva meramente anclada en lo lingüístico. En la otra, “Los movimientos aberrantes del odio”, Martín de Mauro Rucovsky se detiene en un texto escrito, entre Brasil y Argentina, por Ana Kiffer y Gabriel Giorgi, *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente* (2019). En dicho volumen lxs autorxs desentrañan los sentidos, escrituras y luchas que se urden a partir del odio —ya como expresión neofacista, ya como resistencia de tales expresiones— en el contexto de los regímenes neoconservadores y neoliberales que amenazan las democracias latinoamericanas. Uno y otro trabajo, como ponen de manifiesto quienes los reseñan, dan cuenta de la fecundidad que involucran las discusiones en torno a los afectos y emociones a la hora de pensar el presente, a la hora de devolver a las humanidades y a las ciencias sociales un sitio desde donde desentramar el arraigo persistente de las opresiones.

Referencias

1. En línea con el planteo butleriano, quien ha trabajado detenidamente las preguntas alrededor del placer sexual, expandiendo el marco de la ontología corporal butleriana, es Alberto beto Canseco (2017) junto a su noción de *erotividad*.
2. Desde hace varios años, nuestro trabajo se viene realizando en el marco de diversos proyectos de investigación que han encontrado en el CIFYH su lugar de trabajo y en complicidad con otrxs compañerxs y colectivas (académicas y/o activistas) de Córdoba, Rosario, Buenos Aires, La Plata, Puebla, entre tantos otros lugares en los que los afectos insisten y resisten.
3. El empleo de los términos *emociones*, *sentimientos*, *afectos*, *pasiones*, desde luego no es equivalente. En cada caso, el lenguaje implica proximidades y distancias en las maneras de entender la localización, el funcionamiento, la potencia política y las posibilidades de transformación en ese terreno. En el caso de esta Introducción, e intentando reponer antes que saldar un debate inconcluso, aparecerán en sus distintas modulaciones. Para una discusión conceptual sobre el uso de los términos puede consultarse el glosario del Capítulo 2 de Flatley (2008).

4. El aporte de Ann Cvetkovich en tal sentido es esencial por sus posibles efectos disciplinares y políticos. En el Capítulo 3 de *Un archivo de sentimientos* (Cvetkovich, 2018) titulado “Trauma sexual/memoria queer: incesto, lesbianismo y cultura terapéutica” la autora retoma los modos en que algunas culturas públicas lesbianas tramitaron un pasado *traumático* de violencia sexual o física en determinadas producciones estéticas. La construcción de ese archivo permite, entiende la autora, inquietar el interrogante por el objeto de la historia, desplazando la pregunta por el hecho (el énfasis puesto en el *¿qué pasó?*) hacia la construcción de un archivo heterogéneo de emociones que no permite delimitar, de un modo claro y distinto, placer y violencia en la configuración de la sexualidad. En palabras de Dorothy Allison, a quien Cvetkovich retoma, la construcción de otras historias es necesaria “para no contar esa que el mundo quiere, la historia de nosotras destrozadas, la historia en la que nosotras nunca reímos a carcajadas, nunca aprendemos a disfrutar del sexo” (en Cvetkovich, 2018, p.157). La discusión sobre el objeto de la historia en este terreno singular parece *citar* el gesto benjaminiano propuesto en el *Libro de los pasajes* (2005) en su discusión con la historia vuelta ciencia positiva. A una historia que reclama la positividad de los hechos, el materialista histórico puede oponerle nada menos que *imágenes dialécticas* (Benjamin, 2005, p.464). Esta desclasificación del pasado también en la modulación de las preguntas que podemos y queremos hacerle, quizás tenga un interesante corolario para los feminismos en su abordaje de la violencia de género, tantas veces atados al relato del hecho como único posible testimonio, necesario, pero no suficiente para una rememoración que pretenda, también, la justicia erótica.

Bibliografía

- Abramowski, A. y Canevaro, S. (Comps.). (2017). *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades*. Los Polvorines: UNGS.
- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: PUEG-UNAM.
- Benjamin, W. (2005). *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Boria, A. y Anastasía, P. (Comps.). (2019). *Prácticas teóricas 3: el lugar de los afectos*. Córdoba: CEA-FCS-UNC.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós.
- Cano, V. (2018). Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva. En Nijensohn, M. (Comp.). *Los feminismos ante el neoliberalismo* (pp. 27-38). Buenos Aires: LatFem-La Cebra.
- Canseco, A. (2017). *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler*. Córdoba: Asentamiento Editora-Sexualidades Doctas.
- Cuello, N. (2019). Presentación: El futuro es desilusión. En Ahmed, S. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (pp. 11-20). Buenos Aires: Caja Negra.
- Cvetkovich, A. (2012). *Depression: A Public Feeling*. Durham: Duke University Press.

- Cvetkovich, A. (2018). *Un archivo de los sentimientos: trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Barcelona: Bellaterra.
- Depetris Chauvin, I. y Taccetta, N. (Comps.) (2019). *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada*. Buenos Aires: Prometeo.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernity*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- flores, v. (2017). *interrucciones. Ensayos de poética activista. Escritura, poética, pedagogía*. Córdoba: Editorial Asentamiento.
- flores, v. (2019). Palabras preliminares. Sentirse precari*s. Afectos, emociones y gobiernos de los cuerpos. En Moretti, I. y Perrote, N. (Eds.). *Sentirse precari*s. Afectos, emociones y gobiernos de los cuerpos* (pp. 19-23). Córdoba: Editorial UNC.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Barcelona-Madrid: Egales.
- Losiggio, D. y Macón, C. (Eds.). (2017). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Massumi, B. (1995). The Autonomy of Affect. *Cultural Critique*, 31(2), 83-109.
- 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.
- Macón, C. y Solana, M. (Eds.). (2015). *Pretérito indefinido. Afectos y emociones en las aproximaciones al pasado*. Buenos Aires: Título.
- Moretti, I. y Perrote, N. (Eds.). (2019). *Sentirse precari*s. Afectos, emociones y gobiernos de los cuerpos*. Córdoba: Editorial UNC.
- Pons Rabasa, A. (2019). Desafíos epistemológicos en la investigación feminista: hacia una teoría encarnada del afecto. *Debate Feminista*, 29(57), 134-155.
- Sedgwick, E. K. y Frank, A. (2018 [1995]). La vergüenza en el pliegue cibernético: una lectura de Silvan Tomkins. En Sedgwick, E. K. *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad* (pp. 97-126). Barcelona: Alpuerto.
- song, e. (2019). Introducción. Una introducción está siendo escrita. En Boria, A. y Anastasia, P. (Comps.). *Prácticas teóricas 3: el lugar de los afectos* (pp. 13-22). Córdoba: CEA-FCS-UNC.

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

REBELIONES FEMINISTAS CONTRA LA CONFIGURACIÓN AFECTIVA PATRIARCAL. UN RELATO POSIBLE PARA LA AGENCIA

FEMINIST REBELLIONS AGAINST THE PATRIARCHAL AFFECTIVE ARRANGEMENT. AN ACCOUNT OF AGENCY

Resumen

Los diferentes movimientos emancipatorios de mujeres que se gestaron a partir de fines del siglo XVIII, impugnaron modos patriarcales de entender no solo en qué consisten los derechos, sino también qué estrategias utilizar a la hora de desplegar el activismo. Muchos de los reclamos que fueron conformando los inicios del movimiento — derecho a la educación, al sufragio, a la igualdad de salario— insistieron, por ejemplo, en diluir la configuración afectiva patriarcal encabalgada sobre y con la opresión patriarcal. Resulta pertinente, entonces, indagar en el modo en que los distintos movimientos de mujeres autodefinidos como emancipatorios alteraron qué entender como estrategia política, a partir de su certeza en que el orden patriarcal se legitima a través de una configuración afectiva específica que se pretendió inalterable. El objetivo de este trabajo es doble. Por un lado, argumentar que, desde sus comienzos, los movimientos emancipatorios de mujeres entendieron que, para ser exitosos y, sobre todo, perdurables, el camino requiere alterar la configuración afectiva patriarcal para generar otras posibles, capaces de desafiar la opresión fundada en un orden afectivo pretendidamente inalterable. El segundo objetivo consiste en argumentar que este proceso pone en funcionamiento una agencia afectiva específica, donde los afectos no son meros recursos para la acción, sino que señalan una relación tensionada, aunque productiva, en términos de capacidad de acción, entre afectos y emociones. Se trata de subrayar, a través de distintas estrategias, la contingencia e injusticia de la configuración afectiva patriarcal, para establecer otra dispuesta para la emancipación y desde allí intervenir en el mundo bajo una nueva lógica.

Palabras clave: afectos; agencia; feminismo; historia; patriarcado

Abstract

The different women emancipatory movements that developed from the end of the 18th century challenged patriarchal ways of understanding, not only what rights consist of, but also what strategies to use when deploying activism. Many of the claims that were shaping the beginnings of these movements —the right to education, suffrage, equal pay— insisted, for example, on diluting the patriarchal affective arrangement, borne upon and with patriarchal oppression. It is pertinent, then, to investigate the way in which the different self-defined emancipatory women's movements altered what to understand as a political strategy based on their certainty that the patriarchal order is legitimized through a specific affective arrangement that was intended to be unalterable. The goal of this paper is twofold. On one hand, to argue that, since its inception, women's emancipatory movements understood that, to be successful and, above all, lasting, the path requires altering the patriarchal affective arrangement to generate other possible ones capable of challenging the oppression that is based on an affective order purportedly unchangeable. The second objective is to argue that this process sets in motion a specific affective agency where affects are not mere resources for action, but rather indicate a stressed, although productive, relationship in terms of capacity for action, between affects and emotions. It was a matter of underlining, through different strategies, the contingency and injustice of the patriarchal affective arrangement in order to establish another one ready for emancipation and, from there, intervene in the world under a new logic.

Keywords: affect; agency; feminism; history; patriarchy

Agencia afectiva y revolución feminista

Hay una frase de Olympe de Gouges (1791) que no por repetida pierde eficacia: “la revolución debe incorporar a las mujeres para inflamar así de pasiones el mundo”. Hay también unos versos mucho menos conocidos, escritos en 1918 por la poeta chilena Teresa Wilms Montt —poco después de haber entrado en contacto con el anarquismo—, que sacan también a la luz el modo en que el reclamo por los derechos de las mujeres nace de una revulsión visceral que busca reconstituir el espacio político:

 Cuando quisieron encerrarme, busqué libertad.
 Cuando me amaban sin amor, yo di más amor.
 Cuando trataron de callarme, grité. Cuando me golpearon, contesté

 Fui crucificada, muerta y sepultada, por mi familia y la sociedad.
 Nací cien años antes que tú sin embargo te veo igual a mí.
 (...) no soy apta para señoritas. (Wilms Montt, 2014)

Más allá de las amplias diferencias conceptuales e históricas entre ambas formulaciones, se torna inevitable tomar estos párrafos de Gouges y Wilms Montt como punto de partida para realizar un primer análisis del modo específico en que los diferentes movimientos emancipatorios de mujeres que se gestaron a partir de fines del siglo XVIII —mucho antes incluso de que se utilizara la palabra “feminismo”—, impugnaron modos patriarcales de entender, no solo en qué consisten los derechos, sino también qué estrategias utilizar a la hora de desplegar el activismo. Recordemos que muchos de los reclamos que fueron conformando los inicios del movimiento —derecho a la educación, al sufragio, a la igualdad de salario— insistieron, no solo en señalar la racionalidad de las mujeres, sino también en diluir la distinción entre emociones y razones encabalgada sobre y con la opresión patriarcal. Así, me parece pertinente indagar aquí en el modo en que distintos movimientos de mujeres autodefinidos como emancipatorios —intersectados en algunos casos con las disidencias sexuales— alteraron qué entender como estrategia política a partir de su certeza en que el orden patriarcal se legitima a través de una configuración afectiva específica que se pretendió inalterable. El objetivo de este trabajo es doble: por un lado argumentar que, desde sus comienzos, los movimientos de mujeres entendieron que el camino hacia la emancipación requiere

alterar esa configuración para generar otras posibles, capaces de desafiar la opresión patriarcal; por el otro, que lo que se pone en funcionamiento aquí es una agencia afectiva específica donde los afectos no son meros recursos para la acción, sino que señalan una relación tensionada, aunque productiva, en términos de capacidad de acción entre afectos y emociones. Se trata de subrayar la contingencia e injusticia de una configuración afectiva, para establecer otra dispuesta para la emancipación. Es decir, que aquella matriz que se presenta como un orden afectivo estático e inalterable a la hora de legitimar un *statu quo* es, en realidad, una trama contingente que puede ser pensada en términos de *configuraciones afectivas*. A partir de su definición en tanto “constelaciones únicas de un sitio intensivo en afectos de la vida social pensadas como nudos sostenidos en la tensión entre la transformación y la consolidación” (Slaby, 2019, p.111), las configuraciones ponen en juego una formulación que subraya, simultáneamente, su contingencia y su productividad, algo que el feminismo advirtió tempranamente.

En la primera parte de este artículo, entonces, presentaré algunas de las estrategias destinadas a ejecutar esta operación, mientras que en el segundo tramo me ocuparé de un análisis más conceptual de la idea de *agencia afectiva*, tal como entiendo resulta desplegada por los movimientos feministas y profeministas en el marco de la estrategia que aquí se analiza.

Efectivamente, creo que uno de los motivos del éxito de estos movimientos, no solo en el logro de objetivos específicos, sino también en su pervivencia y en la manera en que logra alterar la lógica de lo público —comenzando por la distinción misma entre lo público y lo privado—, se debe, entre otras cosas, a su temprana comprensión de que el activismo político —junto a las reflexiones que lo encarnan— debe ser capaz de desafiar una configuración afectiva establecida; en este caso, la encarnada en el pretendido orden afectivo patriarcal señalando su contingencia. No se trata, por cierto, del único movimiento que puso en funcionamiento activamente la esfera afectiva como motor de las demandas políticas, pero sí creo que entendió como nadie que es necesario demoler la configuración afectiva que opera como legitimadora de la opresión. Me gustaría entonces comenzar el recorrido de este artículo señalando algunas de las estrategias encarnadas por estos movimientos a la hora de disolver esa configuración afectiva patriarcal, para así después discutir el concepto de agencia afectiva que allí se genera a partir de un lazo particular entre afectos y emociones.

Es importante retomar una aclaración clave sobre el vocabulario aquí utilizado que distingue afectos de emociones. Según las definiciones más consensuadas (Massumi, 2002; Gould, 2009), los afectos, entendidos como la capacidad de afectar y ser afectados, pertenecen al orden de la intensidad y del encuentro entre cuerpos. Resultan así desestructurados y pre-lingüísticos, y encarnan la capacidad de respuesta ante el mundo. Las emociones, por su parte, son la expresión de tales afectos atravesados por la dimensión cultural expresada en su codificación. Esta distinción no es plenamente aceptada en todas las discusiones producidas en el marco del giro afectivo. En este sentido, resulta importante destacar, por ejemplo, tanto las objeciones de Margaret Wetherell (2012) a la diferencia en sí misma, como el ingreso a la discusión de vocabularios más laxos, como el desplegado alrededor de las ideas de *sentimientos* o *sensaciones*. De todos modos, en lo que hace al argumento central este artículo, me interesa señalar el modo en que, más allá de lo útil que pueda resultar un primer esbozo de la distinción entre afectos y emociones, la lógica misma bajo la que se desarrolla la agencia afectiva reafirma su problematización.

Tres gestos para la reconfiguración afectiva

Es sabido que la narrativa establecida sobre el estudio de los afectos en relación con los movimientos de mujeres (Mendus, 2000; Prokhovnik, 1999) señala que los feminismos de la primera y segunda ola hicieron hincapié en la visibilización de la racionalidad de las mujeres a la hora de reclamar su emancipación civil y política, impugnando su asociación a la emocionalidad. Si bien esta última es una descripción acertada de un aspecto del movimiento, lo cierto es que la dimensión afectiva en tanto motor de la emancipación cumplió un papel central en la refiguración de lo público llevada a cabo por el feminismo desde sus inicios, muy particularmente en lo que hace al rol del cuerpo en la lucha política (Arbaiza, 2019; Macón, 2018). Sin embargo, no solo es importante hacer foco aquí en la comprensión de la necesidad de alterar ese orden afectivo señalándolo como configuración y, por ende, alterable, sino también las características específicas que tuvo y tiene ese gesto a la hora de conformar una agencia afectiva.

Es así como me voy a ocupar de presentar los siguientes movimientos conceptuales desplegados por los movimientos feministas en relación con esta cuestión:

- a) la objeción hacia la adjudicación de pura racionalidad a los varones y de pura emocionalidad/ sentimentalidad a las mujeres;
- b) la incorporación a lo público de afectos considerados privados y de afectos en colisión;
- c) el uso estratégico de la dimensión afectiva/emocional refigurada a la hora de persuadir de sus reclamos.

El primer gesto está sostenido en el señalamiento de que la adjudicación de emocionalidad a las mujeres y de racionalidad a los varones es una construcción falsificadora, un señalamiento que deriva en las clásicas demandas tendientes a destacar la racionalidad femenina. Así, por ejemplo, Alicia Moreau, descrita con justicia como emblema del cientificismo de cierto feminismo fundacional, señala:

Nuestra organización actual está hecha por el triunfo del más inteligente. Si en épocas anteriores, cuando los hombres se cubrían con espesas corazas, lo que más se apreciaba era la fuerza del músculo, hoy lo que decide el éxito de la vida es la del cerebro [...] Esto creemos, puede explicarnos por qué la mujer en su emancipación tiende al intelectualismo [...]. (Moreau de Justo, 1910, p.30)

En un camino cercano, en 1901 Elvira López exigía, en las páginas de la primera tesis de doctorado en la Argentina dedicada a la teoría y al activismo feministas, “que la mujer reciba una instrucción y educación seria y sólida, para lo cual ha de renovarse gran parte de lo que se da” (López, 1901, p.20). La educación y la ciencia eran de algún modo las puntas de lanza destinadas a destacar la racionalidad femenina y buscaban hacer a un lado la dicotomía que asociaba a las mujeres al orden sentimental. En palabras de la conocida intervención de Olympe de Gouges en el epílogo de la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana de 1791:

Mujer, despierta; el arrebató de la razón se hace oír en todo el universo; reconoce tus derechos. El potente imperio de la naturaleza ha dejado de estar rodeado de prejuicios, fanatismo, superstición y mentiras. La antorcha de la verdad ha disipado todas las nubes de la necedad y la usurpación. (2011, p.160)

Pero este punto de partida supuso también una revisión conceptual destinada a colaborar en el cuestionamiento de la configuración afectiva patriarcal, más allá de la mera inversión de la dicotomía entre razones y emociones. Me refiero, justamente, a denunciar el sentimentalismo como marca clave de esa configuración.

Hay varios momentos germinales de esta estrategia que, entiendo, se reproducen hasta hoy, pero me gustaría centrarme en los argumentos presentados en un momento

clave del movimiento como es la fundacional Convención de *Seneca Falls* de 1848, con su *Declaration of Sentiments* (en adelante *DS*). Allí, la demanda de aquello que debería ser traducido estrictamente como *sentimientos de derechos* se argumenta, por ejemplo, en los siguientes términos: el hombre

ha creado un sentimiento público falso al otorgar códigos de moral diferenciados para hombres y mujeres, por los cuales los delitos morales que excluyen a las mujeres de la sociedad son, no solo tolerados, sino también minimizados en el caso de los hombres. (Cady Stanton, 1922, p.451)

Es decir, que el orden de la sentimentalidad ha formado parte de la legitimación del sometimiento. Pero, así como la opresión se sostiene gracias al establecimiento de una moral legitimada a través de un orden emocional, también la rebelión exige la puesta en juego de un orden emocional alternativo. Las resoluciones establecidas en la última parte del texto no omiten operaciones retóricas irónicas:

la objeción de falta de delicadeza y comportamiento apropiado, que se suele endilgar a las mujeres cuando se dirigen a una audiencia pública llega a disgusto de parte de aquellos que estimulan, con su participación, la aparición de las mujeres en el escenario, en conciertos o en el circo. (Cady Stanton, 1922, p.453)

Así, la *DS* es crítica del doble estándar en la aceptación de diferentes códigos de moral para hombres y mujeres, donde estas últimas debían actuar supuestamente como modelos de virtud. La virtud resulta, por cierto, asociada centralmente a la moderación en las emociones y el respeto de las normas establecidas por el orden patriarcal. La *DS* da además un paso adicional clave sobre este orden afectivo opresor: “la virtud, la delicadeza y el refinamiento de comportamiento también deben ser demandados a los hombres, no meramente a las mujeres y las mismas transgresiones deben ser atendidas con igual severidad para hombres y mujeres” (p.454). Es decir, que las mujeres no solo debían hacerse cargo de cierto rango emocional entendido como político —ira, indignación, insatisfacción, etc.—, sino que los hombres debían asumir su propia sentimentalidad y su ocultada delicadeza de espíritu.

Es que la sentimentalidad es una suerte de tecnología regulatoria (Schuller, 2019, p.9) tendiente a insistir en un solo aspecto de los afectos: el de ser estrictamente afectados dejando así a un lado el vector correspondiente a la capacidad de afectar —según la clásica definición que retoma el giro afectivo contemporáneo—. Implica hacer

foco en cierta debilidad (Schuller, 2019, p.13) sostenida en la sensibilidad más que en la agencia y en la necesidad de disolver los meros impulsos propios de las sensaciones (Luciano, 2007, p.121) a la hora de generar una operación de estabilización. Se trata aquí de poner en primer plano la supuesta orientación al sacrificio de las mujeres, su predilección por el ejercicio de la imaginación, su inclinación al sufrimiento y una retórica de la experiencia amorosa tendiente a su descorporeización.

Ya décadas antes de la reunión en Seneca Falls, Mary Wollstonecraft se había encargado de objetar fuertemente la legitimación de la opresión femenina a través de la construcción de esta alegada sentimentalidad, atentando a la vez contra la configuración afectiva patriarcal para introducir una lógica alternativa e inesperada sobre el horizonte afectivo en toda su potencialidad política. Es precisamente allí donde se encuentra el corazón de la revulsión feminista, antes aún de que hubiera una autoconciencia expresada en esos términos: la vocación por demoler la configuración afectiva establecida por el orden patriarcal y la pretensión visceral —como veremos, no meramente emocional— de imponer su reemplazo por una configuración alternativa, solo parece posible mediante la puesta en funcionamiento de la esfera afectiva expresada en estos términos.

El segundo gesto que me interesa subrayar se refiere al modo en que, desde sus orígenes, el feminismo expuso una dinámica tensionada y conflictiva del campo afectivo, señalando su productividad política cuando es ejecutada de cierta manera. Es este gesto el que colabora fuertemente al proceso de desarmar, por ejemplo, la distinción entre afectos positivos y negativos o entre empoderadores y paralizantes. Efectivamente, es notoria la referencia en la literatura feminista de la primera ola, o incluso en lo que podríamos llamar ciertas precursoras asistemáticas y hasta marginales o *primitivas*, para usar la expresión de Eric Hobsbawm, al espacio de lo íntimo en términos de una colisión de emociones que resulta, sin duda, profundamente política por sus características disruptivas. Se trata aquí justamente de rescatar la presencia de la llamada dimensión *visceral* del feminismo, presente ya en sus primeras etapas como parte esencial de sus modos de intervención. Sea la rabia (Wilson, 2015, p.5), la inquietud o la melancolía, el amor o el odio, la visceralidad refiere a “la experiencia de sentimientos o respuestas afectivas altamente mediadas por el cuerpo que se manifiestan a través de reacciones emotivas y corporales” (Torotici, 2014, p.407). Se trata, de algún modo, de poner en

primer plano la dimensión corporal de los afectos, así como lo que ella tiene de dinámica. Es allí, por ejemplo, en la manera en que Mary Wollstonecraft saca a la luz la naturaleza conflictiva de la dimensión afectiva incluyendo afectos no considerados políticos — melancolía, ansiedad, depresión—, donde se permite delinear el modo en que justamente lo visceral forma parte de estos inicios de los reclamos de género (Macón, 2017, p.77). Hay también en sus textos espacio para reconocer el papel político del resentimiento (Taylor, 2003, p.17), del amor erótico —como desintegrativo y corrosivo—, del deseo ingobernable como agonía y de la humillación destructiva. No hay, por cierto, resquicio alguno para la sentimentalidad vacía (Taylor, 2003, p.142). Incluso, en los propios términos de Wollstonecraft, la pasión cumple un papel en el desarrollo de la virtud, elemento imprescindible para lograr la maduración política (Taylor, 2003, p.205).

De hecho, la propia Revolución Francesa resulta valorada por Wollstonecraft en su dimensión afectiva: no hay solo entusiasmo a la manera de la advertida por Kant, sino también rabia, indignación, resentimiento. Si la débil mujer civilizada es generada por la cultura patriarcal (Taylor, 2003, p.160), la que ella vislumbra como sujeto revolucionario en un futuro desplegado gracias al progreso, deviene feliz por haber hecho de sus desafíos a la configuración afectiva patriarcal un punto de partida esencial. Así, afectos o emociones considerados lejanos a la política son puestos en juego en la discusión pública de manera tensionada y superpuesta, desafiando las distinciones entre afectos productivos y paralizantes o públicos y privados.

Es, además, en la manera en que se saca a la luz la naturaleza conflictiva de la dimensión afectiva, que se permite delinear el modo en que lo visceral —más que lo estrictamente emocional— forma parte de estos inicios de los reclamos de género y no meramente de los desarrollos desplegados en los últimos años. Se trata de una visceralidad que pone ciertamente en primer plano la dimensión corporal (Wilson, 2015, p.3), pero en un rango de descripciones que obliga a pensar esa misma actitud visceral como modo que expresar/experimentar la política en términos de lo instintivo. Aquí, el amor, la ira, la agresión, lo abyecto, lo indigerible del mundo, están estrechamente unidos al deseo, al apego, a los apetitos. Es la experiencia carnal, casi sanguínea, la que tiñe la reacción al orden patriarcal. En términos de Ngai, lo visceral “es algo sentido por dentro, en tanto dentro de los órganos del cuerpo” (2015, p.33); es lo que obliga a lidiar con

emociones crudas o elementales a la hora de enfrentarse a un orden (p.38). Un enfrentamiento que diluye cualquier resquicio de distinción entre razones y emociones o entre moral establecida y refundación de lo público. En las ya míticas palabras de Théroigne de Méricourt: “¡Ciudadanas!, ¿por qué no competimos con los hombres? [...] ¡Armémonos!, mostremos a los hombres que no somos menos en el coraje o la virtud [...] elevémonos al nivel de nuestros destinos y rompamos nuestras cadenas” (Lacour, 2016: 88).

El tercer rasgo que me interesa señalar aquí, como parte de la operación de desintegración de la configuración afectiva patriarcal, se refiere al modo en que afectos considerados menores o incluso apolíticos son utilizados estratégicamente con fines emancipatorios, es decir, estrictamente hablando, como emociones. Se trata aquí de resignificar la experiencia afectiva para hacerla ingresar, reformulada, a la esfera pública como modo de intervención. Me gustaría referirme aquí a uno de ellos, la desilusión, para luego focalizarme en el uso estratégico del lenguaje emocional en tren de alterar la esfera afectiva.

La experiencia, pero también el uso político de la desilusión, son puestas en juego muy claramente por Lucy Stone, una de las activistas clave de Seneca Falls. Unos años después de la convención de 1848, pronunció uno de sus discursos más citados por el modo en que se atenta allí contra el orden afectivo establecido como pretendidamente estable. Así, ante “los críticos que llamaban a las mujeres reformistas unas pocas mujeres desilusionadas” (Stone en McMillen, 2008, p.91), respondió:

desde los años más tempranos que alcanza mi memoria, he sido una mujer desilusionada. En la educación, en el matrimonio, en la religión, en todo. La desilusión es mucho de lo que constituye el ser mujer. El trabajo de mi vida será entonces profundizar esa desilusión en el corazón de todas las mujeres hasta que ninguna lo tolere más. (Stone en McMillen, 2008, p.92)

En 1924 Julieta Lanteri escribe en *El Hogar*:

¡Ah, los hombres nos tienen desilusionadas! Les aseguro que, a veces, hasta la política me desilusiona. De buena gana, en ciertos días sombríos, viendo el daño que hacen los hombres, quemaría mis discursos políticos y programas de combate a favor de la mujer, para meterme de monja en un convento. Y es ese sentimiento el que me obliga a actuar. (Lanteri, 1924, p.3)

La apelación a la desilusión como motor de la acción política transformadora dista por cierto de ser convencional. Implica apelar a un arco afectivo tenido por íntimo, casi apolítico, para señalar la ilusión fantasmal sostenida en la configuración impuesta a las mujeres. Es la denuncia de la falsedad y la necesidad de que esa ilusión opresora se disuelva para así construir un movimiento colectivo eficaz. De hecho, la desilusión encarna una suerte de incomodidad asociada a una promesa incumplida de felicidad (Ahmed, 2010). Es la ruptura de una ilusión —en el sentido de algo ficticio y tramposo— que construye una tensión paradójica entre la sorpresa y la tristeza.

Efectivamente, la desilusión refiere a un arco afectivo asociado a algo que podría haber sido y no fue: es un sentir, pero también su aceptación crítica. Más cerca de la imaginación que del enfrentamiento concreto asociado al fracaso, la desilusión se encabalga entre los afectos y las emociones. Son expectativas no llenadas que motivan un desencanto en el que se centra la motorización crítica de la dimensión afectiva: es que aun cuando se trate de expectativas no llenadas, la desilusión contiene una dimensión distanciada que la torna compatible con la acción hacia el futuro y con su codificación.

En relación con el tercer gesto ejecutado por los movimientos feministas, me gustaría desarrollar brevemente el modo en que la nueva configuración afectiva emancipatoria adquiere una función estratégica y diferenciada, ya no solo como un afecto que sostiene el orden de la intensidad y del encuentro entre cuerpos, sino como una emoción puesta en juego discursivamente para facilitar el camino a la emancipación. Es notable, en este sentido, la apelación con que se inicia uno de los textos colectivos emblemáticos del feminismo argentino. Me refiero a “Por qué pedimos el derecho al sufragio” publicado en *Nuestra Causa* en 1921: “No es solo esta una aspiración sentimental, sino una necesidad imperiosa, impostergable, de todo punto de vista apremiante: queremos votar” (p.272). Como se señala en el número 11 de la misma publicación, se trataba de demostrar “la profundidad del deseo de votar”. Es así como el deseo en tanto impulso, a un tiempo que es el ahora y no el futuro lejano en el horizonte de la narrativa del progreso, es el que define la intervención política. Alejadas explícitamente de la sentimentalidad que, tal como se señaló más arriba, les fue adjudicada por el patriarcado a la hora de legitimar su opresión, se opta por la intervención movida por el deseo de la transformación radical y urgente de lo público. Hay aquí una justificación del activismo insistente que explicita la exigencia de la

emancipación de las mujeres como una necesidad imperiosa e inmediata, que debe hacer a un lado cualquier pretensión propia de la moderación de la sentimentalidad. Es así, un deseo que compromete el cuerpo de las mujeres —en la difusión y en la acción misma—, aquello que moviliza al colectivo a intervenir con reglas y puesta en escena propias.

En muchas de las apelaciones a las movilizaciones feministas y profeministas la referencia al vocabulario de la emocionalidad se construye en un gesto estratégico para la persuasión de la causa. Un gesto donde la retórica y la constitución de la movilización pública en las calles se enlazan. Es decir que, junto y por la alteración, la configuración afectiva patriarcal establecida a través de los dos primeros gestos descriptos en este apartado, la nueva configuración se transforma en una estrategia emocional que impulsa y sostiene la dimensión afectiva del activismo y su propia capacidad de alterar la afectividad patriarcal.

Lo que me interesa señalar aquí es que, desafiada la configuración afectiva patriarcal, el movimiento puso en funcionamiento a la nueva configuración como estrategia política, es decir, como una estrategia emocional que también debió ejecutar ese mismo desafío hacia lo afectivo. Tal como queda encarnado en la cita de Olympe de Gouges que abre este artículo, los afectos no son ocultados a la hora de intervenir políticamente, sino que son a la vez resignificados y utilizados estratégicamente. Es decir, que el feminismo no intentó señalar una configuración afectiva propia por ser más auténtica o natural, sino a través de una estrategia de reconfiguración que involucró a afectos y a emociones por igual.

Esta sección, entonces, ha intentado reconstruir tres tipos de gestos a través de los cuales los movimientos emancipatorios de mujeres buscaron, desde sus inicios, desarmar una configuración afectiva patriarcal que pretendía ser un orden afectivo definitivo encargado de lograr una opresión eficaz. El señalamiento de ese orden como configuración, es decir como contingente, utilizó distintas estrategias donde emociones y afectos se enlazaron para definir una agencia propia. No se trata entonces de un agenciamiento sostenido en el develamiento de una instancia auténtica que había sido cooptada por los mecanismos opresivos, sino de una construcción artificial resultado de la alteración de una configuración afectiva, pero que también es su causa y es capaz de alterar la experiencia.

Ahora bien, ¿de qué modo se tensionan aquí afectos y emociones?, ¿cómo es que este vínculo, tal como fue desarrollado por los primeros movimientos feministas, permite reflexionar sobre una agencia afectiva? Este es, justamente, el eje que me interesa desarrollar en la tercera y última sección de este artículo.

Los desafíos de la agencia afectiva

Habiendo recorrido estos tres gestos que los feminismos generaron a la hora de desarmar la configuración afectiva patriarcal, este tramo del trabajo tiene como objetivo mostrar que la agencia afectiva así desplegada implica, no exhibir un orden afectivo más auténtico —como pretenden ciertas versiones del giro afectivo—, sino inventarse una configuración nueva. Y es allí donde debe encontrarse el núcleo de lo que aquí denomino *agencia afectiva*. Señalar la contingencia y las injusticias que acarrea la configuración patriarcal —es decir, su artificio— no implica pretender develar una de carácter más auténtico, sino crear una también artificial, pero capaz de sostener un proceso emancipatorio por la disrupción que acarrea. Como veremos a continuación, esto supone caracterizar a la agencia afectiva, no como una capacidad de acción que pone en funcionamiento a la dimensión afectiva en tanto mero recurso dado, sino como una que constituye una configuración afectiva propia desde donde generar y repensar la acción.

Si recordamos que las configuraciones afectivas —en tanto “constelaciones únicas de un sitio intensivo en afectos de la vida social pensadas como nudos sostenidos en la tensión entre la transformación y la consolidación” (Slaby, 2019, p.111)— son capaces de generar una *práctica afectiva*, es decir, la constitución de los afectos a través de la práctica del activismo que es también su reflexión (Wiesse, 2019, p.132), cada uno de los gestos presentados en el apartado anterior se superponen en su eficacia. Es decir que, a través de, por ejemplo, estos gestos, se define una configuración afectiva donde se establecen dinámicamente nudos involucrados en las prácticas colectivas. Me gustaría sumar aquí la idea de que esa práctica expresa una agencia afectiva —en el sentido de capacidad de acción orientada al futuro— gracias a que los afectos así planteados, más que meros recursos dados para la acción, son justamente una práctica capaz de desarmar una configuración estableciendo otra donde la circulación afectiva se confunde con la emocional. Es decir, donde la diferencia tajante entre ambas instancias se disuelve

gracias a la conformación estratégica y no espontánea de una nueva configuración afectiva desde donde intervenir en el mundo y alterar la experiencia política.

Se trata de un caso más donde los afectos son puestos en juego para conformar el mundo (Blackman, 2019, pp. 81-82) y definir un mapa para la acción que contacte distintas instancias temporales por fuera de la mera narrativa de la sedimentación: se desarma un orden alegado como tal para generar una configuración a partir de y con movimientos afectivos que involucran encuentros entre cuerpos que afectan y son afectados, pero también estrategias emocionales que derivan en esa nueva configuración sabiendo de su artificio.

Si en este caso es posible construir un colectivo social —es decir, ensamblajes de actorxs que afectan y son afectadxs por otrxs y que comparten reconocerse como miembrxs de ese colectivo con una estabilización frágil (von Scheve, 2019, p.271)—, sostenido en una comunidad constituida a través de prácticas afectivas, es porque aquello que define el horizonte de futuridad como algo distinto al presente en tanto proyecto emancipatorio logró desarmar las matrices básicas a partir de las cuales se conformaba su acción.

Entiendo que señalar esta idea de agencia afectiva —donde los afectos no están meramente allí para ser cooptados o liberados en su inmanencia, sino que son desafiados y hasta contruidos a través de y con una estrategia emocional— resulta particularmente importante, en un momento en que algunos estudios sobre los afectos se centran en dar cuenta de la inhabilidad de pensar el futuro, en un presente marcado por el antropoceno, el capitalismo global y los movimientos reaccionarios (Blackman, 2019, p.79) asociados, no solo a la pérdida de la esperanza, sino sustancialmente a la captura y regulación de los afectos. Es que, aun cuando se entienda que un orden opresor puede regular afectos movilizandose deseos, hábitos, miedos, prejuicios y ansiedades por el futuro, el tipo de agencia desplegada por los movimientos feministas señala la posibilidad de discutir los afectos más allá de la dicotomía que se establece entre ser reservorios emancipatorios o instancias apocalípticamente cooptadas.

La agencia es, efectivamente, una instancia ejecutada colectivamente a través de interacciones con otras personas (McAfee, 2000, p.24) e implica inventarse una configuración afectiva que deviene también estrategia emocional puesta en juego en la

acción colectiva. Se trata, de algún modo, de generar una configuración como una suerte de “*counter-mood*” (Flatley, 2008, p.334). Lejos de una concepción en la que los afectos son un mero recurso para la acción, la agencia afectiva supone la refiguración del orden afectivo como efecto y como causa de la estrategia emocional. Eso implica la experiencia entre cuerpos propia de los afectos y su expresión lingüística de manera simultánea e inevitablemente empastada.

La configuración afectiva asociada a la agencia necesaria para los procesos emancipatorios o de contrapoder, es ciertamente clave en tanto es allí donde se genera, no solo la apertura al mundo, sino también un sentido de situacionalidad radical, que nos orienta temporalmente en ese mundo, transformando en concreta nuestra orientación existencial (Slaby, 2017, pp. 7-11). En nuestro caso, un recurso para impugnar modos de constitución de la subordinación. Así, la constitución de una configuración afectiva como contingente y atenta a su artificio de origen saca a la luz la injusticia que nadie quiere ver o la opresión que nadie imagina.

Esto implica que la posibilidad de la generación de una rebelión o contra-poder a través de una nueva configuración afectiva puede producirse a partir de una estrategia, con independencia de si ésta última refleja de modo transparente un estado de la conciencia.

Esta reconfiguración afectiva superpuesta a una estrategia de intervención emocional no se presenta por cierto como definitiva, sino, en su contingencia, como abierta a futuras refutaciones. Basta en este sentido recordar, por ejemplo, que el activismo feminista actual se apropia de su primera ola para alterar nuevamente la configuración establecida décadas atrás, constituyendo un tipo de intervención propia y tan eficaz como disruptiva. Efectivamente, por ejemplo, en los *hashtags* #HuelgaDeMujeres y #QueSeaLey circularon diversas imágenes inspiradas en la historia del movimiento sostenido en la lógica de la cita de la historia del feminismo, conformando un modo específico de intervención política que busca nuevamente alterar la configuración afectiva. Una serie de imágenes que se articularon a través de la circulación de afectos contradictorios, tensionados, no ajenos a la ironía, pero que centralmente señala lo inconcluso de la lucha —como en la frase *somos las nietas de las brujas que no pudiste matar*—. Es la ejecución de una conexión afectiva, por momentos anacrónica, con ese pasado, pero también una superposición de arcos afectivos en

tensión que invaden un discurso público acostumbrado a otras matrices. Se trata, tal vez, de la instauración de una nueva configuración afectiva feminista que continúa, bajo otra matriz, el desafío al insistente orden patriarcal. La desestabilización vinculada a los afectos resulta así capaz de abrir un marco nuevo a la hora de dar cuenta de opresiones que, aunque dislocadas, perviven desde el pasado.

Teresa Wilms Montt construyó sus impresiones devastadoras sobre el papel de las mujeres en Latinoamérica, a partir de una experiencia personal y política que la llevó a poner en funcionamiento su rebelión haciendo, en sus palabras, un uso invertido de lo que los hombres llaman “sentimentalismos históricos de las mujeres” (Wilms Montt, 2014, pp. 247-248). En el espacio público de hoy —calles y también redes—, ese mismo tipo de desorden afectivo es ejecutado, no solo para la conformación de una agencia afectiva ejecutada bajo matrices heterodoxas, sino también para señalar la persistencia de la injusticia y las debilidades de las perspectivas progresivas que dan por cerrados ciertos capítulos del movimiento. De lo que se trata es de ser, siempre, parte de una marea —o un “eco de fantasía” como reclama Joan Scott (2001)— que encarna a cada paso aquello que Sara Ahmed definió en términos de ser, siempre, “aguafiestas feministas” (2017, p.20).

Bibliografía

- AA.VV. (1921). Por qué pedimos el derecho al sufragio. *Nuestra Causa*, 3(24), junio 1921.
- Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham: Duke University Press.
- Ahmed, S. (2017). *Living a Feminist Life*. Durham: Duke University Press.
- Arbaiza, M. (2019). “Dones en Transició”: el feminismo como acontecimiento emocional. En Ortega López, T.M., Aguado Higón, A. y Hernández Sandoica, E. (eds.). *Mujeres, dones, mulleres, emakumeak. Estudios sobre la historia de las mujeres y del género* (pp. 267-286). Madrid: Cátedra.
- Blackman, L. (2019). *Haunted Data. Affect, Transmedia, Weird Science*. Londres y Nueva York: Bloomsbury Academic.
- Cady Stanton, E. et al. (1922). *History of Woman Suffrage*. Cambridge: Harvard University Press.

- De Gouges, O. (2011). Declaración de los derechos de la mujer y de la ciudadana. En Condorcet, De Gouges *et al.* *La Ilustración olvidada. La polémica de los sexos en el siglo XVII* (pp. 155-160). Barcelona: Anthropos.
- Flatley, J. (2008). *Affective Mapping. Melancholia and the Politics of Modernism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Gallo, R. (2004). *Nuestra causa*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Históricas Cruz del Sur.
- Gould, D. (2009). *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight against AIDS*. Chicago: University of Chicago Press.
- Holland, S., Ochoa, M. y Wazana Tomkins, K. (2014). Introduction: On the Visceral. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 20(4), 391-406.
- Moreau de Justo, A. (1910). Feminismo e Intelectualismo. *Revista Humanidad Nueva*, Buenos Aires, 10 de enero de 1910.
- Lacour, L. (2016). *Les Origines du féminisme contemporain. Trois femmes de la Révolution: Olympe de Gouges, Théroigne de Méricourt, Rose Lacombe*. París: Lagaran.
- Lanteri, J. (1924). *El Hogar*, 19 de diciembre de 1924.
- López, E. (1901). *El movimiento feminista*. (Tesis de doctorado). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Mimeo.
- Luciano, D. (2007). *Arranging Grief: Sacred Time and the Body in Nineteenth-Century America*. Nueva York: NYU Press.
- Macón, C. (2013). *Sentimus ergo sumus: el surgimiento del "giro afectivo" y su impacto sobre la filosofía política*. *Revista Latinoamericana de Filosofía Política*, 11(6), 1-32.
- Macón, C. (2017). Ansiedad, indignación y felicidad para la emancipación: el camino de Mary Wollstonecraft. En Losiggio, D. y Macón, C. (eds.). *Afectos políticos. Ensayos sobre actualidad* (pp 31-50). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Massumi, B. (2002). *Parables for the Virtual*. Durham: Duke University Press.
- McAfee, N. (2000). *Habermas, Kristeva, and Citizenship*. Ithaca: Cornell University Press.
- McMillen, S.G. (2008). *Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement*. Oxford: Oxford University Press.

- Mendus, S. (2000). *Feminism and Emotion. Readings in Moral and Political Theory*.
Londres: MacMillan Press.
- Ngai, S. (2015). Visceral Abstractions. *GLQ A Journal of Lesbian and Gay Studies*, 21(1),
33-63
- Prokhovnik, R. (1999). *Rational Woman. A Feminist Critique*. Londres: Routledge.
- Schuller, K. (2017). *The Biopolitics of Feeling*. Durham: Duke University Press.
- Scott, J. (2001). "Fantasy Echo: History and the Construction of Identity". *Critical Inquiry*,
7(2), 284-304.
- Slaby, J. (2019). Affective Arrangements. En Slaby, J. y von Scheve, C. (Eds.). *Affective
Societies. Key Concepts* (pp. 109-118). Londres: Routledge.
- Taylor, B. (2003). *Mary Wollstonecraft and the Feminist Imagination*. Cambridge:
Cambridge University Press.
- Torotici, Z. (2014). Visceral Archives of the Body. *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay
Studies*, 20(4), 407-437.
- von Scheve, C. (2019). Social Collectives. En Slaby, J. y von Scheve, C. (Eds.). *Affective
Societies. Key Concepts* (pp. 267-278). Londres: Routledge.
- Wetherell, M. (2012). *Affect and Emotion. A New Social Science Understanding*. Londres:
SAGE.
- Wiese, B. (2019). Affective Practice. En Slaby, J. y von Scheve, C. (Eds.). *Affective
Societies. Key Concepts* (pp. 131-139). Londres: Routledge.
- Wilms Montt, T. (2014). *Lo que no se ha dicho*. Santiago de Chile: Mago Ediciones.
Edición Kindle.
- Wilson, E. (2015). *Gut Feminism*. Durham: Duke University Press.

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



CLUB DE BLASFEMOS: SENSIBILIDADES LIBERTARIAS Y AFECTOS NEGATIVOS EN LA POSTDICTADURA ARGENTINA

BLASPHEMOUS CLUB: LIBERTARIAN SENSITIVITIES AND NEGATIVE AFFECTS ON THE ARGENTINE POSTDICTATORSHIP

Resumen

El retorno de la democracia significó, socialmente, la edificación de una promesa política de posible reparación para la sociedad argentina. Como proyecto cultural, supo condensar las extendidas fantasías de justicia y los deseos de libertad arrebatados por la noche cruel del terror dictatorial. Pero los efectos de subjetivación producidos por los imaginarios represivos y, especialmente, su remanencia en los aparatos públicos de la representación política, darán paso a estructuras subterráneas de la desilusión, pronunciadas desde los márgenes del nuevo común democrático. Frente a la permanencia silenciosa y ensombrecida del poder represivo, entonces, se conjugará una nueva matriz de acción política alternativa; un tipo de sensibilidad conectada con la herencia anarquista, enfurecida con la hipocresía del deber político y distanciada de los proyectos utópicos modernos de transformación de lo real. Esta nueva sensibilidad, principalmente, hará del uso de afectos considerados negativos, como el rezagamiento, el rencor, el delirio químico, la blasfemia y el libertinaje sexual, su lenguaje expresivo privilegiado. El trabajo interseccional de feministas, perversos sexuales, poetas alcohólicos, anarquistas transhumantes, punks, vagabundos, profesionales del sexo, estrellas del underground y otros melancólicos de izquierda, produjo una serie de acontecimientos, como *La Marcha Pagana* (1986) y la *Comisión en Repudio al Papa* (1987), hasta el momento poco visitados en las historiografías del destape postdictatorial. Este trabajo busca poner en valor dichas experiencias como casos paradigmáticos, en donde se vieron implementados estos lenguajes expresivos basados en la potencia sensible de la disconformidad y la desvinculación, en tanto formas de ensoñación extrañas que ensayaron nuevos repertorios afectivos de una imaginación política antagonista.

Palabras clave: destape cultural; sensibilidades libertarias; afectos negativos; prácticas artísticas

Abstract

The return of democracy socially meant the building of a political promise of possible reparation for Argentine society. As a cultural project, it was capable to condense the widespread fantasies of justice and the desires for freedom that were seized by the cruel night of dictatorial terror. But the effects of subjectivation produced by the repressive imaginaries and especially, by their remnant in the public apparatus of political representation will give way to the articulation of underground structures of disillusionment in the margins of the new democratic common. Faced with the silent and shadowed permanence of the repressive power, enraged with the hypocrisy of political duty while distanced from modern utopian projects regarding the transformation of the real, a new matrix of alternative political action was conjugated: a type of sensibility connected with the anarchist heritage that will mostly make use of affects rendered negative like procrastination, grudge, chemical delirium, blasphemy and sexual debauchery as part of its privileged expressive language. The intersectional work of feminists, sex perverts, alcoholic poets, transhumant anarchists, punks, vagrants, sex workers, underground stars and other left melancholics has produced a series of events hitherto little revisited in the historiographies of the post-dictatorial Destape such as *The Pagan March* (1986) and the *Commission in Repudiation of the Pope* (1987). This presentation aims to value these experiences as paradigmatic cases in which these expressive languages based on the sensible power of disconformity and dissociation were implemented, operating as strange forms of reverie that rehearsed new affective repertoires for an antagonistic political imagination.

Keywords: cultural uncovering; libertarian sensitivities; negative affects; artistic practices

El origen del no

Una parte importante de las tensiones político culturales que caracterizarán la recuperación del orden democrático en Argentina, se verán tempranamente representadas en la historia corporal de aquellas calurosas jornadas que darán inicio, oficialmente, al proceso postdictatorial. Tanto en el acto de cierre de su campaña electoral, como en su consecuente asunción, el entonces elegido nuevo presidente Raúl Alfonsín celebraba la recomposición del entramado político institucional previamente suspendido durante siete largos años por el terror organizado de la dictadura cívico militar

dando, en sus propias palabras, inicio a la *fiesta de la democracia*. Una fiesta cuyos objetivos recuperaban la letra lastimada de la Constitución Nacional:

constituir la unión nacional, afianzar la justicia, consolidar la paz interior, proveer a la defensa común, promover el bienestar general, y asegurar los beneficios de la libertad, para nosotros, para nuestra posteridad, y para todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino. (Preámbulo de la Constitución Nacional, (2013 [1853])

Así, guiado por la potencia espectral de una verdad nacional pisoteada, *el más humilde de los argentinos*, elegido por el voto popular, arengaba la euforia de un pueblo pendiente en su sed de libertad. Una sed en la que se veía reflejada una multiplicidad de trayectorias subjetivas, que desde sus experiencias particulares habían vivenciado los embates persecutorios del terror represivo durante aquellos años oscuros.

La popularidad de esas plazas reunía, entonces, la totalidad de una sociedad diezmada afectiva y políticamente por la desaparición forzosa, el endeudamiento económico, la brutalidad de la guerra, la precariedad cultural producto de la censura y los efectos intempestivos de una matriz represiva de control total sobre la vida, los deseos y las formas de imaginación social. Eso explica la coincidencia inorgánica, en aquellas reuniones multitudinarias, de quienes se convertirían en los sujetos políticos de la desilusión ante la promesa paradójica del tejido macropolítico, que si bien marcaba una transformación formal de la organización política del país, daba continuidad a una matriz de persecución y control biopolítico de la diferencia.

En uno de los vértices de Plaza de Mayo, Néstor Perlongher, junto a los integrantes del Grupo de Acción Gay (Badawi y Davis, 2014; Cuello y Lemus, 2016), garabateaban sobre papeles precarios consignas que daban visibilidad a la nueva relación entre democracia y homosexualidad¹; frente a aquel estrado brillante de micrófonos metalizados que amplificaban el credo del nuevo presidente, Ruth Mary Kelly, una lesbiana trabajadora del sexo, migrante y de edad avanzada, sostenía en alto un cartel que decía: “¡Las profesionales del sexo queremos participar del quehacer nacional!”². Y en las postrimerías más alejadas y ensombrecidas deambulaba sobre una nube intoxicada Pat Pietrafesa, joven instigadora del desorden contracultural en la recién nacida escena punk. Estas serán solo algunas de aquellas presencias espectrales que hoy modulan las claves para entender el devenir crítico del proceso de recomposición democrática: no solo por la complejidad de su involucramiento, hasta ahora invisibilizado, en la expectativa generalizada que prometía la reconstrucción de la libertad postdictadura, sino por el lugar protagónico que ocuparán en la invención de lenguajes

expresivos que recurrieron al cuerpo como una herramienta poético política para ejecutar una crítica radical al temprano fracaso de dicha democracia.

Los años ochenta, no solo en Argentina sino también en la extensión del continente latinoamericano, verán emerger una numerosa serie de experiencias que aluden, por un lado, a los efectos arrasadores sobre los cuerpos de la violencia ejercida por las dictaduras militares, los estados de sitio y las guerras internas; pero, por otro lado, la metamorfosis de los cuerpos y una prolífica serie de experiencias de resistencia que ocurrieron paralelamente (Red Conceptualismos del Sur, 2014). Muchas de estas tendrán como condición de posibilidad la capacidad de productivizar aquel amplio registro de afectos negativos, cuya emergencia se justificó como una necesidad desesperada de desidentificación de los modos precodificados de la política moderna en su expresión partidaria, como por el desgaste subjetivo que implicó la remanencia institucional y cultural de la violencia represiva contra toda forma de diferencia.

El valor crítico de lo que Lauren Berlant llama “optimismo cruel” (2006) — categoría por la que intenta explicar cómo en las sociedades postfordistas los sujetos optan por vincularse afectivamente con objetos del deseo, con el propósito de dar continuidad a sus propias vidas e imaginar futuros posibles a través de la sujeción afectiva con representaciones políticas que operan como cúmulos de promesas—, puede ayudarnos a caracterizar la profunda revulsividad con la que dialogó este grupo de sujetos políticos subalternos. En la ocupación interseccional del espacio público, a través de la intensidad de su desfachatez, el desparpajo de sus lenguajes sensibles y el carácter intempestivo de sus modos de acción directa, dejaron al descubierto —a través del filo incómodo de la desilusión— los límites frágiles de la nueva promesa democrática.

En este trabajo me interesa recuperar el aporte crítico de un grupo de experiencias micropolíticas e iniciativas inorgánicas de organización colectiva, que tuvieron lugar en los primeros años de la postdictadura y que pusieron en marcha, a través del uso de dispositivos visuales, acciones performáticas y otros artefactos gráficos, lenguajes expresivos que renovaron los repertorios disponibles de la protesta. Desde la operatividad convulsa de sentimientos negativos que conjugaron rechazo e ironía, rencor y desinhibición, ira y blasfemia, desencanto y otros formatos torcidos de la esperanza, estos nuevos lenguajes volvieron posible la emergencia actualizada de una sensibilidad libertaria (Albornoz, 2014; Fernández Cordero, 2017), que buscó responder a las demandas insatisfechas de un sueño de transformación radical de la realidad. Tanto la concentración conocida como *Marcha Pagana* (1986), como la movilización organizada en torno a la visita de Juan Pablo II por la *Comisión de Repudio al Papa* (1987), fueron

experiencias contraculturales multitudinarias en las que esta compleja serie de sujetos políticos antes mencionados —entre ellos homosexuales, feministas, prostitutas, artistas under y jóvenes identificados con las culturas musicales subterráneas de la época—, contestaron de forma innovadora a los remanentes represivos heredados cultural y políticamente de la última dictadura militar, proponiendo otras formas de ocupación del espacio público y nuevos repertorios desde los cuales antagonizar con la continuidad de un orden social represivo sobre los cuerpos, especialmente aquel vinculado al poder eclesiástico.

Recuperar el valor histórico de dichas experiencias culturales, que pusieron a rodar metodologías políticas que se diferenciaron de manera estratégica de las herramientas identificadas en la tradición política de las culturas de la izquierda partidaria nacional —a través del uso revulsivo del humor, la sensualidad y la provocación—, nos permite diagramar algunas transformaciones posibles en los lenguajes políticos de resistencia que problematizaron los sistemas de opresión implicados en la rígidas estructuras de la moral sexual en la transición democrática; tanto como los movimientos complejos de la historia cultural del anarquismo, como una sensibilidad política capaz de encauzar la energía inestable de la negación y organizar estos deseos dispersos de desidentificación con la incipiente democracia.

Destapando un significante polémico

La llamada *transición* argentina —ese período que ocupa los primeros años ochenta hasta comienzos de los noventa—, además de ser una época signada por la emergencia ebulliente de grandes movilizaciones populares, profundos debates intelectuales en torno al significado de la democracia y disputas políticas sobre la justa representación, también encontró lugar para una numerosa serie de proyectos contraculturales, imaginarios sexuales alternativos y formas de vida colectiva oblicuas que, frente a toda adversidad represiva, produjeron signos críticos de resistencia al autoritarismo heredado de la política de facto, como también de sus resonancias culturales impregnadas en los modos de organización y diseño macropolítico del comportamiento social³.

También conocida como *primavera democrática*, esta época condensó en la promesa afectiva asociada a la democracia, no un anhelo homogéneo de reconstrucción institucional, sino una serie polifónica de estrategias políticas para volverlo concreto. Es decir, no solo se instituía como una salida legal del autoritarismo militar, sino que invocaba, de forma simultánea, la fuerza de todas las luchas por las libertades políticas,

representando en sí misma la posibilidad de realización de distintos imaginarios de transformación social. Una capacidad reconocible de la democracia cuando es entendida como un *significante polémico* (Reano y Smola, 2013), es decir, como una forma de imaginación del orden social cuyos sentidos nunca están fijados de manera predeterminada y, en su lugar, son elaborados de forma constante a través de sinuosas disputas históricas. Algunas de las cuales, en el escenario de la transición argentina, por ejemplo, se abrieron paso de forma casi inmediata avanzada la década de los años ochenta.

Frente a una realidad política modulada por la censura, la prohibición y los efectos implacables del terror, el advenimiento de la democracia intensificó una proliferación de palabras, discursos, movilizaciones culturales y discusiones intelectuales que comunicaron de manera fluida la emergencia de una amplia serie de sentidos en torno a lo democrático. En ella se vieron reflejadas las expectativas políticas de una amplia mayoría de sectores sociales que identificaron afectivamente en su retorno la posibilidad de superación de una crisis provocada por la carencia de instituciones políticas estables, el deterioro del Estado, la vulnerabilidad económica, la suspensión de las libertades individuales y la tensión cultural construida en torno al libre ejercicio de la política. Convertida entonces como un horizonte de transformación común, la democracia se tornó el *pegamento emocional* que sostenía la convivencia extraña de distintas concepciones, expectativas y sentidos acerca de cómo volver a vivir juntos y cuál era el trabajo necesario para hacerlo posible. Fue así entonces como, para esta época, guiada especialmente por el intenso accionar del movimiento de derechos humanos, la recuperación de las garantías constitucionales y el derecho a la libre elección de representantes políticos mediante elecciones periódicas se convirtieron en el mejor camino en el cual embarcarse (Lesgart, 2003).

Si bien como promesa implicaba el anhelo desesperado de una sociedad con un deseo común de dar por terminado un ciclo profundo —no solo de inestabilidad institucional como mencionábamos anteriormente, sino también de un régimen de existencia organizado en torno a los efectos restrictivos del terror y la desaparición como una tecnología de control de la diferencia ideológica—, para José Nun (2001) es importante reconocer que las condiciones en las que comienza a funcionar dicho acuerdo colectivo, capaz de enlazar fragmentos de sociedad diezmados por la desaparición, opera de forma simultánea a partir de la naturalización estratégica de su recorte como un régimen de organización basado en la representación liberal. Un régimen de organización cuyos principales sentidos tendrán que ver con la reivindicación de sus actores

específicos: los partidos políticos tradicionales, el sistema electoral, la lucha parlamentaria, la vigencia de normas y la reedificación de la historia institucional tal como la conocíamos.

Como veremos más adelante, la estructura de esta promesa comenzará a revelar sus rasgos más endebles de manera casi inmediata, pero la efectividad de su energía centrípeta como proyecto colectivo no se mantuvo solamente por la fantasía común depositada en la democracia como único mecanismo efectivo de reconstrucción institucional, sino también sobre su capacidad de ofrecer un margen de posibilidad para que ocurriera “algo más” (Reano y Smola, 2013). Es decir, como una oportunidad distinta de transformación que traía asociada a la reconstrucción del tejido social, la revalorización de las libertades individuales, afectando de forma directa la capacidad de imaginar nuevamente la vida cotidiana, las relaciones personales y el marco de su intimidad. De esa manera, las formas de ensoñación que despertó el advenimiento de la democracia no solo tuvieron que ver con la regeneración de las estructuras formales de la organización político institucional de la vida en común, sino también, la posibilidad de reconsiderar nuevos contornos de la vida privada, ofreciendo márgenes de sentido inconcluso en los que se volvía posible empujar el límite de lo conocido. De forma conjunta, entonces, se elaboraron estos principios comunes que, principalmente de forma pública, buscaban tomar distancia de aquel pasado marcado por una cultura de la violencia, la censura y la prohibición, para en su lugar privilegiar un reconocimiento renovado por los derechos y las libertades individuales, la apertura y la participación. Como refiere Landi (1984), la formación de una cultura política democrática no se agotaba en el consenso a ciertas reglas de elección y de control de los gobiernos, sino que también debía expresarse en la vida cotidiana, en las relaciones familiares, en las formas de sociabilidad de los argentinos.

Esta es la razón por la cual el optimismo social general provocado por la recuperación del orden democrático vino acompañado por una convulsionada cantidad de debates sociales en torno a la *nueva configuración de las libertades individuales*, que principalmente buscaron interrumpir el trabajo colaborativo entre la sofisticada sujeción moral del poder religioso y el terrorífico genocidio político de la dictadura militar, naturalizados como un discurso común en la intimidad de lo social. Una de estas tantas discusiones mediáticas, y sin duda una de las más relevantes para la época, en consonancia con el consumo de drogas y la circulación pública de revistas pornográficas, giró en torno a las modificaciones introducidas por la Ley de Divorcio Vincular, que junto a la segunda visita del Papa Juan Pablo II, pondrían bajo la lupa la influencia corporativa

del cristianismo sobre la administración del Estado y sus tecnologías de control biopolítico.

Si bien conocemos históricamente que este *destape* —es decir, el conjunto heterogéneo de prácticas culturales que abrieron un tiempo histórico en el que se intentó desamarrar el nudo del conservadurismo político, promoviendo respuestas simbólicas a la institucionalización del silencio, al recrudescimiento de los valores tradicionales y a la persecución prohibitiva de lo diferente a través del diseño público de un *ethos democrático* modernizado y de un programa cultural que privilegió la participación ciudadana, la ocupación del espacio público y la circulación de nuevas formas de entretenimiento—, será una coyuntura protagonizada especialmente por la emergencia de un poderoso movimiento de derechos humanos, del mismo modo, en las postrimerías de su incandescente reflejo, existirán otros agenciamientos colectivos que desafiarán de igual manera los efectos abusivos de la injusticia, la desaparición y el miedo. Uno de ellos será motorizado por la *juventud*: un sujeto político reconfigurado por la violencia abrasiva de la persecución ideológica, mutilado culturalmente por los efectos de la censura, fragmentado a causa de los exilios forzosos y arrollado por un desánimo post Guerra de Malvinas (1982) que comenzaba lentamente a confundirse con la promesa entusiasta de las identidades de libre mercado, que ofrecían nuevos consumos culturales como modos capitalistas de sellar el trauma que implicaba *el pasado*. Dicha juventud, que frente a los repertorios institucionalizados de lo posible prefirió la experimentación de los instantes íntimos que brindaba el escenario ensombrecido de la noche, formó coaliciones con todos aquellos sectores sociales, grupos minoritarios y comunidades alternativas para reclamar de forma incómoda su lugar en el intercambio democrático, empujando los límites naturalizados de la recomposición como un proyecto de reinstitucionalización de la representación liberal.

Si bien reconocemos, en este escenario de transición, la capacidad de articulación que tuvieron distintos sectores de la sociedad en aquella opacidad estratégica que implicó la promesa de la recomposición democrática, también se anidaron otras formas de activación, protagonizada en su mayoría por *los jóvenes*. Estos no se vincularon con el entonces modelo recuperado de representación y organización de la política, sino que buscaron intensificar procesos singulares de experimentación subjetiva que se reconocían en el borde semántico de la razón tradicional de las utopías de izquierda. Procesos que habían logrado insertarse de forma imbricada en una relación fluida con grupos feministas, grupos de homosexuales, travestis, trabajadoras sexuales,

organizaciones de derechos humanos, movimientos contraculturales y espacios vinculados a la experimentación artística.

Así, vemos cómo el escenario político cultural de la transición se vio transformado a partir de matrices de acción que buscaron intensificar esos deseos de *algo más* pronunciados en torno a la oportunidad de la democracia, privilegiando procesos de singularización donde nuevas referencias, prácticas y teóricas, fueron puestas en marcha para hacer frente a la continuidad de las políticas represivas. Estas políticas involucraron, principalmente, la implementación de los Edictos Policiales y la aplicación de la Ley de Averiguación de Antecedentes que promovieron *razzias* en locales nocturnos, detenciones arbitrarias, persecuciones sistemáticas a travestis, amenazas a homosexuales. Pero también surgieron nuevas referencias en torno a los efectos opresivos que producía la sujeción religiosa a los principios culturales del catolicismo, dando cuenta a través de estas disputas concretas de los límites materiales de aquel frágil y endeble contrato de la esperanza democrática.

Una consigna pagana: ¡Queremos coger!

En el marco general de estas discusiones, es donde nace la *Coordinadora de Grupos Alternativos* (1986), una articulación de grupos de afinidad que, desde sus diferencias, compartieron un modo singular de acción política enfocado principalmente en la importancia de visibilizar la persecución represiva que enfrentaban todos aquellos sujetos involucrados en el diseño extraño de otros modos de vida posibles. Fue integrada por ex miembros del *Grupo de Acción Gay*, los editores de la revista *Manuela*, militantes marxistas díscolos que habían formado el *Movimiento Marginal* y toda una serie de grupúsculos de acción gráfica callejera como *Fife* y *Autogestión* o *El Bolo Alimenticio*, adscritos a la juventud de la *Federación Libertaria Argentina*, pero también los *Apátridas*, *Los Vergara* y el *Club de Blasfemos*, iniciativas ficcionales y espacios de organización minúsculos también de *carácter anarcoide*⁴, aunque sin filiación oficial con ninguna corriente histórica. Completaban aquella formación, un grupo numeroso de jóvenes punks, heavy metals y rockeros organizados contra los edictos policiales bajo el nombre *Juventudes Rebeldes*, personajes de la noche, transeúntes de la contracultura, algunos militantes dispersos de partidos políticos de izquierda y varios sectores del feminismo que comenzaban nuevamente a organizarse —entre ellos *Alternativa Feminista*, *ATEM 25 de Noviembre*, el *Departamento de la Mujer del Centro de Estudios Cristianos*, *Mujeres del MAS*, *Mujeres Chaqueñas*, *WATER* (Alianza de Mujeres por la Teología, la Ética y el Ritual)—, pero, principalmente, las activistas que circulaban por *Lugar de Mujer* y dos de

las integrantes del *Grupo Feminista de Denuncia* (1986-1987), Ilse Fuskova y Josefina Quesada, que tomarían responsabilidades directas en esta coordinación.

Como espacio político, se vio fuertemente nutrido por las diferencias que lo constituían y desde allí diseñaron un hacer particular, definido principalmente por una profunda crítica con los modos de acción política hasta el momento conocidos. Fue así que priorizaron otros registros afectivos para aquellos cuerpos en disputa, que por medio de estrategias sensibles que operativizaban la fuerza del ridículo, el desamarre de los placeres y la pérdida de sentido como una experiencia de subjetivación crítica en el espacio público. Fueron capaces de discutir con los remanentes represivos del poder dictatorial y con las técnicas de control moral de un cristianismo hasta entonces incuestionado.

A partir de una serie de reuniones periódicas que tuvieron lugar en una sala compartida de la Comunidad Alfa, un espacio cultural vinculado al Partido Humanista, donde estos grupos se habían convocado para discutir de qué modo podían intervenir en una coyuntura brotada por la violencia represiva de dicho discurso religioso, tomaría forma la *La Marcha Pagana*: una concentración convocada para el 15 de agosto del año 1986 en Plaza Congreso. El vector principal que organizaría esta experiencia sería la demanda por la urgente separación de la Iglesia y el Estado, pero se diferenciaría especialmente de otras propuestas, al celebrar como horizonte absoluto el ejercicio de la libertad total para conseguirlo: cientos de *flyers* abarrotados de dibujos precarios eran contruidos al ritmo de un *camp zafado* (Cuello y Lemus, 2016); un tipo de camp hipersexuado que yuxtaponía la densidad poética de los grafismos punks, el uso de imágenes pornográficas y un extenso universo de signos blasfemos que introducían la radicalidad de las pasiones ocultas. Sus protagonistas asistieron a la toma del espacio público envueltos en disfraces harapientos de monjas, curas y monaguillos, encegueciendo a su vez la normalidad de la mirada social con la extravagancia género fluida que se tropezaba ebriamente en piedras brillosas de bajo costo, pero también con crestas malolientes de punks enfurecidos y chalecos artesanales repletos de cadenas oxidadas, confeccionados por jóvenes metales que buscaban desautorizar el llamado social de la normalidad.

El paisaje de dicha concentración se completaba con una abundancia descontrolada de carteles que, por un lado, denunciaban la complicidad de la Iglesia con el terrorismo de Estado, rechazaban la pronta visita del Papa Juan Pablo II y aprovechaban también para burlarse del clero local con un tono fuertemente sarcástico. A su vez, eran acompañados por otra serie de pancartas que intentaban interrumpir la

transparencia de estos posicionamientos al introducir onomatopeyas (¡Oh!, ¡Uh!, ¡Ahh!) en gran tamaño, que bestializaban una multitud en movimiento, como si se tratase de rugidos de asombro y placer. Finalmente, dos marionetas berretas de dimensiones abismales funcionaron como escoltas del ridículo durante el tiempo que duró la concentración, hasta que sus protagonistas fueron salvajemente reprimidos: por un lado, el títere de vara de una monja cuyo hábito se revelaba maquínicamente dejando al descubierto un prominente vello púbico satinado y unos pezones punzantes embadurnados de brillantina, operada por los activistas del *Grupo CAPaTaCo*; y por otro, el *macho cabrío* argentino, cargado sobre zancos por Gustavo Sola, cuyo prolongado pene se balanceaba entre la gente como un animal muerto. Ambos artefactos de realización casera activaban, desde el desparpajo de su expresión irreverente, una fuerza pagana imbricada con deseos antirrepresivos en un aquelarre que unía la agencia inorgánica de aquellas subjetividades incontrolables aspirantes no solo a recuperar la noche, sino también a interrumpir la ficticia promesa de ciudadanía que había inaugurado el retorno de la democracia, alterando desde la ofensa sexual el ritmo de lo común.

La estrategia de ocupar el espacio público desde la intensificación de su diferencia descontrolada, comenta Enrique Yurkovich (2018)⁵, uno de sus principales impulsores, tenía como finalidad replicar una práctica política en curso del poder eclesiástico a nivel nacional: las Misas Públicas en Defensa de la Familia para fieles, protagonizada por niños y adolescentes inscriptos en instituciones educativas con perfil religioso. Por aquellos días era común, comenta Yurkovich, ver colectivos repletos de infantes que eran extraídos de sus clases para ser involucrados de forma forzada en liturgias a cielo abierto en las principales plazas del país y, simbólicamente, frente a edificios del poder público. Las tensiones acumuladas por el avance mediático alrededor de la discusión sobre el divorcio y, especialmente, al comprobar el consenso multitudinario que apoyaba dicha transformación legal, intensificó de manera exagerada las estrategias del poder eclesiástico que recurrió a todo tipo de dispositivo de comunicación posible para expresar la vibratibilidad de su ansiedad en torno a lo que significaría la pérdida simbólica de poder como fuerza organizadora de la moral sexual nacional.

Claudia Zicker, activista anarquista y fundadora junto a Enrique Yurkovich de la iniciativa ficcional *Club de Blasfemos* —una asociación imaginaria que operaba a través de cupones de suscripción insertos en el interior de la revista *Manuela* (1986) (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018)—, comenta sobre las decisiones de tomar el espacio público desde esta térmica afectiva desbordada en particular:

Se nos ocurrió ser los monstruos de la calle. Nos queríamos posicionar frente a esta discusión, pero no desde el discurso alfonsinista de la familia democrática que reconocíamos que era careta. Queríamos tomar distancia de esa cultura política de la normalidad. Queríamos dar una mano a la discusión desde nuestra propia perspectiva. No íbamos a disfrazarnos de gente decente que pide el divorcio, para eso están ellos. Nosotros lo encaramos de otro lado. Si la iglesia tiene voz y voto en este asunto es porque la Iglesia y el Estado están operando juntos y este es un país laico. Por eso, el proceso de formación de la Marcha Pagana implicó que aprendiéramos sobre la constitución, la historia de nuestro país y las religiones. Nos motivaba testear la democracia, preguntar por ese límite. Por eso propusimos la separación. ¿Ellos no querían divorcio? Nosotros íbamos por más: queríamos la separación legal de la Iglesia y el Estado. (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018)

La experimentación con el límite de la democracia no solo sería una búsqueda, en términos estrictos, en relación a la injerencia institucional de la Iglesia sobre el Estado, sino que se había convertido en el principio corporal desde el cual los espacios que participaban de la *Coordinadora de Grupos Alternativos* hacían política. Su deseo era, en palabras de sus integrantes, distanciarse de lo careta, ya que desconfiaban de la política tal como la conocían y pensaban que la única verdad era si las cosas les “pasaban por el cuerpo” (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018). Hacer política desde el cuerpo no solo implicaba *ponerlo*, es decir, implicarlo materialmente en la multitud manifiesta, sino que se trataba de volverlo el lenguaje posible de toda expresión política. Razón por la cual, tanto la apariencia corporal o el vestir, como dispositivos públicos de singularización subjetiva (Lucena y Laboureau, 2016), como los modismos y el diseño sexogenerizado de su gestualidad, eran parte de un programa integral de aquellos nuevos modos de acción política.

Frente al *patoterismo clerical*, es decir, ese conjunto de acciones públicas llevadas adelante por el poder eclesiástico que buscaba presionar el sentido común afirmando los valores éticos de su tradicionalidad normativa, los “inadaptados de siempre” se plantaron contra dicha ofensiva promoviendo el divorcio, defendiendo el consumo de pornografía, el uso desmedido de drogas y el libre ejercicio de la desviación sexual (Marin, 1987). Los verdaderos problemas no tardaron en llegar para aquella “extraña comparsa” compuesta por anarquistas, gays, punks, feministas y todo otro tipo de sujeto minoritario organizado contra el autoritarismo cultural: luego de haber ocupado la Plaza Congreso en un principio con cánticos espontáneos e instrumentos desafinados, pero sin ningún otro tipo de programación, decidieron que además de estar allí exhibiendo desde el vértice filosófico de cada diferencia, harían una ronda para caminar en círculos alrededor de la plaza, mientras las marionetas los protegían. Por supuesto, se trataba de una referencia directa a la movilidad corporal aprendida de Madres de Plaza de Mayo y el movimiento de

Derechos Humanos con el que interlocutaban continuamente y del que muchos se sentían parte. En medio de aquel disonante aquelarre y frente a la posible confrontación con un grupo de evangelistas, que habiéndose enterado de la convocatoria se apersonaron en la periferia de la plaza en cuestión para realizar un “exorcismo colectivo” (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018), rezando en voz alta y pidiendo misericordia para el tren interminable de pecadores convocantes, la policía lentamente comenzaba a poblar el perímetro donde acontecía la movilización. Lo que en un principio se experimentaba como una conversación pacífica, con el paso del tiempo fue escalando a una confrontación delirante que puso del peor humor a los efectivos a través de un diálogo que, en su reposición histórica, activa las principales características de este nuevo principio sensible de coordinación antagonista libertaria:

¿Quién es el líder? [pregunta un policía] No hay líderes, los líderes han muerto dice un cincuentón. ¿Quién es el responsable de esto? Somos todos irresponsables, se divierte un punk. “La muñeca esa es obscena; ustedes están violando el artículo 128 del Código Penal”, le responden “No es obsceno, es grotesco. ¿No escuchó hablar del arte grotesco?”. En medio de aquella represión, la policía no entiende, y sin retroceder los manifestantes empiezan a gritar: ¡Queremos coger! Es increíble: estamos en Buenos Aires, en 1986 y doscientos desaforados gritando QUEREMOS COGER, en la esquina de Callao y Bartolomé Mitre. (Marin, 1987)

Así fue como la policía intentó disuadir el deseo de movilización de aquellos blasfemos que se disponían a avanzar por Callao hasta Corrientes, para interpelar justamente a las familias respetables que salían del cine y comían pizza con toda tranquilidad. La discusión sobre el arte grotesco y lo obsceno, el lenguaje delirante desde el cual interpelaban la inquietud represiva, las salidas bromistas y la picaresca del doble sentido, si bien les otorgó tiempo para resistir lo que definitivamente perfilaba como un embate policial, no logró contener la ira represiva que se desataría a continuación. Forcejeos, golpes y persecuciones discontinuaron el principio del placer a través del cual dicha masa de insurrectos intentaba abrirse paso sobre la realidad. Los testimonios de época coinciden que solo faltó que llegara el jefe de policía y viera en funcionamiento la provocación de la marioneta femenina, para que la orden de poner fin a ese acontecimiento fuera efectiva. Sin planes específicos de reorganización, los jóvenes convocados por este llamado corrieron en miles de direcciones distintas. La única estrategia en común que pusieron en marcha fue el desnudo: “Lo urgente era salir corriendo, y perder la ropa en el camino. Esa era la única manera de que no nos reconocieran” (C. Zicker, entrevista con el autor, julio de 2018). Con un saldo de quince manifestantes detenidos (luego confirmados⁶, entre ellos dos menores, de edad⁷), los

aproximadamente doscientos congregados denunciaron en medios públicos, con el apoyo de organismos de derechos humanos, entre ellos la APDH y la Liga por los Derechos del Hombre, haber sido víctimas de una brutal represión policial como en los mejores tiempos de la dictadura, mientras que la policía argumentaba⁸, por su parte, que la principal razón por la que dicha movilización había sido interrumpida se debía a la connotada expresión sexualizada de sus convocados y por el atentado contra la moral que implicaban sus exhibiciones obscenas: especialmente la de sus repertorios expresivos de protesta.

Si bien el comunicado oficial compartido por la *Coordinadora de Grupos Alternativos* —en el que se expresaba con precisión los efectos del despliegue represivo y los motivos políticos desde los cuales rechazaban la impugnación de obscenidad por parte de la moral mayoritaria— cerraba su intervención convocando a una inmediata Segunda Marcha Pagana para el día 15 de Septiembre en Plaza Congreso, la continuidad de este proyecto de blasfemia multitudinaria no tendrá su revancha hasta la confirmación de la nueva visita del Papa Juan Pablo II, presencia que desatará una de las convocatorias sociales más concurridas en la joven democracia postdictatorial, pero también una de las represiones más cruentas y desmedidas.

Malvenido seas Juan Pablo II

A partir de las inquietudes compartidas entre los distintos tipos de agrupamientos que habían conformado la *Coordinadora de Grupos Alternativos*, cuya afinidad política se vio fortalecida luego de *La Marcha Pagana*, especialmente a partir del embate represivo que habían enfrentado en conjunto, se logró instalar en las discusiones de dicha época la urgencia por desmontar a través de una imaginación antagonista experimental, las ataduras sociales del poder clerical. Aunque, en términos formales, dicha instancia de organización colectiva había encontrado su límite en esa experiencia pasada, la totalidad de sus miembros, junto con una importante cantidad de nuevos activistas, equipos editoriales, partidos políticos, organizaciones culturales, sectores del movimiento de derechos humanos y artistas independientes, volverán a agruparse en la *Comisión de Repudio al Papa* (CRAP): una convocatoria diagramada bajo las resonancias subversivas de *La Marcha Pagana* que tomó forma pública a partir de la publicación del manifiesto titulado “Contra Wojtyla”, firmado por Jorge Gumier Maier y Enrique Symns desde el equipo editorial de la revista *Cerdos & Peces* en el número 9 de Febrero de 1987:

Nosotros tenemos suficientes pruebas acumuladas en nuestra sensibilidad, en nuestra experiencia y en nuestra percepción del mundo de que el Papa, sea este

actual o cualquier otro, representa uno de los poderes que controlan la existencia humana en occidente. La iglesia que representa ha sido a lo largo de la historia una de las pestes más peligrosas y crueles que han asolado a la humanidad. En todas las matanzas, estuvieron ahí participando, bendiciendo, compartiendo el botín, callando y otorgando, siempre al lado del vencedor, siempre con un discurso evasivo y poco comprometido (...) El 6 de Abril, el Papa, el mismo santo padre que en las Malvinas se alinea en el eje Reagan-Tatcher, viene a Buenos Aires para “bendecir esta democracia”. Nosotros convocamos a todas las almas de bien que quieran dar una efectiva, legal y elocuente respuesta a su mensaje, a preparar un gran evento en donde podamos alzar la mano para decirle NO a su presencia. (...) El repudio, por otra parte, debe ser considerado como un derecho inalienable otorgado por la constitución para expresar el pensamiento de un grupo de ciudadanos y por ello es intención de esta propuesta que no haya nada ilegal, grosero o injurioso en el acto que se prepare. Comuníquense con nosotros. (Gumier Maier y Symns, 1987)⁹

Como vemos en dicha convocatoria, si bien el sustrato epistemológico que organizaba el rechazo continuaba siendo la expresión incandescente del desacuerdo en torno al poder eclesiástico y su efectiva participación en la continuidad de regímenes conservadores de control cultural, a diferencia de su experiencia antecesora, se buscaba evitar la posibilidad, por lo menos en términos enunciativos, de toda conflictividad originada por el desacato de las formas expresivas de lo político previamente puestas en marcha. Cuentan algunos de sus protagonistas que este sería uno de los principales horizontes en común conversados hasta el hartazgo en la pronunciada cantidad de reuniones que estructurarían la organización de dicho acontecimiento. Tanto la seguridad, los recursos legales y las estrategias de contención antirrepresivas, como la voluntad expresa de masificar el repudio sin condición alguna, fueron temas que se instalaron como una necesidad consensuada en el proceso de asambleas que tuvieron lugar en un primer momento en la redacción de la revista *Cerdos & Peces*, ubicada en la calle Corrientes al 2537, pero que eventualmente a causa de dos amenazas de bombas, se trasladarían al Centro Parakultural y posteriormente a la Biblioteca Popular José Ingenieros.

Con un ritmo decididamente más organizado, los grupos que conformaron la *CRAP* convocaron en la Plaza del Obelisco una concentración masiva para el día 3 de Abril de 1987, en la que buscaban expresar una masiva malvenida al sumo pontífice, representante ulterior de un poder históricamente involucrado en la extensión de principios restrictivos de control al comportamiento social y, especialmente en América Latina, participe de los crímenes de Lesa Humanidad perpetrados por las dictaduras militares. Habiendo aprendido de la incomodidad pública e informalidad despampanante

de iniciativas como *La Marcha Pagana*, en esta oportunidad la convocatoria contaba con un programa de actividades culturales estipuladas que incluían la lectura de poesías, documentos políticos, performances, *shows* musicales en los que se habían involucrado las estrellas precarias más relevantes del under porteño. Dicha grilla formaba parte, a su vez de manera inorgánica, de una serie extensa de actividades culturales que los miembros de la *CRAP* habían producido de forma individual desde sus espacios particulares, como antesala desde la cual animar la pulsión de rechazo a la llegada papal. Muchas de ellas tuvieron como escenario los espacios más representativos de la organización libertaria en la ciudad de Buenos Aires en aquella época: la Biblioteca Popular José Ingenieros y la Federación Libertaria Argentina. Espacios que albergaron jóvenes anarquistas comprometidos en la organización de conferencias, ciclos de cine y obras teatrales que tematizaban la historia oculta del poder religioso en la reproductibilidad del capital.

Días previos a la convocatoria oficial, en cada rincón de la trama contracultural que componía la emergente escena subterránea de la postdictadura, proliferaban asociaciones efímeras, grupos de afinidad reducidos y organizaciones ficticias que, implementando estrategias de identificación y desidentificación (Muñoz, 1999), produjeron materiales gráficos y herramientas de agitación propagandística desde las cuales convocaban a la participación del acto en repudio a la llegada de Juan Pablo II. Algunos ejemplos de este tipo: Claudia Zicker y Gustavo Vera, activistas anarquistas y trabajadores impacientes del desorden subterráneo, repartían a la salida de los colegios, durante las rondas de bares y en los grupos de lectura de los que participaban, un volante hecho a mano en el que se podía ver un número importante de culos dibujados con trazos simples de lapicera, yuxtapuestos con el rostro de Juan Pablo II recortado de manera irregular de alguna impresión xerográfica de la época. Firmando dicha convocatoria como *C.U.L.O - Comando de Unidad Libertario del Oeste*, invitaban irónicamente a la ingesta de *Puré de Papa Polaka*, posicionando al Obelisco como sede de un tenedor libre en el que los comensales podían probar el sabor irresistible de la papa radioactiva, haciendo alusión no solo al reciente accidente nuclear vivido en Abril de 1986 en Chernóbil, sino a la organización colectiva que había tomado forma en aquel país para expresar el rechazo total a la llegada misericordiosa del mismo Papa que intentaba hacerse paso por la miseria local.

Por su parte, Miguel Ángel Lens, poeta marginal y uno de los activistas referentes de *San Telmo Gay*, repartió bajo el nombre ficcional de *Grupo Antiautoritario "Los pinchados"* su propio volante, en el que invitaba a la participación de la *Marcha de*

Repudio al Papa. Bajo consignas como *el poema no me protege, la poesía sí, la religión es una picana cósmica, la propiedad es robo* y fragmentos dispersos de poemas personales, dibujaba con la delicadeza de su ingenuidad un joven rostro de época repleto de atributos decorativos, cuyos grafismos rozan eróticamente con reminiscencias intertextuales a los trazos de Jean Cocteau y Sergei Eisenstein, intervenidos por la saturación decorativa de un camp vinculado más a la disonancia punk que al glamour en decadencia de la sensibilidad melancólica de la loca (Davis, 2014). A su alrededor, casi como onomatopeyas de un canto mental, se revuelven las icónicas A mayúsculas de la tradición anarquista.

Acompañaban estas iniciativas, volantes con menos elaboración pero que, así y todo, demostraban una actitud verdaderamente lúdica en torno a la enunciación política: “No a la conciliación Papal. La Lucha continúa” firmado por *Comandos Herejes* y la *Brigada Juan Pablo III*; “No queremos papa, queremos batata. Cae con tu mejor disfraz” firmado por la revista *Manuela*; “No a la amnistía papal. Marcha contra el papa. ¡Estado Laico Ya!” firmado por la *Comisión de Repudio al Papa* en la que se podía ver a Juan Pablo II embarazado a través de un precario montaje fotográfico, entre muchos otros. Como vemos, aquella intención originaria de controlar cuáles eran las térmicas afectivas desde las cuales se garantizaría la posibilidad de dicho acontecimiento, no resistieron el abandono de la blasfemia: en su lugar, la hicieron proliferar al crear ensamblajes gráficos que hacían de la sexualidad un modo de provocación y una forma de contacto diferencial con la coyuntura política. La herejía, no solo estaba diagramada como una lengua desde la cual insubordinarse en torno al poder histórico del catolicismo, sino también como una forma de desidentificación profunda de las narrativas hasta el momento conocidas de los repertorios de protesta tradicionales y de la moral sexual instituida como norma. Operativizando el desmadre, la burla, lo grotesco, el sexo y la incorrección cultural, esta nueva generación de jóvenes desarmaba las expectativas proyectadas sobre sí en términos de agencia política, priorizando no solo elementos creativos que implicaron procedimientos visuales cargados de agresividad, nerviosismo, rabia y desilusión, sino también posicionando nuevos registros horizontales de organización, en los que se ejercitaba la ausencia de autoría y técnicas precarias de reproducción múltiple de sus expresiones, que en su conjunto se volvían apologéticas de una nueva forma de vivir la rebeldía y los deseos insumisos de transformación radical del ahora.

Sin embargo, todo el esfuerzo invertido en la transversalización exitosa de este reclamo se vería rápidamente frustrado con un escenario represivo que desarmaría, de forma casi inmediata, la convocatoria realizada aquel viernes de abril. Solo resta mirar la

prensa de la época para encontrar un sinfín de titulares que nos permite dimensionar el profundo despliegue militar y policial que cercenó de manera prematura la efectividad de las actividades culturales programadas, extendiendo durante horas la persecución a los miles de asistentes. Con un saldo inexacto sobre el número oficial de detenidos, los diarios titulaban, de forma sensacionalista, las crónicas que daban cuenta de los disturbios ocurridos aquella tarde. Osvaldo Baigorria comenta en sus notas personales (Baigorria, 2014) que la Marcha Contra el Papa, cuyo objetivo era llegar hasta el Congreso, no pudo ni siquiera arrancar: más de cien personas fueron detenidas entre corridas, bombas de humo, gases y palos. Sobre aquel episodio recupera, además, el testimonio de Jorge Gumier Maier que dice que el mismísimo Batato Barea, ubicado entre las primeras filas de los manifestantes, fue quien había iniciado un diálogo amable con los efectivos policiales para prevenir que se desatase algún conflicto entre las partes involucradas, cuando de pronto una botella voló desde un automóvil modelo Falcon sin identificación, ubicado en las filas traseras de la marcha, y le pegó justo en la cabeza al oficial, acto que desató la ferocidad de todo el aparato represivo, empujando a todos los jóvenes a una corrida desesperada hacia las zonas periféricas del punto de convocatoria.

Las estrategias de seguridad que se habían diagramado para enfrentar la posibilidad de aquella situación tuvieron como protagonista a la activista anarquista, feminista y artista plástica Josefina Quesada. Su principal tarea era comprobar la ubicación de todos los integrantes de los grupos organizadores quienes, una vez sucedido el posible escenario represivo, debían dirigirse al Café Tortoni donde ella misma los esperaba para corroborar que no habían sido capturados por la policía. Aunque, como vemos en esta oportunidad, hubo profundos deseos de organizarse de forma preventiva frente a un posible desenlace represivo —que implicó a su vez un consenso trabajado durante varias semanas para evitar enfrentamientos directos que pudieran entorpecer la concentración—, muchos de los activistas involucrados cuentan haberse acercado hasta el punto de seguridad ocupado por Quesada, pero inmediatamente haber vuelto hacia el Obelisco para continuar enfrentándose de manera directa con el desmadre policial, que no solo afectaba a quienes voluntariamente habían concurrido al llamado multitudinario de esta malvenida, sino que terminó incorporando a los transeúntes que rodeaban la zona.

El editorial del número 11 de la revista *Cerdos & Peces*, editado inmediatamente después de aquel altercado y titulado “Obelisco: Al cierre, la barbarie policial”, buscó dar cuenta con detalle de lo sucedido, pero ante todo intentaba posicionarse de forma urgente contra la profusa estigmatización mediática que adjetivaba de manera negativa la

diferencia encarnada por aquellos jóvenes de la contracultura y, especialmente, sobre los anarquistas envueltos en la organización de la malvenida al Papa:

No solo en el obelisco, también en los recitales de rock, en las canchas de fútbol, en los denominados “enfrentamientos” con delincuentes, se hace común la metodología represiva que tiende a un modelo estatal fundamentado en la barbarie. Eso es lo alarmante, la violencia estatal en un estado de derecho como única opción para controlar las situaciones que, supuestamente, tienden a desestructurar el orden establecido. No es un modelo inventado ni por radicales o peronistas, más bien parece representar las contradicciones de un sistema perimido de organización nacional basado en el terrorismo organizado. (Almirón, 1987)

Como resultado de estas comunicaciones y en consonancia con los documentos elaborados por la CRAP en la Biblioteca Popular José Ingenieros, en los que se daba cuenta de la misma información con el fin de pedir solidaridad a los organismos de derechos humanos, el proceso derivó en el armado, sin consistencia, de una Comisión de Repudio a la Violencia Policial, un proceso abierto de forma simultánea por Juventudes Rebeldes. Aquel espacio organizaba la energía rencorosa de los jóvenes punks, darks y heavy metals, continuamente asediados por el control represivo. El saldo de dichas experiencias no solo habilitaría una serie de acciones antirrepresivas en común que bregarían de forma multitudinaria por la derogación de los edictos policiales, la ley de averiguación de antecedentes y el castigo a los ejecutores del terrorismo de Estado, sino que de manera radical pronunciaría, con una certeza inquebrantable, una de las aspiraciones más radicales en la térmica política de la organización postdictatorial: el total e inmediato desmantelamiento del aparato represivo.

Un sentimiento incontrolable

Abordar la historia del anarquismo es dar cuenta de los movimientos geopolíticos que conforman una idea excéntrica. Se trata de un complejo trabajo por cartografiar las torsiones políticas de un fenómeno inestable que Cristian Ferrer (2005) ha sabido llamar “un pensamiento del afuera”. Es decir, un tipo de imaginación antagonista obstinada en el desmantelamiento de toda forma de autoridad política, sujeción económica y dominio existencial, que posiciona el principio irrestricto de toda libertad como un sueño común, transformando de manera radical el imaginario jerárquico prefigurado como naturaleza en la historia política de lo social.

La potencia revulsiva de dicha exterioridad refiere en su versión local, por un lado, a sus raíces en el seno de las corrientes migratorias provenientes del continente europeo,

especialmente de países como España e Italia, constituidas por sujetos libertarios que huían de la persecución policial, de la estigmatización ideológica y de la precariedad económico cultural. Fue así como, desde finales de la década de 1870, una importante cantidad de familias trabajadoras encontraron en los espejismos civilizatorios que sostenían la política de apertura del territorio argentino, una oportunidad para mejorar sus condiciones de vida. Pero la ambición instrumentalizadora de la aristocracia porteña no se anticipó ni pudo remediar que el sustrato hipócrita de su recibimiento también abría un camino para la extensión viral de las ideas libertarias, que fluían entre las experiencias de muchos trabajadores influenciados por acontecimientos radicales en la reciente historia del movimiento obrero. Las resonancias de la Primera Internacional de Trabajadores (1864) y del levantamiento de la comuna de París (1871) formaban parte de una estructura común de sentimientos políticos que habían dotado de herramientas críticas a estos sujetos para diagramar límites, demandas y condiciones a la extensión irrestricta de la opresión capitalista. La llegada de agitadores con extenso prontuario como Héctor Mattei y Enrique Malatesta, tanto como de Antonio Paraire, Inglan Lafarga, José Prat, Ana María Mazzoni y Juana Rouco Buela, sentaron las bases para la puesta en marcha de distintas líneas emergentes de acción orientadas por la pasión anarquista, que principalmente incluyeron la organización sindical, el trabajo cultural y la crítica subjetiva.

Aquella condición histórica de extranjería e inadecuación que caracteriza al pensamiento anarquista también refiere, por otro lado, a la capacidad simbólica que produce su perseverante apología de la diferencia y del extrañamiento. En este sentido, Juan Suriano (2001) observa con precisión que la historia convulsa de la pasión libertaria no puede reducirse al tecnicismo de la disciplina laboral ni al campo restringido de las demandas sindicales, sino que se nutre necesariamente de la capacidad que tuvieron aquellos pequeños grupos de afinidad ideológica para construir una sensibilidad diaspórica al calor del exilio forzoso que, nutrido por un principio colectivo de contención y cuidado, produjo las bases de una prolífica cultura anarquista compuesta por volantes, banderas, insignias, periódicos, círculos de pensamiento, grupos de estudio, sociedades afectivas de resistencia, escuelas, bibliotecas y clubes sociales en donde tenían lugar distintas expresiones artísticas que narraron pedagógicamente los principios libertarios. Las reivindicaciones urgentes que incluían aumentos salariales, mejores condiciones de trabajo, derechos sindicales y regulación de horarios de descanso para los trabajadores, se anudaban con el surgimiento de un modelo alternativo de vida, con una transformación radical y en acto de los principios regulatorios de la existencia basados en la horizontalidad, el anticlericalismo y la extensión irrestricta de la libertad. Fue así como

portuarios, conductores de carros, cocheros, marineros, foguistas, mecánicos, pintores, albañiles, panaderos, peones, gauchos, costureras, prostitutas y mujeres que realizaban trabajo doméstico, encontraban y producían imágenes del descontento en común, forjando una sensibilidad al margen de la fuerza controladora del Estado argentino e inmiscuyéndose en los rincones de su cultura oficial.

Por fuera de las pantallas disciplinares que han reducido acriticamente la historia de esta idea a sus conquistas gremiales o a la necesaria violencia episódica con la que pusieron en acto la urgencia de su utopía, existe una historia en curso cuya continuidad ha sido posible por la condición viviente, por la fuerza orgánica y por la calidez afectiva que proporciona el desacuerdo radical de la ontología anarquista (Bey, 1991). Una forma de encarar la realidad donde no se necesitan teorías que cierren en sí mismas, sino que se priorizan en su lugar acciones situadas de orden cotidiano que desestabilizan los preconceptos modernos que sostienen la política común. Se trata de una categoría interesante que señala la práctica política anarquista como un proceso de desconfiguración subjetivo, inicialmente individual, que apunta a la multiplicación de acciones en común para forjar un proyecto colectivo de vida ético basado en el desmantelamiento de toda forma autoritaria de sujeción institucional, cultural, política y afectiva. Una conducta política que redefine el contorno precodificado de la rebelión tal como lo conocemos, acercándolo a la lógica intempestiva del acontecimiento, modalidad de transformación que funciona a través de la energía disruptiva de un antagonismo estratégico, móvil y en permanente definición, que simultáneamente se resiste a las nuevas texturas flexibles de control capitalista en la extensión neoliberal del periodo postdictadura.

En una sintonía diagonal, que puso en contacto la filosofía práctica de Max Stirner —cuyo libro *El único y su propiedad* circuló de forma reducida en espacios de formación y organización anarquista, como la Federación Libertaria Argentina y la Biblioteca José Ingenieros, pero también a través de fragmentos fotocopiados e incluidos en publicaciones precarias en la escena underground de la Ciudad de Buenos Aires¹⁰— y el individualismo revolucionario de Renzo Novatore —cuya influencia quedara registrada en su texto *Hacia la nada creadora*, una pieza de importancia simbólica en la genealogía anarquista local—, esta mutación cultural de la sensibilidad libertaria se volvió tangible a través de cambios éticos estructurales y comportamentales, de transformaciones tanto individuales como colectivas (Bertolo, 1989). Transformaciones que aparecerán laxamente reelaboradas e hibridadas en las prácticas estético-políticas de la cultura juvenil de la transición, yuxtaponiendo el impacto que simultáneamente inferían la

circulación reducida de corrientes críticas de pensamiento, como el situacionismo, los activismos feministas, las desobediencias sexuales y las nuevas formas alternativas de concebir la política y las prácticas emancipatorias (Petra, 2015) vinculadas al territorio, contra el poder militar y por la recuperación de los derechos civiles.

La historia del anarquismo contiene entre sus pliegues una vasta cantidad de experiencias que prueban la desafiante apertura de su imaginación antijerárquica. No solo atendiendo ante la urgencia por desmontar las estructuras de dominación económico-políticas del capitalismo global, sino también extendiendo dichas preocupaciones a todo régimen de ordenamiento vertical de la experiencia humana, que vuelve posible la reproducción de semejante régimen de control. No es de extrañar, entonces, que dentro de sus movimientos convulsos encontremos críticas tempranas que orientaron su trabajo a la construcción de marcos de inteligibilidad de aquellas formas productivas de sujeción en torno al cuerpo, el deseo y los afectos, cuyas resonancias producirían un eco incluso décadas más tarde, como podemos observar. No como una tarea secundaria, o posiblemente postergable, sino, contrariamente, como un horizonte de transformación constitutivo de la libertad total de la Humanidad, como gustaban de afirmar deseosamente.

En Argentina, como señala Laura Fernández Cordero, fiel a su vocación de discutir todas las formas de autoridad, el anarquismo debatió al mismo tiempo, especialmente durante los años 1880 y 1930, sobre el amor libre, la huelga general, la emancipación de la mujer, la lucha de clases y la destrucción del matrimonio burgués, revolucionando simultáneamente las formas del amor y el tipo de relaciones permitidas entre los sexos como ninguna otra corriente de izquierda lo hizo (2017). La convicción detrás de estos innovadores debates se sostuvo por una premisa diferencial de la sensibilidad anarquista: la emancipación humana no sería nada sin la emancipación sexual. Esta es la razón por la cual quienes se entregaron históricamente a las texturas intempestivas de este pensamiento efervescente perciben el rol productivo de la diferencia sexual en la imposición de jerarquías sociales, tanto como su relación constitutiva con la reproducción de las condiciones que las vuelven posibles, aunque con sus respectivas limitaciones, en tanto no pudieron sobreponerse de la misma manera al desmontaje de los sistemas de opresión implicados en la heterosexualidad como un régimen de afectación sexual obligatorio, colaborando así en la extensión del estigma sobre formas de vida sexual no normativas.

De todos modos, podemos pensar la remanencia genealógica de estos rasgos históricos en los modos de vida de la postdictadura, en consonancia con lo que Martín

Albornoz (2014) y Laura Fernández Cordero (2017) han llamado *sensibilidad libertaria*. Es decir, un conjunto de sentimientos políticos que se nutren de la elasticidad táctica y de la flexibilidad teórica que habilitan los contornos indomables de un devenir libertario, cuya singularidad recae en el dinamismo, la heterogeneidad y con la que se ejercita una crítica a las culturas de la dominación capitalista. Una sensibilidad que invierte las lógicas proyectivas de la imaginación utópica y cancela la postergación del mañana, ubicando en su lugar proyectos radicales de emancipación en presente, regidos por el pragmatismo del ahora, por el principio de autodeterminación de lo autogestivo, por la certeza de la autonomía y contra el espejismo de la promesa redentora de la asimilación institucional. Una sensibilidad que privilegia el artesanado de lo cotidiano, donde la yuxtaposición armoniosa de la diferencia cultural es resultado de una ética exigente en el respeto de lo común, que se apoya en la producción de símbolos accesibles como un modo de afirmación y continuidad. Una sensibilidad que desafía las economías afectivas disponibles en los imaginarios de la resistencia social, rechazando la jerarquización de luchas que involucran al cuerpo, el sexo y los placeres, abriendo paso a la incorporación de nuevas texturas desde las cuales resistir la proliferación del dolor capitalista, mediante la productivización de la energía incongruente, la inestabilidad de la violencia, la desesperación de la ansiedad y la ambición desmedida de un sueño desobediente de toda voluntad de sometimiento a la siempre represiva política estatal.

Me interesa pensar la intensificación de estas *sensibilidades libertarias* para dar cuenta, no solo de cómo el anarquismo durante los años ochenta y noventa se constituyó en un modo de vida entre jóvenes urbanos —a través de agrupamientos informales que se sirvieron de manera irrestricta y desordenada de ciertos elementos o principios de la tradición libertaria, para configurar formas específicas de identidad cultural y política que buscaron anclar la problematización de la jerarquía en otros ámbitos de la vida cotidiana y las relaciones sociales (Petra, 2015)—, sino también para abrir un espacio de reconocimiento a la estructura sensible de sus lenguajes expresivos en la transformación de los nuevos modos de acción política, que posicionaron al cuerpo sexuado y sus afectos negativos como un espacio privilegiado de insubordinación social.

Historia de la desilusión

Tanto la experiencia de organización implicada en *La Marcha Pagana* como la que llevaron adelante los grupos que integraron *Comisión de Repudio al Papa* (C.R.A.P), pueden pensarse como dos acontecimientos políticos que activaron modos singulares de acción colectiva desde una distancia consciente de las formas de operatividad política de

la tradición socialista y comunista revolucionaria de nuestro país. Por un lado, plantearon una crítica práctica a las metodologías de organización estructuradas por relaciones verticales de autoridad, imaginarios efectistas de transformación de lo real y repertorios expresivos de protesta restringidos a la literalidad y la transparencia de sus sentidos, para en su lugar proponer modos de organización orientados en torno a un nuevo *principio de coordinación cooperativo* (Lazzarato, 2006). Es decir, un tipo de acción política decididamente expresiva, modulada por la dinámica inestable de la multitud postidentitaria en red que la protagoniza; crítica de las aspiraciones caducas de la representación tradicional, que privilegia ante todo el potencial inventivo de la experimentación subjetiva y la transformación de la calle como un laboratorio de energías corporales en disputa abiertas a lo desconocido. Se trata, entonces, de un modo de organización y una política cultural situada, que opera desde una lógica diagramática de conexión simbólica a escala global. Marcelo Expósito (2014) la reconoce como una estructura generativa emergente común en el transcurso de la década de los años ochenta, en el escenario internacional de la imaginación antagonista, donde observa que las formas expresivas de los nuevos movimientos sociales responden a una renovada matriz *biopolítica*, cuyos mecanismos de alianza y estrategias de ocupación del espacio público dan cuenta de una alianza crítica en torno al poder y su capacidad por administrar, producir y reproducir vida.

Me interesa proponer que estas nuevas formas de lo político, a su vez, se corresponden con el desplazamiento señalado por Ana Longoni, Fernanda Carvajal y Jaime Vindel (2014), que transita de la *(e)fectividad a la (a)fectividad* en los modos de hacer política colectiva en el periodo abierto por la transición. Para ellos, si en los años sesenta se tendía a afirmar la preexistencia de una comunidad cuyo impulso utópico se concretaría en el cumplimiento de la revolución como un acontecimiento ulterior, en los años ochenta será el propio acontecimiento el que, desde las ruinas de ese proyecto revolucionario, creará los lazos afectivos de una generación involucrada en el desmantelamiento de las estructuras represivas que buscaban su continuidad en la reconfiguración de la promesa democrática. Este desmantelamiento establecía como sujeto político una *comunidad de sentimientos* que no implicaba la adopción de ningún programa político predeterminado con anterioridad, ni se encontraba vinculado de forma directa con los sueños de revolución cancelados por la violencia de Estado. En su lugar, las múltiples formas de antagonismo que fueron posibles durante la transición democrática permitieron, en la elaboración coordinada de su imaginación crítica, no solo la proliferación de agenciamientos colectivos que potenciaron la diferencia como un

vector de organización de multitudes extrañas en resistencia hacia los remanentes represivos del pasado, sino también la desilusión como un novedoso repertorio sensible de la protesta.

Pero en este sentido, también resulta importante señalar que dichas modulaciones de las formas de acción político colectiva de la época no solo dependieron de la innovación expresiva introducida por el movimiento de derechos humanos, sino también de las mutaciones sensibles de la política anarquista, que de forma inorgánica logró organizar sectores marginales de la sociedad compuestos por experiencias de vida no normativas: sujetos sexuales minoritarios, culturas juveniles antiautoritarias y artistas *underground* que respondieron críticamente a la reorganización institucional de la promesa democrática, pero que, especialmente, reaccionaron a la persistencia de políticas de persecución y criminalización de la diferencia cultural, sexual e ideológica.

De esta manera, me interesa generar condiciones de reconocimiento para aquellas experiencias menos estables, coherentes o aprehensibles que se organizaron críticamente en el periodo de la transición y durante su destape cultural, articulando alianzas extrañas desde un espectro común de afectos negativos que buscaron interrumpir la continuidad abrasiva de una cultura del control, proponiendo una desestructuración ontológica de la subjetividad política revolucionaria —tanto de sus patrones temporales de proyección emancipatoria, como de sus repertorios emocionales de acción directa— para poner en marcha otros registros de lo utópico asociados a la *desilusión* como una forma de *imaginación político sexual anti jerárquica*.

Para ello, es importante reconocer que dentro del campo de experimentación teórico-reflexiva internacionalmente conocido como *giro afectivo* que, en el transcurso de las últimas tres décadas, ha posicionado de manera creciente debates públicos en torno a la relevancia política de las emociones, existe un lugar particular para pensar en la incidencia de los así llamados *afectos negativos*, que aquí me propongo poner en valor. Este conjunto de exploraciones, que se desplegó al interior tanto de la filosofía como de la sociología, pero que sería definitivamente potenciado por los múltiples aportes de las teorías de género y los estudios queer, posibilitó el análisis crítico de una dimensión de la vida social hasta el momento completamente relegada en la esfera de las políticas culturales. Me refiero al cuestionamiento sobre la premisa totalitaria que sostiene al sujeto mujer como biológica y culturalmente más *sensible*, una característica impuesta que, históricamente, en el marco de una distribución patriarcal entre razón y emoción, fundó las condiciones para su segregación de la política pública y la obliteración de su

participación en la gestión cultural de lo social, afectando de forma proporcional otros posicionamientos *feminizados* en sus condiciones de reconocimiento.

Sabemos que, como proyecto intelectual, el *giro afectivo* busca problematizar el rol que cumplen los afectos y las emociones en el ámbito de la vida pública y su operatividad en la gestión, reproducción y continuidad de las estructuras de poder que organizan las relaciones sociales, desmantelando las jerarquías epistemológicas que organizan la dicotomía entre emociones y razón, revirtiendo la desvalorización de los afectos entendidos como meros estados psicológicos. Pero serán principalmente los aportes de los activismos y las teorías queer y transfeministas quienes darán un nuevo contorno al mentado *giro afectivo*, que no solo buscará desmantelar las economías morales y los sistemas de inteligibilidad dicotómica entre las emociones —desordenando las jerarquías culturales que las organizan entre buenas y malas, productivas o improductivas, revolucionarias o conservadoras—, sino también revisar la distinción previa entre mente y cuerpo o público y privado, por nombrar solo algunas de las direcciones en las que se orientaron estos trabajos críticos. En este sentido, las investigaciones de Eve Kosofsky Sedgwick sobre la vergüenza, de Sianne Ngai sobre los sentimientos *feos*, de Ann Cvetkovich sobre el trauma y la depresión, de Heather Love sobre el rechazo o el rezagamiento, de Jack Halberstam sobre el fracaso y las de José Esteban Muñoz sobre la utopía, por nombrar algunos, constituyen en su conjunto un mapa de experimentación reflexiva sobre las formas en que accionan culturalmente las emociones, desde sus diferencias sexuales, genéricas y raciales.

En este conjunto de lecturas críticas sobre la vida social de las emociones y su conexión con los modos de organización política, me interesa recuperar un aporte destacado en el inicio de este trabajo, el que realiza Lauren Berlant (2006) al describir el *optimismo cruel* como un modo de afectación social particular en las sociedades postfordistas, a través del cual explica cómo los sujetos optan por vincularse con objetos de deseo a través de sujeciones alegres y cúmulos de promesas esperanzadoras que los sostienen amarrados a futuros moralmente superiores, incluso contra su propio bienestar, con el único propósito de dar continuidad a sus vidas bajo la orientación normativa que supone imaginarlas mejores. A través de esta categoría, Berlant intenta nombrar un tipo de relación social o un vínculo común con dichos objetos de deseo, que caracteriza de mínima como *comprometido*, en tanto demuestra que algunas formas de este pegamento emocional con dichas formas de orientación imaginables en las que se acumulan nuestras promesas, nuestros deseos y nuestras urgencias de certeza, inclusión y pertenencia social, pueden descubrirse como imposibles, mera fantasía, o directamente tóxicas,

incluso poniendo en riesgo la vida de aquellos que sueñan; porque sea cual fuere el contenido del vínculo, la continuidad de su forma proporciona un poco de la continuidad de la sensación que tiene el sujeto de lo que significa seguir viviendo y su anticipación de estar en el mundo (Berlant, 2006). Por esa razón, define esta forma cruel de optimismo como la condición de mantener un vínculo con un objeto problemático antes de su pérdida, dado que la mera posibilidad de su ausencia promete acabar con toda capacidad para tener esperanza en cualquier otra cosa.

En este sentido, me interesa pensar un uso estratégico de dicha categoría para denominar así el tipo de relaciones afectivas que suscitaron las múltiples interpretaciones que encerró el retorno democrático, que como bien mencionamos con anterioridad, formularon en su conjunto un espacio de entredichos, pugnas y reinterpretaciones de la *democracia*, cuya amplitud significativa posibilitó un acuerdo cultural que se afirmó en su deseo común. A su vez, considerando todas estas lecturas como proyecciones crueles de apego optimista —en tanto el mentado *destape cultural*, la reactivación del sistema político de representación partidaria y la recuperación de las libertades individuales, tuvo lugar y convivió con la impunidad jurídica de los militares implicados en la desaparición y tortura de militantes políticos revolucionarios y con la continuidad abrasiva de formas de persecución, violencia institucional y encarcelamiento injustificado a través de los Edictos Policiales—, me interesa proponer que el conjunto de experiencias poético políticas aquí trabajadas, es decir, aquellos dispositivos performáticos, visuales y de acción directa implicados en *La Marcha Pagana* y en la *Comisión en Repudio al Papa*, pueden considerarse como dispositivos sensibles, elaborados al ritmo de la urgencia en un momento crítico, que formaron una *estructura del sentir* (Williams, 2009), un *habitus sentimental* (Gould, 2011), donde la idea de la disfuncionalidad política, estética, erótica y también afectiva, ubicó la *desilusión* de la juventud rebelde como una posible crítica a los contornos de la democracia y al apego afectivo de su promesa.

Dicho malestar cultural, cuyos bordes imprecisos fueron reconfigurándose en el transcurso de la década de los ochenta, no buscó resolverse a través de una reinserción en los regímenes eficientes del funcionamiento social, sino que se vio productivizado como guía, como horizonte imaginario para encontrar —es decir, hallar a través de la invención— nuevas formas de vida posibles que estorbaron, entorpecieron y desestructuraron la tendencia afirmativa del nuevo contrato democrático, explicitando sus falencias, reclamando utopías canceladas y abrazando la provocación ante las formas en que la moral sexual represiva de la dictadura se abría paso a través de la impunidad eclesiástica. Por esa razón, me interesa pensar estas *sensibilidades libertarias* como

estéticas negativas del hacer, es decir, episodios históricos que reunieron en la producción crítica de dichos dispositivos sensibles el deseo por *desidentificarse* (Muñoz, 1999) de las térmicas afectivas mayoritarias del futurismo utópico: optimismo, efectividad, progreso y evolución; depositando su potencia expresiva en una mutación en las formas del sentir, que diseñaron un *nuevo estilo emocional* (Illouz, 2007), cuya principal agencia se concentró en la productividad crítica de aquellos afectos considerados negativos, con el fin de poder desarticular la legitimidad autoritaria que establece cuáles son los deseos, los cuerpos, las acciones y las térmicas efectivas capaces de imaginar la transformación social.

La negatividad, implicada en este sentimiento colectivo de *desilusión* ante el fracaso de la promesa democrática, puede ser pensada como la fuente afectiva de una matriz de agencia política que rechaza los impulsos, para reparar las relaciones sociales que aparecieron quebradas ante este conjunto particular de jóvenes marginales (Berlant y Edelman, 2013). A través de un profundo rechazo y de un desencanto metódico ante el poder de turno, forjaron emocionalmente plataformas de antagonismo estructural que centraron la fuerza de la transgresión blasfema y la provocación sexual como principios antinormativos de una sensibilidad libertaria, que experimentó con los repertorios de dicho malestar sin proponer procesos alquímicos forzosos que obturasen su aporte estratégico. Un tipo de aporte que Berlant reconoce como un *modo de desvinculación* (2006), un registro de la protesta y la acción política que no tiene que ver con un apartamiento nihilista, sino con la creación de un *lenguaje de la suspensión*, en tanto se trata de estrategias capaces de obturar la incorporación industrializada de subjetividades entumecidas al acuerdo social vigente y a sus condiciones de reproductibilidad acrítica.

La convergencia de dichos afectos negativos, como el rechazo, la rabia, el grotesco y, especialmente, la blasfemia, ante las hilachas de una democracia que no parecía responder ante la continuidad del poder represivo, puede ser pensada como un *fuera de control* o una torpeza energéticamente positiva para el trabajo de transformación de la sociedad (Berlant, 2015). Dicha convergencia generó oportunidades para sacudir las restricciones epistemológicas que imponía el canon temporal y organizativo de aquellos discursos políticos basados en objetivos rectos, intereses prácticos, acciones concretas, sentidos coherentes, efectos equilibrados y resultados transparentes (presentes a su vez en los mecanismos de su representación histórica). Ante ellos, estos jóvenes desilusionados propusieron estrategias políticas de reunión y socialización de voces minoritarias en torno a nuevos modos de ser y hacer, produciendo medios de comunicación alternativos, visualidades críticas y formas de experimentación subjetivas

singulares para su época; aglutinando políticamente a sujetos dañados, a perversos sexuales, a los insoportables e inconformes, a los ansiosos y drogadictos y tantos otros inadecuados, cuyas experiencias sensibles de (des)organización política desarticulaban los límites culturales impuestos sobre lo posible, intensificando deseos urgentes de otro ahora durante el retorno democrático que aún deben ser contados.

Referencias

1. Oscar Gómez en entrevista con Nicolás Cuello y Francisco Lemus, Buenos Aires, diciembre de 2015.
2. Más allá del principio del placer. Entrevista realizada a Ruth Mary Kelly en el Suplemento Marginal "A quemarropa", n 4/5, mayo/agosto de 1984.
3. Para conocer la complejidad de esta red pormenorizada de experiencias que ocuparon la década de los años "80, ver Red Conceptualismos del Sur (2014).
4. Expresión utilizada por Enrique Yurkovich en una entrevista con el autor en febrero de 2018, para describir la inscripción inorgánica de estas experiencias a una sensibilidad libertaria. Un vínculo dado por una proximidad intuitiva, amateur, espontánea y, sobretodo, práctica.
5. Enrique Yurkovich en entrevista con el autor, Buenos Aires, febrero de 2018.
6. "Comunicado de Prensa n° II" de la Coordinadora de Grupos Alternativos. Archivo de la Biblioteca Popular José Ingenieros.
7. "Una marcha pagana en el Congreso". *Diario La Razón*, 16 de agosto de 1986. Archivo de la Biblioteca Popular José Ingenieros.
8. "¿Quién será el próximo?". *Diario Nueva Presencia*, Buenos Aires, 22 de agosto de 1986. Archivo de la Biblioteca Popular José Ingenieros.
9. Archivo personal de Claudia Zicker.
10. En el año 1985, Pat Pietrafesa incorpora en el segundo número del fanzine Resistencia, una extensa traducción de una entrevista realizada a la banda punk CRASS, en la que se abordan temas como el anarcoindividualismo, la acción directa y la destrucción del sistema representativo. Por otro lado, en el año 1987, en el tercer número del mismo fanzine, se encuentra una nota titulada "El individuo, fuente de energía revolucionaria", en la que se incorporan fragmentos textuales de Max Stirner, Pierre Joseph Proudhon y Mijail Bakunin en torno al potencial revulsivo de la individualidad como plataforma de activación de políticas libertarias. Estos materiales, además de circular a través de los canales periféricos e independientes que surcaron la noche de los primeros años de la post dictadura, ya sea dentro de fanzines, como flyers en recitales o como fotocopias sueltas que Pietrafesa dejaba en bares o que regalaba desde su casa, también potenciaron espacios de encuentro y discusión, por ejemplo, en los grupos de lecturas organizados por jóvenes punks en la Biblioteca José Ingenieros, en donde se moldearon, a su vez, alianzas entre activistas gays, feministas y sujetos críticos de los sistemas de persecución represiva de la democracia alfonsinista.

Bibliografía

- Albornoz, M. (2014). Un anarquismo viviente. En Ibáñez, T. *Anarquismo en movimiento. Anarquismo, neoanarquismo y postanarquismo* (pp. 9-13). Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Almirón, F. (1987). Obelisco: Al cierre, la barbarie policial. *Revista Cerdos & Peces*, 11, abril de 1987.

- Badawi, H. y Davis, F. (2014). Desobediencia sexual. En Red Conceptualismos del Sur (Ed.). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta* (pp. 92-98). Buenos Aires: UNTREF-MNCARS.
- Baigorria, O. (2014). *Cerdos y Porteños*. Buenos Aires: Blatt y Ríos.
- Bertolo, A. (1989). El imaginario subversivo. En Colombro, E. (Comp). *El imaginario social* (pp. 187-212). Montevideo: Nordan.
- Bey, H. (2014). *TAZ: Zona temporalmente autónoma*. Madrid: Enclave de Libros.
- Berlant, L. (2006). Cruel Optimism. *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, 17, 20-36.
- Berlant, L. y Edelman, L. (2014). *Sex, or the Unbearable*. Durham: Duke University Press.
- Berlant, L. (2015). Negative States. En Arts Against Cuts (Comps.). *Bad Feelings* (pp. 77-78). Londres: Bookworks.
- Carvajal, F., Longoni, A. y Vindel, J. (2014). Socialización del arte. En Red Conceptualismos del Sur (Ed.). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta* (pp. 226-235). Buenos Aires: UNTREF-MNCARS.
- Cuello, N. y Lemus, F. (2016). „De cómo ser una verdadera loca“. Grupo de Acción Gay y revista Sodoma como geografías ficcionales de la utopía marica. *Badebec*, 6(11), 250-275.
- Davis, F. (2014). Loca/Devenir loca. En Red Conceptualismos del Sur (Ed.). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta* (pp. 181-185). Buenos Aires: UNTREF-MNCARS.
- Exposito, M. (2014). El arte no es suficiente. En Botey, M. y Medina, C. (Coords.). *Estética y Emancipación: fantasma, fetiche, fantasmagoría* (pp. 47-62). CDMX: Siglo XXI-UNAM.
- Ferrer, C. (2005). *El lenguaje libertario: antología del pensamiento anarquista contemporáneo*. La Plata: Terramar.
- Fernández Cordero, L. (2017). *Amor y Anarquismo. Experiencias pioneras que pensaron y ejercieron la libertad sexual*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gould, D. (2009). *Moving Politics: Emotion and ACT UP's Fight Against AIDS*. Chicago, Illinois: University of Chicago Press.
- Gumier Maier, J. y Symns, E. (1987). Contra Wojtyla. *Revista Cerdos & Peces*, 9, febrero de 1987.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.

- Landi, O. (1984). Cultura y política en la transición democrática. En Oszlak, O. (Comp.). *Proceso, crisis y transición democrática* (pp. 102-123). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina (CEAL).
- Lazzarato, M. (2006). La forma política de la coordinación. *Brumaria*, 7, 341-350.
- Lesgart, C. (2003). *Usos de la transición a la Democracia. Ensayo, Ciencia y Política en la década del '80*. Rosario: Homo Sapiens.
- Lucena, D. y Laboureau, G. (2016). *Modo mata moda: arte, cuerpo y micropolítica en los 80*. Buenos Aires: EDULP.
- Marin, E. (1987). La Marcha Pagana y los inadaptados de siempre. *Revista Cerdos & Peces*, 15, agosto de 1987.
- Muñoz, J.E. (1999). *Disidentifications. Queers of Color and the Performance of Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Nun, J. (2001). *Democracia. ¿Gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?* Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Palti, E. (2007). *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Petra, A. (2015). Anarquistas: cultura y lucha política en Buenos Aires. El Anarquismo como estilo de vida. En Cosso, P. y Giori, P. (Comps.). *Sociabilidades punks y otros marginales. Memorias e identidades (1977-2010)* (pp. 11-54). Buenos Aires: Tren en Movimiento.
- Reano, A. y Smola, J. (2015). 30 años de democracia. Debates sobre los sentidos de la política en la transición argentina. *Revista del Centro de Estudios Avanzados*, 29, 35-51.
- Red Conceptualismos del Sur (Ed.). (2014). *Perder la forma humana. Una imagen sísmica de los años ochenta*. Buenos Aires: UNTREF-MNCARS.
- Suriano, J. (2001). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires: Manantial.
- Williams, R. (2009). *Marxismo y Literatura*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 30 de mayo de 2020



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

POLÍTICAS DEL AMOR

LOVE POLITICS

Resumen:

El trabajo se propone indagar sobre la constitución del amor como objeto sociológico discursivo. Este punto de vista posee su marco teórico en las teorías de M. Bajtín y M. Foucault quienes consideran al discurso como un hecho social (Bajtín), distanciándose de la lingüística para obtener una visión más extensa de la discursividad (Foucault). Igualmente consideramos los efectos materiales en la constitución social de los sujetos. Estos efectos guardan relación con dos aspectos de los lenguajes sociales: su funcionamiento performativo y su rol modélico. Si bien no vamos a detenernos en la implementación de estos conceptos, queremos subrayar su importancia como marco de esta reflexión. La intención final del artículo es presentar una idea positiva de las pasiones amorosas, pensándolas como termómetro de espacios sociales que llamamos provisoriamente espacios públicos, para reivindicar emociones que desde ciertas posturas del feminismo son vistas y criticadas negativamente. Con ello queremos señalar, por un lado, la pregnancia del tema en el ámbito de una determinada cultura y, por otro lado, marcar la limitación histórica del concepto de amor.

Palabras clave: políticas; amor; romanticismo; romántico; historia; género

Abstract:

The work aims to investigate the constitution of love as a discursive sociological object. This point of view has its theoretical framework in the theories of M. Bajtín and M. Foucault who consider discourse as a social fact (Bajtín), distancing themselves from linguistics to obtain a more extensive vision of discursiveness (Foucault). We also consider the material effects on the social constitution of the subjects. These effects are related to two aspects of social languages: their performative functioning and their role as models. Although we are not going to dwell on the implementation of these concepts, we want to underline their importance as a framework for this reflection. The final intention of the article is to present a positive idea of love passions, thinking of them as a thermometer

of social spaces that we provisionally call public spaces, to reinvent emotions that from certain positions of feminism are viewed and criticized negatively. With this we want to point out, on the one hand, the importance of the subject in the context of a certain culture and, on the other hand, to mark the historical limitation of the concept of love.

Key words: policies; love; romanticism; history; gender

“Quiero saber quién eres tú: descúbrete,
Sé natural como al nacer,
Más allá de la pena y la inocencia
Deja caer esa camisa blanca,
Mírame, ven, ¿qué mejor manta
Para tu desnudez, que yo, desnudo?”

John Donne (1572-1631), Fragmento de Elegía XXI, *Antes de acostarse*

“Hay que reinventar el amor. Ya se sabe.”

Arthur Rimbaud (1854-1891), *Una temporada en el infierno*

El trabajo se propone indagar sobre la constitución del amor como objeto sociológico discursivo. Este punto de vista posee su marco teórico en las teorías de M. Bajtín y M. Foucault quienes consideran al discurso como un hecho social (Bajtín), distanciándose de la lingüística para obtener una visión más extensa de la discursividad (Foucault). Igualmente consideramos los efectos materiales en la constitución social de los sujetos. Estos efectos guardan relación con dos aspectos de los lenguajes sociales: su funcionamiento performativo y su rol modélico². Si bien no vamos a detenernos en la implementación de estos conceptos, queremos subrayar su importancia como marco de esta reflexión. Este primer acercamiento a la problemática a desarrollar puede pensar el significante *amor* como una figura que atraviesa géneros discursivos diversos. Así pensado, se abre a una serie de términos que constituyen una especie de campo semántico del amor, en donde encontramos diferentes maneras de mencionar este sentimiento: relaciones amorosas, sentimiento amoroso, pasión de amor, etc. Sin embargo, en el trabajo acentuaremos la dimensión histórica del tema para recalcar la

construcción del sintagma *amor romántico* como una categoría cognoscitiva. Esto es, una rejilla a través de la cual miramos una parte del universo.

La intención final del artículo es presentar una idea positiva de las pasiones amorosas, pensándolas como termómetro de espacios sociales que llamamos provisoriamente espacios públicos, para reivindicar emociones que desde ciertas posturas del feminismo son vistas y criticadas negativamente. Con ello queremos señalar, por un lado, la pregnancia del tema en el ámbito de una determinada cultura: el enunciado amoroso que se concreta en múltiples géneros discursivos, pero también en la comunicación cotidiana se difunde, se percibe y se internaliza como un deseo vital simple y accesible para todos, y de esta manera lxs seres humanxs nos vemos perturbadxs e impelidxs a vivir una *historia de amor* sin medir/sentir que dicha *historia* ya ha sido colonizada y definida por el discurso social del momento. Se manifiesta, así, la importancia de las emociones en la construcción de los sujetos culturales. Por otro lado, queremos marcar la limitación histórica del concepto de amor: no sentimos el amor como lxs griegxs, pues está comprobado que los sentimientos son parte de una cultura y su elaboración, y sus efectos poseen una determinación histórica. Por ello debemos ser cuidadosxs en la utilización de ciertos conceptos que, como ya lo hemos dicho anteriormente, se transforman en categorías cognitivo afectivas.

Las dificultades

¿Cómo no caer en lo banal o lo superfluo en un tema tan repetido como el amor? Hay millares de libros y de eruditos filósofos que toman la cuestión amorosa. A ello se le suma que el concepto abarca diversidad de tipos y situaciones: el amor a dios, al amigo, a la familia, al arte. Solo a modo de recordatorio, entre lxs griegxs existían diversas clases de amor: el *eros*, que se podría comparar con el amor pasión, el *ágape*, que era el amor puro incondicional pero reflexivo y la *filia*, que hacía referencia a la amistad o a la fraternidad³. Sin embargo, no vamos a extendernos sobre los diversos *amores*, sino que vamos a concentrarnos en un tipo de amor que señala la relación de intimidad entre dos o más personas. Suele denominarse *amor pasión*, aunque veremos que el calificativo entraña una suerte de reducción de este tipo de emoción.

Si tuviéramos que atenernos a la etimología, sabemos que el término deriva de la raíz indoeuropea *am*, que significa *madre* pero también se extiende a *am-igo* o *am-istad*⁴. O sea, el término posee, etimológicamente hablando, un amplio campo de

significaciones. Lejos de pensar que el problema se resuelve buscando el origen de las palabras, ello nos resulta útil para deshacer algunos presupuestos sobre el término. Es que más allá de las etimologías, el sentido⁵ de las palabras está atravesado por su incorporación a la comunicación discursiva y a los sujetos intervinientes en situaciones históricas concretas. Al mismo tiempo, los enunciados concretos absorben la memoria histórica de una comunidad. Son correas de transmisión de esa memoria colectiva que mantienen vivas las valoraciones sociales de los lenguajes y con ellas las de una sociedad en particular (Bajtin, 1985, p. 258; Bajtin y Medvedev, 1994, p. 197). Así, las diversas concepciones del amor, materializadas en la comunicación social general, se han mantenido, diversificado y transformado en diferentes textos culturales.

En las artes, el amor se presenta como una experiencia liminar, y se repite incansablemente en la literatura de todos los tiempos. En la línea que nos interesa, la dimensión afectiva amorosa de nuestra vida es un aspecto que parece seguir el régimen del secreto y de la intimidad. Paradójicamente, en la cultura actual, la vida amorosa es uno de los tópicos más difundidos y con mayor poder de atracción para receptores diversos. Lo hacen las películas, los tratados de amor, las novelas sentimentales, las vidas ejemplares de los famosos. Una vez que las novelas primero, y luego el lenguaje audiovisual, se permitieron captar la vida amorosa, se dedicaron a establecer una equivalencia entre amor y sexo. Luego nos enseñaron los gestos, las expresiones y las poses sexuales más gozosas y novedosas. Si el amor cortés, y ciertas variantes religioso-teológicas del amor, si el cultivo de los sentimientos amorosos, se ocupó de separar mente y cuerpo, amor y sexo (binarismos que conocemos e internalizamos), la cultura contemporánea deshizo estas oposiciones para proponer una idea de amor en donde el sexo o la genitalidad —hablamos aquí de la sexualidad— reinaba como significante primero y se confundía con amor. La frase, *hacer el amor* es equivalente de otra más cotidiana, amistosa o burda: ¿vamos a coger? o ¿cogemos?

De este conjunto de denominaciones que sin duda poseen, cada una de ellas, un anclaje histórico preciso, tomaremos aquellas que se refieren al amor pasión, asentada su significación en el siglo XIX. En particular, veremos el alcance que tenía el amor pasión y sus efectos tanto en el plano simbólico como en el político. Esta correspondencia entre amor y amor pasión fue propia del romanticismo.

Sobre el título

Si bien este trabajo intenta situar el concepto de amor en los discursos/lenguajes, lo hemos titulado “políticas del amor” con la intención de darle un marco y una jerarquía al concepto de política, pero también para señalar la importancia del tema en aquellos sujetos que tomamos a los estudios de género y feminismos como una perspectiva crítica. Tomamos la noción de política circunscribiéndola a un tipo de acción que intenta producir cambios o transformaciones en un determinado contexto, ya sea el contexto social o un contexto discursivo, apuntando a la transformación de paradigmas disciplinares que, como sabemos, incidirán posteriormente en lxs sujetos participantes. Así, la idea de *política* indica la posibilidad de cuestionar posibles repertorios teóricos que circulan en un horizonte discursivo y que se tornan objetos dóxicos, especialmente cuando son retomados por sociedades y grupos fuertemente comprometidos con *políticas*, y acentúo aquí la dimensión instrumental o pragmática del término, sin realizar la primera operación necesaria en toda acción política: una pregunta sobre el hacer.

En este caso, nos proponemos poner en cuestión la idea de *amor romántico* como un sintagma que explicaría los vínculos íntimos, ya sea entre parejas heterosexuales o entre vínculos de sexualidades disidentes. Estas relaciones amorosas estarían condicionadas por una idea romántica del amor que produciría una devaluación de *lo femenino*, como principio cultural, y sería una de las causas, sino la principal, de los vínculos violentos que suceden en nuestros días. En el artículo me interesa exponer que el amor romántico, que ingresa dentro de lo que podemos denominar filosofía romántica, es mucho más complejo y polivalente de lo que hoy circula alegremente en sectores del activismo feminista y en algunas teóricas que explican la violencia machista hoy como consecuencia del amor romántico. Hay varios puntos que de aquí podemos subrayar. Hemos aprendido que ciertos fenómenos históricos, la violencia machista, por ejemplo, no se pueden explicar a partir de una o dos causas, sino que ello ocurre en un complejo entramado de sucesos diversos, entre los cuales probablemente ingresa una idea de amor que incide sobre emociones y afectos, y del cual se derivan estereotipos de sujetos con determinados roles.

Otra precaución que debemos tomar es la consideración ahistórica de ciertas categorías. Y cuando hablamos de romanticismo como un concepto que explica vínculos afectivos, estamos utilizando una rejilla que señala una dimensión vital de lxs seres humanxs y que surge a fines del siglo XVIII en el continente europeo. ¿Nada ha

cambiado desde esa fecha hasta la actualidad? Pareciera que una de las teorías más disruptivas respecto de la constitución de lxs sujetos le teme a una de las dimensiones más problemáticas, más tratadas y menos resueltas de la reflexión de la modernidad. Y que incide directamente en la existencia cotidiana, o sea en una gran parte de la vida. Así, el enunciado molecular *te amo* se ha convertido en un gesto que, o bien es pueril y sin sentido o es vacuo e intrascendente.

Por otro lado, en la actualidad, los sectores más conservadores utilizan, exacerbando, hiperbolizan los vectores positivos del amor, lo cual les sirve como bandera, desde el aborto al mantenimiento de vínculos íntimos basados en violencias — desconocidas— de todo tipo.

Sobre el giro afectivo

El señalamiento de la importancia social de los afectos y emociones le corresponde a lo que hoy se denomina *giro afectivo*, aunque ya se reconocen antecedentes sobre la importancia de los afectos y de las emociones al menos desde la antigüedad clásica. Respecto de nuestros intereses ya hemos señalado (Anastasia y Boria, 2019) la vocación histórica de la teoría feminista por la indagación crítica de las zonas íntimas de lxs sujetos, como una modalidad de sujeción e interdicción. En esta búsqueda, las emociones que construyen el espacio de la intimidad —en especial los vínculos amorosos— que condicionan fuertemente a lxs sujetos, son problemáticas centrales para desmontar y repensar.

Entre aquellas disciplinas que favorecieron el descubrimiento de estos espacios íntimos deberíamos señalar —tal vez como un antecedente inmediato del giro afectivo— a la Escuela de los Annales francesa. Como es sabido, esta orientación abre las puertas a los hechos cotidianos, caracterizados como intrascendentes por la historia tradicional. Dicha perspectiva crítica marcó a casi toda la tradición historiográfica del siglo XX y dio origen, en manos de George Duby y Philippe Aries, a la *Historia de la vida privada*. Pero lo importante a señalar aquí es que esta corriente otorga valor cognoscitivo a la zona de los afectos y su representación⁶.

Mencionamos a la escuela francesa para remarcar que los sentimientos, afectos o emociones no llegan a comprenderse al margen de la historia. Así, el amor y su constitución como vínculo social, debe situarse en un contexto histórico preciso. Más aún, si consideramos, como lo propone Badiou, al amor como una dimensión del pensar. Muy

esquemáticamente, este sentimiento condiciona los vínculos entre lxs seres humanxs, pues se halla atado a sus aspectos constitutivos e íntimos. En ese sentido, la construcción de una idea de amor constituye, en una sociedad determinada, un lazo social que condiciona fuertemente la opinión general. Dicho de otro modo, condiciona las creencias de una sociedad determinada, o sea, la *doxa*.

Sin duda el universo emocional y el *pathos* en general es una dimensión de la socialidad, pero el sentimiento amoroso se ha constituido en nuestra sociedad como un periscopio desde el cual nos (auto)observamos y nos observan, al mismo tiempo que se convierte —con otros alcances— en la medida ética de lxs sujetxs. Pienso, por ejemplo, en el amor a lxs niñxs o el amor a la *vida*. Lo cierto es que se puede observar un conjunto discursivo, una formación diría Foucault, que funciona como un instrumento de socialización focalizado en sectores disidentes o críticos.

Algo similar sucedió con ese conjunto discursivo que Foucault (1995) denominó “dispositivo de la sexualidad”. Michel Foucault ha desarrollado ampliamente en su *Historia de la sexualidad* la importancia que cobraron los discursos médicos, jurídicos y psiquiátricos en el siglo XIX respecto de la normativización de la intimidad. Recordemos la revelación y orientación de la intimidad en la figura de la confesión. En el siglo XIX, las ciencias humanas en general se ocuparon como nunca de la intimidad, de la sexualidad, y produjeron, entre otras cosas, una autorreflexión sobre las condiciones sociales de la sexualidad en las que el concepto de amor complementó o ayudó en la constitución de las vidas de lxs seres humanxs en los ámbitos cotidianos, familiares e íntimos. No debemos olvidar que es en esa época donde se desarrolla, en y con la literatura, una de las construcciones del concepto de amor más famoso y, según dicen algunos, que prevalece hasta nuestros días. Nos referimos por supuesto al romanticismo y al concepto de amor que de allí se deriva.

Roland Barthes decía —20 o 30 años atrás— que no había algo tan poco meritorio para un crítico que hablar del amor. Hoy esa afirmación casi no se sostiene: la cuestión del amor, además de su reconocimiento en lo que se denomina desde hace unos años el *giro afectivo*, aparece en diversidad de escenas enunciativas, pero también, y muy especialmente, en el feminismo, que centra su atención crítica en un tipo de amor: el amor romántico. Quien difunde y recrea esta concepción del amor es la literatura decimonónica, tanto la poesía como la novela del siglo XIX europeo. Este movimiento ha sido ya descrito y desarrollado en innumerables tratados teóricos, y la importancia que

posee para el fenómeno literario se mide no solo por las innovaciones formales y de contenido que produjo, sino por su extensión e influencia en el conjunto de la producción literaria. Mencionamos a modo de ejemplo dos conocidas novelas locales: *Amalia* (1851) y *María* (1867)⁷. Lo notable es que el romanticismo se extiende a otros espacios de reflexión y suele señalarse la importancia que tuvo el Romanticismo Social con Víctor Hugo (1802-1885)⁸ a la cabeza, pero con Echeverría y Alberdi⁹ como epígonos aventajados.

Entonces, no se puede dejar de mencionar, como lo hacen los especialistas en el tema, la íntima relación entre la teoría romántica y los demás campos del saber de la época. El romanticismo vendría a ocupar una de las cumbres de la reflexión de la burguesía sobre el hombre y el mundo.

No podríamos discutir los alcances de la Revolución Francesa de 1789, que sentó las bases de la gran revolución o revoluciones (Hobsbawm, 1997) que permitieron la consolidación social de la clase burguesa, al mismo tiempo que comenzó un fenómeno de luchas por la hegemonía entre sectores sociales en pugna. Si pudiéramos señalar un arco, deberíamos decir que el ciclo que comienza en Francia en 1789, se cierra con la Comuna de París de 1848. Es difícil sintetizar este proceso de constitución de la modernidad en tan pocas líneas. Baste decir que el romanticismo fue el compañero de este proceso de consolidación del sector *progresista* de la época. Pero, simultáneamente, las reformas del progresismo revolucionario solo beneficiaron a una parte de la humanidad. Con la incorporación a la reflexión crítica sobre el mundo de las teorías feministas se revela que, junto con la opresión de clase, existió una opresión relativa al género que se mantuvo invisibilizada, mucho más aún que la de los proletarios denunciada por las teorías conspirativas. Todo el sufragismo del siglo XIX (y aun las primeras manifestaciones del profeminismo del XVIII) se dedicó a reiterar la necesidad de obtener la igualdad de derechos. Pero las relaciones socioproductivas necesitaron de una legitimación de los roles de producción y reproducción social. Aquí intervino esto que hoy denominamos la esfera cultural, que en esa época estaba constituida por lo que Angenot denomina el novelesco generalizado, para señalar la importancia y la prevalencia de las bellas letras en el imaginario social del momento. En esta consolidación de roles, la intromisión en la interioridad fue realizada, mucho antes que el Psicoanálisis, por la novela moderna —ya con *La princesa de Cleves* (1678) se inaugura la novela psicológica—. Por supuesto que en este proceso no solo se trató de la novela,

sino que en él colaboraron las ciencias sociales, en ciernes aún (piénsese en Comte y Proudhon), la psicología, la medicina, etc. O sea, eso que según Foucault confluyó en el dispositivo de la sexualidad. Desde la histerización del cuerpo femenino al señalamiento de las perversiones sexuales, particularmente la homosexualidad, hasta la creación del niño polimorfo, todo un conjunto de discursos se expandió para delimitar roles y legitimar deseos. Es la creación del sujeto de la modernidad. Como se sabe, no es un producto que surja en este siglo, sino que provenía ya de algunos siglos atrás, cuando Descartes publica sus famosos tratados. Tampoco nos olvidamos de Rousseau, que según Arendt (1993, p. 49) es uno de los primeros que toca el tema de la interioridad del sujeto, al mismo tiempo que se queja de esta intromisión en la vida íntima de los seres humanos.

En continuidad con las reflexiones mencionadas anteriormente, en el siglo XIX, se advierte la consolidación de un poderoso discurso científico, cuyo sustrato filosófico es el positivismo de Comte, que apuntaba a entronizar a la razón como la capacidad máxima y definitoria en los sujetos humanos. Todo ingresaba en esa capacidad que hacía de los hombres, y por supuesto de los hombres varones, los sujetos más aptos para mantener las riendas de los destinos de la humanidad. En este homenaje a la razón, las mujeres quedaron deslegitimadas y situadas en las zonas oscuras y devaluadas: todo el universo emocional era un atributo de lo femenino, instalado como una cualidad de segundo orden.

En este contexto, el romanticismo viene a traer un cuestionamiento profundo a la mentalidad de la época, puesto que reivindica principalmente el mundo de las emociones y de las pasiones como un aspecto central en los vínculos intersubjetivos. En el caso que nos preocupa, el romanticismo manifiesta sobre todo una disconformidad radical en la separación que se propone a la vida amorosa: el amor como un sentimiento del alma (propio de lo humano), y el cuerpo con su carga de deseo y materialidad como lo bajo y desterrado (propio de lo animal).

Podríamos decir que las reflexiones sobre el sentimiento amoroso se inician con la historia cultural de lxs seres humanxs. Sin embargo, y como ya lo expresamos anteriormente, hay una tensión en esta búsqueda de definición del sentimiento amoroso entre aspectos que tienden a lo universal y rasgos que se asientan en la particularidad histórica. Tal vez sea esta tensión uno de los aspectos que complejiza la reflexión sobre el tema. Vemos entonces una continuidad, pues hallamos la presencia del sentimiento amoroso desde lxs griegxs tanto en la ficción como en la reflexión (pienso en *EI*

banquete, para citar un clásico reconocido). Pero al mismo tiempo, hay un componente histórico, un anclaje temporal —un concepto contemporáneo de amor— que pensamos es central para dilucidar el problema. De esta forma, el amor romántico es heredero de una concepción amorosa transmitida a través de Plutarco¹⁰, en donde la lujuria y pasión¹¹, así como la homosexualidad, son aceptadas como naturales. Esta idea recorre la obra no solo de Stendhal, sino del grupo romántico. No obstante, si hay algo que considerar en el movimiento romántico es su heterogeneidad: como dice Hauser, no es lo mismo el movimiento en Alemania que en el resto de Europa.

Tampoco son iguales las ideas de la primera y la segunda generación romántica. Pero hay algo en lo que muchos críticos coinciden: y es que el romanticismo, además de ser un movimiento transformador del arte y la cultura, era, al mismo tiempo, la expresión intelectual y artística de la burguesía:

El romanticismo era la ideología de la nueva sociedad, y expresaba la concepción del mundo de una generación que no creía ya en ningún valor absoluto, que no quería creer ya en ningún valor sin acordarse de su relatividad y de su determinación histórica. (Hauser, 1968, p. 358)

Más adelante, el mismo autor expresa que “el romanticismo es el primero en tomar al burgués por medida natural del hombre” (p. 363).

En suma, estamos en un momento clave para la constitución de la matriz occidental del sujeto de la modernidad. Todo sería arrasado por este proceso que embarcó a la humanidad de esta parte del mundo. Sin embargo, había voces disonantes: reiteremos una vez más, un conocido fragmento del *Manifiesto comunista*:

El matrimonio burgués es, en realidad, la comunidad de las esposas. A lo sumo, se podría acusar a los comunistas de querer sustituir una comunidad de las mujeres hipócritamente disimulada, por una comunidad franca y oficial. Es evidente, por otra parte, que con la abolición de las relaciones de producción actuales desaparecerá la comunidad de las mujeres que de ellas se deriva, es decir, la prostitución oficial y no oficial. (Marx y Engels, 2011, p. 54)

Del amor

Como ya lo explicitamos, nuestra intención es complejizar el concepto de amor romántico puesto que hoy funciona como una categoría, en el sentido que explica una diversidad de situaciones, y en ese sentido orienta visiones del mundo. De allí que entendemos promisorio revisar un texto del siglo XIX que condensa esa visión del mundo

contradictoria pero disruptiva para la época sobre el tema que nos preocupa. Nos referimos al ensayo de Stendhal *Del Amor* (1998), originalmente publicado en 1822.

Henry Beyle perteneció a un conjunto de escritores franceses muy cercanos al espíritu romántico de la época, a pesar de que su narrativa ha sido situada en el realismo literario. Pero no nos interesa aquí develar los matices de romanticismo o realismo en la literatura de Stendhal, sino más bien detenernos en el Stendhal ensayista. Muy poco reconocido en su época, salvo por Honorato de Balzac, autor que alabó su narrativa, Stendhal fue amigo de Prosper Mérimée, autor de *Carmen* (1847) y George Sand, autora de *Indiana* (1832). Henry Beyle tomó su seudónimo de una ciudad alemana (Stendhal), cuna de un famoso antropólogo a quien admiraba. Beyle fue un viajero incansable y un admirador de la cultura italiana. De hecho, varias de sus obras ensayísticas tratan de Italia y sus ciudades. También es muy conocida su famosa síntesis biográfica en la que se detallan los nombres de sus amantes, todas ellas mujeres. Sin embargo, hay una ambigüedad en esta elección de su sexualidad que sus críticos y especialistas la señalan, a mi juicio, con muy buen tino. El fracaso de sus relaciones amorosas daría cuenta de ello. Pero no es mi intención detenerme en el autor de *Rojo y negro* (1830) sino señalar una parcela de su pensamiento, que lo sitúa en esta escala planetaria que llamamos raza humana, como un disconforme y un crítico muy agudo de la situación histórico social en la que vivía. Por algo fue Friedrich Nietzsche quien redescubrió a Stendhal y marcó sus cualidades de esto que llamamos un sentimiento de incomodidad, una búsqueda de algo que queremos pero que no está, y que sin embargo es el arte de lo posible. Stendhal buscó, yo diría incansablemente, esto que no hallaba en su época —era el período de la restauración borbónica en Francia y con ella el regreso de una sociedad acartonada y discriminatoria, diríamos ahora—. Beyle reúne, a mi modo de ver, dos condiciones de los grandes novelistas decimonónicos: una profunda conciencia social y un meditado saber sobre “el alma de los sujetos”. Tal vez sea su sexualidad reprimida/escondida la que le permitió ver la situación de discriminación del *sexo débil*, como se denominaba en aquella época a las mujeres. Debemos recordar que la homosexualidad era doblemente castigada: ya por la medicina, que la calificaba como una enfermedad, ya por las leyes que la condenaban como un delito mayor. Lo cierto es que Stendhal, además de sus vínculos amorosos con mujeres que luego inmortalizó en sus novelas (*Madame de Renal*, *Matilde de la Mole*) y en sus narraciones autobiográficas (*Armande, la vida de Henri Broulard*, 1826) en los que se revela su conflicto no resuelto entre el amor a su madre, su

pérdida y sus atracciones por varones no concluidas ni concretadas, produce un texto que se constituyó con el paso del tiempo en una bibliografía obligada para aquellxs que estudiamos el tema. Nos referimos al *Del Amor*, cuyo género discursivo se acerca a las fisiologías del siglo XIX. Este tipo de género discursivo, uno de cuyos títulos más representativos fue escrito por Honorato de Balzac, constituía una especie de manual de autoayuda. De hecho, el mencionado Balzac escribe *Fisiología del matrimonio* (1829), cuyo objetivo es proporcionar una receta para dominar a las esposas esquivas y rebeldes. No es este el caso del ensayo stendheliano quien se propone, según sus propias palabras, definir el sentimiento amoroso.

Específicamente, Stendhal hablaba del amor como una ideología, tomando de Destutt de Tracy¹² el término en el sentido de un campo de ideas. El autor, luego de intentar la descripción del amor y su clasificación propone, en esa incomodidad en la que lo situamos, y en un tono de burla respecto de la opinión de la época, su idea respecto de las mujeres y principalmente de la educación. Simone De Beauvoir sostiene en *El segundo sexo* el gesto feminista de Stendhal por sus posturas respecto de la mujer¹³:

Es cosa convenida que una niña de diez años es veinte veces más lista que un niño de la misma edad. ¿Por qué a los veinte es una gran idiota, torpe, tímida y que se asusta de una araña, mientras que el bigardo es ahora inteligente? (Stendhal, 1998, p. 261)

Y prosigue:

No tengo el tiempo de salirle el paso a la crítica. Si estuviera en mi mano establecer costumbres, daría a las muchachas, en lo posible, la misma educación que a los muchachos. [...] Admitiendo esta educación tal como es, afirmo que vale más dársela a las muchachas que enseñarles únicamente música, pintura a la acuarela y bordados. (p. 274)

Esta opinión de Stendhal no es diferente a la de Mary Wollstonecraft, quien junto con su marido William Godwin¹⁴ y los liberales ingleses ya pensaban de igual manera. Si bien *Del amor* se escribe en 1822, y el ensayo de Wollstonecraft es del año 1793, es sabido el contacto y la influencia de los filósofos liberales ingleses en el campo francés y viceversa.

Estas apreciaciones son congruentes con su concepción del amor, que es una clara defensa de las pasiones y una crítica demoledora a la sociedad de su época. En otro pasaje el autor señala:

Por una incongruencia incomprensible, un alma que por causa de alguna gran pasión —ambición, juego, amor, celos, guerra, etc.— ha conocido los momentos de angustia y de extremado sufrimiento, desprecia la aventura de una vida tranquila y en la que todo parece hecho a la medida del deseo: un hermoso castillo en una situación pintoresca, gran desahogo económico, una buena mujer, tres guapos niños, amigos agradables y numerosos. (Stendhal, 1998, p. 334)

Existe en Stendhal una correspondencia entre su defensa de las mujeres y su concepción amorosa. Habría que decir que en sus dos principales novelas, *Rojo y negro* (1830) y *La cartuja de Parma* (1839), encontramos que juego amoroso y política se entrecruzan. Los héroes de Stendhal viven el amor pasión, pero su universo pasional comprende otros órdenes sociales: se extiende a zonas públicas, por ejemplo, el deseo de ascenso social o de obtención de poder. Más aún, es el ámbito político lo que determina el final dramático en cada una de las novelas.

En suma, nos hemos detenido en Stendhal porque además de la defensa sobre la condición femenina, su concepción sobre el amor presenta matices que sobrepasan las ideas corrientes de la época. Una de las ideas más conocidas de Stendhal es la de cristalización. Ella implica una suerte de deformación de la persona amada a quien el enamorado la percibe con todo tipo de virtudes. Si bien es esta una idealización de la condición femenina con las consecuencias negativas que de ella se derivan y que ya ha sido suficientemente explicada, quisiera detenerme en un aspecto que considero relevante en esta problemática. Es la conjunción que observo en Stendhal de cuerpo y espíritu en los vínculos amorosos. Esta vinculación, que propició relaciones amorosas en las que la intervención de la sexualidad era un hecho consumado, fue un gesto trasgresor del romanticismo en oposición al racionalismo imperante, como por ejemplo lo sostenía un fundador de la sociología como fue Augusto Comte¹⁵.

En esta y otras afirmaciones de Stendhal, principalmente de su libro *Del amor*, se ha visto un alegato feminista. Sin embargo, una teórica feminista como Julia Kristeva se opone a esta visión de la obra de Stendhal, debatiendo con Simone de Beauvoir:

No retiene más que el primer grado de la imagen ofrecida por Stendhal de las heroínas valerosas en rebelión inconsciente con su medio, y olvida mencionar que las favoritas de este francés liberal y ateo que fue Stendhal eran todas mujeres arcaicas: católicas, aristócratas amantes de los valores medievales, italianas irracionales. (Kristeva, 1987, p. 322)

Estas pocas citas que hemos extraído del ensayo de Stendhal no están al margen de la ideología del grupo de románticos, tanto en Inglaterra como en Francia. Percy

Shelley, por ejemplo, criticaba a la institución del matrimonio y propugnaba la idea del amor libre en un claro tono de *anarco liberalismo* propio de la época. Ni que decir de Lord Byron, cuyas estremecedoras aventuras sexuales y su condición homosexual le hicieron perder su condición de noble y hasta lo recluyeron en la cárcel.

¿El Romanticismo posibilita una transformación, un cambio en lo referido al rol social de las mujeres? Creo que el Romanticismo es una corriente inserta en su época. Y el siglo XIX se caracterizó por la construcción de una matriz que insistió, precisamente, en la definición de la condición de la mujer. Y la condición femenina estaba ligada en primer lugar a una institución, el matrimonio, y su espacio privilegiado: el doméstico. Allí se levantaban las figuras que conocemos: la esposa abnegada, la madre sacrificada, la hermana fiel. El lado negativo de estas figuras se revelaba en la adúltera o la prostituta, todas ellas largamente estudiadas.

La situación de la mujer en esa época es descrita por Michelle Perrot basándose en Flaubert:

El mismo Gustave habla de una obrera que por mantener relaciones con un notable de Rouen había sido asesinada por su marido, metida en un saco y lanzada al agua: crimen por el que solo le condenan a cuatro años de cárcel. La mujer descuartizada, un hecho tantas veces repetido como para constituir una categoría, ilustra de modo paroxístico una realidad del siglo XIX: el furor contra una mujer cuya emancipación no se admite. (1989, p. 283)

En todo este enjambre cultural, el vínculo de la intimidad —o sea el vínculo amoroso— acompañó la consolidación de identidades sociales férreas y calculadas. Así se establecieron códigos relacionales con concepciones de amor que reforzaron los roles sociales de las mujeres. Pero los románticos, al menos los de la segunda generación a quien pertenecía Beyle, entre otros que ya mencionamos, se alejaron de estas posibles mujeres como búsqueda existencial. Contrariamente, las mujeres con las que sostuvieron relaciones o aventuras amorosas eran mujeres cultas y necesitadas como tales. No debemos olvidar el rasgo de clase de estos intelectuales. Por supuesto, ninguna mujer del pueblo se declaraba romántica y ni el arte ni la literatura se habían expandido entre los sectores populares¹⁶. Al contrario, desde el siglo XVIII, época de la Revolución Industrial en Inglaterra, pasando por la Revolución Francesa hasta la Comuna de París, las sufragistas habían mantenido una lucha constante y ardua por la obtención de los derechos y sin embargo eran pocos los logros obtenidos. Ni que pensar en las colonias latinoamericanas. No me refiero a los finales de siglo XIX, ni al comienzo del XX,

momento en el que podemos observar algunos cambios. Señalo más bien la época de auge del romanticismo que en Europa duró hasta 1845, mientras en Argentina en particular comienza en 1830.

Sin dudarlo, debemos remarcar en ese momento la terrible situación de discriminación de las mujeres y de otros grupos, que hoy llamaríamos de la disidencia sexual. Como sabemos, los derechos civiles y políticos eran desconocidos y negados. Las casas de tolerancia de la época mantenían a mujeres, que hoy llamamos trabajadoras sexuales, en el más absoluto abandono. Respecto del matrimonio y de la familia, las restricciones se acomodaban a los intereses de los varones. Tanto por el castigo en el adulterio¹⁷, que siempre es femenino, como por la dependencia económica de la mujer. El sufragismo se dedicó en su mayor parte a luchar por estos derechos.

Lo que quiero señalar con estos breves apuntes históricos, es que el Romanticismo no se puede suponer al margen de la situación social de las mujeres y que su concepción del amor se corresponde con ella. Quiero ser muy clara: los románticos formaron parte de una estructura cognitiva y afectiva que fue construida por la modernidad y que continúa en la actualidad. Si bien muchos de ellos no renegaron del rol histórico que la sociedad asignaba a las mujeres, como por ejemplo el valor de la virginidad, había entre ellos discrepancias respecto de ese papel. El mito del *amor eterno* no era contemplado así por muchos de ellos, quienes ponían en juicio al matrimonio como institución social. Este enjuiciamiento del matrimonio, si tenemos en cuenta el valor de subjetivación social que poseía para las mujeres, no puede ser devaluado o menospreciado. Otra idea que forma parte del tema amoroso romántico es la de reciprocidad en el amor. Esta era, sin duda, una concepción nueva de la mujer y de su situación en el mundo. Su mantenimiento le permitía a la pareja desplegar capacidades y libertad. Las parejas de los románticos se caracterizan por ser mujeres cultas y decididas, según expresa Peter Gay (1986, p.60). Después de todo, Mary Shelley fue una romántica empedernida.

Si vuelvo al marco teórico bajtiniano respecto de la memoria discursiva y de las valoraciones sociales presentes en los textos de la comunicación social, me atrevo a sugerir que en esta cadena de enunciados referidos al amor romántico hubo pérdidas y transformaciones que, inducidas u orientadas, concluyeron en un *ethos* romántico desprendido de valores disruptivos que tal vez favorecieran vínculos libres e igualitarios. Hay una clara diferencia entre el sentimiento romántico de pérdida amorosa, que se

proyecta a la carencia como una situación existencial de la especie humana y en donde se experimenta también un vínculo amoroso, y el *happy end* de las telenovelas o de algunas series de *Netflix*, para ponerlo en prácticas de lectura actuales. En ese sentido, diferencio al romanticismo de un *ethos* sentimental, característico de la actualidad, en donde la idea central es la reducción de la vida de la mujer al vínculo amoroso, a la pareja monogámica y en el que se toma como hecho central la familia nuclear. Esta apreciación puede leerse en un conjunto de series, publicidades, propagandas y películas. Todas ellas pertenecen, a mi juicio, al género sentimental. Hay allí una educación sentimental de nuevo, aunque sin las disrupciones de Flaubert.

Estas reflexiones intentan una suerte de *Elogio del amor*. El título es de Alain Badiou, quien como Stendhal escribe una clasificación del amor, en este caso, de los tipos de amor de nuestra contemporaneidad. Las diferentes formas de amor se corresponden con las realidades sociales contemporáneas y derivan o se explican a partir de situaciones de los sujetos en el siglo XXI. Por ello se puede afirmar los aciertos del ensayo mencionado. Entre las diversas clasificaciones hay una que no puedo dejar de mencionar. Es la referida al amor asegurador:

Después de todo es una práctica que no se diferencia gran cosa del matrimonio arreglado. No lo es tal vez en nombre del orden familiar por parte de padres despóticos, sino en nombre de la aseguración personal, por medio de un arreglo de antemano que evite toda casualidad, todo encuentro y finalmente toda poesía existencial en nombre de la categoría fundamental de la ausencia de riesgos. (Badiou, 2012, p. 18)

Finalmente, y volviendo una vez más al comienzo de esta reflexión, quisiera retomar el título del artículo pensando en el término *política*. Aquí recupero la idea de política como intervención social de cuño derrideano, en donde teoría y política se interpenetran y donde una posibilita la existencia de la otra. Me refiero a la idea de copertenencia¹⁸. Si teoría y política están implicadas en un juego parejo de permanentes intercambios, la pregunta que surge inmediatamente es: ¿qué políticas debemos urdir lxs feministas para hacer mejor la vida para una *buena vida*? ¿Y podemos hablar de una política del amor, como un espacio de suficiencia tan amplio como el *otras políticas*? Hace tiempo ya que los feminismos están haciendo e indagando sobre estos vínculos cuyos contratos son meramente las emociones y los afectos y las consecuencias sobre las vidas de cada unx/otrx. Si, como decimos hace mucho tiempo, lo personal es político, no parece banal volver nuevamente la mirada hacia esos planos cuyas junturas/límites

se hacen cada día más imperceptibles, pero que al mismo tiempo se muestran como la clave de posibilidades de cambio social.

En acuerdo con estas ideas, creemos que desmontar el concepto de amor romántico posibilita la aparición de preguntas que pueden despejar y ayudar la construcción de sujetos más libres, porque ya sabemos que la libertad no es solo una cuestión de la razón. El sentir es también un saber.

Referencias

1. 27 de abril de 2020. El virus interpela mi escritura: ¿qué hago escribiendo un artículo sobre el amor? ¿Cuál es el sentido de esta actividad hoy, aquí en Córdoba? Me digo entonces que escribir sobre el amor es escribir en algún sentido sobre la muerte. Si bien el amor es un sentimiento y la muerte es un estado, el amor ha estado siempre en relación con la vida. En medio de esta crisis donde la muerte (que ha tratado de negar u ocultar la cultura occidental) se materializa y nos hace señas desde una esquina natural y espantosa, escribir sobre el amor es una especie de conjuro tecnológico, para que ella, la tan temida, se aleje y nos deje tranquilxs.
2. Tomamos la noción de performatividad del filósofo del lenguaje John Austin (1998). En términos generales, Austin define al lenguaje como performativo en tanto posee la capacidad de hacer algo a través de las palabras. Respecto de la noción de modelización, la tomamos de Lotman (2011).
3. Sabemos que existe todo un debate sobre estas clasificaciones. No vamos a detenernos por razones de espacio y de coherencia argumental.
4. Tomamos este dato sobre la etimología de la palabra amor del lingüista Fabián Coelho (s.f.): La palabra *amor* proviene del latín *amor, amōris*. Se emparenta, de este modo, con el verbo latino *amāre*, del que derivará nuestro verbo *amar*. La más remota raíz de la palabra *amor* procede del indoeuropeo *am-*, que significa „madre“, y que también vendría a ser la raíz de palabras como *amigo* o *amistad*“.
5. Para Bajtín, el sentido se produce en la comunicación social entre sujetos. El reconocimiento en cambio se lee en el diccionario.
6. También se podría señalar a un sociólogo como Simmel, quien fue uno de los primeros en señalar la importancia para la sociología de los espacios de la intimidad.
7. Son dos novelas escritas por José Mármol y Jorge Isaac, respectivamente, modélicas del romanticismo en América Latina.
8. Víctor Hugo, reconocido líder del romanticismo, produce el viraje hacia lo que se denominó el Romanticismo social con el conocido *Prefacio de Cromwell* de 1827.
9. *Las Bases* (1852) de Alberdi y el *Dogma socialista* (1837) de Echeverría se inscriben en el romanticismo social, por sus ideas progresistas relativas al porvenir político y la democracia en América Latina.
10. Plutarco (Queronea, c.46 o 50-Delfos, c.120) fue un historiador, biógrafo y filósofo moralista griego.
11. Transcribo un fragmento de Plutarco tomado de Pau Gilabert Barberà (2007), donde se muestra la concepción de amor del filósofo: “Las causas a las que imputan la generación de Eros no son exclusivas (ἴδια) de uno u otro sexo, sino comunes a ambos (κοινά)... estos bellos y sagrados recuerdos (ἀναμνήσεις) que decimos los llevan hacia aquella divina, verdadera y olímpica Belleza y gracias a los cuales el alma adquiere alas, ¿qué podría impedir que procedan de niños y adolescentes, pero también de vírgenes y mujeres, cuando el carácter íntegro y disciplinado de unos y otras se deja ver en la juventud y gracia de sus cuerpos... o cuando en las bellas formas y cuerpos puros descubren, cuantos son capaces de tales percepciones, las claras, certeras e intactas huellas del alma? En cierta pieza teatral se pregunta a un personaje ávido de placer si *Siente mayor inclinación por las mujeres que por los hombres* y éste responde que, *Allí donde anida la belleza, él es ambidextro...* Quien ama la belleza y es noble de carácter, en

cambio, ¿diferencia el amor no por razón de la bondad y talento de la persona amada sino por razón de su sexo? El amante de los caballos, valora por igual las cualidades de Podargo que las de Eta, la yegua de Agamenón. El cazador, por su parte, no se contenta con criar sólo perros, sino también perras cretenses y lacedemonias. ¿El enamorado de la belleza y del hombre, en cambio, no adopta una actitud semejante frente a ambos sexos, sino que cree que el amor sentido por hombres o mujeres es, como sus vestidos, diferente? Dicen, con razón, que la juventud „es la flor de la virtud“, pero es absurdo (ἄηροπον) negar que la mujer de fruto alguno o tenga talento (εὐθυΐας) para alcanzarla... Sin duda nada de esto está bien dicho (εὐλογον) ni es verdad (ἀληθές) (766 E- 767 C)”.

12. Antoine-Louis-Claude Destutt, marqués de Tracy (nacido en París el 20 de julio de 1754 y muerto en la misma ciudad el 9 de marzo de 1836), fue un aristócrata, político, soldado y filósofo francés de la Ilustración, quien acuñó el término *ideología* en 1801, acontecida la Revolución francesa, con el significado de “ciencia de las ideas”, tomando ideas en el sentido amplio de estados de conciencia.

13. Esta postura fue discutida por Kristeva (1985).

14. William Godwin es considerado un precursor del anarquismo. Sus ideas influyeron en poetas como Shelley y Byron.

15. Un ejemplo es la relación amorosa que sostuvo durante casi toda la vida Augusto Comte con Clotilde De Vaux.

16. Como ejemplo va una cita de Catelli, referida a la alfabetización de la población europea: “A mediados del siglo XIX Suecia iba a la cabeza de la alfabetización: solo tenía un 10 % de iletrados en total; Prusia y Escocia seguían con un 20% y los demás países europeos entre un 30 y un 40% [...] Rusia tiene, alrededor de 1850 de un 90 a un 95% de iletrados. En todos los casos, la diferencia entre mujeres y hombres era de entre 12 y veinte puntos a favor de los hombres. [...] el acceso a la lectura no suponía el acceso a la escritura reservada solo a una elite reducida” (Catelli, 2001, pp. 29-30).

17. La denominación que usa Balzac es la de “conversación criminal” (Boria, 2003).

18. La noción está tomada de Emmanuel Biset: “A partir de los dos indicios establecidos se puede indicar que la copertenencia muestra que la relación entre filosofía y política en Derrida no se puede abordar como un área subordinada, es decir, como filosofía política. Por el contrario, la copertenencia menta la determinación filosófica de lo político y la determinación política de la filosofía” (2013, p. 31).

Bibliografía

Anastasia, P. y Boria, A. (Comps.) (2019). *Prácticas teóricas 3: El lugar de los afectos*.

Córdoba: Ferreyra-CEA.

Arendt, H. (1993). *La condición Humana*. Barcelona: Paidós.

Austin, J. (1998). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.

Badiou, A. (2012). *Elogio del amor*. Buenos Aires: Paidós.

Bajtín, M. (1985). *Estética de la creación verbal*. Madrid: Siglo XXI.

Bajtín, M. y Mevdedev, P. (1994). *El método formal en los estudios literarios*. Madrid: Alianza.

Barthes, R. (1991). *Fragmentos de un discurso amoroso*. México: Siglo XXI.

Biset, E. (2013). Derrida y lo político. *Confines*, 30, 23-37.

- Boria, A. (2003). *El discurso amoroso. Tensiones en torno a la condición femenina*. Córdoba: Comunicarte.
- Catelli, N. (2001). *Testimonios tangibles. Pasión y extinción de la lectura en la narrativa moderna*. Barcelona: Anagrama.
- Coelho, F. (s.f.). Amor: origen y etimología de la palabra. Recuperado de <https://www.diccionariodedudas.com/etimologia-de-amor/>
- Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.
- Gay, P. (1992). *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud, Tomo 1. La educación de los sentidos y 2. Tiernas Pasiones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gilabert Barberà, P. (2007). El amor en Plutarco: la necesaria corrección platónica de Platón. En *Actas IX Simposio Internacional de la Sociedad Española de Plutarquistas* (pp. 123-132). León: Secretariado de Publicaciones, Universidad de León.
- Gusdorf, G. (1993). *Le romantisme. Tome 1: Le savoir romantique*. París: Payot.
- Hauser, A. (1968). *Historia social de la literatura y el arte*. Tomo 2. Madrid: Guadarrama.
- Hobsbawm, E. (1997). *La era de la revolución. 1789-1848*. Buenos Aires: Critica.
- Kristeva, J. (1985). *Historias de amor*. México: Siglo XXI.
- Lotman, Y. (2011). *Estructura del texto artístico*. Madrid: Akal.
- Marx, C. y Engels F. (2011). *Manifiesto del partido comunista*. México: Centro de Estudios Carlos Marx.
- Perrot, M. (1989). Dramas y conflictos familiares. En Aries, P. y Duby, G. (Comp.). *Historia de la vida privada. La Revolución Francesa y el asentamiento de la sociedad burguesa*. Madrid: Taurus.
- Stendhal (1998). *Del Amor*. Madrid: Alianza.

Fecha de recepción: 19 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2020

Licencia Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



NARRATIVAS DE DESENCANTO PENSAR LOS LÍMITES DE LAS POLÍTICAS DEL CUIDADO

DISENCHANTMENT NARRATIVES TO THINK THE LIMITS OF CARE POLICIES

Resumen

En la serie inglesa disponible en la plataforma Netflix, *After life* (2019), en la que se relata la *pos vida* de un esposo después de la muerte de su esposa, efecto del cáncer, se verán entrelazados, de una manera diferencial, compañía —como lazo social inevitable— y cuidado, durante el proceso de duelo. En efecto, el duelo expulsa al protagonista a los límites de la heterosexualidad.

Esta narración nos permitirá delinear algunas preguntas en torno a la construcción de agendas políticas del cuidado feminista. Duelo y desencanto se despliegan, entonces, no solo como atmósferas afectivas, sino como formas políticas desde donde interrogarnos. En el presente trabajo, nos proponemos indagar acerca de lo que estas políticas emocionales hacen posible. ¿Qué sobrevive al duelo? ¿Qué posibilita el desencanto?

Nuestra apuesta, desde la teoría cuir y el giro afectivo, es proponer una oportunidad para mirar-nos dentro de una articulación normativa política del afecto y del cuidado que muchas veces se convierten en un corsé conceptual.

En este sentido, una narrativa heterosexual de duelo nos brindará claves para pensar nuestros feminismos y problematizar las políticas en torno al riesgo o peligro y la advertencia, desde la incomodidad del desencanto que propone val flores (2019). ¿Cómo imaginar otras éticas de cuidado que interrumpen la metáfora del riesgo? ¿Es posible pensar una ética de cuidado cuir?

Palabras clave: afectos; narrativas; teoría cuir; políticas de cuidado

Abstract

From an English series available on the Netflix platform: *After life* (Gervais, 2019), which recounts the post-life of a husband after the death of his wife, the effect of cancer.

They will see company -as an inevitable social bond- and care, intertwined in a differential way during the mourning process. For that, the mourning expels the protagonist to the limits of heterosexuality.

Grief and disappointment unfold then, not only as affective atmospheres but as political forms from which to question ourselves. This narration will allow us to draw some questions about the construction of feminist care political agendas. In the present work, we intend to inquire about what makes these emotional policies possible. What has survived grief? What makes disappointment possible?

Our bet, from cuir theory and the affective turn, is to propose an opportunity to look-at-ourselves within a normative political articulation of affection and care that often become a conceptual corset.

In this sense, a heterosexual narrative of mourning will provide us with keys to think about our feminisms and problematize the policies around risk or danger and the warning, from the discomfort of the disappointment that val flores (2019) proposes. How to imagine other care ethics that interrupt the risk metaphor? Is it possible to think of a *cuir* care ethic?

Key words: affects; narratives; queer theory; care policies

Después de la vida

After life (primera temporada) es una serie de Netflix del año 2019, escrita y dirigida por el comediante inglés Ricky Gervais, en formato *sitcom*, donde se relata la *pos vida* de un esposo después de la muerte de su cónyuge, efecto del cáncer. Desde la primera escena, se cuenta acerca de los límites de la compañía, así como de la presencia de la compañía que sobrevive junto con él, una perra. Por ello, quien no vio la serie o quien la ha visto y no completó la temporada está avisad*, no les cuidaremos del saber total de la narrativa. Les contaremos toda la historia a continuación. De este modo, nos gustaría presentar la estructuración de la advertencia como política del cuidado, es decir, las maneras en las cuales plantamos signos para que nos cuidemos y cuidemos a

l*s otr*s; y cómo esto se ha convertido en un sentido común muy riguroso y con efectos emocionales que vale indagar para pensar en y desde nuestros feminismos.

¿Qué hace posible el cuidado mutuo? La vulnerabilidad compartida como condición propia de la posibilidad de la existencia es distribuida de una manera diferencial en las políticas dominantes de las emociones. El cuidado vuelve visible el peligro que nombra: ¿el peligro inminente de la contingencia o la formulación del peligro mismo del que queremos cuidarnos?, ¿cómo definimos los contornos del peligro?, ¿cómo imaginan nuestros feminismos el peligro y las políticas del cuidado que inauguran?

En la narrativa heterosexual de la serie sobre las relaciones entre personas, se dramatizan las respuestas afectivas al duelo. Al respecto, Butler (2006) afirma que estamos inexorablemente atad*s a l*s otr*s. Esa ontología social es ejemplificada con el duelo, la no existencia de es*s que hacen a quien soy; se hace inexorable tal relación con l*s otr*s en situaciones que ponen al límite la organización política y social. En sus palabras, “enfrentémoslo. Los otros nos desintegran. Y si no fuera así, algo nos faltaría” (Butler, 2006, p.50).

En esta serie, la radical ontología social de la melancolía heterosexual se escenifica en los videos que Lisa, la esposa del protagonista, filmó mientras pasaba los últimos días en un hospital. Estos videos están destinados a cuidar a Tony de sí mismo, a cuidar su memoria para que se acuerde de sus deberes éticos de cuidados con l*s otr*s, con humanos y no humanos. La escenificación del futuro cuidado del protagonista se actualiza en la narración de la serie y, de alguna manera, los videos le recuerdan un guion establecido que está siempre en peligro de quebrantarse, en riesgo de falla inminente. Así, compañía —lazo social inevitable— y cuidado se enrarecen una vez inaugurado el duelo.

Narrativa heterosexual

El acto sexual que se escuda tras el espacio de la intimidad es el nimbo afectivo que la cultura heterosexual protege y desde el cual abstrae su modelo de ética, pero esta utopía de pertenencia social también se apoya y se fomenta con actos que no están comúnmente reconocidos como parte de la cultura sexual: pagar impuestos, estar indignado, tener una aventura amorosa, hacer legados, celebrar un día festivo, invertir en el futuro, enseñar, disponer de un cadáver, llevar fotos en el monedero, comprar envases económicos, hacer nepotismo, ser candidato a presidente, divorciarse o poseer cualquier cosa que sea “de él” o “de ella”.

Michael Warner y Lauren Berlant (2002)

La muerte de quien lo hacía feliz, o de *una buena persona*, a este esposo ejemplar de un pueblo ejemplar de un país ejemplar, sugiere aquello que menciona Sara Ahmed en *La promesa de la felicidad* (2019): para que una cosa haga feliz, primero tiene que ser asociada con algo bueno. Y lo bueno, aquí, es representado por el matrimonio heterosexual que pasa el tiempo con bromas, paseos y complicidades que no rompen con nada de lo dado. Una vida en pareja perfectamente feliz, por su simplicidad en la no complejidad del vínculo. Es decir, una historia feliz posibilitada por la narrativa del amor heterosexual, ya que, como plantea Ahmed, “el amor heterosexual supone la posibilidad de un final feliz, aquello que orienta la vida, le da dirección o propósito, incluso aquello que orienta cualquier historia” (Ahmed, 2019, p.197). Sin embargo, aquí la muerte parece romper o, al menos, interrumpir la heterosexualidad obligatoria.

“Eres un inútil”, dice Lisa en un video dando cuenta del motivo por el que esas grabaciones existen y por el que su esposo debería verlas. La configuración social *nueva* —que como espectador*s es la única que conocemos— después de la muerte de la esposa nos obliga a suponer el fuera de campo narrativo de la historia de ese hombre, una historia heterosexual. En tal sentido, damos cuenta de otra advertencia o cuidado: cuando decimos *heterosexualidad*, estamos indicando un sistema político dominante de la producción de cuerpos marcados sexo-genéricamente (Rubin, 2018 [1975]); otr*s quizás hablen de heteronorma, pero creemos que una de las trampas de la heterosexualidad es el investimento de naturaleza, no solo en la repartición de los géneros, sino como performances sexuales y afectivas entre dos cuerpos heterogéneos marcados como hombres y mujeres.

La interpelación del fuera de campo narrativo nos obliga a tener muy en claro que el matrimonio es un fin en sí mismo, que hace a las personas felices —si es que encuentras a esa persona—, como política de socialización que supone el sexo monógamo y la exclusividad afectiva, para lograr esa felicidad. Este vector dentro de tantos otros pone en evidencia la política heterosexual como máxima. El duelo quiebra la heterosexualidad a tal punto que el personaje ya no necesita ni quiere ser amable y educado con las personas que lo rodean, ya sea en su trabajo, ya sea con su familia política o con las eventuales personas que se cruza.

A lo largo de la serie, aparecen dos personajes con quienes Tony debe negociar. No solo porque son nuevas relaciones sociales, sino porque debe reorganizar su relación

con esas personas que antes no estaban en la realidad heterosexual de su vida con una esposa viva. No creemos que sea porque la esposa impidiera tales vínculos, sino porque la *prostituta* y el *drogadicto* que viven en la calle solo pueden entrar en el relato una vez que el personaje principal —por su duelo— se corre de la narrativa heterosexual, que también es racista, de moral conservadora y de clase media. El duelo lo expulsa a los límites de la heterosexualidad. Lo que lleva, también, a la ruptura de un orden moral para el protagonista, es decir, a descuidar un modo de sociabilidad supuesta, una encarnación de la norma que se quiebra.

Sin concesiones de corrección política ni argumentos reivindicativos, el protagonista dramatiza el efecto de querer terminar con su vida (heterosexual) y no poder lograrlo. Vida que finalizó con el fin de la vida de Lisa, su esposa. La *pos vida* heterosexual solo puede conectarse con aquell*s que no tienen un reconocimiento político, aunque, sin embargo, están ahí: quienes ejercen el trabajo sexual, quienes son inútiles y quienes se ven afectados en un sin sentido de la vida¹. Asimismo, se dibuja una política *cuir* basada en el desencanto de la vida heterosexual, la cual solo tenía sentido en el anudamiento con la persona ahora muerta. No solo se es expulsado de la vida (heterosexual), sino que también se desencanta, como si se desencantara también, con el duelo, la posibilidad del lazo social (heterosexual), lazo que, sin embargo, no podemos evitar y que muchas veces cae fuera de la norma heterosexual. Este desencanto lo lleva a reconfigurar las alianzas políticas y sociales; y para este hombre blanco de mediana edad y mediano erotismo, todo debe ser reorganizado.

Acerca de la incomodidad del desencanto

En *La política cultural de las emociones* (2015), Ahmed, inscripta en el *giro afectivo*², propone que las emociones crean las superficies y los límites que configuran el universo de lo que consideramos personal y aquello que se establece como lo social; es decir, que las emociones no están determinadas por lo social ni por lo personal, como epistemológicamente sostienen las disciplinas sociológicas y *psí*³. Las emociones tienen su carácter en el *entre* que aparece en las personas unas con otras y las cosas; “los objetos de la emoción adoptan formas como efectos de la circulación” (Ahmed, 2015, p.35). En tal sentido, la felicidad (o la promesa de esta) ha estado *pegada* a formas de vida heterosexual y, de ese modo, se pueden considerar algunos afectos orientados a determinados objetos como el caso del amor y la institución del matrimonio. Asimismo,

tanto el cuidado como la feminización de tal actividad articula la circulación de la felicidad pegada al *amor de una mujer*. Sin embargo, Sara Ahmed, en *La promesa de la felicidad* (2019), concluye que ciertos afectos carecen de dirección o propósito y son los que no se dirigen hacia los objetos que se supone son sus causantes. Este tipo de emociones abrirían nuevas posibilidades de economías emocionales por fuera de lo establecido.

En este marco consideramos, también, la potencia política de los afectos reconocidos como *negativos*. Estas emociones posibilitan la creación de intersticios en medio de la positividad tóxica de este tiempo y de este sistema político (Halberstam, 2018). Siguiendo a Nicolás Cuello, en el prólogo al libro de Ahmed, podemos afirmar que:

dar cuenta del potencial político de los afectos negativos como plataformas posibles desde las cuales transformar la realidad, movilizar formas colectivas de organización y producir demandas políticas interseccionales desde las cuales agenciar espacios novedosos que, a través de la capacidad desalienante de su incomodidad, reactiven los repertorios cancelados de otras formas de imaginación política. (2019, pp. 18-19)

Nos interesa detenernos en la incomodidad que pueden generar algunas emociones, incomodidad en la habitación de la norma cuando no se cumplen todos sus requisitos. Y ese es el caso del desencanto suicida de Tony, el protagonista de nuestra serie. En una de las escenas, su cuñado y jefe del diario donde trabaja, preocupado por el estado de ánimo de Tony, su mal humor y su deseo de terminar con su vida, invita al protagonista y al resto del equipo de trabajo a un *Club de comedia* que era *sponsor* de *La Gaceta de Tambury*, un periódico de distribución gratuita que no era tanto para leer, sino para *estar entre* las noticias absurdas de este pequeño pueblo. Tony acepta y escucha desde la primera fila al comediante que estaba en el escenario haciendo bromas. Mientras toda la audiencia reía, el protagonista desde la primera fila permanecía serio y con gesto de hartazgo, el cual se hizo evidente para el comediante que lo interpela: “Veo que a este señor no le gustó el chiste”. Tony comenzó a hablar de su tristeza, de su desencanto por la vida a partir de la muerte de su esposa y de su deseo de morir; en la sala se produjo un silencio incómodo que interrumpió la jocosidad de la situación. La narrativa de la serie está plagada de este tipo de interrupciones que visibilizan la articulación de la norma social afectiva con la contingencia vital.

En este sentido, al pensar las sintonías afectivas, Ahmed plantea que más que centrarnos en cómo se transmiten los sentimientos, interesa observar cómo algunos sentimientos no pasan y esta imposibilidad supone la extranjería de ciertas personas. Dice Ahmed: “Yo puedo estar airada por tu felicidad, si siento que es inapropiada; o

podría, al sentir felicidad, evitarte por temor a que tu tristeza se interponga en mi felicidad” (Ahmed, 2015, p.340). El desencanto de Tony lo deja en los márgenes de la heterosexualidad y posibilita nuevos vínculos con *extrañ*s*, *extranjer*s* en el marco de lo considerado políticamente correcto.

En su texto “Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos, entre la fascinación y el desencanto” (2019), Flores hace algunas preguntas a un feminismo actual masivo y exitista. Indagaciones a dos atmósferas afectivas que se hacen evidentes en los feminismos hoy: la fascinación y el desencanto. Más cercana al desencanto, Flores da cuenta de esta tensión que lleva a complejizar la mirada hacia las prácticas políticas feministas de nuestro presente. En este sentido, su definición del desencanto alude a estas potencialidades de los afectos negativos que pueden abrir nuevos horizontes de prácticas políticas. Expresa Flores:

El desencanto es un modo crítico de detener la discusión, de rechazar la continuidad natural o su modo convencional y sorprender volviendo a comenzar por el medio, por otro sitio, o de otro modo. Una jugada de apertura más que un lamento final, que alberga la posibilidad de volver a comenzar de nuevo desde otro lugar y de diferente manera (Rogoff, 2017). El desencanto se traduce como una disposición a crear problemas, a arruinar la reputación de un discurso demasiado seguro de sí mismo, que se exalta como exitoso e imperturbable. (Flores, 2019, p.3)

El desencanto de Tony tensiona, incomoda, crea problemas en quienes pretenden su felicidad porque *no soportan verlo comportarse de ese modo*. Sin embargo, a la vez, conlleva nuevos encuentros con figuras arrojadas al margen de la heterosexualidad que posibilitan otros imaginarios políticos en torno al cuidado, la agencia y la interdependencia.

Figuras al límite de la heterosexualidad

Una topografía política que ahora adquiere otra relevancia: una *prostituta*, un *drogadicto* y una perra. El riesgo y el peligro que implican las dos primeras figuras de la otredad proporcionan las compañías humanas adecuadas para la salida de la heterosexualidad. La figura no humana de la serie es la única que no comparte lenguaje humano y aparece, desde la primera escena, durante toda la narración en torno a esa relación de compañía y duelo.

Siguiendo a Adriana Cavarero (1997), llevamos esa atadura a l*s otr*s no solo al estar-con-otr*s, sino al depender radicalmente del *relato* de l*s otr*s. Su planteo hace

posible pensar los límites del dar cuenta de un* mism*, de poder llevar adelante el relato de una autobiografía; no porque no podamos decir nada sobre nosotr*s mism*s, sino por la radical ausencia de nuestra influencia en el relato que otr* puede hacer sobre mí. Cavarero recuerda la anécdota de Ulises llorando, mientras escucha el canto de sus hazañas en la guerra de Troya, como si fuera otro el protagonista de su propia historia. Esa radical dependencia a l*s otr*s, del relato de l*s otr*s sobre nosotr*s es vital. Los riesgos éticos que asumimos al llevar adelante el relato de otr*s se vuelven centrales. En este sentido, vamos a detenernos en ese personaje de la serie que es radicalmente narrada por otr*, por *lo humano*. La figura de Brandy, una perra que sobrevive la muerte de Lisa junto al protagonista, nos posibilita abrir algunas preguntas para pensar políticas de cuidado y éticas de cohabitación. Tal como nos invita Donna Haraway (2017), lo que importa pensar es “cómo funcionan las cosas, quién realiza la acción, qué podría ser posible y cómo los actores de este mundo podrían amarse y tenerse en cuenta de formas menos violentas” (Haraway, 2017, p.13), como condición de la investigación feminista. Expresa Donna Haraway:

La clave está en el reconocimiento de que uno no puede conocer al otro o a sí mismo, sino que tiene que preguntar constantemente quién y qué está emergiendo en la relación [...] Creo que todas las relaciones éticas, dentro de una especie o entre especies, están tejidas con el fuerte hilo de seda de la precaución continua con la otredad dentro de la relación. (2017, p.56)

Una de las escenas más dramáticas del primer capítulo de la serie está construida a partir del vínculo entre Brandy y Tony. El protagonista realiza uno de sus intentos de suicidio en el baño de la casa y entra la perra, aúlla y ladra en dirección a la bañera donde está Tony. Este la mira, se detiene y llora. Tony interpreta que Brandy tiene hambre y que por ese motivo interrumpe su acto suicida, diciéndole las mismas palabras que Lisa le había dirigido a él: “Eres una inútil” y continúa: “Si pudieras abrir una lata no estaría aquí”. Desde ese momento, se muestra a Brandy compartir la *pos vida* de Tony. La serie muestra cómo el protagonista organiza sus horarios a partir de la rutina de cuidados de Brandy y, a la vez, esto se constituye en su propia rutina de supervivencia. El cuidado del cuidado del otr*.

De este modo, Brandy, sin mediar palabras (salvo las que Tony le devuelve), se configurará, para el protagonista, como un *motivo* —y no una excusa, tal como se le cuestiona en una de las escenas— para sostener su propia existencia al procurar la supervivencia y bienestar de su compañía no humana. Acaso sea este trabajo afectivo de

Brandy —nótese que no decimos aquí amor incondicional— mucho más destacable que la respuesta ética del psicoterapeuta de la serie.

Las instrucciones de Lisa para la vida no proporcionan la salida de la heterosexualidad, sino todo lo contrario, pero un *drogadicto* puede ser lo suficientemente peligroso para recordar que estamos irremediabilmente atad*s l*s un*s a l*s otr*s; al igual que una trabajadora sexual que proporciona el suficiente riesgo al insistir en el sexo sin motivos ni emociones. El decir verdad de Tony pone nervios*s a tod*s, la expresión verbal de una serie de prejuicios, supuestos y criterios sociales dramatiza la norma emocional que se debe llevar adelante en situaciones como las que atraviesa el personaje principal. El relato de la serie es la escenificación de la norma emocional en la articulación interpersonal de la gestión afectiva.

Roxi, la prostituta, es tan accesoria como central para el relato. Su irrupción narrativa obliga al protagonista a *verla*, aparece en el mundo que no es el del matrimonio feliz. Un cuidado específico que se materializa en el intercambio, ya no sexual que se reserva a la memoria de la esposa muerta, sino doméstico. El comercio doméstico del cuidado de un hombre medio. La agenda sobre el cuidado permite poner en contraste cómo las actividades específicas de lo doméstico —lavar, limpiar y ordenar— se atan a una forma emocional de bienestar, *pegadas* a la circulación del amor matrimonial entre dos personas. Cuando una de ellas muere, los recursos deben reordenarse alrededor de ese cuidado, escenificando las agendas dominantes del cuidado.

Agendas políticas del cuidado

Muchos feminismos han pensado el problema del cuidado como una actividad que, por descontado, la hacen las personas marcadas como mujeres, ya sea porque está ligada a la maternidad y el componente emocional que se supone lleva esa tarea consigo, ya sea por la profesionalización de ese presupuesto. El problema no es solo la paga o no de los servicios que se llevan a cabo en lo doméstico, sino cómo ciertas emociones se *pegaron* a tales actividades articulando una normativa específica. Las tensiones e incomodidades que generaron estas preguntas que el feminismo planteó, creemos que son las mismas que se escenifican en la relación que el protagonista de la serie tiene con las mujeres vivas y muertas.

En este sentido, resulta necesario seguir haciendo preguntas que incomoden y desacomoden las políticas del cuidado ya conformadas desde un feminismo heterosexual

posterior al movimiento del #NiUnaMenos⁴. Incomodar las políticas de cuidado feministas históricamente asociadas y confinadas a lo femenino y doméstico e, incluso, reivindicadas como modos relacionados a una psicología moral naturalista (Tronto, 1987). Consideramos, además, que el revés de control que conlleva el cuidado en el marco de este sistema sexo género puede estar teñido de cierto *punitivismo* en torno a modos de agencia que quedan por fuera de los imaginarios políticos heterosexuales. Notemos el problema que el trabajo sexual implica para para buena parte del pensamiento feminista o algunas políticas feministas del cuidado que parecen coartar las posibilidades de agencia sobre cuerpos leídos como femeninos. ¿Qué efectos podemos vislumbrar en estas políticas del cuidado? Al respecto, Nicolás Cuello y Lucas Morgan Disalvo expresan acerca de la punición ligada a los imaginarios de riesgo:

En efecto, la moral preventiva de nuestras culturas punitivistas se basan en la estigmatización del conflicto y el riesgo, en la simplificación de la violencia y el padecimiento como expresiones unívocas incapaces de ser interpeladas o complejizadas desde su raíz histórica, y también es un modo de persuadirnos, de forma extorsiva, a través de miedo e incluso haciendo uso de las heridas históricas de nuestras comunidades [...]. (Cuello y Disalvo, 2018, p.16)

Tony, este protagonista ejemplar de su propio cinismo, es un inútil; la esposa lo sabía y, por tanto, debía ser cuidado. Lisa debía tercerizar el cuidado de su perra Brandy; cuidar en la narrativa adquiere una retórica ampliamente compartida de: *quien ayuda a otr*s en realidad se está ayudando a sí mism**. O en palabras de Sara Ahmed:

Tu infelicidad pondría en riesgo mi felicidad. Si mi felicidad depende de la tuya, tú tienes el poder de determinar mi felicidad. Por ende, podrías sentirte en la obligación de ocultar tu infelicidad para proteger mi felicidad. Tienes el deber de ser feliz para mí. (2019, p. 198)

Lisa supone que sacar a pasear a Brandy será lo que ayudará a Tony a sobrellevar la pena después de ella. Y la serie comienza justamente con ello, él paseando a Brandy sin correa por una plaza. Pasear, salir de casa, darle de comer, volver al trabajo son actividades que lo ayudarían a sobrellevar el dolor de perder a esa persona que lo hacía ser quien es. No tiene a quien escribirle que *llegó bien a casa*, quizás ni siquiera sea necesario llegar; eso le permite habitar los límites internos de un pueblo muy pequeño, donde todo parece configurarse cercano y conocido, donde parece ser innecesario cuidarse.

La figura de la enfermera que cuida al padre del protagonista no solo revela que todos los lugares del cuidado de la serie están habitados por mujeres, sino que además presentan una constelación de maneras de actuar frente al dolor de ese hombre, de

gestionar el cuidado del hombre que sufre por la muerte del objeto amado. La circulación afectiva del cuidado del padre como desarrollo erótico con la enfermera parece confirmarlo. Pero hay una rareza enorme en el gesto aleccionador de quien cuida al padre del hijo que se enoja. La enfermera cuida el *alzheimer* del padre del personaje principal y, contrariada por el enojo de Tony con un padre que no lo reconoce —ni como hijo, ni en su dolor—, confronta el sentimiento de ofensa del hijo frente a una realidad que no puede cambiar. Emma, la enfermera, enfrenta a Tony a la responsabilidad del cuidado de un otro que no puede corresponderle ese cuidado.

Quien no reconoce mi dolor, ¿merece mi ofensa como respuesta emocional? La respuesta a ello en términos generales suele ser positiva. Si podemos ver en esa respuesta un criterio normativo sobre cómo las otras personas deberían actuar ante nuestros sentimientos, podríamos pensar que las políticas del cuidado tienen un revés de control y normalización de las contingencias que potencian la sujeción a estándares muy rígidos de lo que es *cuidable* y de lo que debemos cuidarnos. Así, el peligro deviene en la trama del cuidado no solo por la obviedad de lo que debemos proteger, sino también porque el peligro hace posible sostener el cuidado. Sostener una imaginación específica del peligro para el cuidado correspondiente. Es decir, de algún modo *cuidar* los imaginarios del peligro.

Una de las secuencias a destacar en la serie es cuando Tony le compra por segunda vez drogas a Julian, su vecino drogadicto, y le pregunta por qué vive como vive: en la calle, drogado todo el tiempo, robando para seguir drogándose. Julian le contesta que se murió hace un tiempo alguien que amaba y que él ahora solo quiere morir. Tony le retruca que por qué no lo hace, y Julian contesta: “porque no tengo plata”. En ese momento, el protagonista toma su billetera y saca dinero para entregárselo a su *dealer* diciendo: “no lo gastes en comida”. Los límites del cuidado quedan en evidencia en una escena de este tipo, sorprendente por la resolución moral del personaje, como también por la mirada que nos devuelve —siguiendo a Didi-Huberman (1997)—, que nos mira de frente a nuestras asumidas políticas del cuidado totales y absolutas, incluso en contra de la agencia de la persona a quien decimos cuidar. El *des-cuido* de Tony pone en relevancia un cuidado aún mayor, una cohabitación del dolor que entrelaza inexorablemente la experiencia a lugares que hubieran sido inimaginables dentro de una normativa. Es inevitable preguntarnos, entonces, a *quiénes* cuidamos cuando cuidamos;

qué peligro intentamos emplazar cuando decimos, por ejemplo, *avisame que llegaste bien*.

¿Solo podemos imaginar en nuestros activismos formas represivas de la circulación de los cuerpos? Con esto de ningún modo queremos negar el peligro cierto que muchos cuerpos marcados como mujeres, o feminizados, se exponen al salir a la calle, pero cuidar esos cuerpos, ¿solo puede ser en contra o a pesar de ellos mismos?

La fragilidad de Tony es cuidada de diferentes maneras, en cambio, la de la trabajadora sexual y el drogadicto son puestas a la intemperie en la narración, puestas en la calle. Pareciera que la forma en la cual Tony cuida a l*s demás es poniéndol*s en peligro, descuidándol*s. En la serie, las metáforas del cuidado se multiplican, mientras más cerca de la heterosexualidad estamos, más seguros parecen esos cuerpos; mientras más lejos —sea por dolor o por ocupación— más en peligro y riesgo, tanto para sí como para l*s otr*s (heterosexuales).

El cinismo radical de Tony está íntimamente relacionado con el desencanto de la vida después de la vida de Lisa. En la serie, el desencanto funciona como expresa flores: “se traduce como una disposición a crear problemas” (2019, p.3). Lo que nos aporta la narrativa de Tony es la pregunta sobre a quién es posible soportar, cuál es el límite de lo soportable para ser considerad* cuidable.

El desencanto detiene la discusión, en este caso, la discusión moral acerca del fin de la vida que el dinero vehiculiza, y no hay otra cosa que decir más que una ironía: *no lo gastes en comida*. Jack Halberstam dice que el fracaso podría posibilitar otras maneras de pasar la vida, “su fracaso puede ser fuente de desgracia y humillación, y aunque precisamente produce esto, también le lleva a una especie de exposición de las contradicciones de una sociedad obsesionada con una competitividad insensata” (2018, p.17). Reemplacemos competencia por vida y se nos aparecerá todo un abanico de imaginaciones políticas más allá del cuidado represivo por defecto. El desencanto es tal en el relato de Tony que solo podemos observar las contradicciones de una sociedad obsesionada con la vida, y no la desgracia y humillación que el fracaso produce. El duelo, la melancolía y el desencanto conectan a Tony a otras personas con las que no se hubiera conectado antes, el desencanto, incluso, interrumpe el fracaso heterosexual.

El chasquido cuir del desencanto

Algo se rompe y algo se abre sin esperanza ni futuro alguno; el relato de *After life* propone una estética (política y epistemológica) del ahora, de la urgencia del ahora del dolor y la articulación afectiva. La incomodidad de la serie puede constituir tanto un gesto humorístico sin mayor relevancia que el entretenimiento comercial, como también una oportunidad para mirarnos dentro de una articulación normativa política del afecto y el cuidado que, muchas veces, se convierten en un corsé conceptual. Siguiendo a flores, la apuesta es

una tentativa por esparcir la incomodidad sin constituir posiciones subjetivas correctas que den lugar a nuevas oposiciones binarias, como desacomodo que provoca el propio ritmo argumentativo de la escritura, el juego imperceptible del pensamiento desde el desencanto, para que la aventura viva de los feminismos no coagulen en un corsé conceptual, ni en consignas repetibles, ni en una versión desexualizada o esterilizada de la cultura feminista. (2019, p.11)

Una política afectiva desde el desencanto, tal como propone val flores, permitiría ir un poco más allá del sentido común feminista al pensar los cuidados. En este sentido, desde este afecto se pueden abrir nuevas preguntas en torno a los imaginarios actuales del peligro. ¿Es el cuidado la práctica adecuada de responsabilidad ética con la agencia de l*s otr*s?, ¿es posible habitar otras éticas del cuidado que abran el corsé normativo en nuestras políticas feministas? El cuidado, ¿necesariamente tiene que coartar la extensión ética de la experiencia singular de l*s otr*s?

Imaginar una ética desde el desencanto como descuido de las formas que organizan las políticas sexuales dominantes y nuestros modos de vida feminista, acaso pueda significar un chasquido que posibilite habitar otras estrategias de vinculación con otr*s que den lugar a la experimentación, a la agencia singular y a otros horizontes emancipatorios deseables.

La narrativa de *After Life* nos posibilita pensar el desencanto como una instancia donde una constelación de políticas emocionales se articulan para corrernos del centro de la política heterosexual, abandonando a Tony al límite ético de poder reconectar con l*s otr*s inapropiad*s e inapropiables. *After life* nos propone una ética del cuidado de atención radical de las posibilidades de agencias —imaginadas y no imaginadas— de l*s otr*s y nos posibilita pensar la cuirización del relato a partir del después de la vida: la escena de una playa abierta y una perra sin correa, no como la tierra fértil donde se cultiva la libertad del personaje principal, sino como la árida soledad de la necesidad de estar reconectando con otr*s todo el tiempo. La narrativa de la serie tiene lugar en la incomodidad de la interpelación a nuestras correcciones políticas.

val flores (2019) nos sugiere que el desencanto nos ubicaría en una posición muy incómoda con respecto a nuestras políticas dentro del feminismo y las disidencias, pero que tal emoción, también, nos podría otorgar otras estrategias. Desde el desencanto — así como desde el duelo antes relatado—, se puede interrogar un discurso demasiado seguro de sí mismo, demasiado apresurado a instaurar formas de lo común totalizantes que terminan expulsando cuerpos y trayectos vitales. Por eso, duelo y desencanto nos permiten también plantear algunos interrogantes a las agendas políticas de cuidado de nuestros feminismos actuales.

El gesto cuir de la serie es menor y, quizás, imperceptible, es solo un chasquido que deshabilita nuestras lecturas cómodas desde el sillón de la norma heterosexual.

Referencias

1. Con *sin sentido de la vida* no estamos aludiendo a una cuestión filosófica, sino que estamos tratando de caracterizar una vida quebrada por ciertas circunstancias (desde lo económico hasta lo emocional-material), donde morir (suicidio) implicaría una agencia que también ha sido quebrada.
2. El giro afectivo es la forma, por la cual, se marca un creciente número de trabajos en las ciencias sociales sobre las emociones, sentimientos y afectos que volvieron a estar en el foco a partir de los estudios sobre el bienestar de las poblaciones a nivel global, que precipitó estudios en los estados naciones sobre el estado emocional de sus ciudadanos.
3. Los supuestos epistemológicos sobre cómo se desarrollan las emociones en las perspectivas de las ciencias humanas están caracterizados por dos maneras de plantear el problema: sea por una modelación de la sociedad sobre los afectos de los individuos, por un lado; y por el otro, la modelación singular de los afectos que posteriormente tiene una articulación social.
4. #NiUnaMenos surge en Argentina en 2015, primero como una consigna para una marcha contra los femicidios y, luego, dio lugar un movimiento masivo de aparición mediática.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Editorial UNAM.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Cavarero, A. (1997). *Tu che mi guardi, tu che mi racconti: Filosofia della narrazione*. Milan: Feltrinelli.

- Cuello, N. y Disalvo, L. (2018). Prólogo: Una posdata sexual sobre las culturas del control. En Cuello, N. y Disalvo, L. (Comps). *Críticas sexuales de la razón punitiva* (pp. 13-18). Neuquén: Ediciones Precarias.
- Cuello, N. (2019). Presentación: El futuro es desilusión. En Ahmed, S. *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría* (pp. 11-20). Buenos Aires: Caja Negra.
- Didi-Huberman, G. (1997). *Lo que vemos, lo que nos mira*. Buenos Aires: Manantial.
- flores, v. (2019). Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos entre la fascinación y el desencanto. Trabajo presentado en *Primer encuentro internacional Arte y política en América Latina*. Ciudad de México: UNAM.
- Gerbais, R. (Prod.) (2019). *After Life* [Serie de televisión]. Reino Unido: Netflix.
- Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso*. Barcelona: Egales.
- Haraway, D. (2017). *Manifiesto de Especies en Compañía: Perros, gentes y otredad significativa*. Córdoba: Bocavulvaria Ediciones.
- Haraway, D. (2019) *Seguir con el problema*. Bilbao: Edición Consonni.
- Rubin, G. (2018 [1975]). El tráfico de mujeres. Notas sobre la economía política del sexo. En Rubin, G. *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica* (pp. 5-68). Córdoba: Vocavulvaria.
- Tronto, J. (1987). Beyond Gender Difference to a Theory of Care. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 12, 1-17.
- Warner, M., y Berlant, L. (2002). Sexo en público. En Mérida Jiménez, R. (Comp.). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp. 229-262). Barcelona: Icaria.

Fecha de recepción: 29 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



**AFFIDAMENTO MASCULINO:
EL ARTE QUEER DEL FRACASO DEL VARÓN PATRIARCAL**

**MALE AFFIDAMENTO:
THE QUEER ART OF FAILURE OF THE PATRIARCHAL MAN**

Resumen

En la película británica *El discurso del rey* (2010), la amistad entre el rey George VI y el fonoaudiólogo Lionel Logue, que trató su extrema tartamudez, es representada como un conjunto de prácticas y afectos inusuales entre varones, los cuales habilitan líneas de fuga de la masculinidad hegemónica patriarcal y burguesa. Llamo *affidamento masculino* a ese conjunto de prácticas y afectos para el cual aún no hay nombre específico, y considero que funciona como un dispositivo de desujeción y despatriarcalización, pues permite el proceso por el cual los varones abandonan la obediencia pasiva a las normas patriarcales preestablecidas y se arriesgan a perder su posición ontológicamente segura como sujetos sociales válidos, aunque estas los lleven hacia el incómodo límite entre lo aceptable y lo abyecto. Por ende, propongo que el *affidamento* masculino es una forma del arte queer del fracaso del varón patriarcal, pues resignifica la inadecuación a las prescripciones normalizadoras de la subjetividad como una oportunidad para encontrar formas más libres de ser *hombres*. Propongo también que este tipo de ficciones populares ofrecen al público la ocasión de repensar críticamente sus realidades cotidianas, distanciándome de la posición de la crítica cultural según la cual es imposible encontrar propuestas queer en productos fabricados por empresas multinacionales para el consumo masivo.

Palabras clave: masculinidad; afectos; desujeción; industria cultural

Abstract

In the British film *The King's Speech* (2010), the friendship between King George VI and the speech therapist Lionel Logue, who treated his extreme stuttering, is depicted as an ensemble of unusual practices and affections between men, which open lines of flight

from patriarchal and bourgeois hegemonic masculinity. I call this set of practices and affects, for which there is no specific name yet, *male affidamento* and consider it to function as a device of desubjectivation and depatriarchalization, since it enables the process by which men abandon passive obedience to pre-established patriarchal norms and risk losing their ontologically secure position as valid social subjects, even if it leads them to the uncomfortable boundary between the acceptable and the abject. Therefore, I propose that male *affidamento* is a form of the queer art of failure of the patriarchal male, since it resignifies the inadequacy to the normalizing prescriptions of subjectivity as an opportunity to find freer forms of being *a man*. I also propose that this type of popular fiction offers the public the opportunity to critically rethink their everyday experience, thus distancing myself from the position of cultural criticism according to which it is impossible to find queer proposals in products manufactured for mass consumption by multinational companies.

Keywords: masculinity; affections; desubjectivation; cultural industry

El discurso del rey (*The King's Speech* en inglés) es una película británica de 2010 cuyo título tiene un doble significado: por un lado, *speech* como *discurso* se refiere a la transmisión radial que el rey George VI debió hacer en 1939 para informar a su pueblo sobre la declaración de guerra de Gran Bretaña a Alemania; por otro lado, *speech* como *habla* remite a la tartamudez que aquejó al rey durante toda su vida y que transformaba en verdadera tortura cualquier evento donde tuviese que hablar en público. El argumento de la película gira alrededor de las repercusiones personales y políticas de la inusitada terapia con la que el fonoaudiólogo australiano Lionel Logue trató el problema de dicción de Albert Frederick Arthur George Windsor, duque de York, futuro rey George VI.

Las ficciones audiovisuales que desmitifican o humanizan a figuras destacadas de la nobleza británica son productos del mercado cultural que cumplen una función socio-política bastante clara y directa: acortar las distancias entre la monarquía y sus súbditos para renovar los vínculos afectivos entre ellos y reforzar la relevancia de aquella en la comunidad imaginada que es la Nación. Para el resto del mundo, las películas sobre la nobleza británica pasada y presente son una especie de objetos exóticos y atractivos destinados al consumo recreacional global. Pero para mí, mujer feminista y sudaca, lo realmente atractivo de *El discurso del rey* fue la manera en que la amistad desarrollada

entre el rey y su terapeuta ponía en jaque ciertos pilares fundamentales de la masculinidad hegemónica.

La masculinidad hegemónica y la masculinidad de Bertie

La masculinidad que marca genéricamente a un sujeto como *hombre* es una representación incardinada¹ en los afectos² de ese individuo, representación que debe ser convalidada por sus pares para que dicho individuo sea aceptado socialmente (adquirir reputación de *hombre*) y sea habilitado para actuar legítimamente en los diversos ámbitos de la vida social (obtener agencia)³. En la formación discursiva de la masculinidad hegemónica moderna⁴, la reputación de un hombre depende de su capacidad para actuar *eficientemente* en sociedad y lograr *exitosamente* los objetivos propuestos. Es por eso que la tartamudez del duque de York implica un *no poder hacer* relevante para su descalificación como hombre y agente social: no puede hablar correctamente en público y, por lo tanto, no puede cumplir con éxito sus funciones como miembro de la realeza. Esto proyecta sobre su agencia una mácula tal que ni el capital simbólico asociado a ser hijo del rey de Gran Bretaña lo protege del estigma de ser considerado un *varón defectuoso*⁵, como bien lo muestra la escena del penoso discurso que da en público al principio del filme. El costo emocional que este desprestigio le acarrea al duque de York, lleva a su esposa a buscarle un nuevo terapeuta del habla⁶ y así llega a Lionel Logue.



El discurso de clausura del Duque de York en la Exposición Imperial
(capturas de pantalla propias)

Ahora bien, la terapia de Logue es muy poco ortodoxa: el objetivo es que el paciente reconfigure sus prácticas corporales para eludir las dificultades de dicción; para lograrlo, debe realizar ejercicios que implican moverse y hablar de maneras ridículas y hasta vergonzantes, lo cual, inevitablemente, pone al paciente en una posición de

vulnerabilidad tolerable solamente si establece con su terapeuta una relación de cordialidad y seguridad.

Logue, australiano de clase media, acepta el desafío de crear dicha relación con el duque de York⁷ e inmediatamente intenta poner en suspenso las diferencias jerárquicas que los separan, llamándolo por el sobrenombre familiar de *Bertie*⁸; por su parte, el duque se resiste a ser movido de su posición de superioridad, porque el prestigio inherente a su estatus socio-político es lo único que lo protege del sentimiento de inadecuación asociado a su tartamudez. La terapia parece malograrse antes aún de empezar, pero luego el duque reconoce dos cosas: la primera, que Logue es competente y sabe lo que hace⁹; la segunda, que la reparación de su agencia y el concomitante aumento de su prestigio social, eventuales resultados del tratamiento, compensarían con creces el empañamiento transitorio de su imagen de *gentleman* flemático y respetable. Es así que el duque de York finalmente acepta el pacto que le ofrece Logue para adquirir el *saber hacer* que lo habilitará para *poder hacer*, eficiente y exitosamente, lo que *debe hacer* como hijo del rey y figura pública de la Nación.

Hay una larga secuencia en la película¹⁰, en la cual la cámara se detiene morosamente en los extravagantes ejercicios que el terapeuta le hace hacer a su ilustre paciente: Bertie gritando y maldiciendo bajo la mirada auspiciante y la sonrisa incentivante de Logue, Logue y Bertie saltando y balbuceando mientras se miran mutuamente a los ojos. Pero esta es una apertura a medias: el duque de York acepta hacer solo la parte mecánica de la terapia, los ejercicios físicos, y se niega rotundamente a pensar siquiera en la que, para Logue, es la parte fundamental: enfrentar el trauma emocional subyacente a su tartamudez.

Sin embargo, de a poco, Bertie encuentra en el salón/consultorio del terapeuta la estricta privacidad y la cuidada intimidad necesarias para prescindir de la compostura propia del *gentleman* británico y exteriorizar emociones consideradas inapropiadas para que un varón muestre en público: enojo, frustración, temor, agobio. Y así, también de a poco, se va forjando entre ambos hombres un vínculo de confianza y respeto mutuos, el cual equilibra un poco la balanza de las diferencias sociales entre ambos y los acerca en un precario, pero auténtico espacio de paridad. De este modo, la relación terapeuta-paciente se transforma en un *affidamento* masculino.

El *affidamento* masculino

“La palabra *affidamento* es bella, contiene la raíz de palabras como fe, fidelidad, fiarse, confiar” (Librería de las Mujeres de Milán, 2004, p.16), “apoyarse, dejarse aconsejar,

dejarse dirigir” (Librería de las Mujeres de Milán, 2004, p.7); las feministas italianas¹¹ inventaron esa palabra para referirse a la alianza entre una mujer vieja, experimentada, experta, cargada de conocimientos y una mujer joven, llena de potencia pero falta de experiencia, que requiere de guía y consejo para empoderarse y poder así actuar en una sociedad patriarcal. Según las italianas, hubo que crear un término para nombrar la relación específicamente femenina de confianza y apoyo mutuo entre mujeres, pues la falta de nombre, de representación simbólica, dificultaba el que las mujeres viesan y considerasen dicho vínculo como práctica social disponible para su empoderamiento.

Posiblemente, muchas colegas feministas pondrán el grito en el cielo y considerarán mi propuesta de un *affidamento* masculino como una profanación, pero yo diría que mi uso es meramente heterodoxo: se trata de una refuncionalización de tal categoría para denominar prácticas masculinas emergentes que aún no tienen nombre propio. Tal vez lo más apropiado sea decir que he *queerizado* la categoría. Uso el neologismo *queerizar* para referirme al proceso semiótico de cargar una palabra con la huella de un fallo en la representación lingüística. Según Beatriz Preciado (2012), la palabra *queer* fue usada, desde su aparición en el siglo XVIII, para nombrar todo aquello que por su peculiaridad no pudiera ser inmediatamente reconocido, lo que a su vez indica la incapacidad del sujeto que habla de encontrar una categoría en el ámbito de la representación que se ajuste a la complejidad de lo que pretende definir. Entonces, queerizar el *affidamento* es desplazar la categoría de su campo habitual de uso —las relaciones entre mujeres— para dar cuenta lo mejor posible de la peculiaridad de lo que se pretende definir —una similar relación, pero entre varones—, a la vez que se la carga con el sema añadido de indicio de una carencia en el sistema de representación.

Ahora bien, tal como yo lo entiendo, el *affidamento* es un tipo particular de afecto, es decir, un conjunto específico de prácticas corporales, emocionales, sociales y culturales que dan a los individuos¹² la capacidad de afectar y ser afectados, en el contexto del encuentro social entre cuerpos (Ahmed, 2004; Beasley-Murray, 2010). La primera práctica básica del *affidamento* es construir un vínculo emocional entre dos personas, el cual permita a quien necesita de guía confiar en la otra persona, confiarse a la experiencia de esa otra persona y dejarse aconsejar. La segunda práctica básica es la interlocución (Collin, 1996), un diálogo entre dos personas sobre la experiencia vital que pone en cuestión las certezas de cada interlocutor sobre sí mismo y sobre el otro, diálogo durante el cual una persona más experimentada ayuda a la otra a “articular la vida propia en un proyecto de libertad y darse con ello razón del propio ser” (Librería de las Mujeres

de Milán, 2004, p.22). Las características de la interlocución hacen que el *affidamento* tome la forma relacional mentor/aprendiz. Es cierto que el texto del colectivo Librería de las Mujeres de Milán (2004) dice explícitamente que esta alianza *no* es una relación maestra-discípula (p.21), pero lo dice porque las feministas italianas estaban pensando en un vínculo típicamente moderno, en el cual la maestra busca normalizar la subjetividad de la discípula siguiendo un modelo de *deber ser* sancionado institucionalmente. Si leemos cuidadosamente el texto del colectivo milanés, vemos que el *confiar(se)* y el *dejarse aconsejar* propios del *affidamento* son descriptos como interlocución, en casi los mismos términos que he usado yo para describir el vínculo mentor-aprendiz.

En la película, la relación entre Logue y Bertie pronto abandona la forma terapeuta/paciente y adopta la de mentor-aprendiz, pues la terapia de Logue es, básicamente, un proceso de interlocución facilitado por una escucha respetuosa y empática:

Duque de York: I'm not going to sit here warbling.
Logue: You can with me. Duque de York: Because you're peculiar.
Logue: I take that as a compliment.

(Duque de York: No me voy a poner a gorjear¹³.
Logue: Puede hacerlo conmigo.
Duque de York: Porque usted es peculiar.
Logue: Lo tomaré como un cumplido). (Hooper, 2010, min. 49:10)

Además, a Logue ciertamente no le interesa normalizar la subjetividad de sus pacientes. De hecho, su terapia saca a Bertie de la posición de *sujeto deficiente a ser corregido* que venía arrastrando de los anteriores tratamientos a los que había sido sometido y lo reposiciona como *sujeto en proceso de empoderamiento*, tal como haría una mujer experimentada con una mujer joven en un *affidamento* femenino. Y no solo des-pacientiza y empodera a Bertie: Logue inventó su terapia para ayudar a los soldados que regresaban de la Primera Guerra Mundial incapaces de hablar por causa de lo que hoy es llamado síndrome post-traumático:

Those poor young blokes had cried out in fear. No one was listening to them. My job was to give them faith in their own voice, and let them know that a friend was listening. (Esos pobres muchachos habían gritado de miedo. Nadie los estaba escuchando. Mi trabajo era darles fe en sus propias voces y dejarles saber que un amigo los estaba escuchando). (Hooper, 2010, min. 1:25:28)¹⁴

Pero este es un *affidamento masculino* y, por lógica, tiene características propias. En primer lugar, para que el *affidamento* ocurra, el aprendiz debe dejar en suspenso la

observancia de dos mandatos concatenados que sustentan la masculinidad hegemónica moderna: ser autosuficiente, dominar las emociones.

La autosuficiencia es una característica de la agencia social del sujeto moderno y corolario de un atributo de su masculinidad: la potencia. Un varón potente puede hacer por sí mismo, sin necesidad de ayuda; cuanto más potente es, más eficiente y exitoso es; la reputación de varón potente se convalida en la competencia con otros varones. Por ende, un *hombre hecho y derecho* no pide ni acepta ayuda de nadie. El control de las emociones, por su parte, es otra de las características de la agencia social del sujeto moderno, corolario también de un atributo de su masculinidad: la racionalidad. Un varón racional refrena y hasta reprime sus emociones para que estas no obstaculicen su hacer ni le resten eficiencia; la reputación de *varón racional* se convalida mediante la medida y el decoro con que expresa sus sentimientos. Por ende, un *hombre hecho y derecho* no habla de sus sentimientos ni admite tener problemas emocionales, menos aún fuera de los espacios de la intimidad doméstica o frente a otro hombre.

Para que el hombre necesitado de guía pueda admitir su vulnerabilidad sin temor a que sea interpretada como debilidad emasculante, para que pueda reconocer la autoridad del otro hombre sin ponerse a sí mismo en posición de inferioridad y subordinación, el aprendiz debe asumir y aceptar su precariedad¹⁵, pero el mentor *también* debe suspender la observancia de un mandato de la masculinidad hegemónica: buscar la supremacía, ser en toda relación social el varón superior. El hombre experimentado y cargado de conocimientos no puede ser un mentor sin ser capaz de forjar un pacto de respeto mutuo y paridad con el aprendiz, para lo cual primero debe deponer la actitud competitiva con el otro varón. Entonces, solo cuando ambos hombres deponen conductas masculinas patriarcales, el *affidamento* funciona como práctica social empoderante. Empoderante para el aprendiz en tanto desarrolla sus potencialidades y contrarresta su precariedad¹⁶; empoderante también para el maestro, quien se siente interpelado por una responsabilidad ética ante el prójimo¹⁷ y puede responder encauzando los saberes que ha extraído de su propia experiencia¹⁸ en un trabajo socialmente necesario como el cuidado del otro.

Como se puede ver, el *affidamento* masculino habilita maneras de incardinar la masculinidad que se desvían excéntricamente de los modos hegemónicos y la queerizan. Por un lado, permite a los hombres permitirse desarrollar prácticas consideradas femeninas —como la escucha y la contención emocional—, rompiendo el tabú de la desidentificación masculina respecto del otro constitutivo femenino. Por otro lado, amplía

el espectro de los afectos permitidos entre hombres, otorgándoles una alternativa a aquellas formas hegemónicas de vincularse que, como la competitividad y la denigración de la hombría del otro, funcionan como dispositivos panópticos de la masculinidad.

En el caso de Bertie, una de las causas del trauma que dispara su tartamudez es, según la película, la evaluación inmisericorde de su padre, el rey George V, quien le señala sin miramientos sus carencias como hombre y como hijo (volveré sobre esto más adelante). Amparado por la evaluación parental, David, el hermano mayor de Bertie y heredero de la Corona, genera constantemente situaciones en donde la hombría de ambos hermanos es explícita o implícitamente comparada en detrimento de la de Bertie. Por ende, el sentimiento del duque de York por cada uno de estos dos hombres de su familia nuclear es contradictorio y doloroso. La relación de Bertie con Logue, en cambio, es muy diferente, como diferente es también el sentimiento entre ambos, significado por las miradas intercambiadas en el momento previo al famoso discurso del rey, cuando a la angustiada ansiedad de Bertie, Logue responde: “Forget everything else, and just say it to me. Say it to me as a friend,” (“Olvídese de todo y solo dígame. Dígaselo a un amigo [dígame como a un amigo]”) (Hooper, 2010, min. 1:42:16).



Instantes previos al discurso del rey
(capturas de pantalla propias)

Indudablemente, se trata de una amistad que se asemeja bastante al vínculo afectivo entre familiares (de hecho, Bertie incluye a Logue en el palco destinado a su familia en la ceremonia de coronación); sin embargo, yo preferiría llamar la mezcla de cariño y confianza entre ambos hombres simplemente como *amor*, porque nombrarlo así queeriza ese sentimiento, lo desplaza de su campo habitual de uso —los afectos propios de la pareja sexo-afectiva y de la familia nuclear burguesa— para dar cuenta lo mejor posible de la peculiaridad de lo que se pretende definir —la intimidad y el cuidado emocional no

homoeróticos entre varones¹⁹—, a la vez que se lo carga con el sema añadido de *indicio de una carencia en el sistema de representación*.

El *affidamento* masculino como un arte queer de fracaso

En suma, el *affidamento* masculino es un afecto que, en la contemporaneidad, funciona como dispositivo de *despatriarcalización* y *desujeción*: esto es, habilita el proceso por el cual los individuos abandonan la obediencia pasiva a las normas patriarcales preestablecidas y se arriesgan a perder su posición ontológicamente segura como sujetos sociales válidos, para buscar formas más libres de ser *hombres*, aunque estas los lleven hacia el incómodo límite entre lo aceptable y lo abyecto (Butler, 2008). En este sentido, el *affidamento* masculino es una forma del arte queer del fracaso del varón patriarcal. Bajo ciertas circunstancias, dice Jack Halberstam (2018), “el fracaso nos permite eludir las normas [...] que disciplinan las conductas y dirigen el desarrollo humano [...] a una madurez adulta ordenada y predecible” (p.15); esto permite dejar de ver el fracaso como un callejón sin salida y tomarlo como una oportunidad, como un desvío alternativo hacia “formas más creativas, más cooperativas, más sorprendentes, de estar en el mundo” (Halberstam, 2018, p.14).

El padre de Bertie ciertamente ve el fracaso de su hijo como callejón sin salida. *The King's Speech* comienza con una placa en negro donde se dice que

King George V... asks his second son, the Duke of York, to give the closing speech at the Empire Exhibition in Wembley, London. (“El rey George V... pide a su segundo hijo, el duque de York, que dé el discurso de clausura de la Exposición Imperial en Wembley, Londres”). (Hooper, 2010, min. 00:34)

En esta narración, el personaje del rey encarna la Ley del Padre y actúa como Destinator que encomienda a su hijo una Misión (dar discursos públicos que estimulen los valores británicos), cuyo resultado reportará beneficios colectivos²⁰. Por ende, cada discurso penosamente tartamudeado es, para el padre, prueba del fracaso de su representante ante el pueblo. George V, sustentado en la ideología del pensamiento positivo y de la todopoderosa voluntad personal, está convencido de que el éxito depende solo del trabajo duro y que el fracaso es consecuencia de una mala actitud ante los problemas²¹. Entonces, para encauzar al fracasado hacia la senda correcta, hay que ejercer presión para que enmiende su actitud, y esa presión toma la forma de la vergüenza:

Logue: Did David tease you?

Bertie: They all did. „Buh-buh-buh-Bertie“. Father encouraged it. „Get it out, boy!“ Said it would make me stop.

(Logue: ¿David se burlaba de usted?

Bertie: Todos lo hacían. „Buh-buh-buh-Bertie“. Padre lo promovía. „¡Dilo de una vez, chico!“ Decía que eso me haría parar [de tartamudear]). (Hooper, 2010, min. 52:26)

Logue, por el contrario, es consciente de que esta manera de pensar y actuar posiciona a los individuos en situación de precaridad; por eso transforma la relación terapeuta/paciente en un trabajo de cuidado del otro, basado en el arte queer del fracaso. El fracaso de Bertie como varón patriarcal se va dando por etapas: primero, asume la falla como posibilidad empoderante, esto es, acepta que para superar su problema del habla debe avenirse a empañar transitoriamente su imagen de varón racional, mesurado y autosuficiente. Luego, asume las prácticas corporales desinhibidas como acciones empoderantes, es decir, reconoce la productividad de los ejercicios que le propone Logue, aunque impliquen movimientos socialmente considerados ridículos y vergonzantes para un varón adulto. En tercer lugar, asume el vínculo emocional con otro varón como relación empoderante, o sea, acepta la vulnerabilidad y la dependencia como condiciones inherentes a la humanidad de los varones. Finalmente, Bertie asume su necesidad de desidentificarse del modelo de masculinidad, hegemónico pero opresivo, incardinado por su padre:

Logue: Your father. He"s not here.

Bertie: Yes he is. He"s on that bloody shilling I gave you.

Logue: Easy enough to give away. You don"t have to carry him around in your pocket. . . You"re very much your own man, Bertie. Your face is next [on the coin], mate.

(Logue: Su padre. No está aquí.

Bertie: Sí está. Está en ese maldito chelín que le di.

Logue: Es muy fácil desprenderse de él. No tiene que cargarlo a todos lados en su bolsillo. Usted tiene su propia identidad, Bertie. Su rostro es el próximo [en la moneda], compañero). (Hooper, 2010, min, 1:19:02)

Y así, el fracaso de Bertie se completa.

Reflexiones finales

The King's Speech me atrajo poderosamente, a pesar de no ser súbdita británica ni demasiado aficionada a las películas sobre la realeza en general, debido a que la vi con mirada feminista. Desde esta perspectiva excéntrica, desplazé hacia un segundo plano la propuesta revisionista de la Historia e hice foco en el arte queer del fracaso, el cual carga de prestigio al proceso de desujeción de la masculinidad hegemónica patriarcal. Me resultó una propuesta movilizadora y relevante porque, "aunque [tal fracaso] puede ser

fuelle de desgracia y de humillación, y aunque de hecho provoca precisamente esto, también [...] lleva a una especie de exposición exultante de las contradicciones de una sociedad obsesionada con una competitividad insensata,” (Halberstam, 2018, p.17). Pero esta lectura de la película no está circunscripta a quienes poseen herramientas analíticas del discurso como las mías: es perfectamente factible que los varones del público que ya viven en su cotidianeidad un desajuste entre el deber ser y el deseo, se identifiquen con la precaridad del protagonista y se sientan interpelados por la propuesta despatriarcalizadora; entonces, ven que quien se despatriarcaliza es un rey, y ese proceso se les vuelve feasible, aceptable y hasta deseable. Aunque la crítica cultural duda de que sea dable encontrar propuestas queer en productos fabricados por empresas multinacionales para el consumo masivo²², creo firmemente que este tipo de ficciones populares ofrecen al público la ocasión de repensar críticamente sus realidades cotidianas.

Referencias

1. Entiendo *representación* como producto de lo que Michel Foucault llamó *formación discursiva* y Marc Angenot llamó *discurso social*: un conjunto de enunciados en torno a un objeto —repertorios, estilos, formas y argumentos— como así también las reglas que permiten hablar y pensar acerca de tal objeto, todo lo cual constituyen su *verdad* en un momento histórico dado. Las formaciones discursivas de la masculinidad rigen las maneras legibles y legítimas de significarla mediante el *incardinamiento*, es decir, las formaciones discursivas ordenan y organizan semióticamente a la carne y dan forma al cuerpo. Por ende, una representación incardinada de *ser hombre* es un texto hecho carne, el soma devenido sema.
2. Entiendo *afecto* como sinónimo de *emoción* o *sentimiento* —“sistema comunicativo integrado por elementos expresivos, fisiológicos, conductuales y cognitivos construido culturalmente” (Ahmed, 2004, p.12)—; y también como la capacidad de afectar y ser afectado por otros en los encuentros entre cuerpos (Beasley Murray en Fernández-Savater, 2015, p.2). Los afectos son entonces un conjunto de capacidades que abarcan tanto prácticas corporales concretas como disposiciones emocionales y sentimentales.
3. La agencia, la virilidad y la reputación son componentes de la masculinidad. La agencia remite al *saber* hacer y al *poder* hacer que fundamentan la acción del sujeto en sociedad; la reputación consiste en la (auto)representación a partir de la cual el sujeto es (auto)percibido, reconocido y valorado como (*verdadero*) *hombre*. La virilidad es el efecto de atractivo (hetero)sexual que tienen una agencia y una reputación socialmente validadas.
4. El modelo hegemónico moderno de masculinidad fue forjado a finales del siglo XVIII, como parte fundamental del orden burgués y del modelo antropológico de la Ilustración, los cuales postulan las especificidades de varones y mujeres como diferencias dicotómicas inconmensurables, basadas en las características naturales de los sexos; las cuales sirven de base para las atribuciones de posiciones y funciones a los individuos en el orden social.
5. Según el guionista de la película, David Seidler, la tartamudez del rey era algo vergonzante que afectaba a toda la familia real, pues tener un problema de habla era considerado un *defecto* que implicaba que se era una persona defectuosa. La imagen pública *fallada* del duque de York habría podido menoscabar su imagen pública de virilidad si no hubiese estado ya confirmada por el hecho de tener esposa e hijas. En la película hay una escena especialmente construida para reafirmar la irrelevancia de la tartamudez en la virilidad del futuro rey: en un momento de emocional intimidad, su esposa Elizabeth le dice “I refused your first two marriage proposals, not because I didn't love you, but because I couldn't bear the idea of a royal life... But then I thought,

he stammers so beautifully, they'll leave us alone" ("Rechacé tus dos primeras propuestas de matrimonio, no porque no te amaba, sino porque no podía soportar la idea de una vida real... Pero luego pensé, él tartamudea tan hermosamente que nos dejarán en paz") (Hopper, 2010, min. 1:16:07).

6. La película muestra las diversas, numerosas, hasta ridículas, pero fundamentalmente fallidas terapias que ha debido padecer el duque de York antes de encontrar a Logue.

7. "Logue: Please, call me Lionel. / Duque de York: No, I... prefer Doctor. / Logue: I prefer Lionel. What will I call you? / Duque de York: Your Royal Highness. [...] / Logue: How about Bertie? / Duque de York: Only my family uses that. / Logue: Perfect. In here, it's better if we're equals". ("Logue: Por favor, llámeme Lionel. / Duque de York: No, yo... prefiero Doctor. / Logue: Prefiero Lionel. ¿Cómo lo llamaré? / Duque de York: Su Alteza Real. [...] / Logue: ¿Qué tal Bertie? / Duque de York: Solo mi familia me llama así. / Logue: Perfecto. Aquí adentro, es mejor si somos iguales") (Hooper, 2010, min. 12:00). En todo este texto, las traducciones al español son mías.

8. En el registro histórico de las cartas intercambiadas entre el Duque de York y Logue se nota claramente que el terapeuta era consciente y respetuoso de las diferencias jerárquicas que lo separaban de su paciente, pues siempre lo llamaba *Su Alteza Real*. Por lo tanto, la impertinente familiaridad de Logue en la película es algo más que una inconsistencia histórica: es una decisión narrativa crucial para orientar el sentido global del texto fílmico.

9. Al respecto, el duque de York es convencido por el excelente resultado del truco de Logue de grabarlo leyendo mientras no puede escucharse a sí mismo: la grabación demuestra que puede leer (hablar) sin tartamudear ni una sola vez.

10. La secuencia dura dos minutos, veinticinco segundos.

11. La Librería de las Mujeres (*Libreria delle Donne*) de Milán abrió el 15 de octubre de 1975 y todavía sigue en funcionamiento. Luisa Muraro, una de sus fundadoras, dice que la Librería, desde sus inicios, ha sido tanto una tienda cuanto un lugar de elaboración teórica y un taller de práctica política, un conjunto de relaciones interpersonales y un compromiso junto a otras (Herrera, 2019-2020).

12. Cualquier individuo, independientemente de su autopercepción de género.

13. El gorjeo al que se refiere Bertie son los ejercicios de vocalización de la fonoterapia, la repetición de una serie de sonidos sin otro sentido que el de ejercitar las cuerdas vocales y aflojar los músculos del aparato fonador.

14. Las características específicas de la terapia de Logue la transforman en un trabajo *ético* de cuidado del otro, pues, como dice Emmanuel Levinas, el yo se (re)configura en la apertura vulnerable al otro que, incapaz de mantenerse indiferente ante mis desgracias y necesidades, me interpela y me conmina a hablar(me) (Loureiro, 2006).

15. Judith Butler (2010) llama precariedad a la dependencia que cada sujeto tiene respecto de otros para existir; como consecuencia de esa dependencia, cada sujeto es vulnerable al daño y esa vulnerabilidad es una condición común a todos los seres humanos.

16. No ha de confundirse precariedad (*precarity*) con precariedad (*precariousness*). Judith Butler (2010) llama precariedad a la condición social de vulnerabilidad del individuo, adquirida porque las instituciones le dificultan o limitan el acceso a las redes de apoyo social e infraestructural que le permitirían minimizar el grado de exposición al daño.

17. Esa responsabilidad ética funciona así: el yo se constituye en la medida en que entra en relación con el otro y es a través de los otros que el yo se ve a sí mismo; por ende, el otro me afecta, me importa, y no puedo mantenerme indiferente ante sus desgracias y necesidades (Loureiro, 2006).

18. "I can't show you a certificate, there was no training then. All I know I know by experience, and that war was some experience. My plaque says „L. Logue, Speech Defects“. No Doctor," ("No puedo mostrarle un certificado, no había entrenamiento en esa época. Todo lo que sé lo sé por experiencia, y esa guerra fue una verdadera experiencia. Mi placa dice "L. Logue, Defectos del Habla". No „Doctor") (Hooper, 2010, min. 1:26:12).

19. La insinuación de un vínculo sexo-afectivo homosexual entre Logue y Bertie está ocluida desde un comienzo, pues la película muestra abundantemente a cada hombre casado y con familia establecida, esto es, provee a cada hombre una *barba* como signo visible suficientemente adecuado que despeja las dudas respecto de su heterosexualidad. Robert Downey, Jr. utilizó la expresión *una barba* en un episodio de *The Late Show with David Letterman* para referirse a la

posibilidad de que Irene Adler —el interés amoroso de Sherlock Holmes en los relatos de Conan Doyle y en las películas de Guy Ritchie— fuese un recurso narrativo para normalizar la compleja y ambigua relación afectiva entre Sherlock y Watson y, de ese modo, calmar por anticipado la ansiedad de género de los varones del público (Thomas, K., 2012).

20. Estoy interpretando la relación entre el rey George V y el duque de York con el esquema narrativo semiótico de la épica. Por otra parte, llamo *Ley del Padre* a aquella que insta a un orden simbólico patriarcal, en el marco del cual el individuo humano deviene sujeto inteligible y social. Cabe aclarar que este Padre es una figuración simbólica de autoridad fundacional irreductible a un padre individual, concreto.

21. Luego de leer un discurso por radio, el rey George V insta a su hijo Bertie a intentarlo y le da las siguientes instrucciones: “Sit up, straight back, face boldly up to the bloody thing [the microphone] and stare it square in the eye, as would any decent Englishman. Show who’s in command” (“Siéntate, endereza la espalda, enfrenta audazmente esa maldita cosa [el micrófono] y mírala directo a los ojos, como lo haría cualquier inglés decente. Muéstrale quién está al mando”) (Hooper, 2010, min. 30:25). A medida que el tartamudeo de Bertie empeora, la paciencia de su padre se va agotando y el tono irritado de las instrucciones aumenta: “Get it out boy!”, “Relax!”, “Just try it!”, “DO IT!” (“¡Escúpelos, muchacho!”, “¡Relájate!”, “Solo inténtalo”, “¡HAZLO!”) (Hooper, 2010, min. 32:10).

22. Halberstam (2018) da como ejemplo de esta postura a Slavoj Žižek, quien “acusa [...] a otros de haber sido engatusados por los brillantes envoltorios de caramelo del cine de Hollywood” pues “sigue intentando resucitar un modelo de insurgencia política que depende de la sabiduría, el virtuosismo intelectual y la perspicacia radical de... bueno ... de gente como él” (p.184).

Corpus:

Hooper, T. (Director) (2010) *The King’s Speech*. [Película] Reino Unido: See Saw Films y Bedlam Productions.

Bibliografía:

Ahmed, S. (2004). Affective Economies. *Social Text* 79, 22(2), 117-139.

Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.

Bird, S.R. (1996). Welcome to the Men’s Club: Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity. *Gender Society* 1996; 10; 120. Recuperado de <http://gas.sagepub.com/cgi/content/abstract/10/2/120>.

Butler, J. (2008). ¿Qué es la crítica? Un ensayo sobre la virtud de Foucault. En AA. VV. *Producción cultural y prácticas instituyentes. Líneas de ruptura en la crítica institucional* (pp. 141-168). Madrid: Traficantes De Sueños. Recuperado de <https://es.scribd.com/doc/86587310/Que-es-la-critica-un-ensayo-sobre-foucault-Butler>.

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

Butler, J. (2014). Repensar la vulnerabilidad y la resistencia [Entrada de Blog]. *Parole de queer*. Recuperado de <http://paroledequeer.blogspot.com.es/2014/06/repensar-la-vulnerabilidad-por-judith.html>.

Collin, F. (1996). Praxis de la diferencia: Notas sobre lo trágico del sujeto. *Mora* 1, 2-17.

Duke, A. (28 de febrero de 2011). Encontrar las palabras para “El Discurso del rey” llevó cinco décadas”. *CNN México*. Recuperado de <https://expansion.mx/entretenimiento/2011/02/28/encontrar-las-palabras-para-el-discurso-del-rey-llevo-cinco-decadas>.

Fernández-Savater, A. (20 de febrero de 2015). Jon Beasley-Murray: “La clave del cambio social no es la ideología, sino los cuerpos, los afectos y los hábitos”. Entrevista [Entrada de Blog]. *Interferencias*. Recuperado de http://www.eldiario.es/interferencias/Podemos-hegemonia-afectos_6_358774144.html.

García García, A. (2009). *Modelos de identidad masculina: Representaciones y encarnaciones de la virilidad en España (1960-2000)* (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España. Recuperado de <http://eprints.ucm.es/9537/1/T31015.pdf>.

Halberstam, J. (2018). *El arte queer del fracaso* (Trad. de Javier Sáenz). Barcelona-Madrid: Egales.

Herrera, M.M. (septiembre 2019-febrero 2020). Entrevista a Clara Jourdan y a Luisa Muraro de la *Libreria delle donne* de la ciudad de Milán, Italia. *Descentrada*, 3(2), e095. Recuperado de <https://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe095/11165>.

Higson, A. (2016). From political power to the power of the image. Contemporary „British” cinema and the nation”s monarchs. En *The British monarchy on screen* (pp. 1-21). Inglaterra: Manchester University Press. Recuperado de <https://doi.org/10.7765/9781526113047.00027>.

Librería de Mujeres de Milán (2004 [1991]). *No creas tener derechos. La generación de la libertad femenina en las ideas y vivencias de un grupo de mujeres*. España: horas y Horas.

Loureiro, A. (2006). El rehén singular y la oreja invisible. En *La ansiedad autorial. Formación de la autoría femenina en América Latina: los textos autobiográficos* (pp. 135-150). Russotto, M. (Comp.) Venezuela: Universidad Simón Bolívar, Universidad Central de Venezuela y Editorial Equinoccio. Recuperado de http://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/7338/1/ALE_14_06.pdf.

Preciado, B. (2012). “Queer”: historia de una palabra [Entrada de Blog]. *Parole de Queer*. Recuperado de <http://paroledequeer.blogspot.mx/2012/04/queer-historia-de-una-palabra-por.html>.

Ryynänen, M. (2018). Low Theory and Crazy White Men. An Interview with Jack Halberstam. *Popular Inquiry. The Journal of Kitsch, Camp and Mass Culture*. Volume 1, 60-68. Recuperado de

<https://www.popularinquiry.com/blog/2017/12/16/low-theory-and-crazy-white-men-an-interview-with-jack-halberstam>.

The King's Speech (2010). Movie Script. *Springfield! Springfield!*. Movie Transcript Database for iOS and Android. Recuperado de https://www.springfieldspringfield.co.uk/movie_script.php?movie=the-kings-speech.

Thomas, K. (2012). "Bromance is so passé": Robert Downey, Jr.'s Queer Paratexts. En Porter, L. (Ed.). *Sherlock Holmes for the 21st Century: Essays on New Adaptations*. Jefferson, Estados Unidos: McFarland.

Fecha de recepción: 30 de marzo de 2020

Fecha de aceptación: 29 de abril de 2020



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se

permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

POESÍA CONTRANORMATIVA Y AFECTIVIDAD QUEER

CONTRANORMATIVE POETRY AND QUEER AFFECTIVITY

Resumen

El gesto de producir y leer poesía puede resultar reparador: no se trata únicamente de su uso como medio expresivo por fuera de las reglas de coherencia sintáctica, sino que además supone la potencia de manifestar el horizonte de lo apalabrado, de envolver lo histórico y lo afectivo en una estética singular y transformadora.

El presente trabajo procura abordar la poesía disidente del régimen cis-hetero-normativo como medio para la reparación, visibilización y transformación de afectividades desalojadas del espacio social, e indagar la conexión entre la experiencia afectiva, la experiencia corporal y la vida pública. A tales fines, se realiza una exposición y análisis de piezas de poesía *queer* (escritas por Néstor Perlongher, Leonor Silvestri, Pedro Lemebel, Susy Shock y Raúl Gómez Jattin), pesquisando los puntos en comunión con aquellos que Sara Ahmed (2015) ha nombrado como -sentimientos queerll. Se analiza, desde esta clave de lectura, la relación entre las normas sociales vigentes, los afectos impresos en la poesía y su potencia de reconfiguración del tejido social.

Palabras clave: poesía; queer; reparación; afecto

Abstract

The gesture of producing and reading poetry can be repairing: it is not only a question of its use as an expressive means outside the rules of syntactic coherence, but it also supposes the power to manifest the horizon of what is spoken, of enveloping the historical and the affective in a unique and transformative aesthetic.

The present work intends to study the dissident poetry of the cis-hetero-normativity as means of repairing and making visible the affections displaced from the social space. It pursues the objective of investigating the connection between the affective experience, the bodily experience and public life. To this end, an exhibition and analysis of queer poetry pieces is carried out (written by Perlongher, Silvestri, Lemebel, Susy Shock and

Gómez Jattin), investigating the points in communion with those that Sara Ahmed has named -Queer Feelingsll. From this key, the relationship between current social norms, the affects printed in poetry and its power to reconfigure the current social fabric is analyzed.

Keywords: poetry; queer; repair; affection

Introducción

La afectividad ha adquirido una perspectiva renovada durante el siglo XXI: las redes sociales, la política, la educación, el trabajo, la vida pública en general se evidencian atravesados por afectos. Los afectos dejaron de ser una cuestión secundaria respecto al intelecto o a la pretensión de objetividad, para tomar relevancia y visibilidad creciente en las investigaciones académicas. El *giro afectivo* surge ante la inquietud que entonces se despierta con respecto a la relación existente entre los afectos, las emociones, los sentimientos y las configuraciones sociopolíticas contemporáneas. Algunos autores distinguen en sus orígenes -dos urgencias teóricas: el interés en la emocionalización de la vida pública, y el esfuerzo por reconfigurar la producción de conocimiento encaminado a profundizar en dicha emocionalizaciónll (Alí y Domínguez, 2013). Así, el *giro afectivo* adviene como un cambio en la concepción del afecto que, a su vez, está modificando la producción de conocimiento y la lógica misma de las disciplinas sociales.

Aunque el *giro afectivo* reconoce diversidad de campos de influencia —teorías filosóficas racionalistas y posestructuralistas, psicología, teorías *queer*, neurociencias, tecnología, entre otras—, todos ellos comparten el interés por el desmantelamiento de la división mente/cuerpo, razón/emoción y otros dualismos clásicos (Alí, 2015). Con intención de continuar poniendo en cuestión estos dualismos, Sedgwick propone pensar el afecto como textura, haciendo hincapié en la cualidad común de ser ambos —afecto y textura— irreductiblemente fenomenológicos:

Prestar atención a la *psicología* y a la *materialidad* a nivel del afecto y de la textura es también adentrarse en un terreno conceptual que no está conformado ni por la falta ni por las dualidades de sentido común del sujeto frente al objeto, ni de los medios frente a los fines. (Sedgwick, 2003, p.23)

Siguiendo la propuesta de Sedgwick, Sara Ahmed señala que los afectos no son meros estados psicológicos individuales, sino prácticas sociales y culturales. Es por ello que afirma que -las emociones no están ni _en‘ lo individual ni _en‘ lo social, sino que

producen las mismas superficies y límites que permiten que lo individual y lo social sean delineados como si fueran objetosll (Ahmed, 2015, p.35). Esta conceptualización de los afectos implica, entonces, un distanciamiento crítico respecto de las teorías y modelos psicológicos que sitúan las emociones como interiores a los cuerpos —resultando estas algo que los cuerpos tendrían o experimentarían de manera individual—. Por el contrario, permite pensar las emociones como -efectos de la circulación [...] de objetosll (Ahmed, 2015, p.31).

Resulta llamativo que, para referirse específicamente a -lo *queer*ll, Ahmed enuncia -sentimientosll en lugar de emociones o afectos. Si bien la autora no establece la razón de esta particular distinción, es posible suponer que refiere a la diferencia que —desde el campo de las neurociencias— se les ha atribuido: la *emoción* tendría un carácter más próximo al afecto corporizado y el *sentimiento* implicaría la evaluación consciente y la envoltura cognoscitiva que es dada a una determinada emoción (Damasio, 1995). Si bien esta distinción conlleva el riesgo de recuperar nuevamente una lógica dualista, en este caso es viable pensar ambos términos —emoción/afecto y sentimiento— no como opuestos excluyentes, sino como recortes parciales e íntimamente relacionados dentro de un mismo proceso continuo: una -compleja cadena de acontecimientos que empieza con la emoción y termina en el sentimientooll, en la cual la emoción sería -la parte del proceso que se hace más evidente y públicall, mientras que el sentimiento sería -la parte que permanece más privadall (Damasio, 1995, p.31).

En este sentido, Ahmed distingue una serie de sentimientos posibles *entre* las corporalidades *queer*, a saber: el duelo, el placer del disturbio de la economía afectiva cis-hetero-normativa, la melancolía de la identificación homófoba, el entusiasmo de la incertidumbre, el goce de la negatividad de la vergüenza. Se trabajará a continuación sobre estos sentimientos, entendiendo siempre, como sustrato de todo posible análisis, que tales sentimientos responden a una envoltura de pensamiento —atravesado por lógicas aprendidas, por evaluaciones mediadas por la experiencia propia y la experiencia cultural, por relatos previamente escuchados, entre otros— sobre una emoción; y a la emoción misma como afecto que circula *entre* las corporalidades y los objetos, sin situarse al interior de ellos.

Desde esta clave de lectura, a lo largo del presente artículo se analizarán piezas poéticas escritas por Néstor Perlongher, Leonor Silvestri, Pedro Lemebel, Susy Shock y Raúl Gómez Jattin y se procurará pesquisar en ellas posibles exhibiciones de -sentimientos *queer*ll. Pues, si los afectos son prácticas sociales y culturales que

producen las superficies y límites que permiten delinear los cuerpos como objetos, el análisis específico de la afectividad *queer* en sus movimientos, mutaciones y efectos puede resultar un aporte para desestabilizar la estratificación y distribución de estos cuerpos en el entramado social y la vida pública.

Néstor Perlongher y el duelo *queer*

Las damiselas italianas
pierden la tapita del Luis XV en La Boca!
Las -modelosll –del partido polaco–
no encuentran los botones (el escote cerraba por atrás) en La Matanza!
Cholas baratas y envidiosas –cuya catanga no compite– en Quilmes!
Monas muy guapas en los cursos de Avellaneda!
Barracas!
Hay Cadáveres

-Cadáveresll
(Perlongher, 1997, p.121)

-Cadáveresll, de Néstor Perlongher, es un poema en torno a las corporalidades no lloradas durante el genocidio producido durante la última dictadura cívico-militar argentina. Resulta una de las obras en las que, con mayor crudeza e incomodidad, se entrelazan los cuerpos, la poesía y la política. Su escritura neobarrosa, a la vez opaca y fresca, presenta cuerpos multiplicadamente desaparecidos: cuerpos-fantasma con difusa existencia de acuerdo a las matrices de inteligibilidad de la sociedad que se autodefine *derecha* y *humana*, cuerpos desaparecidos en su desaparición. El poema se presenta como una sucesión de escenas discontinuas, sin que sea dada a suponer una intención de coherencia o hilo discursivo, más propio de la escritura y el pensamiento en prosa. Más bien, parece proponer la presentación de escenarios de escasa metáfora, que operan como máquina por su mera continuidad.

En *La política cultural de las emociones* (2015), Ahmed analiza el discurso de duelo nacional posterior a la caída de las torres gemelas en Estados Unidos en 2001 y distingue que las vidas lamentadas eran solo aquellas que reunían las cualidades del buen ciudadano norteamericano, pues -la cultura heterosexual no puede admitir que las vidas *queer* son vidas que podrían perdersell (2015, p.239). En esta obra, Perlongher se dedica justamente a exponer de manera intermitente estas vidas que no se conciben como tales, por ser percibidas como otredad de acuerdo a los marcos de inteligibilidad éticos y afectivos de la cis-heterosexualidad, y —por tanto— no pueden perderse ni llorarse. *Intermitente* porque no se evidencia que el poema pretenda desarrollar una

imagen completa —si acaso ello fuera posible— del cuerpo-*queer* (tal intervención tendería a generar, nuevamente, otro límite por fuera del cual otras vidas se constituirían como márgenes). En cambio, Perlongher presenta los cuerpos en sus prácticas, en sus espacios, en sus deseos, en sus maneras de acceder al goce. Pareciera que las figuras se desvanecen en el momento mismo en que son presentadas y, ante esta operatoria de aparición y desvanecimiento, se manifiesta repetidamente que hay cadáveres.

En la mucosidad que se mamosa, además, en la gárgara; en la también
glacial amígdala; en el florete que no se succiona con fruición
porque guarda una orla de caca; en el escupitajo
que se estampa como sobre en un pijo,
en la saliva por donde penetra un elefante, en esos chistes de
la hormiga,
Hay Cadáveres (Perlongher, 1997, p.114)

Perlongher exhibe, entonces, sin velos, cuerpos abyectos no representados que adquieren una inteligibilidad posible mediante su propia carne. Presenta una corporalidad obscena, *real* en su carnalidad, en su exceso, en sus flujos, que se rebela así a la desrealización que les impone la matriz heterosexual. Muestra imágenes incómodas que atentan contra todo vestigio de moralidad posible en el lector. Es mediante el empuje hacia la incomodidad que Perlongher hace entonces evidentes esos vestigios morales del lector y el morbo de estar contemplando en sus poemas escenas donde los cuerpos se gozan, se penetran, se chupan, se comen, se cagan.

Resulta viable considerar este ejercicio como un empuje hacia la visibilización de la vida *queer*, de sus afectos y, por tanto, de la transformación del duelo en activismo y militancia, mostrando la existencia de una perversa jerarquía de los muertos. Si bien el poema fue escrito en 1981, antes del retorno a la democracia, es posible suponer que Perlongher podría atisbar cómo habría algunas muertes que se nombrarían y otras que no.

– No me digas que lo vas a contar
– Cuándo te recibiste?
– Militaba?
– Hay Cadáveres?
Saliste Sola
Con el Fresquito de la Noche
Cuando te Sorprendieron los Relámpagos
No Llevaste un Saquito
Y
Hay Cadáveres
Se entiende?
Estaba claro?
No era un poco demás para la época?

Las uñas azuladas?
Hay Cadáveres (Perlongher, 1997, p.122)

Si bien existe una condición de vulnerabilidad originaria que atraviesa a todos los cuerpos —relativa a habitar una constitución física contingente y a la necesidad de reconocimiento por parte de otros para existir—, esta no se organiza de manera simétrica, sino que es distribuida, explotada y administrada geopolíticamente (Butler, 2004). Enmarcado en el terrorismo de Estado, Perlongher parece encontrar una distribución específica de aquella vulnerabilidad entre personas potencialmente consideradas subversivas por su posición política y entre quienes encarnan la subversión en la corporalidad misma, en el sexo, en el deseo. En este fragmento del poema, el terror y el disciplinamiento recaen con fuerza similar sobre quien milita y sobre quien —excediéndose de aquello tolerable para la estética disciplinar— lleva sus uñas azuladas. Se produce así, mediante esta reunión y alianza en la vulnerabilidad, una erotización de la política tanto como una politización del erotismo (Borbón, 2013). Esta contaminación abre la posibilidad de pensar y practicar otros modos de construir las relaciones sociales, considerando la vulnerabilidad como lazo que envuelve y atraviesa a ciertas minorías que resisten en el seno de la normatividad y del terrorismo de Estado, y —al mismo tiempo— dando cuenta del carácter colectivo que toda práctica singular conlleva.

A su vez, la repetición del *-hay cadáveresll* desafía el imperativo a soltar y dejar ir del duelo *sano* del psicoanálisis: aquel duelo que supone *dejar ir* al objeto perdido y lograr sustituirlo por otro. En sus estudios acerca del duelo *queer*, Ahmed critica esta operatoria de duelo y, por el contrario, revaloriza a la melancolía como operación psíquica ante la pérdida. La autora destaca el carácter político del acto de asimilar el objeto perdido e incorporarlo a la subjetividad, propio de la melancolía, cuestionando así la caracterización de *duelo patológico* que Freud le atribuye (Ahmed, 2015). Es viable pensar, en este sentido, que el texto poético de Perlongher adviene en su lectura como una intervención social que, a modo letanía ritual, trae a lo público las pérdidas escondidas, arrojadas a la imposibilidad de duelo. Sin embargo, no estaría pensado con intención de suturar las heridas, sino más bien de reabrir las (Amícola, 2009). *-Hay cadáveresll* se repite hasta el cansancio en cada verso del poema, vociferando que *hay* estos cadáveres *queer*, aunque estén invisibles o invisibilizados. Así, la propuesta ética del poema no es dejar ir, sino por el contrario mantener esos cadáveres vivos en las impresiones que, sobre el poema y sobre quienes aún permanecen, existen.

Leonor Silvestri y la melancolía de la identificación homófoba

ay patriarcado, si pudiera ser otra,
toleraría esta afrenta y todas
sería linda limpia buena madre esposa amante
que incondicionalmente amamanta a tu hijo
—un acto de amor—

-Luna Parkll
(Silvestri en Zambrano, 2012, p. 111)

Leonor Silvestri es escritora y profesora de filosofía. Posicionada desde el anarquismo, manifiesta con claridad en sus obras y en sus clases el profundo rechazo y desprecio a las instituciones del amor heterosexual, la familia, la academia, el trabajo, la propiedad privada. Su escritura es habitualmente combativa, provocadora, determinante; su propuesta epistémica y política apunta a la destrucción absoluta del amor (sospechado, invariablemente, de resultar amor romántico), la heterosexualidad y la monogamia, e invita a las existencias abyectas a devolver a los cuerpos heteronormados el odio que el régimen heterocapitalista ha volcado sobre ellas (Manada de lobas, 2016).

En una aparente contraposición con su actitud habitual, resulta sorprendente encontrar en este poema los vestigios de aquello que Sarah Ahmed nomina -melancolía de la identificación homófoba (2015, p.231). De acuerdo con Ahmed, este sentimiento emerge ante el agobio, el cansancio de luchar y el no-poder-ser de acuerdo a los guiones de la heterosexualidad. Pendulando con instancias de potencia, este sentimiento configurado en soledad encuentra su andamiaje en la identificación con ser el sujeto fallido —no resignificada su *falla* en potencia transformadora— respecto al entorno que no se amolda ni puede ser amoldado al cuerpo *queer*, atravesado además por el deseo de ser asimilado por los guiones vitales legítimos.

de cuando aún parecía lícito
creer en las mujeres unidas
contra un enemigo común:
Patriarcado.
Hoy un slogan
para obtener subsidios,
una coartada que gambetea
el pensamiento crítico,
mujer: una ficción contingente
una asignación política y maniquea.
Biología,
una vieja de mierda
que te tira encima
a la policía.

-Translatioll (Silvestri en Zambrano, 2012, p.113)

Se evidencian en esta instancia los costes del no-pertenecer: sobrevivir en los márgenes, rechazar sostenidamente la asimilación de la cultura y el régimen heteronormativos, persistir *queer* como elección política no resulta igualmente asequible para todas las personas. Ahmed se pregunta si es posible para un cuerpo contar con el capital (cultural, económico, afectivo, erótico, entre otros) para sustentar el riesgo de mantener la antinormatividad como una orientación permanente (2015, p.234). En este sentido, la melancolía de la identificación homófoba aparece como efecto del agotamiento de los recursos para sostener la antinormatividad.

Es viable también considerar específicamente el uso de la palabra *melancolía* por parte de Ahmed, pues la noción de melancolía tiene particularidades en el campo del psicoanálisis que la diferencian profundamente de lo que sería, meramente, una tristeza profunda o una frustración por aquello que no sucede. En el sentido psicoanalítico, la melancolía implica la introyección de un objeto perdido con el que hay una relación ambivalente de amor-odio. Freud sostiene que, en la melancolía, se ha establecido -una identificación del yo con el objeto resignado. La *sombra* del objeto cayó sobre el yoll, y añade, luego, -la pérdida del objeto hubo de mudarse en una pérdida del yo, y el conflicto entre el yo y la persona amada, en una bipartición entre el yo crítico y el yo alterado por identificaciónll (Freud, 1993 [1914-1916], p.246).

Esta perspectiva permite multiplicar el sentido de la melancolía de la identificación homófoba. Este sentimiento, entonces, bien podría extenderse más allá del agobio de no-poder-ser de acuerdo a los guiones de la heterosexualidad. El no-poder-ser ya no se trataría meramente de un agobio o un cansancio de luchar, sino que adquiriría un sentido existencial. No-poder-ser como no poder existir, como pérdida del yo e identificación con el objeto perdido. Cabría aquí preguntarse cuál sería, en este caso, tal objeto. Si el objeto percibido como perdido fuera la adecuación a la cis-hetero-normatividad —el *cuerpo heterosexual*—, el primer extracto poético de Silvestri presentado en este ensayo resultaría no solo una añoranza triste y agotada de ser esa -linda limpia buena madre esposa amantell (Silvestri en Zambrano, 2012, p.111), sino la introyección misma de ese cuerpo heterosexual en el cuerpo disidente.

Así, si se comprende la melancolía de la identificación homófoba como la introyección del cuerpo heterosexual con el que se sostiene una relación ambivalente de amor-odio, esta misma melancolía podría resultar, a su vez, una apuesta a destruir los

universos triunfalistas del relato *queer* y sus políticas afirmativas del orgullo, evidenciando que generan nuevas abyecciones y que excluyen de sus narrativas los costos del sostener la antinormatividad. Esta apuesta tendería a habilitar, entonces, -identificaciones vergonzantes en el presente que no encuentran acogida en las narraciones más optimistasll (Solana, 2016, p.138), complejizando así el inventario emocional *queer*.

Pedro Lemebel: camino de la melancolía al entusiasmo

Aquí está mi cara
Hablo por mi diferencia
Defiendo lo que soy
Y no soy tan raro

Poema-Manifiesto -Hablo por mi diferenciall
(Lemebel en Zambrano, 2012, p.69)

Pedro Lemebel leyó su Poema-Manifiesto, -Hablo por mi diferenciall, como intervención en un acto político de la izquierda en septiembre de 1986, en Santiago de Chile. El texto resulta en sí mismo una reivindicación desde la vergüenza, un alzamiento desde la deshonra. Habitada y transitada la marginalidad —la homosexualidad proletaria que Pedro Lemebel describe en su obra—, esta pieza emerge como mostración de la diferencia. Y tal mostración tiene necesariamente un peso político: el potencial afectivo de la vergüenza devenida goce es, desde la perspectiva de Sara Ahmed, un guion de desobediencia (2015, p.224).

La vida de Pedro Lemebel resultó, desde su infancia, signada por la segregación. Nacido en un barrio marginal, rechazado por su madre y padre, asediado por sus compañeros durante la cursada en el Liceo, despedido de sus trabajos docentes por la excentricidad de su apariencia y su abierta homosexualidad: pobre, sudaca, indio, maricón. Ya en el curso de su vida adulta, encontró replicadas estas marginaciones en la militancia en el Partido Comunista de Chile, del que luego se distanciará también (Memoria chilena, 2018).

Este último espacio, sin embargo, parece haber encontrado a Pedro Lemebel en el reverso de su vergüenza. Antes de abandonar el Partido, leyó su Poema-Manifiesto públicamente, presentándose maquillado y en tacos altos. Los signos de su marginalidad habían devenido herramienta de lucha y de provocación política.

¿No cree usted
que solos en la sierra
algo se nos iba a ocurrir?

Aunque después me odie
Por corromper su moral revolucionaria
¿Tiene miedo que se le homosexualice la vida? (Lemebel en Zambrano, 2012,
p.70)

Ahmed (2015) destaca cómo, pese a que alguien esté absolutamente -fuera del clósetll, las instancias de ruptura con la heteronormatividad no dejan de repetirse a lo largo del tiempo. Tales momentos resultan, con frecuencia, en el sentimiento de incomodidad, ya que posicionan al sujeto *queer* como fallido en su incapacidad para vivir de acuerdo con las narrativas heterosexuales que generan comunidad. El Poema-Manifiesto, mezcla de crónica y poesía, recupera con irreverencia la incomodidad no solo del rechazo, sino también de la intuición de ser percibido como peligroso, de ser odiado por temor al devenir homosexual, de no alcanzar a habitar la piel social a excepción de fugacidades relativas al aislamiento y al silencio. En este sentido, Lemebel interpela al lector (-¿no cree usted que solos en la sierra algo se nos iba a ocurrir?ll / -¿tiene miedo de que se le homosexualice la vida?ll) tomando la sexualidad y el erotismo como herramientas de lucha -en dos vertientes aparentemente contradictorias: es, al mismo tiempo, deseo vital edificante que conduce a la acción (homo/sexual, política, intelectual, etc.) y condena ineludible, en ocasiones paralizante, en sociedades heteronormativas, con fuertes trazados patriarcalesll (Arboleda Ríos, 2010, p.116).

Así, la lectura del Poema-Manifiesto, en el contexto de enunciación de un acto político del Partido Comunista de Chile, implica una de las vertientes posibles para una política *queer*: abrazar la incomodidad, exponerla y devolverla, incomodar al otro mediante la visibilización de la corporalidad y la afectividad desobediente. Si la incomodidad, el no-comfort, da cuenta de la superficie del cuerpo, esta misma incomodidad reflejada tiene el potencial político de provocar en el cuerpo heteronormado la conciencia fugaz de su superficie.

Hablo de ternura compañero
Usted no sabe
Cómo cuesta encontrar el amor
En estas condiciones
Usted no sabe
Qué es cargar con esta lepra
La gente guarda las distancias
La gente comprende y dice:
Es marica pero escribe bien
Es marica pero es buen amigo
Súper-buena onda
Yo acepto al mundo

Sin pedirle esa buena onda
Pero igual se ríen
Tengo cicatrices de risas en la espalda (Lemebel en Zambrano, 2012, p.71)

Sin embargo, en continuidad con la melancolía de la identificación homófoba anteriormente trabajada, sostener de manera activa y consciente una actitud de transgresión tiene costes psíquicos, sociales y materiales insoslayables. Insistir en el tránsito por espacios especialmente signados por la heteronorma con intención de transgresión puede resultar, como en apariencia resultó para Pedro Lemebel, en la perpetua incomodidad. Es viable pensar las heridas de la *tolerancia* como parte del universo afectivo *queer*: reconocerse meramente aceptado desde una marginalidad irreductible. La potencia de la provocación y la visibilización parece pendular invariablemente, mientras el entorno se configure desde la heteronorma, con el extremo de la soledad.

Mi hombría no la recibí del partido
Porque me rechazaron con risitas
Muchas veces
Mi hombría la aprendí participando
En la dura de esos años
Y se rieron de mi voz amariconada
[...]
Mi hombría fue morderme las burlas
Comer rabia para no matar a todo el mundo
Mi hombría es aceptarme diferente (Lemebel en Zambrano, 2012, p.72)

Ante la incomodidad con los guiones disponibles para vivir y amar desde la heteronorma, Ahmed supone la potencia de un entusiasmo frente a la incertidumbre (2015, p.239). Este afecto refiere a una posibilidad generadora, en lugar de resultar únicamente un afecto restrictivo o negativo. Pese a que, en su Poema-Manifiesto, la irreverencia de Pedro Lemebel no acaba de resultar en un afecto alegre, sí resulta viable atisbar lo que podría ser un intento de habitar la norma desde la rebeldía. Resignificar la *hombría* del soportar golpes en la proclamación abierta del ser *diferente* adviene como una ruptura desde el interior mismo del estereotipo y mandato de masculinidad. Pedro Lemebel contrapone la construcción de la *hombría* desde el fútbol, el partido y el ejército con el reverso de su experiencia en tales instituciones: hombría entonces como supervivencia al ataque perpetuo de la heterosexualidad obligatoria y de sus víctimas-agentes de reproducción, entusiasmo de -un mariconaje guerrero [...] que enfatiza desde el borde de la voz un discurso propio y fragmentado (Lemebel, 2009, p.119).

No es en absoluto extraño o casual encontrar a Lemebel en este intersticio, en este mestizaje indescifrable entre la melancolía y el entusiasmo, entre la poesía y el manifiesto. En las crónicas y las piezas poéticas del autor, esta tensión constituye una actitud frecuente. Se trata de una ambigüedad por la que la escritura de Lemebel —en su estética *camp*— se abre hacia la parodia y lo carnavalesco, construyendo una sensibilidad que, a la vez que resulta nostálgica y llena de ternura, propone una potencia crítica, furiosa y rebelde (Sabo, 2014).

Susy Shock y el goce de la negatividad de la vergüenza

besarse frente al rostro del guarda
besarse en la puerta de la Santa Catedral de todas las Canalladas
besarse en la plaza de todas las Repúblicas
(o elegir especialmente aquellas donde
todavía te matan por un sodomo y gomorro beso)
(Susy Shock, 2010)

En el apartado -Vergüenza ante los demásll, Sara Ahmed retoma los estudios de variados autores en torno a la vergüenza. Ubica en la vergüenza una cualidad específica de presencia de un Otro: la vergüenza que puede sentir un ser no es sino ante un Otro juzgador que efectivamente se sitúa frente a él o bien un Otro cuya mirada enjuiciadora ha impactado en él al punto tal de identificarse con dicha mirada en tanto valía de sí mismo. En este sentido, Ahmed propone que -la individuación de la vergüenza —la forma en que hace que el yo se vuelva en contra de sí y hacia sí mismo— puede vincularse precisamente con la intercorporalidad y la socialidad de las experiencias de vergüenzall (Ahmed, 2015, p.167).

Susy Shock se autodefine *artista trans sudaca*. Su *Poemario Trans-pirado* fue editado en el año 2011 y, actualmente, resulta no solo un libro de poesía, sino un espectáculo de canciones y poemas. Cuando, en su obra poética, llama a las corporalidades disidentes a besarse en el lugar donde sus presencias y sus actos pueden implicar el advenir como cuerpos y gestos vergonzantes, supone un movimiento de des-identificación con la mirada enjuiciadora del Otro hegemónico. Es posible suponer que el llamamiento a -besarse en la puerta de la Santa Catedralll excede el gesto rebelde de quien desoye las coerciones y los mandatos: en la construcción de esa propuesta se evidencia un recorrido que permite elegir voluntariamente la mostración de ese beso sin el oprobio de la vergüenza instalada por el Otro disciplinador.

Resulta en este sentido destacable, también, la alusión al relato bíblico de la destrucción de Sodoma y Gomorra (-un sodomo y gomorro besoll). En el Génesis, se narra cómo Lot y su familia huyeron de Sodoma y Gomorra alertados por los ángeles, bajo el mandato de no mirar hacia atrás. La esposa de Lot desobedece y, al volver la mirada hacia la ciudad que estaban abandonando forzosamente por imposición de Yahveh, se convierte en una estatua de sal. Es así que la mención a este pasaje resulta significativa no solo como un relato de la violencia perpetuada contra los desobedientes o los curiosos; también describe las consecuencias de rechazar el forzamiento al olvido de lo añorado o lo perdido (Solana, 2016). La conversión de la esposa de Lot en estatua de sal representa, así, un emblema de la destrucción que puede ocasionar desobedecer el mandato.

besarse sabiendo que nuestras salivas arrastran besos
denegados/ opacados/ apagados/ cercenados/ mutilados/ hambrientos/
que no son sólo los nuestros
que tus labios y los míos mientras rajan la tierra la construyen
y hay una historia de besos que el espanto no ha dejado ser
y que por eso te beso (Susy Shock, 2010)

Siguiendo a Ahmed (2015), la emotividad de la vergüenza circula entre un cuerpo y un Otro previamente amado, respetado e, incluso, idealizado, alguien cuya opinión resulta importante. La vergüenza involucra, entonces, un conflicto entre el yo y el yo ideal; circula justamente en la noción de fallar al ideal socialmente construido.

La motivación del llamamiento al beso (-por eso te besoll) supone más que la irrupción rebelde en el espacio normado. Conlleva, además, un gesto de construcción de nuevos escenarios que alojen estos besos denegados y opacados; un llamamiento que evidencia la importancia de lo vincular y lo colectivo para configurar una identidad trans en constante devenir y mutación (Bidegain, 2014). Esta propuesta implica el agrietamiento del ideal, la renuncia voluntaria al yo ideal construido mediante el discurso hegemónico y la identificación —parcial y fugaz— con un nuevo otro que contempla las corporalidades anteriormente vergonzantes como corporalidades de placer, de lazo y de beso.

Considerando que la emotividad de la vergüenza bien puede funcionar —y de hecho lo hace— como mecanismo de disciplinamiento de los cuerpos, en la medida en que para evitar la vergüenza los sujetos adecúan —sujetan— sus existencias y sus placeres al contrato social y al ideal propuesto, el llamamiento de Susy Shock al beso que -raja la tierra mientras la construyell puede resultar justamente una torsión del

disciplinamiento vergonzante y una desidentificación. Esta torsión implica incorporar el estigma de la vergüenza como condición para el *artivismo* político: -buena vida y poca vergüenzall, al decir de Susy Shock. De esta manera, desplazar la vergüenza hacia el goce de su negatividad, para verse afectada por la relación con lo normativo de una manera que abra otras posibilidades de existencia y que de ninguna manera sería una meta o un resultado, sino un constante devenir y mutar, una transformación infinita que va de la mano del hacer político (Bidegain, 2012).

Raúl Gómez Jattin y el placer como disturbio de la economía afectiva cis-hetero-normativa

La gallina es el animal que lo tiene más caliente
Será porque el gallo no le mete nada
Será porque es un animal muy sexual y tan ambiciosa
que le cabe un huevo
Será porque a ella también le gusta que uno se lo meta
Lo malo es que caga el palo
Pero es en el momento más bacano y el orgasmo es de fiebre
¡Loco! Supersexo para mis seis años

-Donde duerme el doble sexoll
(Gómez Jattin en Zambrano, 2012, p.38)

La lectura de Raúl Gómez Jattin implica un desafío a los vestigios de cualquier moral, un agrietamiento de la matriz desde la cual quizás aún se entiende el sexo, la infancia, el placer, el amor. El autor relata con liviana cotidianeidad lo no-nombrable. Si la actividad sexual y la excitación en la infancia comienzan a ser asequibles por el discurso —en escasos ámbitos, con esfuerzo, con un criterio común preestablecido—, el sexo con animales a los seis años, relatado en primera persona desde una afectación alegre y añorante en un lenguaje escatológico, resulta una intensificación ya execrable.

Como se ha establecido anteriormente, en este trabajo —siguiendo a Sara Ahmed— se entienden las emociones no como afectos pertenecientes a un sujeto (y, por tanto, no se supone tampoco una circulación de adentro hacia afuera ni viceversa), sino como cualidades relacionales que crean superficie, que establecen los márgenes y los límites de los cuerpos. En este sentido, la incomodidad que el lector podría registrar ante la lectura del poema de Gómez Jattin ubica a ambos —lector y poeta— radical y mutuamente como otros: sus placeres son otros, sus infancias son otras. La existencia del poeta se le aparece al lector como abyecta.

Es posible suponer, entonces, que esta incomodidad —como nombre solapado de una vergüenza, de un horror por el oprobio que deviene ajeno— no radica en el cuerpo del lector, sino que desde su corporalidad la percibe y la atrapa, para entonces alcanzar a definirse diferente del autor. Avalada por las prácticas y los discursos instituidos desde la moral, esa diferenciación no convertiría al lector mismo en el *diferente*, sino que percibiría al autor como la *otredad* respecto de un régimen normativo. Gómez Jattin, posiblemente, haga un uso intencional de esta incomodidad que instituye a este hipotético lector y al autor en lugares diferenciados. En este sentido, resulta viable suponer que -el hablante lírico pretende subvertir un orden, romper con normas morales y sociales y enfrentar al lector a ese lado oscuro que lo acechall (Ferrer Ruiz, 2006, p.213). Para pensar a Gómez Jattin, Ferrer Ruiz (2006) recupera la imagen de lo grotesco de Bajtín, señalando que el cuerpo grotesco se interesa por todo lo que hace brotar y desbordar al cuerpo, por las ramificaciones que prolongan el cuerpo uniéndolo a otros. En este sentido, los contactos sexuales descritos por Gómez Jattin exponen las fronteras entre el cuerpo y el mundo y entre los diferentes cuerpos.

Es menester indagar si esta incomodidad ante la poesía de Gómez Jattin cabría ser nombrada aun como repugnancia. Desde las lecturas de Rozin y de Kristeva, Ahmed señala que -sentirse repugnado es, después de todo, verse afectado por lo que uno ha rechazadoll (2015, p.138). Mediante esta definición, acaba accediendo a la pregunta por cómo la repugnancia puede operar para sostener relaciones asimétricas de poder a través del mantenimiento de los límites corporales. Pues, la repugnancia, si bien se presenta aparentemente como una reacción visceral, no implica que la relación de un sujeto con sus vísceras esté ajena a la mediatización de ideas, historias, discursos.

Si un sujeto siente repugnancia ante la lectura y la imagen de un niño de seis años llegando al orgasmo cuando penetra a una gallina a la vez que la gallina defeca en su pene, ello no deja de apoyarse en convenciones previas (los animales tienen sexo por reproducción y no por placer, tener sexo con animales es perverso, la materia fecal es infecciosa, un niño de seis años no puede experimentar placer mediante la penetración, un niño que penetra a una gallina está mal). Para ello, entonces, aun sin interlocutores presentes más que su propia escucha, el sujeto podría tender a designar silenciosamente la escena como repugnante. En este acto, expulsa la imagen que percibe como contaminadora de su psiquis moralizada y moralizante, y se distancia de la escena.

Ahmed ubica la incomodidad como sentimiento de desorientación frecuente entre las corporalidades *queer*, justamente, por no encontrar confort en la cultura heterosexual

que existe como piel social (2015, p.228). Sin embargo, también ubica la incomodidad como potencia de una política *queer*: cuando los sujetos heteronormados se enfrentan a los signos de lo *queer*, la incomodidad es experimentada esta vez por ellos.

De esta manera, la poesía de Gómez Jattin adviene como herramienta de disturbio en la economía afectiva cis-hetero-normativa: hablando desde el placer, atravesado por un tinte alegre (-¡Loco! Supersexo para mis seis años!), distanciado de la condena que el relato podría costarle, logra incomodar profundamente. Es posible estimar que no hay en su escritura una ingenuidad respecto a la moral heteronormada, más bien, hay registro de ella y provocación deliberada mediante la omisión de su esperado reflejo. Gómez Jattin no se hace cargo del oprobio y desafía así, mediante su poema, los márgenes de la normatividad.

Cabe añadir a este análisis desde las claves propuestas por Ahmed, la lectura que realiza Carlos Manrique sobre Gómez Jattin desde la *parrhesía* cínica (Manrique, 2012). Manrique distingue en la escritura de Gómez Jattin una cierta modalidad de decir *la* verdad próxima a la subversión cínica, mediante el uso de una palabra transgresiva que desplaza y reconfigura la relación históricamente determinada entre el sujeto y *su* verdad. Así, el sujeto cínico —que Manrique identifica en Gómez Jattin— corrompe el ideal culturalmente dominante de transparencia, pureza y rectitud (*la* verdad) mediante un decir que expone de manera radical, intensificada y descarnada la materialidad del cuerpo viviente (*su* verdad). En ocasión del poema aquí trabajado, esta manifestación escandalosa del cuerpo culmina en la valorización positiva de la animalidad.

A modo de cierre

A lo largo de este trabajo se han recorrido algunas obras poéticas de autoras y autores cuyos guiones vitales y/o sus producciones artísticas han estado atravesados por la marginalidad. Sus vidas y obras disidentes proponen no solo la visibilización de un universo afectivo relativo a la circulación de sus cuerpos con otros cuerpos u objetos en el marco de la economía afectiva cis-hetero-patriarcal, sino que también resultan —en el ejercicio de tal visibilización— en potencia disruptiva del marco afectivo hegemónico y en potencia reparadora de la experiencia personal o colectiva de un sentimiento displacentero.

La lectura de las emociones desde una perspectiva social y sistémica como la del *giro afectivo*, permite, entonces, no limitar el análisis de estas emociones a la corporalidad individual de una persona dada ni a la corporalidad colectiva de un grupo

dado, sino —de manera superadora— estimar cómo esta circulación afectiva moldea las corporalidades *queer* en su percepción y en cómo son percibidas desde la piel social.

En este sentido, el análisis de los recortes de obras poéticas *queer* contribuye a identificar con mayor claridad cómo estas emociones resultan cruciales para la constitución de lo psíquico y lo social como objetos, delineando sus límites y sus superficies. Así, si mediante la obra poética se alcanza la visibilización de este campo afectivo y, por tanto, la mostración más clara de los límites y superficies de las corporalidades hegemónicas y *queer*, bien puede resultar una herramienta práctica para cuestionarlos y corromperlos, atendiendo, en el rastreo de las mutaciones afectivas, a las variabilidades en el posicionamiento de los cuerpos.

Bibliografía

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM.
- Alí, L. y Domínguez, G. (2013). El giro afectivo. *Athenea digital*, 3(13), 101-119.
- Amícola, J. (2009). Perlongher: Memoria, luto y melancolía. VII Congreso Internacional Orbis Tertius de Teoría y Crítica Literaria, 2009, La Plata. *Estados de la cuestión: Actualidad de los estudios de teoría, crítica e historia literaria*. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3502/ev.3502.pdf.
- Arboleda Ríos, P. (2010). ¿Ser o estar -queerll en Latinoamérica? El devenir emancipador en Lemebel, Perlongher y Arenas. *Íconos*, (39), 111-121.
- Arfuch, L. (2015). El -giro afectivoll: emociones, subjetividad y política. *DeSignis*, (24), 245-254.
- Bidegain, C. M. (2012). Susy Shock trans piradx: El inclasificable género colibrí. *VIII Congreso Internacional de Teoría y Crítica Literaria Orbis Tertius*, La Plata. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.1576/ev.1576.pdf.
- Bidegain, C. M. (2014). Yo, monstruo de mi deseo. Devenir trans en la escritura de Susy Shock. *III Coloquio Internacional Escrituras del Yo*, Rosario.
- Borbón, J. S. (2013). *Néstor Perlongher: estrategia para una sensibilidad menor*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Butler, J. (2004). Violencia, duelo, política. En *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

- Damasio, A. (2003). *En busca de Spinoza: neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Crítica.
- Ferrer Ruiz, G. A. (2006). Poética e identidad en Raúl Gómez Jattin. *Cuadernos de literatura del Caribe e hispanoamericana*, 3, 201-226.
- Freud, S. (1993 [1914 - 1916]). Duelo y melancolía. En *Obras Completas XIV*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Lemebel, P. (2009). *Loco afán: crónicas de sidario*. Barcelona: Seix Barral.
- Macón, C. (2015). Giro afectivo y reparación testimonial: El caso de la violencia sexual en los juicios por crímenes de lesa humanidad. *Mora*, 21, 63-87.
- Manada de lobas (2016). *Foucault para encapuchadas*. Buenos Aires: Queen Ludd.
- Manrique, C. (2012). La palabra transgresiva y la otra vida: de la literatura al gesto cínico (entre Foucault y Raúl Gómez Jattin). *Revista de estudios sociales*, 43, 23-35.
- Memoria Chilena (2018). Pedro Lemebel (1952-2015) - Memoria Chilena. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-3651.html>.
- Perlongher, N. (1997). *Poemas completos*. Buenos Aires: Seix Barral.
- Sabo, M. J. (2014). Un Camp desde el margen: El cuerpo mestizo de Latinoamérica en la crónica de Pedro Lemebel. *RECIAL Revista del CIFFyH Área Letras*, V(5). Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/recial/article/view/9612>.
- Sedgwick, E. (2003). *Tocar la fibra: afecto, pedagogía, performatividad*. Madrid: Alpuerto.
- Solana, M. (2016). Reflexiones sobre el giro afectivo en la historia queer. *Mora*, (22), 135-150.
- Susy Shock (2010). Beso [Entrada en blog]. Recuperado de <http://susyshock.blogspot.com/2010/07/beso.html>.
- Sutherland, J. P. (Ed.). (2001). *A corazón abierto: geografía literaria de la homosexualidad en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Sudamericana.
- Zambrano, J. (Comp.). (2012). *Versos Di-versos*. Venezuela: de Caribe C.A.

Fecha de recepción: 27 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 22 de mayo de 2020



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

DESLIZARSE ENTRE REJAS. POÉTICAS DE LA COHABITACIÓN GLIDING THROUGH: POETICS OF COHABITATION

Resumen

El siguiente artículo parte de sentirnos interpeladxs por un registro poético creado en la cárcel de *mujeres* de Ezeiza, llamado *Imágenes Guardadas*, a partir de la prohibición de tomar cualquier tipo de fotografías en el interior del penal. El problema que nos proponemos tratar aquí versa sobre una crítica a las representaciones hegemónicas de las privadas de su libertad, cómo interrogarlas y qué nuevos horizontes de reconocimiento se abren a partir de la crítica. En diálogo con Judith Butler y Emmanuel Levinas, preguntamos por los modos en que nos hacen llegar sus *rostros* a través de este registro y por las maneras en que circulan los relatos singulares de la vulnerabilidad. Nuestros objetivos son, primero, analizar *Imágenes Guardadas* como material que permite interrogar una serie de supuestos tanto dentro de algunas corrientes feministas como de algunas representaciones más hegemónicas de la privada de su libertad. En segundo lugar, traer a la discusión, a partir de una lectura butleriana del registro, las nociones de *precariedad* y de *marco de reconocimiento*, a la hora de tensionar e interpelar nuestras respuestas afectivas ante la vulnerabilidad de otrx. En tercer lugar, de la mano de Levinas, sumar a las dos nociones antes mencionadas la de *rostro*, que pone de manifiesto nuestro vínculo existencial e ineludible con lxs demás. Y, por último, sugerir qué otros horizontes éticos podemos entrever a través de esta crítica. En términos metodológicos, trabajaremos con narrativas, a través de *Imágenes Guardadas* como material de la cultura, y no sobre la cárcel como objeto, reconociendo las mediaciones. Entendemos que este acotado estudio puede contribuir a una crítica de nuestras respuestas afectivas y en este sentido, reflexionamos: ¿por quiénes nos sentimos responsables? ¿Cómo se performa nuestra capacidad de respuesta? Proponemos el siguiente texto como una suerte de apunte sobre modulaciones feministas de una ética de la cohabitación, que impugnan lo predecible.

Palabras clave: cohabitación; afectos; representaciones; vulnerabilidad

Abstract

This article has its origin in the feeling of being interpellated, touched by an artistic narrative called *Saved Images*, about women's prison in Ezeiza. This material was

produced given the prohibition of taking photographs in the prison. The purpose of this work is to criticize the hegemonic representations of prisoners, and to question which new recognition horizons the critique might enable. In a dialogue with Butler and Levinas, we ask for the ways in which singular narratives of vulnerability spread out. The aims of this work are, first, to analyze *Saved Images* as a material that enables to interrogate a series of assumptions of hegemonic representations of prisoners, even in some feminist trends. Second, based on a butlerian analysis, we seek to discuss the concepts of *precarity* and *frame of recognition*, when interpellating our affective responsiveness before other's vulnerability. Third, with Levinas, our purpose is to analyze the concept of *the face*, which evidences our existential and inexorable bond with one another. And, finally, we intend to suggest other ethical horizons we might be able to imagine throughout this critique. The methodology is to work with the narratives in *Saved Images*, as a cultural material and production, and not directly with prison as an object, as we recognize the mediations. We believe that this research might contribute to a critique of our affective responsiveness and, in this sense, we reflect: who do we feel responsible for? How is our responsiveness performed? We hope our work is an outline about feminist ways of enabling ethics of cohabitation, that challenge the predictable.

Key words: cohabitation; affects; representations; vulnerability

Introducción

En lo siguiente nos proponemos recuperar el registro poético titulado *Imágenes guardadas*, salido a la luz como trabajo conjunto entre el colectivo feminista YoNoFui y un grupo de internas de la cárcel de Ezeiza, a partir de la prohibición de tomar cualquier tipo de fotografías dentro del penal. Las razones por las que decidimos pensar a partir de este material son varias y se irán presentando y explicitando a lo largo del artículo. Por ahora, podemos decir que trataremos un conjunto de narrativas, reconociendo las mediaciones, y no sobre la cárcel como objeto, lo que demandaría otro trabajo.

Nos interesa traer a la discusión a Butler y a Levinas, en un diálogo abierto, para interrogarnos sobre los modos en que las compañeras privadas de la libertad nos hacen llegar sus rostros a través de este registro, y las maneras en que circulan los relatos singulares de la *vulnerabilidad*. Butler introduce esta noción como rasgo común y

generalizado de la humanidad, pues compartimos el hecho de ser cuerpos. Por ser materia extensa, ubicada en el espacio y en el tiempo

el cuerpo supone mortalidad, vulnerabilidad, agencia: la piel y la carne nos exponen a la mirada de los otros, pero también al contacto y a la violencia, y también son cuerpos los que nos ponen en peligro de convertirnos en agentes e instrumento de todo esto. (Butler, 2006, p.46)

Retomando la propuesta levinasiana, Butler argumenta que atender a la vulnerabilidad es un modo de romper con el círculo narcisista e introducir, en cambio, la noción de responsabilidad. Es una reflexión en torno a preguntas tales como: ¿por quiénes nos sentimos responsables? ¿Ante quiénes respondemos? ¿Quiénes aparecen en el terreno de mi/nuestra responsabilidad? ¿Quiénes no? ¿Cómo se performa nuestra capacidad de respuesta? Estas preguntas pueden ser un norte de la reflexión conjunta que nos proponemos aquí y se plantean como (no) imposible camino para llegar a algunas conclusiones.

Una de las cuestiones que aparecían una y otra vez al pensar en torno a *Imágenes* es el porqué de la elección del material. Lo pensábamos en términos de qué nos invita o convida. Ambas concordamos en que nos trae una serie de relatos singulares sobre la vulnerabilidad: aparecen afectos, amor, ira, tristeza; aparecen los recuerdos, la dimensión de la memoria, ciertas figuraciones del futuro, un futuro habitable. Diversas maneras de habitar la vida, pero que sin duda son un registro reconocible por cualquiera que pueda acercarse a ellos. Algo singular, pero con cierto carácter universalizable. Al mismo tiempo, sirven como documento, registro poético, decíamos, que discute con el relato hegemónico que invisibiliza y niega esta dimensión singular, vulnerable, precaria, la construcción dominante de la otra interna del penal.

Son fragmentos que registran la singularidad de vidas en su precariedad y que, en algún punto, nos traen el registro de vidas *dignas de ser vividas*, recordando a Butler. Con ello, aparece una dimensión de la vulnerabilidad de una vida singular; aparece el *rostro* de lo humano y una suerte de demanda ética de reconocimiento y cuidado. Por esta razón, encontramos más que pertinente recuperar algunas nociones de Levinas y de Butler, en la medida en que los usos de estos autores nos permiten explorar más esta interpelación que originariamente motivó este trabajo.

Poéticas de la resistencia

Tomo tu mano no puedo soltarle pero sé que te veré pronto me cuesta
despedirme pero sé que estarás hoy y no te soltaré
tus lindas manos. Jaqueline.
Huarancca León

Imágenes Guardadas

A partir de *Imágenes guardadas* nos cuestionamos varios supuestos: en cuanto al significativo *mujer* que definen las cárceles de mujeres¹ y, también, en cuanto a los lazos afectivos y de cuidado de la vulnerabilidad que pueden y podemos establecer a pesar del dispositivo penal. El cuidado de la vulnerabilidad apunta a la ética de la cohabitación que proponemos más adelante, rompiendo con la ética narcisista, pues permite dejarse interpelar por el rostro del otro. Así, este cuidado se opone a la violencia entendida como “explotación de la vulnerabilidad” (Butler, 2004, p.27).

Retomando las discusiones feministas de la Argentina de los años 60 y 70, entendemos que la capacidad de acción que demuestra el trabajo colectivo de *Imágenes* pone en jaque tanto el esquema de la *mujer doméstica* como el prototipo de la *mujer liberada*. Ya no ancladas en la configuración de *mujer doméstica*, definida por su dedicación al hogar y a la familia, como ama de casa, podríamos hacer el ejercicio de pensar en los términos de la *mujer liberada*: determinada por “la aceptación del deseo sexual, la búsqueda de la realización profesional, intelectual o artística, y el rechazo de la condición de ama de casa” (Cosse, 2009, p.177). Parece por lo menos complejo adjetivar a una mujer en la cárcel como *liberada*. Intentamos pensar aquí cómo se moldea una definición no cerrada del ser mujer, desde una óptica feminista, en el ámbito de la cárcel. Recurrimos a otros trabajos de Judith Butler, mayormente desde su libro *Marcos de Guerra* (2010), para proponer estas experiencias poéticas —en sentido amplio— como resistencias feministas en la situación de encierro, que padecen violencia institucional, pero que también, en su mayoría, provienen de contextos violentos y desposeídos ya desde antes del encarcelamiento.

El colectivo YoNoFui trabaja desde 2002 en penales de mujeres y en algunas sedes fuera del penal, con mujeres privadas de su libertad, tanto como con aquellas que tienen que recomenzar su vida al salir de la cárcel. El colectivo también trabaja con la revista *Yo Soy*,² donde se plasman y circulan textos sobre la temática de cárcel de mujeres, experiencias que, como enseñaban los grupos de concienciación, son más colectivas que singulares.

En agosto de 2016, Alejandra Marín (desde la fotografía) y Liliana Cabrera (desde la poesía) estaban dando el taller conjuntamente, intentando tomar una fotografía estenopeica³. Fue entonces que interrumpieron el encuentro, desde el área de Educación del mismo penal y se instó a las talleristas a firmar un acta en la que se prohibía tomar imágenes, sin permitir el ingreso o la fabricación de ningún tipo de dispositivo. YoNoFui decidió generar estrategias en común para realizar los reclamos, trabajar juntas para no

hacer quejas individuales —que pudieran tener menos fuerza o generar represalias—. Hacia dentro del taller, entonces, acordaron una nueva actividad: escribir las imágenes que no podían tomar. Imágenes, sensaciones de lo que no podían realizar. Luego, convocaron a fotografías fuera del penal para que, a partir de cada texto, se pudiera poner una imagen, contando con las cámaras y con las posibilidades que brinda el estar *afuera*. En 2017, se realizó la convocatoria de catorce fotografías reconocidas, incluida Reina, una mujer que había estado privada de su libertad y había realizado el taller años antes, en el mismo penal. Así fue como se reunió la obra para la exposición *Imágenes guardadas*, a pesar de la prohibición del penal: las mujeres, desde adentro, imaginaron fotos que otras mujeres, desde afuera, sacaron a partir de sus relatos.

Guardadas: el adjetivo marca que se puede hacer otra cosa con la circulación de lo decible/visible. Aunque están *adentro*, los relatos de estas mujeres encerradas, las *imágenes imaginarias*, si vale la expresión, también es cierto que logran un *afuera*. La pregunta butleriana ¿qué es una vida? (Butler, 2006) o, incluso, ¿la vida de quién cuenta como vida? obliga a poner el foco en la noción de *marco*, en cuanto revela cómo operan las normas a través de las cuales nos volvemos un cuerpo reconocible, inteligible. Butler dirá al comienzo de *Marcos de guerra* que nuestra capacidad de respuesta afectiva está siempre mediada por marcos de inteligibilidad que brindan interpretaciones de la realidad, creando y sosteniendo determinados sentidos que direccionan nuestra afectividad. Los marcos organizan nuestra experiencia visual “generando ontologías específicas del sujeto” (Butler, 2010, p.17) y, con ello, delimitan las fronteras de quién contará —y quién no— como vida valiosa, como humano. En la medida en la que determinan lo que será aprehendido como vida, organizan nuestras respuestas afectivas. La noción de marco recupera y amplía el nivel epistemológico al ontológico (en el sentido particular que la filósofa le da a este término). El marco normativo excluye ciertos cuerpos y, en esa operación, configura su propio interior, definiendo así qué cuerpos importan, qué vidas merecen vivirse y cuáles no tendrán esa prerrogativa. Pero los marcos solo pueden circular en virtud de su estructura re-iterable. Su reproducción introduce un riesgo estructural, el de romper consigo mismo en la medida en la que el marco entraña una constante ruptura con el contexto de origen. En otros términos, el marco no contiene todo lo que transmite y se rompe cada vez que intenta dar una organización definitiva de su contenido; al tiempo que quiere instalarse, rompe consigo mismo. La producción y reproducción de los marcos de inteligibilidad siempre estará acompañada por la posibilidad de su fisura, en virtud de su estructura. A esta posibilidad de la crítica Butler la llamará *enmarcar el marco*. En este sentido, los marcos no delimitan de manera acabada y absoluta el terreno de lo humano o, mejor dicho, la esfera de aparición pública de lo

humano. El marco nunca determina absolutamente la realidad que supuestamente aprehende: “Cierta *filtración* [las cursivas son nuestras] o contaminación hace que este proceso sea más falible de lo que podría parecer a primera vista” (Butler, 2010, p.24).

Los textos y fotos de *Imágenes* logran filtrarse, deslizarse en una falla del marco que intenta, totalitario, encerrar las ideas junto con los cuerpos de esas mujeres detenidas. En el catálogo, un rectángulo vacío encima de cada texto da cuenta, de modo explícito y efectivo, de la ausencia que añade la prohibición de tomar fotos. Sin embargo, los textos han salido de la cárcel y han logrado, gracias a las alianzas entre mujeres privadas de libertad, mujeres talleristas y activistas, y mujeres fotógrafas, sus propias imágenes *pese a todo*. Ya no estarán, ciertamente, *guardadas*, sino que, de hecho, circulan por centros culturales, diarios y revistas nacionales, redes sociales, etc. Ahora mismo, quizá, también circulan por cierto circuito académico. Butler advierte que “la argumentación de Benjamin sobre la obra de arte en la era de la reproducción mecánica puede adaptarse al momento actual” (2010, p.24), y es que aquella crítica viene hoy a ofrecer una oportunidad, en el marco de la cibertecnología y de las variadas formas de reproducción de una obra. Con la reproducción de *Imágenes Guardadas*, se contamina el marco que excluía a esas mujeres de su condición humana, incluso, de su *ser mujer*, de su posibilidad de crear. Hay, gracias a esta obra, a la exposición, a su cobertura mediática, a su catálogo en circulación, un desplazamiento crítico respecto de los marcos hegemónicos que producen constantemente nuestra corporalidad. Por eso, vemos en la propuesta un gesto político, que impugna tanto la situación de violencia institucional que pueden vivir estas *mujeres* como el propio corte de género, que tiene estigmas específicos en relación con el mero hecho de estar en una cárcel de mujeres. Butler visibiliza esta potencia:

En efecto, la poesía sale de la cárcel, si llega a salir, incluso cuando el prisionero[a] no puede hacerlo; y las fotos circulan por Internet aun cuando no se hicieron para dicho fin. Las fotos y la poesía que no llegan a circular —ya porque fueron destruidas, ya porque nunca se les permitió abandonar la celda de la cárcel— son incendiarias tanto por lo que describen como por las limitaciones impuestas a su circulación (y, muy a menudo, por la manera como estas limitaciones se registran en las imágenes y en la escritura propiamente dichas). [...] Lo que «se escapa de las manos» es, precisamente, lo que rompe con el contexto que enmarca el acontecimiento, la imagen y el texto de la guerra. (Butler, 2010, p.25)

En la obra citada, Butler analiza particularmente la cárcel de Guantánamo. Esta prisión tiene ciertas particularidades, como la de ser extraterritorial y la de asumir *detenciones indefinidas* de personas imputadas que no han pasado por juicio y que, muchas veces, han sido detenidas arbitrariamente (de cualquier manera, al sostenerse en el tiempo la detención sin juicio, es algo difícil de probar). Además, el contexto es la

prisión de guerra como sintagma que EE. UU. en particular vuelve a utilizar. Se han conocido muchos casos de violación de derechos humanos, incluso a través de huelgas de hambre de quienes están allí privadxs de su libertad. Esto hace que sea una cárcel de características singulares; aun así, el análisis butleriano sobre la circulación de la palabra a través de la poesía dentro y fuera del penal hacen que podamos reinterpretar su análisis, y volver sobre los casos más cercanos con ese bagaje teórico. La poesía que escriben presos en Guantánamo es en general confiscada⁴, por ser considerada peligrosa. Esa poesía, como la que aparece en *Imágenes*, es también un signo formado por un cuerpo que, en algún modo, dirá Butler, transporta su vida, hace llegar su rostro, como veremos más adelante. En estos sentidos, la poesía en la cárcel está íntimamente relacionada con la *capacidad de supervivencia*.

El Acta del Servicio Penitenciario Federal del Complejo IV de Ezeiza informa a ambas talleristas (Marín y Cabrera) que “no se encuentra permitido el ingreso de celulares ni de cualquier medio de reproducción audiovisual o fotográfico al establecimiento” y agrega que “ante la solicitud del ingreso de cámaras fotográficas y grabador realizado por el Coordinador a cargo del Taller de Fotografía y Escritura, el COMANDO DE SEGURIDAD de este Complejo se ha expedido no autorizando ningún tipo de ingreso” (Acta del Servicio Penitenciario Federal, 2016, p.1). En la línea de cuestionamientos éticos que nos proponen Butler y Levinas, nos formulamos una serie de preguntas que intentan devolvernos la imagen de un *rostro*, allí donde no parecía posible verlo: ¿cómo pueden ser unas fotos, un taller de foto, considerados como una amenaza a la seguridad? ¿Es porque las fotos constituyen un testimonio de tortura? ¿O bien, de violencia institucional? ¿Es porque evidenciarían las arbitrariedades (como el traslado sin explicación a una cárcel de máxima seguridad, el hacinamiento, etc.)? ¿Es porque la expresión artística de estas mujeres puede despertar otras respuestas afectivas? ¿Es porque desde esos espacios de creación las experiencias singulares se saben comunes, instalando alianzas, lazos, resistencias? ¿Es porque ponen en tela de juicio los conceptos normativos de lo que es *ser mujer*? Liliana Cabrera lo cuenta en sus palabras:

En ese solemne (y burdo) acto, no sólo se trataba de prohibir el hecho de sacar una foto, sino todo lo que ello implicaba: la construcción de un feminismo popular basado en la organización colectiva, en el entramado afectivo, en la urgencia de generar análisis y pensamiento crítico, en las ganas de proyectar algo distinto para nosotres y todo eso que nunca podrán matar aunque redacten 1000 actas. (YoNoFui, 2018, p.38)

La intervención del colectivo feminista en las cárceles de mujeres⁵ bonaerenses tiene por cierto intenciones claras, como lo vemos plasmado en la cita anterior. No se trata simplemente de brindar un servicio educativo, se trata también de apostar a un

feminismo popular, a un modo de alianza que haga pie en la interseccionalidad (Crenshaw, 1989) que implica pensar el género, con otros rasgos fundamentales en el sistema de exclusión como lo son la clase y las formas contemporáneas de estigmatizar la raza. El pensamiento crítico es parte de esa herencia de los feminismos, también, de los nacionales, que desde hace décadas luchan por desnaturalizar los roles aparentemente estables y supuestamente necesarios de los géneros en nuestra cultura.

María Medrano es también parte del colectivo YoNoFui y reflexiona acerca de la lucha para resistir las marcas y consecuencias del sistema carcelario actual. Paradójicamente, Medrano comenta que muchas veces las circunstancias del *afuera* son tan precarias, que la primera vez que esas mujeres se encuentran con políticas públicas es en la cárcel. A esto añade: “Las mujeres son una proporción ínfima en relación con la población total de detenidos. El sistema está pensado para varones, por eso hay una falta de visibilización de las necesidades concretas” (Radio Kermes, 2016). Una vez más es necesario el lente que proporciona una mirada feminista para evidenciar esta falta, en este caso, la omisión de otras identidades que no sean varones *cis*, a la hora de pensar políticas específicas dentro de los penales. Medrano agrega que “las mujeres aun dentro del penal mantienen a sus familias afuera” (Radio Kermes, 2016), subrayando con esta información el relato de mujeres a cargo, mujeres que no solo tienen asignadas las clásicas tareas del cuidado, sino que representan el rol de proveedoras para familias que, por cierto, no suelen ser como el estereotipo las pretende.

En *Imágenes guardadas*, no hay un refuerzo del relato heteronormativo del ser *mujeres*: no sabemos a quién le hablan las escritoras en sus textos, no hay casi marcas de género cuando se refieren a otrx; no hay un subrayado del papel de la maternidad e, incluso, el trabajo de las fotografías ha colaborado con resignificar lo que se entiende por familia. El texto de Karen Chacon es quizá el más explícito sobre la imagen de familia: “La imagino a mi madre feliz compartiendo con su madre, mi abuela y sus hermanos y en sus ojos el brillo de felicidad que se refleja al ver a toda la familia reunida” (YoNoFui, 2018, p.8). La foto elegida para ilustrar el texto es del Archivo de la Memoria Trans. Se ve, efectivamente, una reunión familiar alrededor de una mesa, pero las identidades allí reunidas subvierten el esquema heteronormado de familia. En otro escrito, el de Alejandra, donde se menciona un “abrazo familiar”, la fotógrafa Estela Herrera elige mostrar un abrazo de dos personas con idéntico color de pelo rojo, ambas de espalda, ambas de campera de jean, desde donde no se reconoce un género determinado ni un parentesco establecido.

En *El grito de Antígona* (2001), Butler asegura que el parentesco es algo que se *hace* (y no que se *es*). No a voluntad, sino performativamente, es decir, en negociación

con las normas. Así, se comprende al parentesco en un ciclo de reiteración, no como forma de ser sino forma de *hacer*, “[y] su propia acción implica [a Antígona] en la repetición aberrante de una norma, una costumbre, una convención, no de una ley formal sino de una regulación de cultura parecida a una ley que funciona con su propia contingencia” (Butler, 2001, p.82). Como arquetipo, Antígona aún posee una voz disruptiva en la escena contemporánea, cuestionando las relaciones, funciones y sentidos vectoriales unívocos de la familia heterosexual. Si bien una autora como Galye Rubin (2018) ha advertido sobre la dificultad de resignificar el parentesco (por fuera de su versión estructuralista), Butler apuesta a esa posibilidad. En ese sentido, cita a Kath Weston, quien desarrolló esta idea en *Families We Choose* (1997): allí el lazo de sangre es sustituido por la afiliación consensuada, a lo que Butler agrega:

También podríamos contemplar nuevas formas de parentesco donde el consenso es menos relevante que la organización social de una necesidad: algo como el sistema del “buddy” o compañero, que el Gay Men's Health Clinic de Nueva York ha establecido para cuidar a quienes viven con HIV y SIDA, se podría cualificar igualmente como parentesco, a pesar de la enorme lucha para que instituciones legales y sanitarias reconozcan el estatus de parentesco de estas relaciones, manifestadas, por ejemplo, ante la inhabilidad de poder asumir responsabilidad médica por el otro o, incluso, de obtener permiso para recibir y enterrar a la persona muerta. (Butler, 2001, pp. 101-102)

La cárcel es también un espacio en el que los lazos de parentesco pueden ser resignificados: madre, hija, hermana, esposa o marido pueden significar otras alianzas, otros pactos de cuidado o complicidad que los planteados por el sistema de sexo/género⁶. A su vez, quienes están afuera, quienes visitan, generan también lazos más allá de los sanguíneos, tales como los epistolares, afectivos, entre muchos otros. Muchas veces, quienes visitan son también quienes proveen determinados bienes que no se consiguen adentro y se comparten, venden o re-distribuyen según las propias microeconomías del penal. La obra aquí trabajada deja aparecer otros relatos, otros lazos, otras relaciones: con el mate, con el café, aromas, sabores, luces, animales; imágenes con perros o pájaros. “El mate es ahora mi mejor compañía”, dice Vanesa; “El vacío, no hay nada más que el dulce aroma del café calentico, fresquito sobre la mesa, ese olor que identifica lo que añoro, lo que extraño...”, dice Angny. Sara habla de perros y mimos y su compañía fiel, Ely imagina ser un ave, Estefanía espera apenas un reflejo de luz, y se leen amores, en distintos modos y pulsaciones. Sin embargo, esas formas del amor no están marcadas —gracias a las formas que eligen en la escritura y en la fotografía— por sesgos de género; no están identificadas por el o la destinataria, ni aun por el tipo de lazo que los une. Afectos que pueden ser de fraternidad, eroticidad, amistad, de deseo o parentesco, y sus combinatorias. Los relatos (en sentido amplio, que

incluyen a las imágenes) posibilitan a su vez otros relatos, no clasificados de antemano, posibilitan la circulación de otros afectos, no necesariamente *maternos* ni heterosexuales, eso que durante tanto tiempo se normalizó como expectativa de feminidad.

Estos relatos nos vinculan desde ciertas formas inesperadas de proximidad y nos devuelven a unas preguntas por los lazos de cuidado que podemos trazar hacia el interior de una comunidad, incluso disputando los límites de esa comunidad.

Con Butler, con Levinas

Uno de los puntos que nos sirven de brújula es pensar la reversibilidad de proximidad y de distancia que nos invita *Imágenes* y que nos lleva hacia la formulación de una *ética de la cohabitación*. El texto nos devuelve la precariedad de una otra que está invisibilizada por un relato hegemónico estigmatizante. En cierta medida, ese cuerpo aparece próximo al nuestro. En esto queremos recuperar una lectura butleriana de Levinas. Algo se nos aproxima a lo largo de estos textos, algo se nos comunica. En el medio de la escena, aparece una otra, singular, precaria.

Levinas nos muestra que través de la finitud del *otrx*, de su vulnerabilidad en términos butlerianos, es donde surge la demanda o exigencia ética de dar respuesta: percibir la finitud del *otrx* me afecta, me interpela de manera ineludible, y estoy obligad^x a responder. Esta obligación ineludible se debe a que, tanto para Levinas como para Butler, *yo* y *otrx* no tienen un origen separado, ya que el momento de la formación del sujeto se da a partir de una intrusión, una afección provocada por el *otrx*. Esta operación rompe con la lógica de un *yo* monádico que se relaciona con otras mónadas, y por ende rompe también con la presunción de individuos aislados que se vincularían con otros individuos aislados, con el concurso de su voluntad, estableciendo una ética contractual, en donde decidirían con quiénes se vinculan y cómo.

Levinas instala al *otrx* en el centro de la escena, un *otrx* que constituye al *yo* en la medida en que realiza una ineludible interpelación que nos pone en el *apuro* de responder, que nos vuelve (en tanto *yo* interpelado) responsables. Decir que el *otrx* se instala en el medio de la escena hace referencia a que no podemos deshacernos de esa responsabilidad, de esa demanda de responder a un *otrx*. Cuando hablamos de finitud, siguiendo a Levinas, estamos también volviendo a la noción de vulnerabilidad de Butler; somos vulnerables porque podemos morir. De esta manera, estamos autorizad^s a hablar de un *yo* en la medida en la que somos, en tanto *yo*es, interpelad^s y constituid^s por la demanda del *otrx*, que está, desde el origen, en el centro de mi identidad.

Nos vemos implicad^s en una relación que no hemos elegido y de la cual no podemos liberarnos o ignorar. El carácter no elegido de esta interpelación es sumamente

importante. En la medida en la que somos vulnerables como condición existencial, somos vulnerables a la demanda de lxs demás y a sus requerimientos. La posibilidad de una ética de la cohabitación, que denuncie la violencia y haga una crítica incisiva de ella, está cifrada en esa relación no elegida entre un *otrx* que interpela con su precariedad y un yo que es interpelado por ella. La tarea estará primero, según pensamos, en exponer las condiciones en las que esa relación está dada, y en la posibilidad de una crítica a la capacidad de respuesta afectiva, entendiendo que este también es un terreno de disputa. La interpelación aparece a través del rostro, noción que Levinas introduce para pensar la dimensión ética de la responsabilidad. El rostro refleja la finitud y lo desconocido (Levinas, 2002, p.74). El *no matarás* como primer mensaje del rostro muestra la exposición del *otrx* en forma de interpelación que desposee al yo. Esta petición que se instala en mí como la demanda de no dejarlo morir pone en suspenso mi derecho natural a la autoconservación y muestra la profunda interdependencia en tanto que solx, como un yo, no podría sobrevivir sin el *otrx*. El rostro del *otrx* pondrá en cuestión mi derecho ontológico a la existencia, instalando la demanda ética primero. Esta exposición a través del mandamiento bíblico del *no matarás*, por un lado, obliga, pero por otro, tienta al yo a cometer un asesinato: en su exposición aparece como ser indefenso, frágil y dañable. En este sentido, el encuentro con el rostro es una oportunidad para la agresión y la violencia al mismo tiempo que instala la prohibición, la demanda de no hacerlo. Por consiguiente, la demanda del *otrx* es el registro de una relación con su muerte. La escena ética aparece como una persecución, que afecta al yo más allá del concurso de cualquier decisión, sin poder prever sus condiciones y su alcance.

El rostro no puede traducirse a una cara; no es una boca, una nariz, dos ojos, etc. El rostro es como el gesto humano en el que se transfiere la demanda de cuidado, en tanto expresa la vulnerabilidad o precariedad de la vida humana: una vida que puede terminarse en cualquier momento. Butler dirá:

Responder por el rostro del otro, comprender lo que quiere decir, significa despertarse a lo que es precario de otra vida o, más bien, a la precariedad de la vida misma. No se trata de un despertar, para utilizar sus palabras, a mi propia vida [...]. Debe ser una comprensión de la precariedad del Otro. Esto es lo que vuelve al rostro parte de la esfera de la ética. (Butler, 2006, p.169)

De un modo u otro, el rostro corta de un tajo una suerte de círculo narcisista del yo, descentrándolo. Ahora, para poder entrar dentro del terreno del conflicto ético hay que ser capaz de ver el rostro, a través del cual llega el requerimiento y la demanda ética.

Levinas nos proporciona una vía para pensar la relación entre representación y humanización [...]. Si el pensamiento crítico tiene algo que decir acerca de la situación actual, bien puede referirse al campo de la representación donde la humanización y la deshumanización ocurren sin cesar. (Butler, 2006, p.176)

Quisiéramos exponer algunos puntos en los cuales un uso de Levinas podría permitir pensar una ética de la cohabitación. En este sentido, considerar los modos a partir de los cuales es efectuada la humanización y deshumanización del otro se torna imprescindible. Y esto nos lleva a considerar los marcos según los cuales el otro aparece enmarcado, de modo tal que su humanización o deshumanización actúe de acuerdo a, en este caso, los contextos de desposesión propios de la cárcel. Los rostros, en estos contextos, ¿son siempre los rostros en el sentido de Levinas? ¿O, al contrario, muchas veces los rostros son expuestos a través de marcos de reconocimiento en los que la vida humana precaria y digna de ser vivida es difícil de aprehender? ¿Cuáles son las representaciones de las privadas de su libertad que se nos acercan? Puede que la exposición esté respondiendo a la producción y reproducción del paradigma de lo humanamente legible, a partir de los marcos de reconocimiento. Es fundamental, como Butler describe, realizar la operación crítica de interrogar en función de qué narrativa es esta exposición, producción y reproducción del rostro.

La producción del otro y las formas en las que es expuesto, muchas veces, corresponden a contextos de precariedad y violencia, en los cuales estas formas no son ocultadas sino más bien enmarcadas de tal manera que la aprehensión del otro en su vulnerabilidad, en su demanda y exigencia ética del *no matarás* nos es ilegible, ininteligible. Un ejemplo que Butler presenta es cuando se personifica el mal por medio de una cara:

Dicha cara es malvada, y el mal que esa cara es se extiende a un mal que corresponde a los seres humanos en general —un mal generalizado—. [...] En este caso, no podemos escuchar el rostro a través de la cara. Aquí la cara oculta el sonido del sufrimiento humano y la proximidad que debemos tener respecto de la precariedad de la vida misma. (Butler, 2006, p.181)

Esa cara que representa el mal, capturada en discursos discriminatorios, que es producida y reproducida por los medios de comunicación, no es equivalente al rostro humano en el sentido de Levinas. Se produce una distancia infranqueable entre el yo y la precariedad del otro: con quiénes pueden realizarse los procesos de identificación y con quiénes no, por estar enmarcados dentro del ámbito de lo violento, lo peligroso y lo abyecto (como ocurre con respecto a la construcción al menos en términos dominantes de la privada de su libertad, quien parecería portar la marca de lo amenazante, lo desdeñable), otros con quienes el yo no puede nunca identificarse, pues no puede ver sus rostros. Esto se realiza mediante marcos normativos de reconocimiento (Butler, 2010) que producen y reproducen lo que es válido como humano, volviendo ciertas vidas ilegibles e imposibles de ser percibidas como vidas humanas. A veces, producen imágenes de lo que es menos que humano bajo el aspecto de lo humano, para mostrar el

modo en que lo inhumano se oculta, amenazando con engañar a todxs aquellxs que sean capaces de creer que allí hay un rostro. Otras veces estos marcos de reconocimiento funcionan precisamente sustrayendo toda imagen, todo nombre, toda narrativa, de modo que como nunca hubo allí una vida, tampoco hubo allí un abandono, una maximización de la vulnerabilidad, ni una muerte.

Se trata de dos formas diferentes del poder normativo: una opera produciendo una identificación simbólica del rostro humano en la escena; la otra función por medio de un borramiento radical, de tal modo que allí nunca hubo nada humano, nunca hubo una vida y, por lo tanto, no ha ocurrido ningún asesinato. (Butler, 2006, p.183)

Es importante aclarar, de todos modos, que cuando Levinas habla de lo que el rostro representa, nunca se refiere a la identificación del yo con el otrx. No se trata de un *otrx* igual o semejante a mí, sino un *otrx* radical. En otros términos, la alteridad que rompe con la lógica de la mismidad, mostrando otros caminos éticos posibles, que el de la asimilación de todo lo otro a lo mismo, al yo. Por lo tanto, la tarea ética estará cifrada en formas de representación que, aun asumiendo el fracaso en su captura total del rostro en el sentido de Levinas, puedan volver aprehensibles la vulnerabilidad y precariedad del otrx. Este acercamiento al rostro puede significar un rechazo a las formas de deshumanización a partir de la imagen y del discurso. En otros términos, rechazar las formas de distribución diferencial de la imagen de la precaridad y abogar por una democratización de las representaciones públicas de lo humano de modo tal que las normas que regulan lo que será inteligible como humano se vuelvan más amplias.

Esta perspectiva, en el caso de *Imágenes*, es la posibilidad de pensar en un mundo donde la vulnerabilidad de las privadas de su libertad sea inteligible, en la medida en la que postula la relacionalidad como punto sobre el cual pararnos a pensar los términos y condiciones de la conducción de nuestra vida. La proximidad pone en discusión la presunción de que unx puede decidir y deliberar sobre las relaciones que entabla con lxs demás y sobre aquello que le afectará. En la escena levinasiana, el otrx irrumpe ya desde el comienzo, requiriendo al yo antes de que pueda decidir. En este sentido, Levinas pone en el centro de la escena la vulnerabilidad: por un lado, el otrx es vulnerable, está expuesto; por el otro, el yo es vulnerable ante el requerimiento del otrx, que escapa del terreno de su control y esto puede presentar la ocasión para un requerimiento ético. El requerimiento aparece a través de una imposición de la proximidad con el otrx. Butler toma este planteo levinasiano para argumentar a favor de que nuestras obligaciones éticas se extiendan más allá de la delimitación de una cercanía y abarquen a otrxs con lxs cuales no tenemos lazos manifiestos: quienes exceden los

límites de lo *familiar*. Lxs que actúan sobre un *nosotrxs* son desde siempre distintxs, con quienes unx no está unido por lazos de semejanza.

Reconocer lo humano allí donde no parece estar, en discursos y narrativas que forman y determinan nuestra mirada y nuestros afectos. En esta línea, una crítica de la violencia que implica el recorte sobre lo que cuenta como humano tendrá primero, como Butler explica: “[...] que interrogar la emergencia y la desaparición de lo humano en el límite de lo que podemos pensar, lo que podemos escuchar, lo que podemos ver, lo que podemos sentir” (Butler, 2006, p.187). *Imágenes* representa, a nuestro modo de ver, una oportunidad para cuestionar los marcos que regulan nuestra percepción y capacidad de respuesta afectiva, un registro del rostro que aparece a partir de la escritura, a partir de la palabra escrita.

Cohabitación y proximidades

La cohabitación en un mundo común nos recuerda el carácter no elegido de las poblaciones que habitan con *nosotrxs*. La pregunta ¿por quiénes respondemos? nos lleva a reconsiderar la obligación con la pluralidad, requiriendo a veces iluminar otras proximidades, otros lazos. La proximidad inesperada a la que estamos sometidxs por la interdependencia, hace aparecer a otrx en el centro de la propia vida, por quien puede unx ser afectadx y requeridx. Las representaciones que nos llegan del dolor y del sufrimiento de otrxs muestran el dinamismo que tiene esta administración o gestión de lo cercano y lo lejano, donde “se nos puede acercar el destino de otros o hacerlo parecer muy lejano, y aun así, los tipos de exigencias éticas que se plantean a través de los medios dependen de esa reversibilidad de la proximidad y la distancia” (Butler, 2017, p. 122). En este marco, otras modulaciones de la cohabitación (nos) implican desandar los mandatos violentos y excluyentes de este sistema de sexo-género, y ensayar otras alianzas, otros cuidados de sí y de lxs otrxs, como un desafío ético conjunto y cotidiano a repensar en las contingencias del encuentro.

Sin las condiciones necesarias para continuar con la propuesta, YoNoFui decidió generar estrategias en común para los reclamos, y aquí podemos ver la potencia de las alianzas: ante las dificultades de un reclamo individual, una alianza de cuerpos puede habilitar reclamos, propuestas y ser más resiliente ante cualquier respuesta. No es solo la suma de sus partes: la alianza es potente a partir del *entre*.

Pero hay algo quizás para repensar sobre la expresión *privadas de la libertad*. ¿Con qué libertades contamos? La cohabitación como no elección de con quienes compartir la tierra señala la dimensión no voluntaria de la libertad, aquella que funciona como su condición de posibilidad y que, sin embargo, puede resultar en vínculos

agresivos o violentos. El planteo de una ética de la cohabitación puede colaborar en limitar y complejizar una propuesta que ya planteara Hanna Arendt. Cabe recordar aquí la lectura crítica de Butler de la cobertura periodística y filosófica del juicio a Adolf Eichmann por sus crímenes durante el régimen nazi (Butler, 2014). Allí, Arendt acusa a Eichmann de haber pretendido decidir con quiénes cohabitar la tierra y sostiene que esta pretensión está prohibida y esta prohibición constituye, de hecho, la posibilidad de la política y la libertad, pues estas se fundan en la pluralidad (Arendt, 2003). Tal pluralidad se ve interrumpida por el genocidio o, más en general, por la elección deliberada de cuáles poblaciones deben vivir y cuáles no. En palabras de Butler, “sin esa pluralidad, cuyo carácter no podemos escoger, nos es imposible ejercitar nuestra libertad, no tenemos posibilidad de elección y, por tanto, sin esa elección no somos personas” (2014, p.63). La lectura butleriana de Arendt permite pensar en que no solo se trata de no elegir con quién cohabitaremos la tierra, sino de llevar adelante además acciones que ayuden a preservar la vida de aquellxs que no elegimos y con los que no compartimos ningún sentido de pertenencia social, a fin de preservar así la pluralidad que posibilita la libertad y la política. En palabras de Butler, “la proximidad inesperada y la cohabitación no elegida son condiciones previas de nuestra existencia política” (2017, p.117).

La cohabitación entendida de este modo habilita respuestas afectivas que redefinen la proximidad y la distancia. Ahora bien, autoras como Butler, Arendt y Levinas nos ayudan a preguntarnos por los modos en que los lazos afectivos nos posibilitan, en tanto que somos fundamentalmente interdependientes. Sin embargo, aún cabe una pregunta, ¿cómo relacionarnos afectivamente sin reproducir los modelos de un sistema de sexo-género opresor y violento? Los marcos hegemónicos funcionan reforzando ese sistema, disponiendo para ciertas respuestas afectivas y obturando otras. ¿Qué implicaría dejarnos afectar, interpelar de otra manera, por otros rostros? El binomio femenino-masculino, en relación con todas aquellas dicotomías artificiosas y violentas que intentan ubicarnos de uno u otro lado de la diferencia sexual, ha acomodado también ciertos afectos del lado de la feminidad, de la mano de las tareas del cuidado.

En este marco, la cárcel ha sido muchas veces un sitio de reforzamiento de los paradigmas del sistema de sexo-género. Angela Davis, filósofa política y activista antirracista y feminista, ha estudiado el dispositivo carcelario plasmando sus investigaciones en el libro *¿Son obsoletas las prisiones?* (2017). Allí, dedica un capítulo al interrogante de *cómo el género estructura el sistema carcelario*, aclarando que no se trata tanto de pensar la conjunción mujeres-sistema carcelario, sino antes bien los modos en que dicho dispositivo se ve determinado por el género, a la vez que lo refuerza. Entre las voces de mujeres que han estado presas, Davis recupera el relato de Flynn:

Siguiendo el modelo dominante para las cárceles de mujeres de ese período [1955-1957] los regímenes de Alderson estaban basados sobre la presunción de que las mujeres “criminales” podían ser rehabilitadas si asimilaban comportamientos femeninos correctos, o sea, si se convertían en expertas en domesticidad (especialmente en cocina, limpieza y costura). Por supuesto, el entrenamiento diseñado para producir mejores esposas y madres entre las mujeres blancas de clase media producía efectivamente sirvientas domésticas calificadas entre las mujeres negras y pobres. (Davis, 2017, pp. 75-76)

La recuperación de estos testimonios (no demasiado atrás en la historia) nos muestran, como advirtiera Davis, una especie de cristalización de la generización de la sociedad toda, que en el caso de la prisión se ve en su expresión más clara de normalización violenta. La domesticidad como ámbito de lo femenino es una construcción tan fuerte que se veía reflejada adentro de las prisiones, replicando con una obligatoriedad más obvia los esquemas del *afuera* o, incluso, *reforzando* desde dentro dichos esquemas.

Hemos comenzado confesando que la poética de *Imágenes* nos interpela. Allí, también, hemos podido desplegar un pensamiento crítico sobre modos no binarios, feministas, de representar a las privadas de su libertad, las condiciones de la cárcel y los afectos que a partir de allí se tensionan y entrelazan. Trabajar a partir de lo que nos interpela nos lleva a cuestionarnos los supuestos a los que, incluso, adherimos en el plano de lo conceptual. Parte de esta tarea crítica es, también, hacer circular narrativas alternativas en ámbitos de cierta exclusividad conceptual, en medio de los discursos académicos. La poética de *Imágenes* nos hizo patente el rostro de quienes no vemos, sentirnos interpeladas por ellas significó repensar los modos en que entablamos nuestras relaciones de proximidad y distancia: nos hizo sentir cerca, nos llevó a preguntarnos por las condiciones en las que viven las privadas de su libertad, las condiciones en las que pueden escribir, las alianzas que necesitan para transmitir una imagen. De algún modo modesto y lateral, quisimos hacer circular esas poéticas y, con ellas, unos afectos, por lugares inesperados. Finalmente, este trabajo significó para nosotras encontrarnos con la cohabitación de poética y teoría, con los modos en que esa producción de YoNoFui vuelven a la teoría para modificarla. Así, *Imágenes* resulta ser también un espacio de encuentro, un modo de orientar la ética hacia la cohabitación.

¿Qué sucede cuando los afectos cruzan la línea de lo íntimo a lo público, si leemos esa categoría personal como política? ¿Cómo respondemos afectivamente cuando se trata de mujeres privadas de su libertad? ¿Podemos acaso salvar las distancias, entamar proximidades? 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 cohabitación. Estas preguntas se extreman cuando sabemos la situación precarizada en la que están las privadas de su libertad en Córdoba, en otras cárceles de mujeres, de lo cual es muy difícil hablar sin incidir perjudicialmente en las vías de proximidad que hay establecidas entre el adentro y el afuera.

Los relatos de experiencias desde la cárcel pueden impugnar los supuestos de la proximidad y hacen aparecer vías para establecer lazos, aun, a través de la frontera que implican las rejas y el encierro. La disputa por la circulación de estas narraciones y las alianzas que implica es, también, una disputa por la circulación de ciertos afectos y los modos en que se reconocen. Narraciones que reconocen a la vez que producen ciertas modulaciones del amor, el parentesco, el erotismo, que permiten formas del cuidado atentas a las singularidades y en la salvaguarda de la pluralidad.

Poéticas como las de *Imágenes* son también sitio de estrategias que se dan estas privadas de la libertad para, de todos modos, hacer llegar su testimonio, ante la prohibición y persecución de las imágenes propiamente dichas. ¿Cómo transmite la escritura, cuando la fotografía está prohibida? ¿Qué puede la escritura? Hemos subrayado que las palabras circulan dadas ciertas condiciones y que, cuando no son hegemónicas, requieren de alianzas resistentes para disputar los marcos de lo decible. Entrevemos aquí la potencia de lo desestimado. Pareciera que las imágenes pueden ser una amenaza, y así se controlan mediante represión, censuras y deslegitimación. Sin embargo, algunas palabras se filtran, pueden pasar desapercibidas, pueden deslizarse entre rejas. Lo subestimado de la palabra se vuelve su potencia, su circulación, aquello que perfora de modo sutil la frontera, aquello que nos aproxima y nos afecta.

Referencias

1. Señalamos aquí la marca de la noción *mujer* y lo que produce al hablar de una institución total como es la cárcel. Creemos que hay que atender a las especificidades que implica en el caso, aunque la noción no alcanza para dar cuenta de las expresiones de género de personas allí privadas de su libertad. La noción encierra, por tanto, una complejidad que se tensa a lo largo del trabajo.
2. “Dentro de ese marco nace YoSoy, una manera de reafirmarnos como parte de una sociedad en la que todxs deberíamos tener los mismos derechos y oportunidades. YoSoy es también una revista, un proyecto del taller de periodismo Tinta Revuelta, que nació en el 2011. Allí cada miércoles nos reunimos a leer y a escribir, a debatir y a intentar generar un cambio, en nosotrxs y en los demás. Nos proponemos volcar todo eso en esta revista para que puedan conocer nuestras experiencias, pero también para que podamos reflexionar, pensar y construir entre todxs nuevas formas de estar entre nosotrxs. Para contar lo que otrxs esconden. Para ser nosotras, porque ya no somos invisibles. Ésta es nuestra voz, estas son nuestras palabras” dicen en la presentación en su página web, <https://tintarevuelta.yonofui.org/yosoy/>.
3. “Aquel 23 de agosto personal del área de Educación y del sector requisita del Complejo IV de Ezeiza, interrumpieron la clase. Nosotras nos disponíamos a sacar una foto colectiva a partir del

texto de una compañera, un relato que hablaba sobre cómo les amigos la habían abandonado tras caer detenida, como si la vida les hubiera pasado a todes por un tamiz" (YoNoFui, 2018).

4. En una nota del diario *El País* (2006), Mark D. Falkoff (profesor del American Enterprise Institute y reconocido latinoamericanista) explica que los poemas publicados representan "una mínima parte de los miles de versos escritos por poetas presos (como los hermanos Ustad Badruzzam Badr y Adurraheem Muslim Dost, liberados y ya en Pakistán, pero cuyos poemas siguen confiscados)". La mayoría de poemas no ha sido desclasificada por el Departamento de Estado estadounidense porque si un verso dice, por ejemplo, "perdóname, querida esposa" se lo califica de intento de comunicación con una tercera persona (solo pueden escribir a sus abogados) y su publicación queda prohibida.

5. Es interesante notar que, en el discurso habitual, nos referimos a *cárcel de mujeres* para distinguirla respecto de lo que simplemente se denomina *la cárcel*, entendida como cárcel de varones.

6. "Como definición preliminar, un „sistema de sexo-género" es un conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas transformadas" (Rubin, 1986, p.5). Quizá vinculado a la noción de dispositivo foucaultiana, la idea de sistema reafirma la amplitud de lo que abarca este conjunto que provoca, a su vez, producciones materiales en términos de cuerpos sexuados y generizados. Es importante volver a trazar las jerarquías sexuales que pondera este sistema y atender a las prácticas que se condenan, desprecian o invisibilizan, por no cumplir con las normas que sostienen el propio sistema de sexo-género (sean la cis-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, como bien advierte el activismo gordo).

Bibliografía

Acta del Servicio Penitenciario Federal (23/08/2016), relativa a la prohibición de ingreso de medios de reproducción audiovisual o fotográfico al Taller de Fotografía del Complejo Penitenciario Federal IV de Mujeres, Ezeiza, Buenos Aires, CUE.

Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*.

Barcelona: Lumen.

Butler, J. (2001). *El grito de Antígona*. Barcelona: El Roure.

Butler, J. (2006). *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.

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

Butler, J. (2014). Vida precaria, vulnerabilidad y la ética de la cohabitación. En Saez Tajafuerce, B. (Ed.). *Cuerpo, memoria y representación. Adriana Cavarero y Judith Butler en diálogo*. Barcelona: Icaria.

Butler, J. (2017). *Cuerpos en alianza y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.

Cosse, I. (2009). Los nuevos prototipos femeninos en los años "60 y "70: de la mujer doméstica a la joven liberada. En Andujar, A., D'Antonio, D., Gil Lozano, F., Grammatico, K. y Rosa, M.L. (Eds.). *De minifaldas, militancias y revoluciones. Exploraciones sobre los '70 en la Argentina* (pp. 171-186). Buenos Aires: Luxemburg.

- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1(8), 139-167. Recuperado de: <https://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8>.
- Davis, A. (2017). *¿Son obsoletas las prisiones?* Córdoba: Bocavulvaria ediciones.
- Falckoff, M. (2006). Poemas de Guantánamo, en *El País*, disponible en: http://www.cat.elpais.com/diario/2006/07/08/babelia/1152316228_850215.html
- Levinas, E. (2002). *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Sígueme.
- Radio Kermés (2016). El colectivo YoNoFui en la búsqueda de reconstruir identidades de las mujeres que pasan por la cárcel. Recuperado de: <http://www.radiokermes.com/index.php/component/k2/item/5981-el-colectivo-yo-no-fui-en-la-busqueda-de-reconstruir-identidades-de-las-mujeres-que-pasan-por-la-carcel>.
- Rubin, G. (2018). *En el crepúsculo del brillo. La teoría como justicia erótica*. Córdoba: Bocavulvaria.
- Weston, K. (1997). *Families We Choose. Lesbians, Gays, Kinship*. New York: Columbia University Press.
- YoNoFui (2018). *Imágenes Guardadas. Taller de fotografía y escritura, Ezeiza, 2016*. YoNoFui: Buenos Aires.

Fecha de recepción: 28 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 22 de mayo de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



SENTIRSE MARRÓN, SENTIRSE BAJÓN: AFECTOS LATINOS, LA PERFORMATIVIDAD DE LA RAZA Y LA POSICIÓN DEPRESIVA¹

FEELING BROWN, FEELING DOWN: LATINA AFFECT, THE PERFORMATIVITY OF RACE, AND THE DEPRESSIVE POSITION

Traducción de Renata Prati²

Resumen

En este texto de 2006, el teórico José Esteban Muñoz (1967-2013) aborda el problema de la depresión desde una perspectiva atenta al género y a la teoría crítica de la raza. A partir de una instalación de la artista Nao Bustamante, Muñoz reelabora el concepto de Melanie Klein de la *posición depresiva* en relación con su propia noción de *sentimientos marrones*, para mostrar “cómo la depresión misma está formada y organizada en torno a diversas contingencias históricas y materiales, entre las que se cuentan la raza, el género y el sexo”.

Palabras clave: afecto; depresión; sentimiento marrón; performance

Abstract

In this 2006 essay, theorist José Esteban Muñoz (1967-2013) addresses the problem of depression from a critical perspective, informed by gender and critical race studies. Discussing an installation work by artist Nao Bustamante, Muñoz draws on Melanie Klein's concept of a *depressive position*, in connection with his own notion of *brown feeling*, in order to show “how depression itself is formed and organized around various historical and material contingencies that include race, gender, and sex”.

Key Words: affect; depression; brown feeling; performance

En el capitalismo global contemporáneo, la depresión se ha convertido en una de las posiciones afectivas dominantes y más discutidas dentro del campo cultural. Sin embargo, una afirmación tan general exige algunos ajustes y una mayor precisión. Si bien

es cierto que las representaciones de los contornos afectivos de la depresión se han vuelto más frecuentes en el arte y en los medios, no deja de ser importante prestar atención a la capacidad que exhibe el momento histórico actual para producir, de modo mimético, diversas imágenes de esa depresión que asola al sujeto ciudadano contemporáneo con un guion criptouniversal. La depresión tiene, por cierto, un sesgo de género. La depresión femenina y la depresión masculina resuenan de maneras bastante diferentes. Mientras que la depresión femenina se encuadra más directamente como un problema, la depresión que aflige a los hombres se describe a menudo como una condición en toda regla, como algo que va más allá de la esfera individual y que se vincula con una suerte de angustia y con una añoranza que muchas veces se describen como endémicas del posmodernismo. Sin embargo, esta afirmación también requiere algunos retoques, en la medida en que tal distinción reproduce un sujeto blanco que se toma por defecto como la norma. Todavía no se ha discutido lo suficiente, dentro de la teoría crítica, acerca de la depresión en relación con la pregunta por las formaciones raciales. Este ensayo se explaya en una representación particular de la depresión, que con toda certeza habla del momento general, pero que se resiste a la presión del criptouniversalismo. El proyecto artístico que se encuentra en el centro de este ensayo explora cómo la depresión misma está formada y organizada en torno a diversas contingencias históricas y materiales, entre las que se cuentan la raza, el género y el sexo.

El trabajo de Nao Bustamante no se ajusta al imaginario de las prácticas artísticas que emergió en los tiempos de las políticas de identidad ni tampoco representa una evasión de los diversos antagonismos sociales que definen nuestro reconocimiento y nuestra pertenencia como sujetos racializados, generizados y sexuados. Su trabajo nos cuenta algo acerca de los problemas de pertenecer en la alteridad. Aquí sostendré que la obra de Bustamante es una meditación sobre nuestras particularidades, tanto compartidas como divergentes, particularidades que son fundamentales en la coreografía del yo y lo otro que organiza nuestra realidad.³ Esto, como sostendré, se negocia a través de un circuito afectivo particular. La versión de la depresión que consideraré en este ensayo está marcada por una depresión que no es una. De manera provisoria, llamo a este lugar afectivo un sentimiento de lo marrón [*brownness*], que transmite y se estructura a través de una instancia depresiva, una forma de sentirse decaído: de allí mi título rimado, "Sentirse marrón, sentirse bajón".⁴

La instalación de video de Bustamante, *Neapolitan* (2003), incluye una grabación en *loop* de once minutos en la que se muestra a la artista romper en lágrimas

aparentemente espontáneas, mientras mira el final de una película. Mientras llora, el público es testigo de los signos somáticos de la tristeza depresiva: los ojos hinchados, la nariz que gotea. El video se reproduce en un monitor apoyado en una mesa de estilo antiguo, a su vez apoyada en un bloque de escultura. El monitor está cubierto con una manta multicolor tejida en crochet por la artista y, sobre ella, hay una canastita hecha en crochet y llena de flores también de crochet. Sobre la canasta descansa un cuervo artificial; y el pájaro artificial lleva puesto un sombrero de crochet a juego. El enchufe, conectado a la pared, también está cuidadosamente recubierto en crochet. La película que mira la artista es *Fresa y chocolate*, de Tomás Gutiérrez Alea, un largometraje ambientado en la Cuba de la década de 1970 que narra la historia de una amistad frágil y difícil entre un revolucionario en toda regla y un bohemio gay. Mientras la artista la mira, la película queda casi proyectada en su rostro, lo que da la impresión de que el brillo de la pantalla que está mirando le rebota en la cara. Cuando el film termina, la artista lo rebobina una y otra vez, y sigue llorando.

En este ensayo, quisiera sugerir que la instalación de Bustamante puede leerse como una ilustración de la posición depresiva y de su relación con una práctica estética y política minoritaria. Con este objetivo, recurriré a ciertos aspectos de la teoría de las relaciones objetales de Melanie Klein; me ocuparé así de un modo muy particular de la depresión y no de la depresión en su sentido más general o clínico. Describir la posición depresiva en relación con lo que denomino *sentimiento marrón* permite dar cuenta de una cierta ética del yo que utilizan y despliegan las personas de color, junto con otros sujetos minoritarios que no se sienten del todo a gusto dentro de los protocolos normativos del afecto y el comportamiento. A pesar de que el trabajo de Klein y su círculo no está diseñado para abordar las vicisitudes de la racialización y de la particularidad étnica, aun así me parece que algunas de sus formulaciones pueden resultar sugestivas, y de gran ayuda, a la hora de discutir lo que aquí llamo *sentimientos marrones*.

El proyecto más amplio en que se inscribe este ensayo convoca discursos psicológicos y fenomenológicos diversos en un esfuerzo por teorizar acerca de la particularidad afectiva y la pertenencia. En un artículo de 2004, Jonathan Flatley ha descrito su propio interés por la particularidad afectiva en relación con lo social como una cartografía afectiva [*affective mapping*]. La cartografía afectiva es el modo en que Flatley amplía y ajusta la teoría de Fredric Jameson sobre la cartografía cognitiva [*cognitive mapping*]. Hasta cierto punto, esta descripción podría ser válida también para mi análisis. Mi empeño podría describirse como el de hacer posible un proyecto que imagine una posición o una narrativa de ser y devenir capaz de resistirse a la presión de los modelos

identitarios de la relacionalidad. En mi trabajo, el afecto no debe entenderse como un mero sustituto de la identidad. De hecho, debería ser algo completamente diferente: debería poder describir los receptores que usamos para escucharnos entre nosotrxs y las frecuencias en las que ciertos sujetos subalternos hablan y son escuchados o, lo que es más importante, sentidos. Esto nos lleva a reformular la famosa pregunta de Gayatri Chakravorty Spivak acerca de si puede hablar el subalterno para preguntar, en cambio: ¿cómo siente el subalterno? ¿Cómo podrían los subalternos sentirse entre sí? Con este objetivo en mente, una revisión y modificación de las teorías de las relaciones objetales bien podría volverlas traducibles en maneras productivas de considerar la relacionalidad dentro de una esfera social más amplia.

Con todo, si hemos de recurrir a Klein para analizar modalidades de ser o devenir minoritario como el sentimiento marrón, es preciso que ciertos actos de traducción tengan lugar. Esto implica abordar lo que he mencionado ya como el aspecto criptouniversal de varios proyectos estéticos y hermenéuticos. Una piedra de toque en estas cuestiones ha sido para mí el trabajo de Hortense Spillers. En su poderosa reflexión sobre el psicoanálisis y el problema de la raza, “All the Things You Could Be by Now if Sigmund Freud’s Wife Was Your Mother” [Todo lo que podrías haber llegado a ser si la esposa de Sigmund Freud fuera tu madre] (2003), la teórica literaria desuniversaliza las herramientas psicoanalíticas de formas muy productivas:

¿No es, entonces, tarea del protocolo psicoanalítico efectuar una traducción desde el silencio del deseo —aquello que avergüenza y desconcierta al sujeto, incluso si sus causas son poco claras o desconocidas— hacia una particularidad sintáctica articulada? Esto parecería decente en cuanto objetivo psicoanalítico, ¿pero tal vez se trata de algo más que una linda idea? Lo que estoy sugiriendo, en última instancia, es que hay un aspecto del proyecto emancipatorio que depende de aquello que parecería ser simplemente una atención a sí [*self-attention*], si no fuera porque alcanzar esa articulación requiere de un proceso, el de hacer de la propia subjetivación el objeto de una consideración atenta [*attentiveness*] disciplinada y potencialmente desplazable. (Spillers, 2003, p.400)

Por supuesto, Spillers se queda aquí dolorosamente corta: para varios grupos y círculos de pertenencia, poder dejar el reino del silencio y ganar una “particularidad sintáctica articulada”, que tenga valor y se ajuste a la identificación del grupo, sería mucho más que “una linda idea”. Es decir que, para ella, el protocolo psicoanalítico está cargado de una potencialidad emancipadora en la medida en que ayuda a combatir ese silencio que las lógicas sociales de la homofobia, el racismo y el sexismo proyectan en los sujetos minoritarios. Con este esfuerzo por identificar el impulso radical presente en las teorías del desarrollo, lo que se busca es replantear estas teorías por fuera de los parámetros del positivismo y declarar su performatividad política en círculos de pertenencia que no se

ajustan al criptouniversalismo asociado con el sujeto blanco universal. La argumentación de Spillers demuestra que un abordaje hermenéutico de verdad atento a cuestiones psicoanalíticas puede ser capaz de ofrecer descripciones de nuestro propio reconocimiento por la vía de la performatividad racial. La performatividad racial es, en el fondo, el concepto clave de este ensayo. El sentido con el que entiendo esta expresión busca capturar aquel aspecto de la raza que es un *hacer*⁵. Más concretamente, mi intención es describir un hacer político, los efectos que el reconocimiento de la pertenencia, la coherencia y la divergencia raciales presentan en el mundo. Este giro hacia la performatividad de la raza tiene que ver con el hecho de que, en tiempos en que el discurso de la raza está expuesto a las fuerzas corrosivas del multiculturalismo corporativo y otras manifestaciones de la globalización, una consideración de las formaciones raciales con un lente libre de las deformaciones del positivismo (discurso que es —en el mejor de los casos— reductivo e insensible a las especificidades de las formaciones raciales) adquiere una especial importancia. En esta época turbulenta, se ha vuelto cada vez menos accesible el núcleo epistemológico de lo que es la raza. Resulta oportuno, entonces, considerar en cambio lo que la raza hace. Una consideración performativa de la raza, esto es, una comprensión de la raza como algo que se aborda mejor desde sus efectos, podría incluso permitirnos salir de los impasses conceptuales y políticos que tanto pesan en ese discurso. Un proyecto crítico sensibilizado a la performatividad de la raza estará de hecho en mejores condiciones para descifrar los efectos que esta produce en el mundo.

Lo que aquí describo como *sentirse marrón*, *sentirse bajón* es una modalidad de reconocimiento de la performatividad racial generada por una particularidad afectiva que se encuentra codificada en ciertos sujetos históricos específicos y que, de manera provisional, puede reconocerse por medio del término *latina*.⁶ Sentirse marrón, en mi análisis, habla de las maneras en que siempre, independientemente de su registro, el afecto minoritario resulta ilegible, al menos en parte, de cara al afecto normativo que performan los sujetos ciudadanos normativos. La idea de lo marrón [*brownness*] aparece en un sentido algo diferente en los ensayos de Richard Rodríguez, quien también se esfuerza en describirla en relación con una cierta antinormatividad. En su último libro, de 2003, el escritor mexicoestadounidense vuelve sobre las escenas de su infancia racializada en California y aborda el sentimiento de no pertenecer a una esfera mayoritaria. En su narrativa, Rodríguez usa la raza (y, en un grado mucho menor, lo queer) como trampolín para discutir la particularidad de ser de piel oscura; pero se aleja tanto de una noción racialmente situada del fenómeno afectivo, que lo marrón se

convierte en su manera de justificar su identificación con Richard Nixon, antes que con John F. Kennedy, en el famoso debate televisado de 1960. Mi abordaje de lo marrón, en este nivel ideológico, no se condice con el trabajo de Rodríguez, sino que se acerca más a lo que Spillers describe como el “hacer de la propia subjetivación el objeto de una consideración atenta disciplinada y potencialmente desplazable” (2003, p.400). Los sentimientos marrones no tienen que ver con una particularidad afectiva individualizada: expresan más bien esta atención “desplazable”, lo que implica una cartografía colectiva más amplia del yo y lo otro. Las prácticas estéticas posibilitan estos protocolos de cartografiado. En mi proyecto de investigación actual, me ocupo de toda suerte de sentimientos antinormativos que se corresponden con un devenir minoritario. En algunos casos, las prácticas estéticas y las performances ofrecen una perspectiva teórica particular que permite entender las maneras en que los diferentes circuitos de pertenencia se conectan, cómo se producen destellos de reconocimiento entre sujetos minoritarios. Lo marrón no es blanco, pero tampoco es negro y, sin embargo, no está simplemente ubicado a medio camino. Lo marrón, como todas las formas de la atención racializada en América del Norte, llega a ser posible en función de prácticas de autoconocimiento formateadas por el imaginario nacional a través de las firmes estacadas en la conciencia norteamericana que se identifican con la vida pública de la negritud. Al mismo tiempo, lo marrón es un modo de atención del yo hacia lxs otrxs consciente de que no es y nunca podrá ser blanquitud. En mi análisis, la blanquitud también es algo muy específico: la leo como una lógica cultural que prescribe y regula los sentimientos y el comportamiento nacionales. Lo blanco es así un calibrador afectivo que nos ayuda a entender ciertos modos de compostura y comportamiento emocional como buenos o malos. Huelga decir que algunos modos de la blanquitud —por ejemplo, la de la clase trabajadora— son estigmatizados dentro de la esfera pública mayoritaria. Hay modos de femineidad blanca o de etnicidades blancas que no se corresponden con la regla afectiva que mide y naturaliza los sentimientos blancos como la norma.

La depresión no es marrón, pero hay modalidades de la depresión que bien lo parecen. Antonio Viego ha analizado cómo la escuela estadounidense de la psicología del yo intenta performar un determinado tipo de trabajo terapéutico sobre sujetos latinos/as.⁷ El fin último de ese proyecto es alcanzar de manera gradual un yo minoritario bien adaptado, realizado y entero. La mayor parte del trabajo psicológico sobre el yo que explora Viego apunta a traducir nociones de enfermedades latinas tradicionales —*los nervios* y *attaques*⁸—y obtener traducciones con denominaciones étnicas de aquellos trastornos que en los formatos institucionales ingleses y estadounidenses se piensan

como depresión y trastorno de ansiedad. La crítica de Viego desmantela el deseo, en la psicología latina, de un yo que no esté no fracturado. Para Viego, un deseo así sería equivalente a una huida de lo social; por lo tanto, cualquier teoría social que plantee la felicidad como su meta está condenada al fracaso. El uso que hace Viego de los protocolos psicoanalíticos funciona como una atención desplazada que imagina una política marrón libre de investiduras en la narrativa del sujeto total y bien adaptado.

Mi idea de *sentirse bajón* busca traducir la noción de la posición depresiva. Es decir, el *abajo* es una manera de vincular la posición con el sentimiento. El uso del concepto de posiciones, en lugar de la idea de fase más propia de las teorías del desarrollo, es una de las modificaciones que introduce Klein en el psicoanálisis freudiano. Quienes se especializan en el estudio de la psicología de las relaciones objetales de Klein entienden las posiciones, a diferencia de las fases, como trayectorias menos rígidas de desarrollo emocional. En esto, la propuesta de Klein evoca uno de los aportes más importantes de Antonio Gramsci a la teoría social: me refiero a sus reflexiones sobre la guerra de posiciones como un modo de resistencia diferente de la revuelta marxista clásica, descrita a su vez como una guerra de maniobras. Las posiciones, en el vocabulario de ambos teóricos, son demarcaciones provisionales y flexibles, prácticas de ser.

La posición depresiva, para Klein, no es una fase que deba dejarse atrás. Hay maneras de ocupar la posición depresiva que conducen hacia la reparación, en las que el amor ayuda a superar los sentimientos paranoicos y esquizoides. En la infancia, el otro maternal queda escindido en dos objetos: uno, el pecho bueno, representa un flujo continuo de satisfacción, un sentido de unidad con la madre. Sin embargo, el solo hecho de que este flujo no sea en verdad continuo da lugar a sentimientos de rencor y odio hacia lo que pasa a ser el pecho malo. Para Klein, estos sentimientos destructivos conducen a una suerte de ansias caníbales o sádicas. El niño se sentirá bastante culpable, luego, por haber albergado sentimientos tan destructivos. En algún momento, el objeto escindido se vuelve a unir, y el niño es capaz entonces de volver a introyectarlo. El objeto, como el sujeto, nunca es total, nunca está entero, pero la ficción o el sentimiento de totalidad es fundamental para sobrevivir en la esfera social. En su ensayo de 1946, "Notas sobre algunos mecanismos esquizoides", Klein explica lo siguiente:

El impulso a la reparación, que aparece en esta etapa, puede ser considerado como la consecuencia de una mayor comprensión de la realidad psíquica y de una creciente síntesis, ya que muestra una respuesta más realista a los sentimientos de aflicción, culpa y temor a la pérdida, resultantes de la agresión contra el objeto amado. Dado que el impulso a reparar o proteger al objeto dañado prepara el

camino para relaciones de objeto y sublimaciones más satisfactorias, aumenta a su vez la síntesis y contribuye a la integración del yo. (Klein, 2015 [1946], p.24)

La posición depresiva, en este abordaje, se vincula con un tipo de interrupción [*interjection*] que es diametralmente opuesta a la práctica de proyectar la amenaza o el peligro hacia afuera del yo. La posición depresiva no tiene que ver con una orientación lineal hacia alguna tarea, con un sentido de cierre o conclusión del desarrollo; es, antes bien, una posición en la que vivimos, y describe las maneras en que nos esforzamos por entrar en la realidad psíquica, donde podemos ver a los objetos como totales, tanto internos como externos, no solo como algo que zumba por fuera de nuestra existencia. Esta ampliación o, por retomar el fraseo de Spillers, este *desplazamiento* de la atención desde el yo hacia lxs otrxs es el primer paso para comprender una de las funciones más profundas de los sentimientos marrones: ver a lxs otrxs en su alteridad, como existiendo en un campo en relación con el yo. Es en este sentido que quiero proponer una ética de lo marrón: una ética que busque incorporar comprensiones de lo psíquico al servicio de una comprensión de lo social. El objeto total que queda interrumpido en la posición depresiva no es real o, mejor, no tiene una consistencia firme. Uno siente siempre la pulsión hacia la fragmentación, pero asumir la posición depresiva es una manera de resistirse, como sujetos, a una condición de abandono dentro de lo social que terminaría produciendo un colapso de la propia capacidad de ver y conocer al otrx. Y eso, ciertamente, sí sería un modo de la depresión clínica.

Hace poco, en el campo de los estudios queer, Eve Kosofsky Sedgwick ha llevado la mirada a la diferencia entre paranoia y reparación. Sedgwick ha argumentado que la paranoia se ha convertido en la actitud estándar de la crítica queer y que, al volverse rutinaria, ha perdido gran parte de su fuerza. La estrategia paranoica siempre tiene que ver con el movimiento hermenéutico de revelar alguna amenaza externa y se vuelve rutinaria, un gesto repetitivo y entumecido que hace del sujeto paranoide alguien incapaz de participar en lo que Spillers llamaría el protocolo interno de una capacidad de atención desplazable. Spillers nos insta a abandonar la crítica del “hombre” [*the man*] y volcarnos en cambio a una teoría de cómo las habilidades relacionales se organizan en torno al “único” [*the one*]. Este, para Spillers, forma parte del mundo de la comunidad negra, de las vidas que llevamos unxs junto a otrxs, en el marco de formaciones raciales. Lo que no quiere decir que no haya amenazas externas, y muchas, que vengan de afuera, pero lo que Spillers busca hacernos entender son los modos en que nuestro propio sentido de la relacionalidad, nuestras prácticas de pertenencia al interior de las comunidades de color, están amenazadas desde adentro. En este punto, lo que hace Spillers es insistir una vez

más en la necesidad de rechazar una cierta manera paranoica de estar en el mundo, que toma al peligro como exterior al propio mundo de experiencia racial o étnica; nos propone, en cambio, que nos detengamos o nos demoremos en el espacio de esta fantasía empoderante de un objeto total.

Sedgwick invita a sus lectorxs, y a la crítica queer en general, a pensar sobre la reparación. En ese mismo texto, Sedgwick sugiere la posibilidad de que, en este momento en particular, ciertas teorías fuertes de lo social, teorías que pueden codificarse como prescriptivas y totalizadoras, no sean tan provechosas como otras teorías más débiles que no se plantean con ese gesto magistral y totalizador. Yo las alinearía, a estas teorías más débiles, con una guerra gramsciana de posiciones. Tal como lo entiendo, el impulso teórico que alimenta mi descripción del sentimiento marrón se resiste al modelo de las teorías fuertes. El hilvanado que estoy haciendo entre las teorías críticas de la raza, la crítica queer y la teoría psicológica de las relaciones objetales es un abordaje provisorio y heurístico que busca mantener a distancia los aspectos totalizadores de todos estos modos de la crítica.

Lo que quiero sugerir es que la ética del “único” que ensaya Spillers puede entenderse como un modo interno de posicionalidad depresiva que nos da la capacidad de conocer y experimentar a lxs otrxs, que comparten con nosotrxs una valencia afectiva o emocional específica. La reparación que el trabajo teórico de Spillers pone en escena está informada por un deseo de volver a otro lugar, a un lugar que ella describe como “anticuado” [*old-fashioned*]. Esto tiene que ver con la pertenencia no secular que se asocia, a su vez, con la historia de las iglesias negras. Spillers desea explícitamente un espacio secular en el que una relacionalidad así sea posible, pero lo “anticuado” no se convoca solo en su uso convencional, sino que también se escribe en un sentido psíquico: el deseo de un momento previo a la caída de las comunidades de color en un impasse funcional. Por cierto, este impasse funcional se remonta a una sensación de paranoia fundada y a las maneras en que los permanentes desafíos dentro de lo social alimentan una desconexión de la realidad psíquica en que nuestra potencialidad relacional queda disminuida. Esta vuelta a lo anticuado en Spillers, este deseo del “único”, es un deseo relativo a una posición depresiva que no sucumbe a la posición esquizoparanoide. La posición depresiva es la posición ética para Klein; con eso en mente, quisiera argumentar que el sentirse marrón y sentirse bajón es una posición ética, dentro de lo social, para el sujeto minoritario.

Mi intento de hilvanar teorías, de juntarlas a puntadas en un todo provisorio que no es de hecho un todo, sino más bien un sentido empoderante de totalidad que hace

posible cierto grado de reconocimiento social, es una performance reparadora. Sin embargo, es importante tener presente la distinción que hace Klein entre tres modos de la reparación, de modo que resulta útil desglosarla aquí. El primero es una especie de reparación maníaca que conlleva una sensación de triunfo, dado que es esencialmente una inversión de la relación con los padres, a expensas de estos últimos. Otra idea de lo reparativo tiene que ver con un modo obsesivo de la reparación, que puede caracterizarse como una repetición compulsiva, una suerte de pensamiento mágico apaciguador. Por último, está el tipo de reparación que quiero proponer para los campos de investigación discutidos en este ensayo. Esta modalidad es la que veo en obra en la instalación de Bustamante, y sería una forma de la reparación fundada en un amor por el objeto. Klein sostiene que: “Un momento después de que hemos visto los impulsos más sádicos, nos encontramos con actuaciones que muestran la mayor capacidad de amor, y el deseo de hacer todo sacrificio posible para ser amado” (2008 [1927], p.184). Recurrir a Klein para teorizar acerca de la relacionalidad resulta provechoso porque se trata de una intelectual comprometida con los hechos de la violencia, la división y las jerarquías que puntúan lo social, pero sin dejar de ser también, en otros momentos, una pensadora profundamente idealista, que comprende cuán necesario es no depurar sin más la negatividad, sino en cambio promover ese deseo de reconstruir un campo relacional que se despierta en el sujeto tras el paso de lo negativo. El amor no es para Klein una mera abstracción romántica; es en efecto una forma de aspirar a pertenecer que no ignora los diversos obstáculos que el sujeto debe superar para alcanzar, incluso, la forma más provisoria de pertenencia.

Lo que hilvana y le da su unidad a *Neapolitan*, la instalación de Bustamante, es un tejido casero de crochet que se ve elástico y permeable, cuya textura tiene un aire de nostalgia por un modo de lo doméstico asociado al *hobby*, a la artesanía y a otras formas domésticas de la pertenencia. La textura de la instalación connota un sentido del hogar y de la pertenencia que quizá esté ya de lleno en el pasado, pero aun así busca volver a poner en circulación ese sentido de la pertenencia en relación con nuestra contemporaneidad y nuestra futuridad. El cuervo triste de la depresión, una especie bastante alejada del pájaro azul de la felicidad, lleva un gorrito de crochet bien ajustado que lo vincula al objeto extraño sobre el que está sentado vigilando. Es un constructo tan elaborado y provisorio como los yoes que performamos dentro de lo social. El hecho de que un monitor esté envuelto en una funda artesanal apunta a las maneras en que la realidad televisiva se vincula con la vida real y con la fantasía. El tejido casero que cubre

el aparato de televisión indica que, si la casa es ahí donde está el corazón, en el centro de esta casa lo que encontraremos será un televisor.

El video en *loop* y la performance de sollozar, rebobinar y volver a sollozar componen una performance de la repetición. La repetición es la cualidad más obviamente depresiva de la pieza; describe los modos en que los sujetos ocupan y habitan la posición depresiva. El juego de luces, la iluminación que baña el rostro de la artista y la que el objeto mismo ofrece son comentarios acerca de una coreografía compleja de interrupción y proyección. La banda sonora que invade a la artista y luego al público es la de esa hinchazón familiar que asociamos al melodrama lacrimógeno y a las películas para mujeres; es, en esta instalación, la manera en que suenan los sentimientos marrones.

La película que se reproduce en el video de la instalación, la fuente de la tristeza y del exceso somático, es una película cubana sobre la homosexualidad y la revolución. La tragedia del largometraje tiene que ver con el hecho de que al final no hay lugar para lo queer en el Estado nación. Este es el quiebre, el momento del colapso en el imaginario revolucionario. De una manera similar, este es el quiebre en las teorías de las relaciones objetales que he estado discutiendo aquí. En el grueso de estos trabajos, en Klein, en D. W. Winnicott y otros que vinieron después de Freud, la homosexualidad es una condición primitiva que debe ser contenida, manejada o superada. Lo queer es un sitio de colapso emocional, es donde se activa el melodrama de la instalación. Así, creo que el objeto artístico de Bustamante debería entenderse como un correctivo en relación con la trama homofóbica del desarrollo. Lo que nos muestra la instalación es que lo queer nunca desaparece del todo; lejos de ello, lo queer asedia el presente. Mejor dicho, lo queer es algo cuyo duelo es una condición de posibilidad para otros modos menos problemáticos de la sexualidad.

Todo este trabajo de duelo proviene de un tiempo y un lugar específicos, es decir, es históricamente situado. Para ilustrar esta idea, quisiera remontarme a un diálogo con el público que siguió a una charla en Londres en la que Bustamante habló sobre *Neapolitan*. Cuando alguien le planteó a la artista la pregunta: “¿En qué sentido tu trabajo es diferente al de Bas Jan Ader, otro artista que representó sus lágrimas?”, me sentí tentado de responderla por ella, pero, en cuanto crítico y espectador, no era mi lugar. Quisiera entonces tomarme aquí el lugar para responderla, para no solo explicar la diferencia entre dos proyectos artísticos separados por más de treinta años, sino para subrayar también el valor de la idea de una atención desplazable en relación con la estética y el psicoanálisis. En 1975, Ader desapareció misteriosamente, en el marco de un proyecto performático. La depresión, la tristeza y la pérdida saturan su obra. Su pieza /

Am Too Sad to Tell You (1971), un video en blanco y negro de tres minutos de duración, nos recuerda a la cinta de Bustamante: retrata al artista que se larga a llorar, que sigue llorando por un buen rato. Si la comparamos con los temas constitutivos de la instalación de Bustamante, los motivos detrás de la emoción son aquí todavía más ambiguos. Lo que ensaya la performance de Ader es algo que se parece mucho a la ética de la posición depresiva de Klein. Su trabajo es hermoso y conmovedor, y nos seduce con el encanto de lo universal: estas lágrimas no están atravesadas por el tipo de particularidad afectiva que en mi lectura de *Neapolitan* asocio con lo marrón y lo queer. Traigo a colación *Am Too Sad to Tell You* en un intento de mostrar cómo algunas lágrimas logran acceder a un sentido universal de la tristeza o de la pérdida, un sentido que nos ofrece una historia general del mundo del afecto, pero que no lo vincula con pérdidas históricas. ¿Qué motiva estas lágrimas? La pérdida y la historia, en el trabajo de Ader, quedan libres de ataduras. *Neapolitan*, en cambio, se dirige a particularidades dentro de lo social, a una particularidad histórica que describo aquí como un sentimiento, como un sentirse bajón.

Con agudeza, Jennifer Doyle compara el trabajo de Ader con *The Onion* (1996), un video performático de la artista feminista Marina Abramović, y con *Crying Glasses (An Aid to Melancholia)* (1995), de Hayley Newman. En *The Onion*, la aclamada artista performática se queja de su vida, enunciando una retahíla bastante poco interesante de banalidades, como el tiempo perdido en salas de espera o las molestias de viajar. La performance de Newman es una de sus performances artificiales, falsas, que quedan documentadas como si fueran reales en una serie que ella llama *Connotations Performance*. La diferencia entre los trabajos de estas artistas mujeres y la pieza de Ader, tal como la describe Doyle, es elocuente a la hora de pensar la historización del afecto y de las lágrimas:

Como nos recuerda el título (que nos dice que el artista no nos lo dirá), no sabemos por qué llora Ader. En cuanto artista varón envuelto en una mitología particular (desapareció mientras, como parte de una performance, cruzaba navegando el Atlántico), Bas Jan Ader está más cerca del ideal dieciochesco de la caballerosidad del “hombre sentimental” que del melodrama femenino citado por Abramović. La pieza es una extensión de su interés en el tema de su propia vulnerabilidad (como en una serie de cortos que documentan sus caídas: cayéndose de un árbol, cayéndose con la bicicleta en un canal, parado balanceándose de un lado a otro hasta terminar cayéndose). Su video, si se lo compara con la fotografía de Newman o la performance de Abramović, aparece como más puramente seductor —y de alguna manera más privado—, en parte porque nada nos indica que debamos leerlo como “producido” para la cámara. (Doyle, 2005, pp. 48-49)

El hombre sentimental es un sujeto universal. El público no puede saber de qué se tratan sus lágrimas: son profundamente privadas, tal como indica Doyle, tal como es la

naturaleza misma de las lágrimas. Con todo, también son lágrimas universales en el sentido en que las lágrimas de Newman son falsas (las lágrimas del engaño femenino) y las de Abramović son por pelar una cebolla en la cocina (las lágrimas que marcan el trabajo femenino). Citando a Jameson, Doyle nos recuerda que “es la historia lo que duele” (2005, p.50); la pregunta por cuáles son las historias marcadas por lágrimas particulares y cuáles historias quedan elididas queda así en nuestras manos. En lo que queda de este ensayo, me ocuparé de examinar un abordaje de la performatividad de lo marrón que marca las lágrimas de Bustamante.

En una reseña para la revista *Artweek*, Lindsay Westbrook comenta la instalación en términos que ayudan a visibilizar las contingencias externas que el público proyecta en la pieza de Bustamante:

En la última pieza de Nao Bustamante, *Neapolitan*, aparecen varios de los temas recurrentes de su trabajo: la emotividad, la vulnerabilidad y los estereotipos de género en la cultura mexicoestadounidense. En la pieza, vemos a la artista mientras ve una escena de la película cubana *Fresa y chocolate*; se lleva a sí misma al llanto, rebobinando la cinta a cada rato, y usa un pañuelo con la bandera mexicana para secarse las lágrimas. El trabajo es profundamente autoconsciente y, por supuesto, y por la misma razón, cínico. Pero es también una obra de una genuina tristeza, que expresa pena y duelo, quizás, por el estado actual del mundo. (Westbrook, 2003, p.14)

Vale la pena, por varias razones, llevar la atención a las dinámicas de proyección presentes en este breve esbozo. El pañuelo en el que Westbrook identifica la bandera mexicana no es en verdad sino un colorido trapo de cocina. Esta proyección de la nacionalidad de la artista en su instalación muestra en efecto hasta qué punto la paranoia marrón no es algo que desaparezca con solo desearlo, por mucho que queramos escapar del régimen paranoico. De hecho, la posición depresiva marrón que describo aquí hace su aparición en relación con todo lo que se proyecta en el yo corporizado desde afuera. Y, por lo demás, la equivalencia entre autoconsciencia y cinismo es rara. Aun así, vale la pena rescatar las líneas con las que se cierra el comentario: en efecto, este modo de la tristeza tiene mucho que ver con el “estado del mundo”. Esto es, el video representa y performa una depresión política, que no es una depresión clínica ni tampoco un colapso literal. Este reconocimiento político contiene un impulso reparador que aquí quisiera describir como empoderante y emancipador, de la misma manera que una atención a aquellas cosas mudas dentro de nosotrxs, si se las lleva al lenguaje y se les da una sintaxis, pueden llevarnos a insistir en un cambio y en una transformación política.

En su abordaje de la posición depresiva, Julia Kristeva recuerda que la reparación está lejos de ser idílica, dado que el objeto supuestamente total ha quedado teñido de

desesperación. La desintegración del objeto es algo que nunca se resuelve del todo, sino algo que hay que elaborar. Desde ya que *Naopolitan* no tiene nada de objeto estético ideal, pero sí representa un impulso creativo en el que el duelo se une por un momento a las ideas. En este ensayo he intentado sugerir que la posición depresiva es, de distintas maneras, un sitio de potencialidad, no un mero colapso del yo o del tejido social. La reparación es parte de la posición depresiva y apunta a algo del orden de la esperanza. La posición depresiva es una tolerancia de la pérdida y la culpa que subyacen al sentido que el sujeto tiene de su yo; es decir, no busca evitar o ahuyentar la pérdida o la culpa. Es una posición en la que el sujeto negocia con la realidad, resistiéndose al instinto de caer en el mundo delirante del esquizoparanoide. También he querido llamar la atención sobre las maneras en que puede ser conveniente, para las cadenas de reconocimiento minoritarias, evitar las posiciones paranoides que impiden involucrarse en el proyecto necesario de prestar atención al yo como un esfuerzo para conocer a lxs otrxs. Sin embargo, mi objetivo principal ha sido el de presentar y performar una suerte de análisis reparador, que describa y aliente el proyecto de sentirse marrón. La posición depresiva, tal como surge de la obra de Klein y nutrida de los ajustes inspirados por las preguntas de Spillers, permite echar luz sobre una dimensión de lo que entiendo como sentimiento marrón. Sentirse marrón es un modo de performatividad racial, un hacer dentro de lo social que va más allá de las limitaciones de los análisis epistemológicos de la raza.

Referencias

1. Publicado originalmente en inglés como "Feeling Brown, Feeling Down: Latina Affect, the Performativity of Race, and the Depressive Position" por José Esteban Muñoz (*Signs*, Vol. 31, No. 3: pp. 675-688). (c) 2006 por la Universidad de Chicago. Reproducido con permiso. Todos los derechos reservados. Disponible en <https://www.journals.uchicago.edu/toc/signs/current>.
2. Esta traducción ha sido realizada en el marco de una investigación doctoral y gracias al apoyo del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). La traductora agradece las atentas lecturas y los comentarios de Eduardo Mattio y emma song.
3. El uso de las palabras aquí está calibrado para dirigirse a un sujeto minoritario. Sobre esta narrativa particular de la identidad, ver Muñoz, 1999.
4. Al traducir el juego del título original, "Feeling Brown, Feeling Down", me propuse mantener la productividad de la rima, lo que me obligó a incorporar algunas aclaraciones y ampliaciones: *brown* se traduce en todos los casos como *marrón*, pero debería tenerse presente que, en el activismo en nuestra lengua, podría ser también *morochox*, *morenx* y *de piel oscura* (distintas maneras de nombrar lo que no es ni negro ni blanco); *down* se traduce como *bajón* en el contexto del juego de palabras, y por términos relacionados con la idea de *abajo* en el resto de los contextos. [N. de la T.]
5. La noción de performatividad como un "hacer" se remonta al campo posdisciplinario de los estudios de la performance, en particular a aquella línea de pensamiento que parte del trabajo del filósofo del lenguaje cotidiano, John L. Austin, y su libro *Cómo hacer cosas con palabras*. Véase

Parker y Sedgwick (1995) para una útil introducción a parte del trabajo de Austin y su relevancia posdisciplinaria.

6. En español en el original. [N. de la T.]

7. Si bien en los casos en que el idioma inglés no marca género he optado por utilizar la „x”, en este caso mantengo la duplicación (“latinos/as”) puesto que se trata de una marca presente en el texto original. [N. de la T.]

8. En español y con doble “t” en el original. [N. de la T.]

Obras de arte citadas

Abramović, M. (1995). *The Onion* [Video]. Producción independiente. Fragmento disponible en línea: <https://www.li-ma.nl/lima/catalogue/art/marina-abramovic/the-onion/6852>.

Ader, B. J. (1971). *I Am Too Sad to Tell You* [Video]. Producción independiente.

Bustamante, N. (2003). *Neapolitan* [Instalación]. Producción independiente. Video disponible en línea: vimeo.com/60283405.

Newton, H. (1995). *Crying Glasses (An Aid to Melancholia)* [Fotografía]. De la serie *Connotation Performance*. Presentada en Ikon Gallery, Birmingham, Reino Unido.

Bibliografía

Doyle, J. (2004). Critical Tears: Melodrama and Museums. En Baume, N. (Comp.).

Getting Emotional (pp. 42-53). Boston: Institute of Contemporary Art.

Flatley, J. (2004). Reading into Henry James. *Criticism*, 46(1), 103-123.

Gramsci, A. (2000 [1975]). *Cuadernos de la cárcel* (6 tomos). México D.F./Puebla: Era/Benemérita.

Jameson, F. (1989 [1981]). *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Madrid: Visor.

Klein, M. (2008 [1927]). Tendencias criminales en niños normales. En *Amor, culpa y reparación. Obras completas 1* (pp. 178-192). Barcelona: Paidós.

Klein, M. (2008 [1935]). Contribuciones a la psicogénesis de los estados maníaco-depresivos. En *Amor, culpa y reparación. Obras completas 1* (pp. 267-295). Barcelona: Paidós.

Klein, M. (2015 [1946]). Notas sobre algunos mecanismos esquizoides. En *Envidia y gratitud y otros trabajos. Obras completas 3* (pp. 10-33). Barcelona: Paidós.

Kristeva, J. (2001). *El genio femenino. II: Melanie Klein*. Buenos Aires: Paidós.

Muñoz, J. E. (1999). *Disidentifications. Queers of color and the Performance of Politics*. Mineápolis: University of Minnesota Press.

- Parker, A. y Sedgwick, E. K. (1995). Introduction: Performativity and Performance. En Parker, A. y Sedgwick, E. K. (Comps.). *Performativity and Performance* (pp. 1-18). Nueva York: Routledge.
- Rodríguez, R. (2003). *Brown. The Last Discovery of America*. Nueva York: Penguin.
- Sedgwick, E. K. (2018 [2003]). *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Madrid: Alpuerto.
- Spillers, H. (2003). "All the things you could be by now if Sigmund Freud's wife was your mother": Psychoanalysis and Race. En *Black, White, and in Color. Essays on American Literature and Culture* (pp. 376-428). Chicago: Chicago University Press.
- Spivak, G. C. (2011 [1988]). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: Cuenco de Plata.
- Viego, A. (2003). The Unconscious of Latino/a Studies. *Latino Studies*, 1(3), 333-336.
- Westbrook, L. (2003). Review. *Artweek*, 34(10), 14.

Fecha de recepción: 11 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



¡Sonreí!¹

Smile!

Traducción de Dr. Beto Canseco y Lic. César Tisocco

Resumen

En el presente texto, la escritora feminista Sara Ahmed propone reflexionar sobre los límites del pensamiento positivo. Recurriendo a los feminismos negros y de color como archivos de ira, la autora examina las respuestas posibles a los mandatos de sentir de determinada manera en las acciones que se despliegan frente a las situaciones de opresión.

Palabras clave: pensamiento positivo; ira; racismo; feminismo

Abstract

In this text, the feminist writer Sara Ahmed suggests thinking about the limits of positive thinking. Making use of black feminisms and feminisms of colour as archives of anger, the author examines the possible responses to the injunction to feel in a certain way during the actions taken against situations of oppression.

Key Words: positive thinking; anger; racism; feminism

Se suele considerar que ser positiva es una buena forma de ser. Puede que sean tiempos difíciles, o incluso desastrosos. En momentos así, ser positiva podría servir para contrarrestar lo negativo. Es necesario mantener la frente en alto. Se podría asumir que, de no mantenerte positiva, terminarás sin hacer nada; puede que te quedes en casa en vez de ir a una marcha, sintiéndote lastimada, lamiéndote las heridas, perdiendo la esperanza, replegándote en lugar de luchar por tu causa. Se asume que ser parte de una causa requiere sobreponerse de tu miseria, superarla, sobreponerte de vos mism*.

¿Pero por qué ser positiva es tan positivo? ¿Qué queda afuera de esa mirada? La expresión *no agonizar, organizar* se ha repetido tanto que se ha vuelto un mantra. La

expresión es de la activista afroamericana Florynce (Flo) Kennedy. Su trabajo revolucionario se centralizaba en la necesidad de hacer el trabajo, en otras palabras, de la necesidad de organizarse. Pero *no agonizar, organizar* se suele usar para implicar que tenemos que dejar de desesperarnos para comenzar a organizarnos. La filósofa feminista Rosi Braidotti, por ejemplo, le dio el título “No agonizar, organizar” a un artículo, aunque no se refiere al trabajo de Kennedy. Sostiene que “la violencia, el dolor y el resentimiento conducen a la parálisis, no al cambio” (Braidotti, 2016, párr. 10). Cita a Hilary Clinton sobre la ira: “la ira no es un proyecto, como lo dice de forma tan lúcida Hilary Clinton” (Braidotti, 2016, párr. 10).

Es interesante notar que la palabra agonizar deriva de luchar. Organizarse contra la violencia estatal es ciertamente una lucha. Los mundos contra los que luchamos hacen que la lucha contra los mundos sea costosa. Al organizarnos también necesitamos compartir los costos de esa organización. Un artículo reciente de Mirah Curzer (2017) contiene muchos principios con los que estoy de acuerdo, que comparto en mi propio kit de supervivencia aguafiestas² que deriva de la necesidad de sustentarnos como activistas. Existe un argumento en la publicación que creo que necesitamos examinar detenidamente con la intención de cuestionarnos a nosotr*s mism*s y a otr*s: que si no disfrutás cuando protestás lo estás haciendo mal. Pienso que algo está mal en la idea de que hay una forma correcta de sentirse cuando protestamos.

Protestar es algo complicado, y a veces llegamos y nos vamos con pena en nuestros corazones. En mi post anterior (Ahmed, 2017) sugería cómo nuestra pena puede ser activa, una forma de traer “nuestr*s muert*s con nosotr*s”, en palabras de José Esteban Muñoz (1999, p. 74). También nos puede motivar y mover la ira que, como la describe Audre Lorde, “está cargada de información y de energía” (2003, p. 142). El trabajo de Audre Lorde sobre la ira ha sido poderosamente evocado por Kirsten West Savali en una discusión sobre “los usos radicales de la ira” de las mujeres negras. Menciona cómo el feminismo blanco ocupó la reciente marcha de mujeres. La ira que provoca el racismo puede ser lo que nos trae a la marcha; puede ser una experiencia de la marcha. La ira se descarta. Como escribe Savali “Descartar la ira y la traición experimentadas por algunas mujeres negras es violencia” (West Savali, 2017, párr. 23). Descartar la ira que provoca el racismo es racismo.

La ira de las mujeres negras es tratada como divisoria: como alejada del disfrute y la solidaridad feministas. Lo que es divisoria es la suposición de que las divisiones son causadas por el señalamiento de las divisiones, lo que por supuesto significa que hay al

menos dos divisiones en juego: el racismo como una división existente y el racismo como la división de no reconocer al racismo como una división. Audre Lorde también escribió:

Quando las mujeres de color damos voz a esa ira que salpica muchos de nuestros contactos con las mujeres blancas, se nos suele decir que estamos “creando un ambiente de desesperanza”, “impidiendo que las mujeres blancas superen sus sentimientos de culpa” u “obstaculizando el camino de la comunicación y la acción basadas en la confianza”. (2003, p. 147-148)

Nótese cómo la exposición de la violencia se vuelve el origen de la violencia. La mujer de color debe dejar ir su ira con la mujer blanca para seguir adelante. Dejar ir: otra forma en que experimentamos el requisito de ser positivo como si el racismo solo continuara porque seguimos hablando de él.

Con razón: los feminismos negros y los feminismos de color son archivos de la ira. No estoy diciendo, sin embargo, que todos esos sentimientos que se supone que son sentimientos malos o negativos, destructivos, nos conducen a actuar. A veces nos desaceleran, incluso nos detienen por la pesadez de nuestros afectos; son demasiado. Nos puede doler demasiado salir y unírnos a una lucha con otr*s. Podemos sentirnos anestesiad*s. Respeto la necesidad de replegarse en pena. También sé que muchas reacciones de las que no nos damos cuenta debido a un repliegue pueden todavía contribuir en algo, incluso cuando sentimos que no lo hacen. Podemos a veces no ser capaces de hacer algo que sea tangible para otr*s, pero eso no significa que no estemos haciendo nada; para algún*s, sentirse viv*s es trabajar. Pero la felicidad también puede involucrar un repliegue. Podés alejarte de lo que comprometa tu felicidad para preservar tu felicidad; podés asumir que el dolor de l*s extrañ*s no tiene nada que ver con vos; el dolor de l*s extrañ*s puede aparecer, como aparecen l*s extrañ*s, en los límites de la conciencia social, como intromisiones.

La felicidad puede ser una burbuja. A veces necesitamos que la burbuja explote.

Es verdad que a veces necesitamos actuar rápidamente; no tenemos tiempo de ocuparnos de cómo nos sentimos. Podemos actuar rápidamente con cualquier sentimiento que tengamos en nuestros corazones. Y también podríamos necesitar reconocer que no tod*s tenemos la misma velocidad. También podemos recordar que una respuesta *¿qué puedo hacer?* puede utilizarse como manera de precipitarnos hacia algo que incluye el denso asunto de la propia implicancia con lo que se ha precipitado. Es también desordenado, complicado, difícil.

Necesitamos desafiar esta tendencia a pensar que ser positiv* es ser activ*. Es una tendencia que es evidente en el giro afirmativo dentro del feminismo y más allá. La

ecuación se hace más o menos explícita: no solo que ser positiv* es ser activ*, sino que ser negativ* es ser pasiv* o reactiv*.

Se podría insinuar que tenemos una obligación de ser positiv*s si vamos a oponernos a algo porque eso a lo que nos oponemos se basa en la negatividad. Por ejemplo, se ha sugerido que el fascismo se basa en sentimientos negativos (odio, resentimiento). El fascismo fácilmente se puede articular como una política del amor (Ahmed, 2016): un amor por un *nosotros* que es frágil y necesitado de protección, un amor que declara *nosotros primero* como una emergencia. He leído sugerencias de que deberíamos desafiar el fascismo siendo amoros*s con otr*s. La idea de que podemos salir del fascismo con amor es profundamente problemática. Ningún sentimiento nos va a sacar de esto, y la idea de que podemos salir a través de sentir podría ser la forma de quedarnos adentro.

Parcialmente, lo que necesitamos desafiar es el modelo heroico de un sujeto activo. Todas las acciones son reacciones. La alegría no es menos reacción a algo que la tristeza. Una acción es una reacción que se ha olvidado del *re*. Todas las acciones son reacciones a algo. Tomamos forma *por* algo. La reacción es una pedagogía, una que no tiene como simple premisa la autorevelación. Aprendemos de nuestras reacciones *al* mundo *sobre* el mundo.

Una feminista aguafiestas experimenta el requerimiento de ser positiva como forma de negación. Lo que está en juego acá no es tanto cuáles sentimientos nos llevan a la acción, sino cómo respondemos al *mandamiento* de sentirnos de determinada manera. Se suele asumir que las sonrisas son performativas: que al sonreír serías feliz, que incluso lograrías el sentimiento a través de una expresión (en lugar de expresar un sentimiento, sentirías la expresión). En *La promesa de la felicidad* (Ahmed, 2019) le di a esto el nombre de *performativo afortunado*³, el tipo de performatividad que se suele usar en la psicología positiva: que si se repite lo suficiente, si se repite bien, podés hacer de vos alguien más positiv*; podés, por así decirlo, hablarte hacia la felicidad. Y el supuesto es que ser positiv* generará remuneraciones extra: que como una persona positiva conseguirás un mejor trabajo, mejor salud, mejores posibilidades de encontrar pareja y demás. Es la promesa de «sonreí y el mundo te sonreirá», la promesa de que no solo te harás feliz sino que harás feliz a otras personas también.

Pero también significa que si no lográs hacerte feliz harás infelices a las otras personas.

Puede causar infelicidad ser la causa de infelicidad.

Con razón que algo más que la felicidad se vuelve una causa feminista.

Audre Lorde y Barbara Ehrenreich ofrecieron fuertes críticas de la violencia derivada de la suposición de que ser positiv* se trata de generar resultados diferentes y mejores. El título del libro de Ehrenreich, *Sonríe o muere* (2018), lo dice todo: la mala salud e incluso la muerte pueden entenderse como consecuencia de no sonreír lo suficiente. No sonreír se vuelve mórbido. Debería haber citado a Audre Lorde que hizo el mismo argumento mucho antes. Lorde sugiere que “mirar el lado positivo de las cosas es un eufemismo usado para ocultar ciertas realidades de la vida, cuya consideración abierta podría ser una amenaza al status quo” (1997, p.76). Mirar el lado positivo como refugio o para ocultar algo es evitar lo que podría amenazar el mundo tal como está. Lorde sugiere que la misma idea de que nuestra primera responsabilidad es nuestra propia felicidad debe ser resistida por la lucha política, lo que significa resistirse a la idea de que nuestra propia resistencia es un fracaso de nuestra responsabilidad de ser felices. “¿Realmente estaba luchando contra la propagación de la radiación, el racismo, la matanza de mujeres, la invasión química a nuestros alimentos, la contaminación de nuestro ambiente y el abuso y destrucción psíquica de tus jóvenes, simplemente para ser feliz?” (p.76). Audre Lorde nos dio la respuesta en forma de pregunta.

Nos preceden muchos intentos feministas de criticar la positividad de la positividad. Betty Friedan, por ejemplo, expuso una infección putrefacta bajo la sonrisa de una ama de casa. Friedan discute las hermosas amas de casa” que sonreían frente a sus “barreños llenos de espuma” (2009, p.58). Que la ama de casa aparezca con una sonrisa mientras limpia los platos importa. Su sonrisa se convierte en evidencia de que es feliz de hacer este trabajo: el trabajo de cuidar a su familia, que muestra que su familia le importa. Pensá en la canción de Disney, “Silbando al trabajar”, y tenés un panorama de lo que está en juego en el atractivo de esta figura (la blancura de lo que está en juego, la moralidad burguesa, así como también la naturaleza alegre de la feminidad como performance). La solución de Betty Friedan al problema sin nombre, que ella nombró, fue que las amas de casa abandonen las palanganas llenas de espuma e ingresen a la fuerza laboral asalariada. Como menciona bell hooks (2000), esto significó que mujeres negras y de clase trabajadora tuvieran que hacer el trabajo doméstico de las mujeres blancas de clase media. O si ella iba felizmente a trabajar, pero no empleaba otras mujeres para que hicieran ese trabajo, entonces tendría que ocuparse de esas palanganas a su regreso.

Las sonrisas pueden emplearse como una defensa contra formas extremas de explotación. Campesin*s sonrientes, nativ*s sonrientes, sirvient*s sonrientes: todas estas son figuras empleadas para hacer determinados tipos de trabajo. No hemos dejado atrás

la historia del uso de la figura de l*s esclav*s sonrientes. Tengamos en cuenta el libro infantil *A Birthday Cake for George Washington* [*Una torta de cumpleaños para George Washington*] (Ganeshram) publicado en el 2006, que estaba lleno de imágenes de esclav*s sonrientes, felices mientras trabajan. Mikki Kendall (apud Smith, 2016) describe muy bien este libro: “Una representación acaramelada de un crimen multigeneracional contra la humanidad”. Sonreír se vuelve una forma de encubrir la violencia y el trauma; repintar la brutalidad como alegría. Tenemos familiaridad con este tipo de estrategias en el Reino Unido. Por ejemplo, Trevor Phillips dijo en un discurso para el Partido Conservador en el 2005, “creamos algo llamado el imperio donde nos mezclamos y relacionamos con personas muy diferentes de las de estas islas”. Sí: incluso el imperio se puede describir como una fiesta, como mezclarse y relacionarse, como evidencia de que “el pueblo británico no es intolerante por naturaleza”.

Una historia de conquista y violencia se puede tapar con una sonrisa. Y se nos puede pedir que sonriamos por esta historia.

Se emplea una sonrisa. Y se te puede emplear *para* sonreír. *The Managed Heart* [*El corazón gestionado*] de Arlie Hochschild (2003) explora cómo l*s trabajador*s se alienan por las sonrisas cuando sonreír es lo que tienen que hacer como parte de su trabajo. Su trabajo está principalmente focalizado en las azafatas de avión. Sonreír es parte de su servicio. Hochschild sugiere que es más difícil sonreír cuando no tenés ganas de sonreír. Implica un trabajo emocional ocultarse detrás de una sonrisa. Cuando el trabajo es exitoso, una sonrisa funciona; incluso esa sonrisa podría parecer natural y sin esfuerzo. Suele haber mucho esfuerzo en lo que parece sin esfuerzo.

Incluso si no tenés mucha esperanza en los performativos afortunados, podemos pensar en el trabajo emocional como el esfuerzo de provocar felicidad. Hochschild usa el ejemplo de la novia que sí se siente feliz el día de su boda. Si la novia se siente deprimida y alterada está experimentando un “afecto inapropiado” (2003, p.59), o está siendo afectada de manera inapropiada. Ella tiene que salvar el día sintiéndose correctamente: “al darse cuenta de la brecha entre el sentimiento ideal y el real que toleró, la novia se provoca su felicidad” (p.61). La capacidad de *salvar el día* depende de que la novia sea capaz de afectarse de forma correcta o al menos de persuadir a otr*s de que está afectada de la forma correcta. Quizás funcione y la felicidad del día se preserve. Aprendemos de este ejemplo que es posible no habitar completamente nuestra propia felicidad, o incluso alienarnos de nuestra felicidad, si el afecto anterior sigue vívido, o si nos incomoda el trabajo de hacernos sentir de determinada manera. La incomodidad

podría persistir en el sentimiento mismo de felicidad, como un sentimiento de incomodidad *con* la felicidad en la que estás inmersa.

No siempre cerramos la brecha entre cómo nos sentimos y cómo deberíamos sentirnos. La decepción también puede involucrar una narrativa ansiosa de autoduda (¿por qué esto no me hace feliz, qué anda mal en mí?), o una narrativa de rabia contra el mundo que eleva algunas cosas a lo que está bien. La ira puede llenar la brecha entre la promesa de un sentimiento y el sentimiento de un sentimiento. Nos volvemos extrañ*s, o extrañ*s al afecto, en esos momentos.

Si no parecés feliz, se te puede detener e interrogar. Estoy segura de que muchas niñas y mujeres han oído comentarios como «Sonreí, cariño, podría ser peor», cuando caminan por la calle sin alegría plantada en sus rostros. Si reaccionás, puede provocar comentarios mucho peores. Sonreír se vuelve un logro feminista. Pero sonreír también puede ser lo que hay que hacer para compensar cuando no se te percibe suficientemente femenina. Tendrías que suavizar tu apariencia porque (o cuando) se te percibe muy dura. Una mujer negra o de color podría tener que sonreír más aún porque se la percibe enojada o demasiado tajante: sonreír, entonces, se convierte en lo que tenés que hacer para quitar una expectativa. Las expectativas se pueden confirmar por tu esfuerzo de quitarlas. Incluso una sonrisa puede ser demasiado tajante si se te juzga demasiado firme.

A veces sonreír se vuelve requisito por la resistencia que encontramos al trabajo que estamos haciendo. El trabajo de diversidad en el primer sentido en que lo uso (el esfuerzo de transformar las instituciones abriéndolas a aquell*s que no han sido incluid*s) a menudo involucra *el trabajo de sonreír*. He notado cómo l*s agentes de diversidad suelen ser aguafiestas institucionales, interrumpiendo la felicidad de una organización. Cuando sos un* aguafiestas tenés menos posibilidades de que te oigan. Ya lo sabés: ojos en blanco. Algun*s agentes de diversidad, por lo tanto, tratan de maximizar su distancia de la figura de aguafiestas institucional. Dos integrantes de una Unidad para la Igualdad, con quienes hablé de manera informal, me dijeron de manera muy explícita que sonríen como estrategia. La directora de la unidad dijo «apenas llegamos comenzamos a sonreír. Y solo seguimos sonriendo». Antes me referí al trabajo de Arlie Hochschild sobre cómo sonreír se convierte en una forma de trabajo emocional dentro del sector de servicios. Para la agente de diversidad, las sonrisas no tendrían un valor de intercambio exactamente así: no se le pide que sonría para hacer feliz a la clientela. Más bien sonreír se vuelve una estrategia porque la agente se aliena de la organización por el tipo de trabajo que hace. Sonríe para gestionar cómo se percibe a la diversidad. Ciertamente

puede alienarse por este requisito de sonreír, pero se da cuenta de que sonreír es necesario para contrarrestar la percepción de l*s agentes de diversidad como hostiles o antipáticos.

Otr*s agentes de diversidad se niegan a sonreír o incluso a usar palabras sonrientes. Una médica dijo que para ella «La diversidad oculta los problemas... Puede, la diversidad es como una gran manzana roja que brilla, y todo parece maravilloso, pero si cortás la manzana se ve un centro podrido y sabés que en realidad todo se está pudriendo y en realidad no se le presta atención. Todo se ve maravilloso pero las desigualdades no están siendo tratadas». Cuando escuché a la médica me hizo acordar de la crítica de Betty Friedan de la imagen de la ama de casa feliz cuya sonrisa amplia esconde una infección. Podemos pensar en el trabajo de crear superficies que brillan. Cuando algo brilla, hay tanto que no se refleja. La creación de esa superficie que brilla es cómo una organización se puede autoproyectar una buena imagen.

El trabajo de diversidad en el segundo sentido en el que lo uso, el trabajo que hacemos cuando no terminamos de habitar las normas de una organización, también involucra sonreír. A veces se nos pide sonreír en sus folletos, casi como si tuviéramos que sonreír en respuesta al regalo de haber sido incluid*s. Las sonrisas se convierten en gratitud. Proveemos sonrientes caras de colores.

Diversidad: un folleto lustroso. Diversidad: cómo se lustra el racismo.

Sonreír en este caso no solo involucraría plantar sonrisas en nuestros rostros para crear la apariencia de una diversidad feliz. Podríamos tener que convertir nuestros cuerpos en sonrisas.

Un entrenador de diversidad negro describe su trabajo como una serie de instrucciones que se da a sí mismo: «No mires feo a los ojos de una persona blanca; no le muestres posiciones corporales agresivas. Quiero decir, por ejemplo, voy a comprarme unos lentes porque sé que me suavizan la cara y uso el pelo corto porque me estoy quedando pelado, entonces necesito algo que me suavice la cara. Pero lo que estoy haciendo en realidad es contrarrestar un estereotipo, el estereotipo sexual del hombre negro y sí, me lleva todo ese tiempo contrarrestar ese estereotipo; expreso mi comportamiento y tono lingüístico en el tono más inglés que puedo. Soy muy cuidadoso, pero muy cuidadoso». He llamado a este tipo de trabajo, que él describe de forma tan poderosa el trabajo de ser «muy cuidadoso», como *passing* institucional: es lo que tenés que hacer para pasar en una organización sin que se note (o tratar de que no se note) como un estereotipo. *Passing* implica «suavizar» tu apariencia para que no parezcas «agresivo» porque ya asumen que lo sos *antes de que lo parezcas*. La demanda de no

ser agresiv* se podría vivir como una forma de política corporal, o como política del discurso: tenés que tener cuidado de lo que decís, cómo parecés, para maximizar tu distancia entre lo que sos y lo que piensan que sos. La experiencia de ser un* extrañ* en las instituciones blancas es una experiencia de estar en guardia perpetua: de tener que defenderte de aquell*s que te perciben como alguien de quien tienen que defenderse.

El *passing* institucional incluye el trabajo que hacés para pasar a través del *passing sin* parecerlo: intentás no ser la persona de color enojada, la persona problemática, la persona difícil. Tenés que demostrar que estás dispuesta a aliviar la carga de tu propia diferencia. La aguafiestas también aparece aquí como la que debemos abandonar; el *passing* institucional como apariencia de cumplir la obligación de felicidad, al suavizar nuestra apariencia, al sonreír porque o cuando se nos percibe demasiado sever*s. Sonreímos como compensación, casi como si estuviéramos disculpándonos por existir.

Por suerte las cosas no siempre son lo que parecen. Podría sonreír mientras estoy tramando algo, pasando como una persona feliz, pareciendo estar trabajando según un acuerdo para trabajar en contra del acuerdo. O podría aferrarme a esas mismas figuras (persona de color enojada, persona problemática, feminista aguafiestas) y dejar que se derramen sus contenedores.

Déjenme terminar con una solicitud: copo de nieve sensible, ¿te necesitamos! Podemos construir un movimiento con aquell*s que parecen demasiado débiles para soportar mucho peso. Nuestras lágrimas se pueden convertir en montañas, nuestra ira en arma; cuando destrozamos, importamos. Reaccionar es recurrir a lo que nos precedió. Tan a menudo asumen que estamos exagerando cuando reaccionamos a estas historias endurecidas como paredes. Reacción excesiva: cuando reaccionamos a lo que no se ha terminado.

Sabemos por las historias feministas todo el trabajo político que requiere rechazar el mandato de ser positiv*s. Shulamith Firestone, en *La dialéctica del sexo*, describe su *acción soñada* para el movimiento de liberación de las mujeres como un boicot de sonrisas (Firestone, 1976). Quiere que dejemos de sonreír hasta que tengamos algo por lo que sonreír. Quizás podríamos llamar a esta acción, siguiendo a Lisa Millbank (2013), una huelga de sonrisas, para enfatizar su naturaleza colectiva.

Colectivamente, iríamos a una huelga *no sonriendo*. No sonreír es una acción cuando sonreír es un requisito. Te negás a sonreír para cumplir con la expectativa de que deberías sonreír.

Una huelga de sonrisas es necesaria para anunciar nuestro desacuerdo, nuestra infelicidad con el sistema. Ya es hora de una huelga de sonrisas.

Traducción de César Tisocco y Alberto (beto) Canseco

Referencias

1 Traducción con autorización de la autora del texto originalmente publicado el 2 de febrero de 2017 en el blog *feministkilljoys* (<https://feministkilljoys.com/2017/02/02/smile/>).

2 Mi kit de supervivencia aguafiestas desarrolla algunos de los argumentos de esta publicación (Ahmed, 2014). No sostengo que necesitemos sentirnos mal. Sugiero que necesitamos una relación diferente con sentirnos mal. El kit de supervivencia aguafiestas es la primera conclusión de *Vivir una vida feminista* (Ahmed, 2018).

3 En el caso de hopeful performative o hopeful performativity, el sintagma presenta cierta complejidad teórica. Esta idea aparece en las Conclusiones de *The promise of happiness* (Ahmed, 2010, p. 200) para hacer referencia a la articulación que parece existir entre la repetición de la palabra y el sentimiento de felicidad, como si la palabra, dice Ahmed, trajera consigo un afecto, como si esperáramos que la palabra felicidad cumpliera su promesa.

La traducción de Hugo Salas para la edición castellana, *La promesa de la felicidad. Una crítica al imperativo cultural de la alegría* (Caja Negra, 2019) opta por “performativo afortunado” (Ahmed, 2019, p. 410), término que páginas más adelante será puesto en tensión con la idea de un “performativo perverso” (Ahmed, 2019, p. 412). El adjetivo “afortunado” es complejo porque en el mismo apartado la autora utiliza el término *fortune* para pensar en la posibilidad de una felicidad más afortunada, recuperando los sentidos de *fortune* en relación a lo fortuito, lo azaroso o lo eventual, más que a la idea de destino.

Virginia Cano en su texto “Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva” (2018) traduce en cambio “performativo esperanzador” (Cano, 2018, p. 29). En este caso, el adjetivo “esperanzador” recupera mejor el sentido de aquello que esperamos haga la palabra felicidad [N. de los T.].

Bibliografía

Ahmed, S. (2010). *The Promise of Happiness*. Durham and London: Duke University Press.

Ahmed, S. (2014). Selfcare as Warfare. Recuperado de <https://feministkilljoys.com/2014/08/25/selfcare-as-warfare/>

Ahmed, S. (2016). Fascism as Love. Recuperado de <https://feministkilljoys.com/2016/11/09/fascism-as-love/>

Ahmed, S. (2017). Queer Fatalism. Recuperado de <https://feministkilljoys.com/2017/01/13/queer-fatalism/>

Ahmed, S. (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.

Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Presentación de Nicolás Cuello. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Caja Negra.

- Braidotti, R. (2016). Don't agonize, organize! Recuperado de <https://conversations.e-flux.com/t/rosi-braidotti-don-t-agonize-organize/5294>
- Cano, V. (2018) "Solx no se nace, se llega a estarlo. Ego-liberalismo y auto-precarización afectiva". En Nijensohn, M. (Comp.). *Los feminismos ante el neoliberalismo*. Adrogué: La Cebra.
- Ehrenreich, B. (2018). *Sonríe o muere. La trampa del pensamiento positivo*. Madrid: Turner Noema.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo. En defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Kairós.
- Friedan, B. (2009). *La mística de la feminidad*. Madrid: Cátedra.
- hooks, b. (2000). *Feminist Theory: from Margin to Centre*. Londres: Pluto Press.
- Hochschild, A. (2003). *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Lorde, A. (1997). *The Cancer Journals*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Lorde, A. (2003). *La Hermana, la extranjera. Artículos y conferencias*. Madrid: Horas.
- Millbank, L. (2013). The scope of action: smiling, smile "strikes" and individual action. Recuperado de <https://radtransfem.tumblr.com/post/40249024485/the-scope-of-action-smiling-smile-strikes-and>
- Muñoz, E. (1999). *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Curzer, M. (2017). How to #StayOutraged Without Losing Your Mind. Self-Care Lessons for the Resistance. Recuperado de <https://medium.com/the-coffeelicious/how-to-stayoutraged-without-losing-your-mind-fc0c41aa68f3#.vwyqsrwvr>
- Muñoz, J.E. (1999). *Disidentifications; Queers of Color and the Performance of Politics*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Smith, V. (2016). Smiling Slaves in a Post-A Fine Dessert World: Figuring Out That Intelligent People Can Disagree. Recuperado de <https://www.kirkusreviews.com/news-and-features/articles/smiling-slaves-post-fine-dessert-world/>
- West Savali, K. (2017). The Radical Uses of Anger: All White Women Aren't the Enemy, but White Supremacy Always Is. Recuperado de <https://www.theroot.com/the-radical-uses-of-anger-all-white-women-are-not-the-1791727529>

Fecha de recepción: 30 de abril de 2020
Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



ARTÍCULOS



Fragamento del diseño de tapa de Nicolás Guglielmono

**LA FORMA-TIERRA DE LA VIDA:
EL PENSAMIENTO NASA Y LOS LÍMITES DE LA EPISTEME DE LA MODERNIDAD**

**THE EARTH-FORM OF LIFE: NASA THOUGHT AND THE LIMITS OF THE MODERN
EPISTEME**

Resumen

El presente texto analiza una propuesta del pueblo nasa del Norte del Cauca de Colombia, centrada en el enunciado de *la Liberación de la Madre Tierra*. A partir del enunciado nasa, el texto establece una conversación entre la propuesta nasa y el análisis de discursos desde la arqueología del conocimiento de Michel Foucault. La lectura detallada del archivo nasa permite argumentar que la noción de Liberación de la Madre Tierra, verdadero concepto-movimiento, puede constituir un potente principio para la acción política y para la tarea del diseño. Este principio, además, aporta pistas para emprender, desde donde cada cual se encuentre, la tarea de -tejer en libertad la vida. Finalmente, argumento que el lúcido saber de este pueblo indígena del Norte del Cauca apunta hacia un cambio civilizatorio, de la forma-Hombre (modernidad antropocéntrica) a la forma-Tierra de la vida, basada en la interdependencia radical y relacionalidad de todo lo que existe.

Palabras clave: Pueblo Nasa; análisis del discurso; cambio civilizatorio; Foucault

Abstract

This article examines a framework constructed by the Nasa indigenous people of Southwest Colombia, centered on the statement of the Liberation of Mother Earth. Taking the Nasa statement as a point of departure, the article establishes a conversation between the Nasa proposal and the discourse analysis and archeology of knowledge developed by Michel Foucault. The detailed reading of the Nasa archive allows us to argue that the notion of the Liberation of Mother Earth –a genuine concept-movement--, may be taken as a powerful principle for political action and design endeavors. This principle also affords clues to understand the task of -weaving life in liberty,|| from wherever each person of group happens to be located. Finally, it is argued that the lucid Nasa knowledge points at a civilizational change,

from the *Man-form* of life (anthropocentric modernity) to the *Earth-form*, based on the radical interdependence of everything that exists.

Keywords: Nasa People; discourse analysis; civilizational change; Foucault

*Nuestra lucha continuará hasta que se apague el sol.*¹

Un nuevo enunciado²

Un nuevo enunciado recorre el mundo: *la Liberación de la Madre Tierra*. Expresado recientemente por compañeras y compañeros indígenas nasa, resuena en muchas partes del planeta y anuncia la posibilidad de un mundo otro por venir. Por eso dicen: “Desde este rincón sagrado del planeta, como pueblos ancestrales arraigados en estas tierras del Cauca, hacemos lo que nos corresponde por la tierra y por la vida, luchamos por la tierra y por la vida (...)”.³

Pero advierten:

Esta lucha es desde el norte del Cauca, no del norte del Cauca. Desde el pueblo nasa, no del pueblo nasa. Porque es la vida la que está en riesgo con la explotación de la tierra al modo capitalista que desequilibró el clima, los ecosistemas, todo. Desde el norte del Cauca decimos basta, es hora de ponerla en libertad.

Y agregan:

Estas palabras explican y reclaman, por eso hay que leerlas desde el corazón y compartir la rabia, el dolor, el amor por la vida y el compromiso. Ahora nombramos nuestros actos para sentir y reclamar la compañía de todos los pueblos que merecemos habitar este hogar de la Madre Tierra en libertad.

¿Cómo entender este enunciado, especialmente, sin apelar de manera estrecha a un sujeto fundante ahistórico (*los pueblos indígenas*), a nuevos o antiguos conceptos (comunidad, ancestralidad, territorio), a temas persistentes (*devastación ambiental, sustentabilidad*) o a nuevas modalidades enunciativas (discursos de la comunicación), aunque sin duda podría involucrar a todos estos? ¿Qué vectores de la historia lo impulsan con su aliento? ¿Cómo ir más allá de la superficie marcada por las frases y proposiciones que lo componen, algunas de las cuales repetiremos a través de este texto? ¿Será posible que el enunciado nasa constituya el suelo de una formación discursiva inusitada y, más aun, que anuncie el surgimiento de una nueva episteme? ¿Podría de esta forma convertirse en -palabras que explican y reclaman para

todas las gentes y los pueblos que respetan la vida y aman la Tierra? Esta es la hipótesis, aparentemente, sencilla, pero compleja de corroborar que buscaré desarrollar en este capítulo.

El lanzamiento del enunciado sobre la LMT a partir del 2004, tiene lugar en un denso trasfondo histórico de luchas que incluyen, en las décadas más recientes, el programa del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) de recuperación de tierras y ampliación de los resguardos desde los 70, la fundación de la Organización Nacional Indígena de Colombia, Onic (1985) y de la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca, ACIN (1994), la importante movilización nacional de la Minga Social y Comunitaria desde el 2008, el nacimiento de los proyectos comunitarios y economías propias, los Planes de Vida y las estrategias de defensa de los territorios y la autonomía indígena —todo esto en medio de aberrante violencia, masacres, desplazamiento por parte de los terratenientes y actores armados, y el incumplimiento perpetuo de los acuerdos firmados con el Estado, en suma, del proyecto de muerte de la globalización capitalista—. El mandato se actualiza a partir de diciembre de 2014 con una nueva ronda de recuperación de tierras, esta vez de las fincas de los más grandes terratenientes como Ardila Lule, por comunidades indígenas de Corinto. Tiene lugar también en el contexto de la cooptación de líderes por parte del Estado y, sin duda, de profundas contradicciones y tensiones internas.⁴

Pero escuchemos un poco más del enunciado, quizás en su formulación más elocuente:

Pero nosotros decimos, mientras sigamos siendo indígenas, o sea, hijos de la tierra, que nuestra madre no es libre para la vida, que lo será cuando vuelva a ser suelo y hogar colectivo de los pueblos que la cuidan, la respetan y viven con ella y mientras no sea así, tampoco somos libres sus hijos. Todos los pueblos somos esclavos junto con los animales y los seres de la vida, mientras no consigamos que nuestra madre recupere su libertad.

Y, como hemos dicho en 2005 y confirmamos ahora, la desalambra de Uma Kiwe va a depender de desalambra el corazón. Desalambra el corazón va a depender de la desalambra de la Madre Tierra. Quién iba a creer: corazón y tierra son un solo ser. Eso es lo que sabemos y sentimos en este momento. Siendo así ¿nos montamos en el tren del progreso? ¿Como mandaderos, como patrones?

Podríamos fácilmente utilizar el resto de la charla para discutir los profundos pensamientos que se estremecen en estos párrafos. Nos podríamos adentrar, por ejemplo, de la mano de la antropología, en el acumulado de prácticas histórico-culturales que proporcionan el suelo desde el cual emerge el enunciado. Allí, la antropología ecológica nos hablaría del entendimiento particular de la naturaleza que caracteriza al mundo nasa (como ellos lo dicen:

-Surgimos de la tierra, nos recreamos en ella y regresamos nuevamente a su vientre cuando morimos. La tierra ha sido siempre nuestra alegría, nos amarramos con ella desde nuestro origen —nos ombligamos—, la respetamos y la cuidamos entre todos y todas... para nosotros la tierra... es la casa grande donde vivimos con todos los seres, es la madre que nos da todoll). Nos detendríamos en este pensamiento con la economía política, la ecología política y la ontología política, buscando entender cómo toda esta concepción está fundada en una ontología que no efectúa la separación tajante entre lo humano y lo no-humano propia de los mundos modernos, sino que revela una cosmovisión donde el universo es un todo continuo donde todo está vivo, y cómo esta cosmovisión está siendo acribillada por el proyecto de muerte del capital y el desarrollo, generando conflictos ambientales —minería ilegal, agro-combustibles, cultivos ilícitos— que devastan ecosistemas y mundos. Todos estos serían análisis importantes y pertinentes.

Pero lo que tengo en mente para esta oportunidad es otro tipo de análisis, como ya lo sugiriera con las preguntas iniciales. Pasemos, entonces, a él.

De enunciados, formaciones discursivas y epistemes: la modernidad como configuración onto-epistémica

La relevancia que he dado al *enunciado* hasta ahora alertará a aquellas personas familiarizadas con la obra de Michel Foucault de que se trata de la perspectiva arqueológica y de discurso elaborada por este pensador. Sabemos que Foucault fue uno de los grandes antropólogos de la modernidad; sus tratados críticos sobre los asilos, los hospitales, las cárceles, las factorías, la escuela, las barracas militares y las sexualidades son verdaderas etnografías históricas de los discursos y las prácticas que nos han constituido como modernos. Sabemos que diagnosticó las formas de funcionamiento del poder en estas sociedades mejor que nadie, que descubrió que a través de la construcción de instituciones aparentemente benignas se desplegó toda una serie de aparatos que vinculaban sistemáticamente tipos de conocimiento y formas de poder para producir las sociedades normalizadas y disciplinarias con las cuales convivimos hoy en día. Sabemos, finalmente, que, en última instancia, estos aparatos e instituciones tenían por objeto la contención y administración de la vida misma. Así, recordaremos conceptos claves como la microfísica del poder, la biopolítica, la

gubernamentalidad, la genealogía, las problematizaciones o el análisis de los discursos, este último tan ubicuo en su obra.

Pero me parece que hoy en día sabemos mucho menos de la fase *arqueológica* de la obra de Foucault, como a veces se la denomina (en contra distinción con la fase *genealógica* que comenzara con *Vigilar y castigar*, publicado en 1975), que involucra desde *Historia de la locura* a comienzos de los 60 hasta *La arqueología del saber* (1970). No se trata aquí de resumir las contribuciones principales de esta fase, sino de resaltar algunas nociones que nos permitan acercarnos a la novedad histórica del enunciado nasa. Me refiero a los conceptos de enunciado, archivo, formación discursiva y episteme (tendría que explicar también, brevemente, las nociones de formación no-discursiva; el papel de los objetos, los conceptos, las estrategias y las modalidades enunciativas en los discursos; las inter-positividades y la transformación de los discursos, pero estos deberán permanecer apenas insinuados).

Comencemos con el enunciado. Foucault, dice Deleuze, es -un nuevo archivista, porque -anuncia que ya solo considerará enunciados. No se ocupará de lo que de mil maneras preocupaba a los archivistas precedentes: las proposiciones y las frases (1987, p.27); el enunciado no nos remite a un sujeto trascendental, a un significado o una verdad, ni conlleva una lógica de concatenación, derivación o contradicción, como las frases y las proposiciones. En una primera instancia, el enunciado podría considerarse un átomo de discurso, como nos dice Foucault en *La arqueología del saber* (1970, p.133). Pero es mucho más que esto.

Un enunciado, cualquiera que sea [...] no tiene por *correlato* un individuo o un objeto singular que sería designado por tal o cual palabra de la frase [...]. Lo que puede definirse como el *correlato* del enunciado es un conjunto de dominios en los que tales objetos pueden aparecer y en los que tales relaciones pueden ser asignadas. [...] [El enunciado] está ligado más bien a un 'referencial' que no está constituido por 'cosas', por 'hechos', por 'realidades', o por 'seres' sino por leyes de posibilidad, reglas de existencia para los objetos que en él se encuentran nombrados, designados o descritos, para las relaciones que en él se encuentran afirmadas o negadas. (Foucault, 1970, pp. 152-153)

El enunciado es por esto un objeto paradójico.

En vez de ser una cosa dicha de una vez para siempre [...] el enunciado, a la vez que surge en su materialidad, aparece con un estatuto, entra en unas tramas, se sitúa en campos de utilización [...] circula, sirve, se sustrae, permite o impide realizar un deseo, es dócil o rebelde a unos intereses, entra en el orden de las contiendas y de las luchas, se convierte en tema de apropiación o de rivalidad. (Foucault, 1970, p.177)

Aquí, nos acercamos a la noción de discurso, la cual se refiere al -conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formaciónll (Foucault, 1970, p.181), tales como el discurso clínico, económico o de la sexualidad o, como veremos en un momento, el discurso del desarrollo. El análisis del discurso supone describir la relación entre enunciados. Esta descripción puede aproximarse en términos de la formación de objetos, conceptos, estrategias y temas que en él se despliegan, pero la parte crucial es la de investigar el sistema de relaciones que une a estos, es decir, la práctica discursiva que determina que solo puedan decirse ciertas cosas, aun si el discurso crea la impresión de una gran variedad de formas y verdades. Es lo que Foucault llama -regularidad en la dispersiónll: el hecho de que en un discurso lo que pueda ser dicho está vigorosamente regulado, así las frases y proposiciones que lo pueblan —objetos, conceptos, temas, etc.— parecieran proliferar *ad infinitum*. En última instancia, y para sorpresa nuestra, dentro de un discurso dado, pocas cosas pueden ser dichas. Por esto, Foucault dice que los enunciados son -rarosll, pero es esta rareza la que sirve de fundamento a las formaciones discursivas, incluyendo las de las ciencias humanas, que de este modo adquieren su carácter de -positividadesll.

Pensemos en el discurso del desarrollo, articulado alrededor de enunciados claves, tales como -el Tercer Mundo es subdesarrolladoll, -la clave para el desarrollo es el crecimiento económico y este depende de aplicaciones de capital y tecnologíall o -la modernización es el camino para el progreso de las sociedadesll. Es bien sabido que este discurso surge a finales de la segunda guerra mundial como resultado de una compleja coyuntura histórica que resultará en la problematización de la pobreza. ¿Qué significa afirmar que el desarrollo comenzó a funcionar como discurso, es decir, que creó un espacio donde solo ciertas cosas podían decirse e, incluso, imaginarse? Sin duda, significa describir los objetos, conceptos y estrategias que lo acompañaron (capital, tecnología, población, pobreza, modernización, agricultura, urbanización, orientaciones culturales y tantos más); referirse a las formaciones no-discursivas con las cuales el discurso se articulaba (condiciones económicas, instituciones como el Banco Mundial, el final del colonialismo formal y de la Guerra Fría, etc.); finalmente, mapear los conocimientos que le dieron forma. Pero lo crucial en el análisis arqueológico de la formación discursiva llamada desarrollo consiste en investigar el sistema de relaciones entre dichos elementos, objetos, conceptos, estrategias e instituciones de tal forma que, gracias a este conjunto de relaciones, este discurso fue capaz de crear sistemáticamente los objetos de

los que hablaba, agruparlos y disponerlos de cierta manera y conferirles una unidad propia. Esta práctica discursiva determinó, y aún determina, las reglas del juego: quién puede hablar, con qué autoridad, qué se puede decir, cómo se puede actuar. La vasta superficie en la cual el discurso se movía a sus anchas cubría prácticamente toda la geografía cultural, económica y política del llamado Tercer Mundo. Constituir el archivo de este complejo discurso es elucidar el sistema de formación y transformación de enunciados, y preguntarse por las posibilidades de una ruptura de dicho sistema de tal forma que, finalmente algún día, entremos a una episteme *más allá del desarrollo*, a lo que algunos llaman una era posdesarrollo.

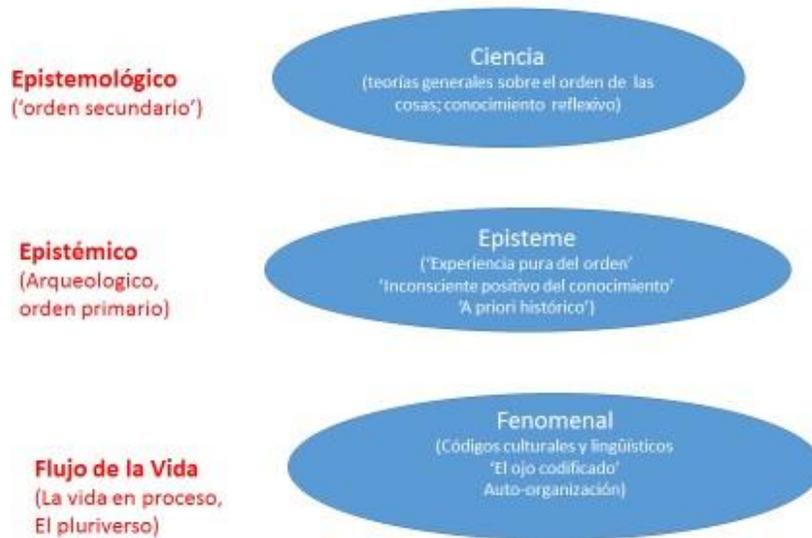
En lo más fundamental, los discursos son diagramas, máquinas abstractas, dispositivo de conocimiento-poder. Deleuze pareciera verse a gatas tratando de explicar la novedad de la noción foucaultiana de discurso cuando apela a estos otros conceptos. El discurso articula lo visible y lo enunciable, materialidades visibles y funciones enunciables. [...] Todo dispositivo es un caldo que mezcla visibles y enunciables (Deleuze, 1987, p.65). -El diagrama —dice— ya no es el archivo, auditivo o visual; es el mapa, la cartografía, coextensiva a todo el cuerpo social. [...] una máquina casi muda y ciega, aunque haga ver y haga hablar (1987, p.61). Por eso, dice de Foucault que, además de un nuevo archivista, es un nuevo cartógrafo y su influencia en la geografía lo atestigua. Pero, ¿qué es el archivo entonces? Si el dominio de los enunciados constituyen, por así decirlo, un espacio topológico (como dice Deleuze apoyándose en las matemáticas), -un volumen complejo, como lo explica Foucault (1970, p.218), -el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares [...] es lo que en la raíz misma del enunciado-acontecimiento [...] define desde el comienzo el sistema de su enunciabilidad (1970, pp. 219-220) y de su funcionamiento. El archivo, en resumidas cuentas, es -el sistema general de la formación y de la transformación de los enunciados (1970, p.221). El archivo, de este modo, no es una simple recopilación de enunciados.

Debe quedar claro que nada de esto sugiere que los discursos no cambien, como a veces se ha interpretado. Es tarea de la arqueología describir las contradicciones, adiciones, extensiones, oposiciones y reorganizaciones que se dan al interior de un discurso, en otras palabras, sus -asperezas múltiples (Foucault, 1970, p.262) y los espacios de disensión (1970, p.257). Para el caso del desarrollo, mostrar la multiplicidad de enfoques, estrategias y calificativos que hasta cierto punto lo han modificado (sustentable, participativo, con

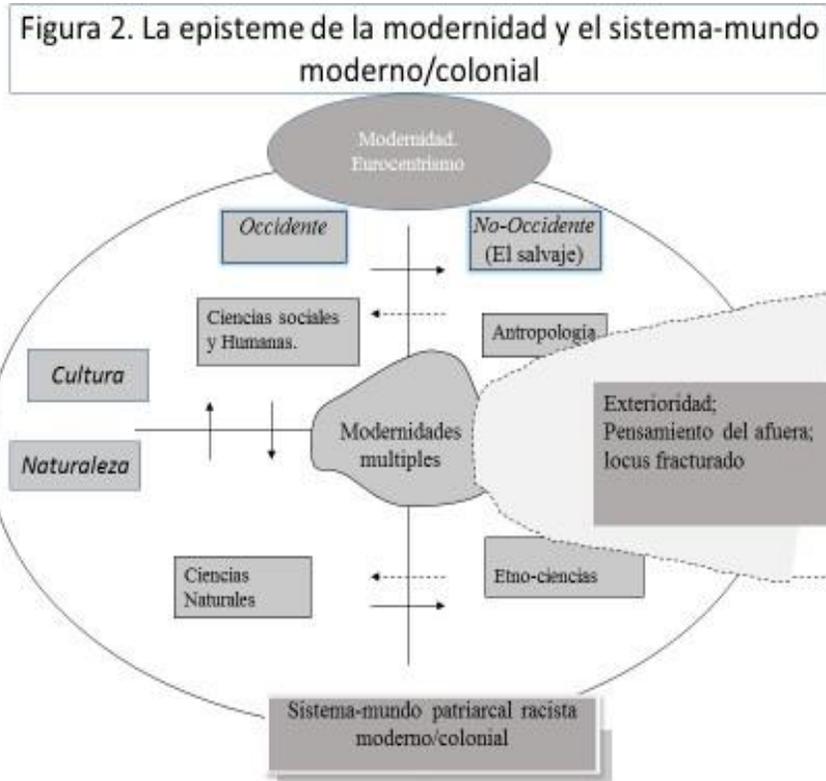
perspectiva de género, local, objetivos del milenio, etc.). Pero la inspiración más importante del análisis arqueológico es demostrar cómo, debajo de todo este aparente e incesante aprendizaje, novedad y cambio, sigue operando el mismo sistema de relaciones básico que hace de la práctica discursiva una constante. A esto se refiere poéticamente Foucault cuando dice que -el discurso se arranca de la ley del devenir y se establece en una intemporalidad discontinua. Se inmoviliza por fragmentos, astillas precarias de eternidadll (1970, p.279). Para el caso del discurso del desarrollo, llevamos una precaria eternidad de siete décadas. Una astilla irritante y destructiva en la vida de los pueblos.

Llegamos al último concepto que quisiera discutir que es el de la episteme.⁵ Foucault define la episteme como un nivel intermedio del conocimiento situado entre el dominio subyacente donde transcurre el fenómeno de la vida (-los códigos fundamentales de una culturall), por un lado, y el espacio de las ciencias explícitamente constituida como tales (-las teorías científicas o las interpretaciones de los filósofosll). Esta -región mediall ordena las condiciones de posibilidad del conocimiento para una época y cultura determinada. Así, en *Las palabras y las cosas*, analiza tres epistemes (correspondientes al Renacimiento, a la Época Clásica y a la Época Moderna), las reglas que regulan cada uno de estos y las discontinuidades entre ellos. Traza los avatares del conocimiento dentro de cada época en relación con las formas de pensar la vida, el trabajo, y el lenguaje. Encuentra que la episteme actúa como una especie de *inconsciente positivo del conocimiento* o como un *a priori histórico* que moldea, para cada época, lo que se puede conocer y decir, sin que los conocedores o expertos sean conscientes de ello. Los campos que en la Época Clásica (desde mediados del siglo XVII a finales del XVIII) se conocen como *Historia Natural*, *Análisis de la Riqueza* y *Gramática General* cesan de existir como tales para dar paso, con la ruptura que inaugura la Época Moderna, a la *Biología*, la *Economía Política* y la *Lingüística*, con toda la positividad con la cual dotamos a estos campos hasta el presente. Descubre, finalmente, que la episteme de la modernidad, que cristalizará hacia finales del siglo XVIII, está determinada por la figura del *Hombre*, que desde entonces se erige como el sujeto, fundamento y objeto de todo conocimiento —el antropocentrismo fundacional de la modernidad (Figura 1)—.

Figura 1. TRES NIVELES EN LA ESTRUCTURA DEL PENSAMIENTO



Veamos otra visualización de la episteme de la modernidad (Figura 2). Es bien sabido que la episteme de la modernidad está construida sobre dos grandes dualismos: la separación entre cultura y naturaleza, y la división colonial entre el Occidente y el No-Occidente. El último capítulo de *Las palabras y las cosas*, dedicado a -Las ciencias humanasll, delinea lo que podríamos llamar la división de trabajo de la modernidad. De esta forma, las sociedades occidentales son las únicas equipadas para el conocimiento del hombre y de la naturaleza. A la antropología le quedó la tarea de estudiar *el lugar del salvaje* —tarea dudosa, pero potencialmente desestabilizadora, de toda la episteme—.



En el centro del diagrama encontramos aquello que desde adentro de la episteme cuestiona a Occidente y que produce modernidades alternativas u otras modernidades (no dominantes o no occidentalizantes), es decir, la multiplicidad misma que es *la modernidad*, pero todavía dentro de la configuración onto-epistémica moderna. Solo desde afuera puede llegar una subversión más definitiva —o, de hecho, en el encuentro entre el afuera y el adentro, desde el *locus fracturado* generado por la diferencia colonial, de acuerdo al lúcido concepto de María Lugones (2010a, 2010b)— desde donde podría avizorarse, finalmente, el fin de esta configuración. Aquí, nos vamos acercando de nuevo al enunciado nasa con el que comenzamos. Pero antes de regresar a este registro, consideremos cómo Foucault explica esta posibilidad.

El último párrafo de *Las palabras y las cosas* es citado frecuentemente como el enunciado más preclaro sobre *la muerte del hombre*. Escuchémoslo:

Si estas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron, si, por cualquier acontecimiento cuya posibilidad podemos cuando mucho presentir, pero cuya forma y promesa no conocemos por ahora, oscilaran, como lo hizo, a finales del siglo XVIII el suelo del pensamiento clásico, entonces podría apostarse a que el hombre se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena. (Foucault, 1968, p.375)

Es a este fin del hombre al que se orienta el enunciado nasa (junto a muchas otras manifestaciones desde muchas perspectivas). Pero nos estamos adelantando de nuevo, pues hay dos aspectos, interrelacionados, relevantes para nuestra tarea de repensar el posible fin de la formación onto-epistémica de la modernidad.

Primero, ¿cómo se sustituye una formación discursiva por otra? ¿Cómo desaparecen las positividades, más aun, la región de interpositividad que compone una episteme?⁶ Más aun, ¿en qué consiste el cambio a nivel de las epistemes? Esta es una de las preguntas más importantes que plantea la arqueología del saber. La transformación no supone que toda una serie de conceptos, objetos, temas, etc. es sustituida por otra, aunque con frecuencia ocurre una renovación sustancial a este respecto; tampoco es un proceso homogéneo que se desarrolla en todas partes de la misma manera a partir de una gran ruptura. Otear la desaparición de una positividad y la emergencia de otras implica analizar varios tipos de transformación: de los elementos que constituyen el sistema de formación; de las relaciones entre estos; de las relaciones entre las reglas de formación; y la transformación de las relaciones entre diversas positividades (ciencias y saberes). Se trata de identificar discontinuidades a nivel de la práctica discursiva. En este sentido, el criterio foucaultiano de la desaparición de una formación discursiva guarda cierto isomorfismo con el criterio de Maturana y Varela (1980, 1987) para la conservación de la autopoiesis de los seres vivos: la conservación del sistema de relaciones entre los elementos y procesos básicos que definen el ser vivo como la entidad que es. De los discursos, como de las epistemes, se podría decir, con estos autores, que mantienen una -clausura operacionall: son sistemas *cerrados* —en cuanto tienen que preservar el sistema de relaciones que los constituye—, pero con *acople estructural* con sus entornos, es decir, con formaciones no discursivas y con otros discursos.

Segundo, ¿qué tiene que ver la episteme de la era del Hombre con la muerte y la vida? La figura del Hombre que emerge con la nueva episteme, -con su posición ambigua de objeto de un saber y de sujeto que conocell (Foucault, 1968, p.304), tiene como condición de posibilidad el descubrimiento de su finitud; ya sea porque lo ha descubierto de manera

incontrovertible la ciencia clínica del siglo XIX, con su flamante nuevo método de anatomía patológica, o la economía política de Ricardo o Malthus, que descubren la ley férrea de tener que trabajar para evitar la muerte, bajo la ley del rendimiento decreciente y bajo la presión ineluctable del aumento de la población, la configuración onto-epistémica moderna inaugura una analítica de la finitud hasta entonces desconocida. Esta idea es expresada de la forma más lúcida en las primeras y últimas páginas de *Nacimiento de la clínica*, su segundo gran libro. -Este libro trata del espacio, del lenguaje y de la muerte; trata de la miradall (1966, p.1), exclama el primer enunciado. Y, ya hacia el final, después de explicar en detalle el desarrollo de todo un nuevo cuerpo de conocimiento bajo el mandato, -abrid unos pocos cadáveresll, concluye: -Será sin duda decisivo para nuestra cultura que el primer discurso científico [...] haya debido pasar por este momento de la muerte [...]ll (1966, p.276). A partir de ello, puede comprenderse la importancia de la medicina en la constitución de las ciencias del hombre: importancia que no es solo metodológica, sino ontológica, en la medida en que toca al ser del hombre como objeto de saber positivo. -[...] [Desde entonces] el pensamiento médico está comprometido por derecho propio en el estatuto filosófico del hombre (1966, pp.276-277).

Rara vez reflexionamos sobre el papel fundacional de la muerte en la conformación de la ontología moderna —el hecho de que -el hombre moderno [...] solo es posible a título de la figura de la finitudll (1968, p.309), el hecho de que, para conocer y maximizar la vida, la modernidad tuviera que inventar la muerte y ya no como hecho *natural*, sino como hecho *violento*, es decir, no como un aspecto más del flujo de la vida—. Con su efecto transversal, los dualismos de la modernidad lo afectan todo: humano/no-humano, moderno/no-moderno, mente/cuerpo, secular/sagrado, razón/emoción y vida/muerte, todos estos binarios constituyen una ontología de la separación erigida por las tecnologías políticas de la modernidad sobre el flujo incesante de la vida, y contra la cual los mundos relacionales de los pueblos-territorio se rebelan, como veremos a continuación. Cambiemos, entonces, de registro.

Hacia una episteme ecológica o la forma-Tierra de la vida

El cuestionamiento creciente a los dualismos constitutivos de la modernidad proviene de dos grandes fuentes: por un lado, la Tierra misma, la Pachamama, que demuestra de manera cada vez más patente cómo se resiente ante la actividad humana (antropogénica); segundo, la irrupción de un gran movimiento en su defensa, particularmente, aquellas manifestaciones promovidas por un amplio espectro de grupos subalternos y pueblos-territorio, cuya pervivencia misma como mundos depende de la continuidad y sanación de la madre Tierra.

Si la problematización de la vida que diera lugar a la episteme moderna tuvo que pasar por la muerte, ¿podríamos arriesgar la hipótesis de que hoy asistimos a una nueva problematización de la vida, detonada por la devastación de todo lo vivo producida por dicha forma de la modernidad? Desde esta perspectiva, lo vivo, hay que enfatizar, es *todo lo que existe*, desafiando los binarios vivo/no vivos y orgánico/inerte, fundacionales para las ciencias modernas. Tendremos que imaginar que el universo no es un espacio inerte a ser ocupado, sino un todo vivo donde habitar.

Intentemos explicarlo de otra forma. Si con el fin de la Época Clásica las fuerzas de lo humano cesaron de producir la *forma-Dios* para enactuar la *forma-Hombre*, atrevámonos a pensar que con la configuración onto-epistémica no dualista (relacional) a cuya activación política hoy asistimos, y de la cual el pensamiento nasa y de los pueblos-territorio son los enunciados más contundentes, empezamos nuestro viaje hacia la era de la *forma-Tierra*, la forma-Pacha, forma Gaia, la era Ecozoica o era de la casa de la vida. Ya no hablaríamos de *Incipit Homo* —aquí comienza el Hombre, según Deleuze (1987, p.163)— como en la modernidad, sino de *Incipit Terra*, propio de la formación onto-epistémica Ecozoica: estaría comenzando, finalmente, la era de la Tierra. Las fuerzas de lo humano estarían entrando en relación con otras fuerzas del afuera y estas no pueden ser otras que las de la tierra liberada. Se plegarían a una nueva dimensión de la finitud, pero desde la relacionalidad y la vida, no desde la finitud definida por las concepciones modernas de historia y economía con su noción de acumulación y su marcada teleología. A esta hipótesis dedicaremos lo que queda de esta charla. Para ello, encontraremos pistas en dos espacios relacionados con la de territorialidad, la comunalidad y la autonomía: por un lado, en enunciados del pensamiento nasa (podríamos recurrir a nociones y declaraciones de organizaciones indígenas, afrodescendientes,

campesinas, ecologistas y de mujeres, pero por razones de espacio y de construcción del *archivo* de forma consistente me restringiré a los primeros, quizás con un par de excepciones); por el otro, en ciertas tendencias intelectuales críticas, tanto dentro y fuera de la academia. Veamos cómo.

El territorio como libro histórico

Una clave nos llega del Consejo Regional Indígena del Cauca, Cric, al cual nos referimos de paso en el capítulo anterior. Para esta organización, el territorio constituye

el espacio vital que asegura la pervivencia como pueblo, como cultura en convivencia con la naturaleza y los espíritus. El territorio es nuestro verdadero libro histórico que mantiene viva la tradición de quienes habitamos en él [...] como espacio colectivo de existencia, posibilita la convivencia armónica entre los pueblos. Fundamenta la cosmovisión indígena como razón de nuestra pervivencia. (Cric, 2008, en Quijano, 2012, p.209)

¿Qué quiere decir eso de que -el territorio es nuestro verdadero libro históricoll? Pienso que hace referencia a mucho más que a la oralidad, a los conocimientos sobre la naturaleza o a las llamadas prácticas tradicionales. ¿Cómo construimos el archivo de este -libro históricoll, teniendo en cuenta todo el espectro de seres —humanos y no-humanos— que lo habitan? Encontramos enunciados similares en el Plan de Vida del pueblo misak. Allí se habla de -recuperar la tierra para recuperarlo todoll. El Plan de Vida conlleva una propuesta de

construcción y reconstrucción de un espacio vital para nacer, crecer, permanecer y *fluir*. El plan es una narrativa de vida y sobrevivencia, es la construcción de un camino que facilita el tránsito por la vida, y no la simple construcción de un esquema metodológico de planeación. (Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano, 1994, en Quijano, 2012, p.263)

¿Qué significa -recuperarlo todoll? ¿Qué, si no, recuperar su capacidad de mundificar la vida, de hacerla mundo de acuerdo a su cosmovisión, en plena autonomía? ¿A qué se refiere aquello de *fluir*, si no es a una concepción a la vez arraigada y sofisticada del pluriverso, de la vida como flujo incesante y siempre cambiante, muy distinto a la concepción moderna que aprisiona la vida en plantaciones, grillas y transgénicos estériles? Quizás podríamos atrevernos a aseverar que el territorio, de esta manera concebido, es el pluriverso hecho forma.

Regresemos a los enunciados nasa; miremos algunos de los puntos de su *cosmo-acción*:

1. Recuperar la tierra. Esto significa, ¡tierra para la gente! Si no recuperamos tierra, no podemos siquiera sobrevivir. 2. Liberar a la Madre Tierra. Es más que recuperarla: es darle un uso diferente al del proyecto de muerte [del capital]. Desarrollar modelos económicos y Planes de Vida que tengan como objetivo final *la defensa y promoción de la vida*. Hay que aprender a vivir con la tierra y no solamente de ella para acabarla. *Nos liberamos con la tierra para convivir. Este es nuestro llamado y compromiso. Esto significa no solo liberar la tierra y empoderarse de la lucha, sino también liberar el pensamiento, el corazón, las voluntades, la identidad, la alegría, la conciencia y la esperanza*. 3. Construir en la Tierra Liberada, Territorios para la paz, la dignidad y la vida. 4. Tejer los territorios para la vida, la paz y la dignidad, desde las capacidades y realidades de cada pueblo y proceso, hasta alcanzar el país posible y necesario que reemplace y supere este régimen de opresión y dolor.⁷

Sigamos explorando este rico archivo. Para la intelectual y activista nasa, Vilma Almendra, se trata de:

¿Entonces, cuando hablamos de paz a qué nos referimos?: pues a vivir en equilibrio y en armonía con la Madre Tierra; a que todas y todos volvamos a caminar con libertad la palabra de los pueblos; a transitar tranquilamente por la comunidad sin temer a la muerte; a estudiar en la escuela sin que ésta se convierta en trinchera de los malos; a sembrar y a cosechar nuestros alimentos en nuestra parcela sin miedo a las fumigaciones; a volver a tomar el agua de los ríos y las quebradas; a ver reverdecer nuestras montañas en vez de ver desiertos de tierra y químicos desechados por las mineras; a volver a sentarnos con suficiente tiempo y amplia participación en nuestras asambleas y tomar decisiones sin premura; a integrarnos más de lleno entre todos, no para enterrar nuestros muertos, sino para celebrar el milagro de la vida; a tejer lazos de unidad con otros pueblos y procesos; a vivir, recrear y alimentar nuestros sueños y planes de vida. (2012)⁸

Y presentemos un último enunciado de estas nociones, otro ejemplo claro donde territorio, comunidad, autonomía y vida se entretujan en lo que pareciera ser una nueva formación discursiva. Este enunciado proviene de Francia Elena Márquez, lideresa de la resistencia de la comunidad de La Toma, en el municipio de Suarez, contra la minería ilegal en sus territorios. -Las mujeres afrodescendientes del norte del Cauca entendemos el valor ancestral de nuestros territorios, escribía Francia con motivo de la Marcha de un grupo de mujeres de La Toma hasta Bogotá en noviembre de 2014 para visibilizar una vez más su situación desesperada. Y continuaba: -Nuestros ancestros nos enseñaron que debemos garantizar a nuestros renacientes la permanencia en el territorio ancestral. [...] *El territorio es la*

vida y la vida no se vende, se ama y se defiendell (Márquez, 2015). En una carta abierta del 24 de abril de 2015, ante los incumplimientos del gobierno de los acuerdos firmados en diciembre de 2014 como resultado de la Marcha, lanzaba este apasionado y lúcido pregón:

A las mujeres que cuidan de sus territorios. A las cuidadoras y los cuidadores de la Vida Digna, Sencilla y Solidaria. Todo esto que hemos vivido ha sido por el amor que hemos conocido en nuestros territorios. [...] Nuestra tierra es nuestro lugar para soñar con dignidad nuestro futuro. [...] Tal vez por eso nos persiguen, porque queremos una vida de autonomía y no de dependencia, una vida donde no nos toque mendigar, ni ser víctimas.⁹

-Garantizar el territorio a nuestros renacientesll, concepto afropacífico (muy amoderno), reminiscente de la noción kogui de *la circulación de la vida* como el fundamento del universo, de la cual hace eco la antropóloga Astrid Ulloa (2011, 2012), ¿no sería acaso otro enunciado clave en una formación discursiva donde la vida permanece en continuo renacer? ¿Cómo sería pensar y vivir desde allí, más allá de la separación entre humanos y no-humanos que no tiene lugar en la ontología de lo renaciente? Y, ¿que podríamos decir en términos ontológicos del concepto del cuidado de los territorios, más allá de indicar que supone una ética de la conservación de la vida? ¿Que significa -cuidarll dentro de una cosmovisión no dualista y relacional?

No son estas preguntas fáciles de resolver. Hacerlo significaría adentrarse en la descripción de otra formación discursiva. Estas preguntas nos plantean la cuestión de los posibles caminos y estrategias para una transición de la forma-Hombre a la forma-Tierra de la vida. Al caminar la palabra de la Liberación de la Madre Tierra, los movimientos étnico-territoriales no solo agregan un enunciado más a una formación discursiva todavía dominante, pero ya caduca. Desde su territorio y desde las tierras liberadas, lanzan un nuevo enunciado al viento confiando en que navegue sobre el rugiente murmullo anónimo de los pueblos-territorio y se pose con prudencia, pero firmemente, en otros territorios de existencia, para contribuir a otras articulaciones de lo visible y lo enunciable, de lo sentipensable.

Autonomía, comunalidad y Buen Vivir

Hablar de transición nos refiere al proyecto político de los colectivos. Este proyecto debe concebirse en términos ontológicos por dos razones: porque la globalización neoliberal conlleva la ocupación ontológica de los territorios y vidas de los pueblos. ¿Qué es una plantación de

palma aceitera, la ganadería extensiva o la caña si no estrategias de ocupación de los territorios? Esto lo saben muy bien las comunidades indígenas y afrodescendientes del Norte del Cauca y del Pacífico. Por otro lado, lo que resiste a esta ocupación son verdaderos mundos, mundos relacionales como los de estas comunidades. Muchas luchas territoriales pueden ser vistas como luchas *ontológicas* —por la defensa de otros modelos de vida—. Resisten el proyecto globalizador de crear *un mundo hecho de un mundo* (capitalista, secular, liberal), que intenta reducir todos los mundos a uno solo.

La forma que adoptan estas estrategias de resistencia pasa por tres grandes conceptos: autonomía, comunalidad y Buen Vivir. Busquemos ayuda en otro enunciado del archivo nasa: -Las palabras sin acción son vacías. La acción sin palabras es ciega. Las palabras y la acción por fuera del espíritu de la comunidad son la muertell. Por eso hablan de *cosmoacción*, acción desde el propio discurso y cosmovisión. Pero lo que quiero resaltar de este enunciado es el lugar central de *la comunidad*. No hay duda de que la comunidad —o, como dicen los movimientos autonómicos en Oaxaca y Chiapas, la *comunalidad*, es decir, el hecho fundamental de ser comunal— está retornando tanto al campo social y político como al teórico, después de su exilio de varias décadas como el foco de la tradición, atavismos varios, múltiples formas de opresión y lo que tendría que desaparecer tarde o temprano frente al paso avasallante de la modernización. Ya sugeríamos la razón para esta nueva ronda de interés en lo comunal: precisamente porque la modernización, el desarrollo y la globalización han traído consigo la destrucción de todo lo colectivo, en su afán por reemplazar el ser-comunal (la forma habitual de ser de toda vida social desde siempre hasta épocas recientes), por el ser-individuo de la modernidad. Ante la devastación social causada por la instalación progresiva e inclemente del reino del individuo y el mercado, lo comunal busca afirmarse como estrategia de recomposición de fuerzas para la defensa de la forma-Tierra de la vida. Podríamos decir que la forma-Tierra tiene como elemento necesario, aunque no suficiente, la forma-comunal de lo humano.

La realización de lo comunal supone la creación de las condiciones para la autocreación continua de las comunidades. Estamos hablando de la autonomía. Nadie ha teorizado mejor la autonomía que los zapatistas. Las comunidades autónomas zapatistas se rigen por el principio del -mandar obedeciendoll cuyos principios básicos son: 1) Obedecer, no mandar; 2) Representar, no suplantar; 3) Proponer, no imponer; 4) Servir, no servirse; 5) Bajar y no subir;

6) Unir, no dividir; 7) Construir, no destruir; 8) Revelar, no ocultar; 9) Defender, no vender; 10) Entregar la vida, no quitarla. En estos principios se fundamentan las prácticas del buen gobierno zapatista, de esta forma la ética regresa al corazón de la política. En resumen, -la tierra manda, el pueblo ordena, el gobierno obedece. Construyendo autonomías¹⁰ (¡y casi que podríamos decir que los gobiernos oficiales se rigen por los principios opuestos!). Son también los principios para construir un mundo donde quepan muchos mundos.

La comunalidad está instituida por formas no-liberales y no-estatales de organización. Más que nada, constituyen lo que hemos llamado mundos relacionales, construidos bajo la premisa ontológica de la profunda inter-relación e inter-dependencia de todo lo que existe. La antropología ecológica abunda en ejemplos de comunidades donde no existe la separación tajante entre lo biofísico, lo humano y lo sobrenatural. Nos lo dice también la teoría de Gaia, de la tierra como un todo —entramado de lo orgánico y lo inorgánico— que está vivo. Estos también son elementos significativos en el surgimiento de la forma-Tierra. Por eso, decimos que con las movilizaciones de los pueblos-territorio no estamos simplemente ante movimientos sociales, sino ante verdaderos mundos en movimiento.

Por supuesto que todo esto tiene lugar en el contexto de *las comunidades realmente existentes*. Las comunidades también son espacio de intensa explotación capitalista, dominación patriarcal y modernidad consumista —profundamente afectadas por la globalización, pero no completamente determinadas por ella—. Podríamos decir, con Silvia Rivera Cusicanqui, que se trata de -sociedades abigarradas, capaces de re/definir una modernidad propia, más convivial que las modernidades dominantes, precisamente, porque también se surten de lo propio, entreverando formas sofisticadas de lo indígena con lo que no lo es, de tal forma que crean mundos donde coexisten diferencias culturales fuertes sin fundirse (Rivera Cusicanqui, 2014; Gago, 2015).

¿Hacia una episteme ecológica?

La activación política de la relacionalidad que acabamos de describir de forma muy esquemática es un proceso que sobrepasa a los pueblos indígenas, afrodescendientes y campesinos. Está relacionada con dos grandes procesos: a nivel teórico-político, la constitución de lo que el ecólogo mexicano Enrique Leff (2015) ha llamado una episteme ecologista; a nivel social, la emergencia de una multiplicidad de discursos sobre la transición a modelos de vida

diferentes al de la civilización globalizada del capitalismo contemporáneo. Como lo explica Leff, la episteme ambiental surge en los márgenes de la racionalidad científica y económica dominante, como su exterioridad y límite, y como fuente de mundos alternativos sustentables. Es un aspecto del reposicionamiento del ser en territorios de vida. Reunifica naturaleza y cultura y, con los movimientos en defensa de los territorios, repolitiza la ontología, es decir, reanuda la búsqueda de otras formas de ser-en-el-mundo. Contribuye a activar la política de la diferencia cultural y ontológica, propiciando nuevos territorios de vida. Más allá de esto, la episteme ecológica y la ontología política re-sitúan la política en la encrucijada de las transiciones civilizatorias hacia mundos fundados en la preservación de la vida. Este es un movimiento amplio que involucra narrativas y movimientos emergentes tanto en el Sur Global como en el Norte Global, algunos de los cuales también pueden ser considerados como centrados en la forma-Tierra de la vida (Escobar, 2014). Encontramos un enunciado de las transiciones globales en el archivo nasa:

Pero hay una ofensiva desde abajo. Muchos pueblos, comunidades, grupos han tomado la iniciativa, se organizan, recuperan fábricas, toman fincas y carreteras, liberan territorios, derrotan leyes a pulso, fundan caracoles, [...] siembran miles de parcelas de comida sana, protegen las semillas, abren escuelas alternas, resguardan bosques, defienden el agua, liberan las ondas y el internet [...]. La ofensiva desde abajo desconcierta a la ofensiva desde arriba.¹¹

A manera de conclusión: tejer en libertad la vida

Regresemos a las preguntas con las que comenzáramos esta charla. ¿Estaremos asistiendo al nacimiento de una nueva formación discursiva, en la cual el territorio como ser vivo, la vida como flujo (pluriverso), la convivencia de lo humano y lo no-humano en interrelación profunda, el sentipensar en autonomía y la comunalidad como modelo de existencia formarían los elementos básicos de dicha formación, entre los cuales la práctica discursiva nasa establecería un sistema de relaciones que regiría la formación de [otros] conceptos, objetos, temas y estrategias, significativamente diferentes —a nivel de las regularidades discursivas— a los de la episteme de la modernidad? Llevaría más tiempo y mucha más investigación colectiva justificar dicha hipótesis. Mi intuición me dice que este es el caso. Una indicación de ello la podemos tener preguntándonos si los conceptos en boga en relación con la tierra y la crisis ambiental —desarrollo sustentable, economía verde, mercados

de carbono— tendrían cabida en la formación discursiva de la Liberación de la Madre Tierra: claramente este no sería el caso. Si bien los términos básicos de dicha formación pudieran pertenecer a la formación moderna, el enunciado *La liberación de la Madre Tierra* no puede ser pronunciado dentro de ella.

Nos quedan una serie de preguntas, tales como:

¿Cómo construir el archivo de esta nueva formación? ¿Cuál es el papel de lo no-humano (lo no-humano orgánico, lo inorgánico, lo afectivo y lo espiritual, en términos de las categorías que aún manejamos)? ¿Qué significaría hacer la arqueología de estos discursos y la genealogía de sus prácticas? ¿Cuál es la relación entre estos discursos y las formaciones no-discursivas —si esta distinción aún nos pareciera útil— como el proyecto de la muerte del capital, por un lado, y las luchas por posicionar la forma-Tierra de la vida, por el otro?

¿Qué función política estaríamos asumiendo con este ejercicio? ¿No estaríamos simplemente, como ha sido la costumbre académica, interpretando un pensamiento subalterno en términos de una elegante teoría metropolitana? ¿No estaríamos incurriendo en la prosa de la *contra-insurgencia*, es decir, reduciendo los pensamientos y experiencias de los insurgentes y los subalternos a ser manifestaciones de algo más —la lógica de la modernidad, del capital, de la episteme dominante o resistencias a estos— en vez de recuperarlos en sus propios términos? ¿O quizás podríamos pensar que se trata de *provincializar* a Foucault, de re-ubicarlo dentro de la episteme que tan elocuentemente diagramó y por fuera de la cual nunca pretendió hablar? ¿No es al fin y al cabo el pensamiento nasa, como el de otros grupos subalternos, una forma potente de *provincializar* la episteme de la modernidad? Sin duda, hay antecedentes importantes para el proyecto de investigar la historia desde perspectivas descolonizadoras, entre los cuales podría mencionar dos de los más ilustres, el Taller de Historia Oral Andina (THOA), impulsado por Silvia Rivera Cusicanqui y un comprometido grupo de intelectuales aymara desde comienzos de los 80 con el objetivo de investigar la historia oral de las comunidades desde una perspectiva descolonizadora, y el grupo de estudios subalternos de la India.

Esto es lo que siento: al terminar esta charla, confío en que permanezcamos no tanto con la famosa risa de Foucault (al descubrir, con Borges, lo que para Occidente es impensable y al adumbrar la muerte del Hombre), sino con la tristeza, sin duda, pero también con la gran alegría nasa cultivada en sus valerosas y esclarecedoras luchas o con la determinación de

aquellos activistas afrocolombianos del Pacífico quienes, ante el ecocidio y etnocidio que vienen presenciando en sus territorios, insisten en declarar al Pacífico como Territorio de Vida, Alegría, Paz, Esperanza y Libertad.

Una cosa debe quedar clara: no se trata de ubicar el pensamiento nasa dentro de una genealogía de epistemes en relación con la modernidad; este pensamiento viene desde mucho antes de la modernidad y se orienta más allá de ella. Quizás ni siquiera debemos decir que constituye otra episteme, a menos que, topológicamente, desdoblemos este concepto para que se abra a configuraciones sentipensantes del saber. Habrá que seguir provincializando la teoría crítica de la modernidad para llegar a la realización clara de que los enunciados de los pueblos con frecuencia están hoy en día en la avanzada del pensamiento.

Hacia el final de su libro sobre Foucault, Deleuze se pregunta si la forma-Hombre, tan detalladamente mapeada por Foucault, -ha sido buena para la vida. Se pregunta, por ejemplo:

¿Ha sido buena para evitar que los hombres existentes tengan una muerte violenta? [...] Si las fuerzas en el hombre solo componen una forma al entrar en relación con fuerzas del afuera, ¿con qué nuevas fuerzas corren el riesgo de entrar en relación ahora, y qué nuevas formas pueden surgir que ya no sea ni Dios ni el Hombre? (1987, p.168)

A la primera parte de su pregunta, responderemos que no; ya sea que lo pensemos desde Colombia o desde las barriadas negras y latinas en USA o las aguas del Mediterráneo donde los desplazados africanos arriesgan sus vidas o que miremos en la aparente calma de los hospitales, la muerte sigue siendo una experiencia violenta. Paradójicamente, son a veces los grupos más golpeados por la violencia los que mantienen otra forma de la muerte, más en comunidad y en cercanía con espíritus vivos. Es, por ejemplo, la muerte entre los renacientes del Pacífico, con sus alabaos y chigualos. A la segunda pregunta, sobre las nuevas fuerzas con las que entra en contacto ahora el llamado *Hombre*, hemos sugerido que esta es la fuerza de la Tierra, y que los pueblos-territorio están mejor sintonizados con ella; no es *el Hombre* quien liberará la vida, sino estos pueblos quienes, al liberar la Tierra, liberarán la vida, como bien lo decía una de las primeras citas del archivo nasa que leímos.

Tejer en libertad la vida: otro enunciado nasa. Terminemos, pues, escuchando una vez más su pensamiento:

Entonces verán patente que esta lucha es desde el norte del Cauca, no del norte del Cauca. Desde el pueblo nasa, no del pueblo nasa. Porque es la vida la que está en riesgo con la explotación de la tierra al modo capitalista que desequilibró el clima, los

ecosistemas, todo. Desde el norte del Cauca decimos basta, es hora de ponerla en libertad. Cada finca liberada, aquí o en cualquier rincón del mundo, es un territorio que se suma a restablecer el equilibrio de Uma Kiwe. Es nuestra casa común, la única. Ahí sí: entren, la puerta está abierta.

¡Entremos, pues!

Mi esperanza es que ahora entendamos con un poco de mayor claridad qué significa aceptar esta invitación generosa. Significa, nada más ni nada menos, como nos lo dice con contundencia la poetisa y machi mapuche, Adriana Paredes Pinda, -aprender a caminar de nuevo en la Tierra como seres vivosll. Porque lo hemos olvidado.

Quedémonos con la palabra nasa y caminémosla:

La liberación de la Madre Tierra no es un nido dentro del estado ni dentro del capitalismo. Liberamos la Madre Tierra del capitalismo, nos liberamos nosotros mismos, para volver al tiempo en el que simplemente gozamos la vida comiendo, bebiendo, danzando, tejiendo, ofrendando al ritmo de Uma Kiwe. Somos un nido en el camino de la Madre Tierra [...]. Para que todos los seres seamos, arriesgamos nuestro ser.¹²

Referencias

1. Pancarta tomada del video que muestra la brutal represión policial de una movilización nasa para la recuperación de una hacienda el 10 de mayo de 2017. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=q7wBLXDnDRU&feature=youtu.be>.
2. Mi reconocimiento muy especial a Manuel Rozental y Vilma Almendra, por ayudarme a entender, a través de los años, la naturaleza y contexto de la lucha y el pensamiento nasa. Agradezco a Mauricio Dorado el envío de textos recientes sobre el proceso de liberación de la Madre Tierra. Mis agradecimientos a Luis Carlos Arboleda, Carmen Cecilia Muñoz, Gilberto Loaiza y Alfonso Rubio por su invitación a preparar este texto para la charla inaugural del Doctorado en Historia Cultural de Colombia (Universidad del Valle, Cali, 1 de noviembre de 2016), y a Leopoldo Múnera por su invitación a presentarla también en el Coloquio Saberes Múltiples (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 18 a 21 de octubre de 2016).
3. Todas las citas nasa que utilizo en este texto provienen de las siguientes fuentes: ACIN, -Libertad para la Madre Tierra (28/05/2010), recuperado de <http://www.nasaacin.org/libertad-para-la-madre-tierra/50-libertad-para-la-madre-tierra>; -El desafío que nos convoca (28/05/2010), recuperado de <http://www.nasaacin.org/el-desafio-no-da-espera>; -Lo que vamos aprendiendo con la liberación de Uma Kiwe (19/01/2016), recuperado de <http://pueblosencamino.org/?p=2176>; -La paz de la Mama Kiwe en libertad, de la mujer sin amarras ni silenciosll de Vilma Almendra (2/08/2012), recuperado de <http://pueblosencamino.org/?p=150>. También ver -Libertad y alegría con Uma Kiwe: Palabra del proceso de liberación de la Madre Tierra, recuperado de <http://liberemoslatierra.blogspot.es/1481948996/libertad-y-alegria-con-uma-kiwe-palabra-del-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>.
4. El trasfondo de la lucha nasa se remonta por supuesto a la Conquista. Como dicen, -Un día de 1535 llegó la Conquista. Una noche nos acostamos nasa y amanecimos indios (...). Desde entonces no tenemos paz ni descansoll. Para un relato reciente de la historia y momento actual de la lucha, ver:

<http://liberemoslatierra.blogspot.es/1481948996/libertad-y-alegria-con-una-kiwe-palabra-del-proceso-de-liberacion-de-la-madre-tierra/>.

5. Ver, por ejemplo, Foucault, 1968, pp.5-7; 1970, pp. 222-224 y -Prefacio a la edición inglesa.

6. Por ejemplo, ver Foucault, 1970, p.266ss y p.289ss.

7. -El desafío que nos convocall, 28 de mayo del 2010, <http://www.nasaacin.org/el-desafio-no-da-espera>.

8. Ver, también, Almendra (2016).

9. La cita está tomada de la carta abierta proclamada por Francia Márquez el 24 de abril de 2015, titulada -A las mujeres que cuidan de sus territorios como a sus hijas e hijos. A las cuidadores y cuidadores de la vida digna, sencilla y solidariall.

10. Incluido al final de los "Diez principios del buen gobierno" en la valla localizada a la entrada de una de las comunidades autónomas zapatistas. Véase: <http://www.cgtchiapas.org/denuncias-juntas-buen-gobierno-denuncias/jbg-morelia-denuncia-ataque-orcao-con-arma-fuego-bases>.

11. Tomado del Blog www.liberemoslatierra.blogspot.es, ya no disponible, de la entrada titulada -Liberar y alegría con Uma Kiwe: Palabra del proceso de liberación de la Madre Tierrall.

12. Tomado del Blog www.liberemoslatierra.blogspot.es, ya no disponible, de la entrada titulada -Liberar y alegría con Uma Kiwe: Palabra del proceso de liberación de la Madre Tierrall.

Bibliografía

Almendra, V. (2 de agosto de 2012). La paz de la Mama Kiwe en libertad, de la mujer sin amarras ni silencios [Entrada de Blog]. Recuperado de <http://pueblosencamino.org/?p=150>.

Almendra, V. (2016). -Una mirada al pensamiento crítico desde el hacer comunitarioll. En Regalado, J. (Comp.). *Pensamiento crítico, cosmovisiones, y epistemologías otras, para enfrentar la guerra capitalista y construir autonomía* (pp. 61-78). Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Cabildo, Taitas y Comisión de Trabajo del Pueblo Guambiano. (1994). *Plan de vida del Pueblo Guambiano*. Territorio Guambiano-Silvia, Cauca: Cabildo del Pueblo Guambiano.

Consejo Regional Indígena del Cauca, Cric. (2008). *Plan de vida regional de los pueblos indígenas del Cauca Reconstruir el pasado para vivir el presente y reafirmar el futuro*. Popayán: Cric.

Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la Tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorialidad, y diferencia*. Medellín: UNAULA.

Foucault, M. (1966). *El nacimiento de la clínica*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (1970). *La arqueología del saber*. México: Siglo XXI.

- Gago, V. (2015). *La razón neoliberal*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Leff, E. (2015). *La apuesta por la vida*. México: Siglo XXI.
- Lugones, M. (2010a). The Coloniality of Gender. En Mignolo, W. y Escobar, A. (Comps.). *Globalization and the Decolonial Option* (pp. 369-390). London: Routledge.
- Lugones, M. (2010b). Toward a Decolonial Feminism. *Hypatia* 25(4), 742-760.
- Márquez, F. (18 de abril de 2015). Situación que carcome mis entrañas. A propósito de la orden de bombardear el Cauca [Entrada de Blog]. Recuperado de <https://pueblosencamino.org/?p=1497>.
- Maturana, H. y Varela, F. (1980). *Autopoiesis and Cognition*. Boston: Reidel Publishing Company.
- Maturana, H. y Varela, F. (1987). *The Tree of Knowledge. The Biological Roots of Human Understanding*. Berkeley: Shambhala.
- Rivera Cusicanqui, S. (2014). *Hambre de huelga. Ch'ixinakax Utxiwa y otros textos*. Querétaro, México: La mirada salvaje.
- Ulloa, A. (2012). Los territorios indígenas en Colombia: De escenarios de apropiación transnacional a territorialidades alternativas. *Scripta Nova*, XVI(418). Recuperado de <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-418/sn-418-65.htm>
- Ulloa, A. (2011). The Politics of Autonomy of Indigenous Peoples of the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia: A Process of Relational Indigenous Autonomy. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 6(1), 79-107.

Fecha de recepción: 30 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



LAS PENAS DE MUERTE QUE NO VEMOS

The death sentences we don't see

Resumen

La pandemia nos rodeó de muerte, real, imaginaria, simbólica, onírica, cotidiana, mediática. Pensar en la muerte como un algo cercano nos vuelve estoicxs, existencialistas, deconstruccionistas, es decir, filósofxs. Nos hace pensar en otra frecuencia, en otra intensidad. Entre esas tentativas urgentes, emerge esa muerte con fecha que es la condena a muerte, consagrada por ley como "pena de muerte" y los diversas formas de morir que esta *da a pensar*. El seminario de Jacques Derrida sobre este tema y la condena del argentino Víctor Hugo Saldaño, junto con su espera (lleva 24 años en el corredor de la muerte), son las premisas de este artículo.

Palabras claves: pena de muerte; existencias menores; erotopoiesis; erotofagia; ¿muertes menores?

Summary

The pandemic surrounded us with death. Real, imaginary, symbolic, dreamlike, media, daily death. Thinking of death as something close makes us stoic, existentialist, deconstructionist, that is, philosophers. It makes us think of another frequency, in another intensity. Among those urgent attempts that death emerges with a date, that is the death sentence, consecrated by law as "death penalty" and the various ways of living and dying that it suggests. Jacques Derrida's seminar on this topic and the conviction of the Argentine Victor Hugo Saldaño, and his 24-year wait on the "death row" are the premises of this article.

Keywords: death penalty; imperceptible existences; erotopoiesis; erotophagy; ¿imperceptible deaths?

Para papi y para Lidia Guerrero

Este escrito, un envío a secas, tiene para mí la forma de un viaje en varias dimensiones, en el tiempo, en el espacio, en la imaginación, en emociones que sentí o creí sentir o que, al menos, a través de las inescrutables metamorfosis de la memoria, me llegan a este presente de esa manera y no otra. Son una Heterotopía, Heterocronía y Heterotropía, porque son espacios, tiempos, figuras, de pronto extremadamente familiares y, de pronto, muy extraños, y en un tejido existencial que los mezcla, los trenza y los reescribe al modo de un palimpsesto que no termina nunca de borrar lo anterior para escribir lo nuevo, de un palíndromo donde los bordes mismos entre lo antiguo y lo nuevo son indiscernibles, precisamente, por su vigencia (urgencia) operativa en mi *presente vivo y más allá*. Entonces, y por saldo de retazos, esbozos, maquetas, estaciones equívocas (de subte y de clima), con algunas paradas de descanso y otras de andares más o menos veloces o relajados y, por si fuera poco, con la pandemia como telón de fondo, vayan algunos envíos de lo que quisiera poder decir. Y también, con los debidos pedidos de perdón (como dice Derrida en *Dar la muerte*): "Perdón por no querer decir" (2000, p.113).

La pandemia nos rodeó de muerte, real, imaginaria, simbólica, onírica, cotidiana, mediática. Pensar en la muerte como un algo cercano nos vuelve estoicxs, existencialistas, deconstruccionistas, es decir, filósofxs. Nos hace pensar en otra frecuencia, en otra intensidad. Entre esas tentativas urgentes, desesperadas, pero con algún optimismo, mucha paciencia y prepotencia de trabajo para pasar del no ser al ser, en un puente siempre a medias que amenaza desbarrancarnos en la tentativa misma de su cruce, hay una pasión, atormentadora: este envío. O mando esto a *Heterotopías* o no lo mando. O las vidas, las muertes y las impredecibles economías de sus bordes viajan a ustedes con estas paupérrimas palabras (las únicas que me salen para intentar decir

esto) o se quedan a dormir el sueño de lxs justxs (o, más bien, de lxs injustxs en este caso) en el teclado impávido de esta computadora.

Como dijo Hamlet: *To be, or not to be*, de los envíos, de la palabra, de la literatura, que quizá sean, en esta nueva época, la forma menos fantasmal de nuestros otrora contactos corporales. Quizá esa sería la cuestión...

I. La pena de muerte y Víctor Hugo Saldaño

Mientras transcurrían las palabras de Derrida en el seminario de la E.H.E.S.S. y mi atolondrada toma de apuntes en un fragnol apenas descifrable, en el año 2000, el joven cordobés Víctor Hugo Saldaño ya había iniciado, para él y los suyos, un camino de calvario, desde el 25 de noviembre de 1995, cuando, drogado y alcoholizado, se involucra en el asesinato del también joven Paul Ray King en Dallas, en el Estado de Texas. Tras una compleja secuencia de instancias judiciales, donde Víctor Hugo es condenado en 1996 a la inyección letal y, luego de apelada la sentencia, se revoca la condena por "estar viciada de conceptos racistas" (Viarruel, 2014), el juicio es retomado e interrumpido numerosas veces. Aun con intervenciones del Consulado argentino, así como de la CIDH, el abogado de Lidia Guerrero (mamá de Víctor Hugo), Juan Carlos Vega, la Corte Suprema de los EE.UU., el hecho es que Víctor Hugo lleva 24 años (tiene 47 años) en el corredor de la muerte de la cárcel Allan B. Polunsky Unit en Livingston, Estado de Texas. Víctor Hugo ha intentado suicidarse. Pero ni siquiera puede decidir terminar con su *vida* porque esa *decisión* no le pertenece. Son otrxs, tercerxs, quienes le *darán* (¿su?) muerte. Víctor Hugo descubre allí lo interminable: esa fuerza que no le pertenece, sino a la que él pertenece, con un mínimo de actividad, con sus cadenas en los pies, su plato diario de porotos y su rayo de sol cuando lo hay.

Jacques Derrida decía, en sus clases sobre la Pena de Muerte, que hay un límite abisal que la pena de muerte supone para la muerte a secas, no como *exterior* de la vida, sino como *economía* de la vida, la muerte. De allí, surge la necesidad urgente de rescatarla del tráfico de mercancías del capitalismo, de repudiarla como gesto que se equivale a un paroxismo de odio contra la raza humana.

Pensando en esa muerte con fecha que es la condena a muerte, también nos decía que es gracias a que *mi vida* es finita que necesito salvaguardar su incalculabilidad, porque solo un ser viviente finito está expuesto a lo azaroso del porvenir. La pena de muerte coloca el capital incalculable de *mi* tiempo en el mercado de capitales, de los bienes de consumo, de lo que tiene un precio, paradigmáticamente, el dinero, la cosa monetaria.

La pena de muerte es inseparable de una filosofía de la alteridad, que en este marco tiene un nombre: racismo. Le condenadx, generalmente escogidx entre les negrxs, adictxs, hispanxs, pobres, es construidx como una alteridad radical, irrecuperable, un *otrx* del género humano. Esto hace más flagrante la hipocresía de este crimen legalizado. La *filosofía* racista de la pena de muerte se funda en desechar de plano la posibilidad de mi *otrx*. o mi prójimo que ha equivocado el rumbo, de arrepentimiento, de rehabilitación, de auto y hetero-transformación. Niega todo valor o posibilidad de eficiencia a la enseñanza, al trabajo, al arte y al fundamento de la vida: la capacidad de amor. La pena de muerte tiene un efecto paralizante, escéptico y nihilista sobre todo lo bueno que hay en este mundo, sobre lo que da sentido a nuestras vidas.

Le *Otrx* siempre habrá estado antes de mí: en mis progenitores, mi comunidad, mi cultura, mi lengua. Otridades sin las que mi existencia no es siquiera pensable. La pena de muerte es la perversión infinita, porque si hay algo así como *mi vida*, es solo porque me es acordada por el corazón del *otrx* en un acontecimiento incalculable.

Para la pena de muerte, en cambio, la vida de Víctor Hugo no califica como humana porque cierto protocolo legal habla de un concepto peligroso si los hay: el de la *peligrosidad futura* de quienes delinquen, basado en mediciones tales como ser joven y no viejo, ser hombre y no mujer, y ser latino, sudaca (argentino-cordobés): la raza. Se penaliza un *ser*, no un *hacer*, en este caso delictivo, pero no por eso, supuestamente, definitivo. Precisamente, la apelación a este brutal protocolo produjo su anulación mediante la "ley Saldaño". Paradojas de la jurisprudencia.

Peligrosidad futura significa la contracara de lo que Víctor Hugo, el parlamentario y escritor francés, señalaba como la "inviolabilidad de la vida humana" (Derrida 2017, p110), cuando pedía la abolición simple, pura y definitiva de la pena de muerte. (No pudimos no

pensar en el curioso azar de la homonimia de los dos Víctor Hugo y el mismo reclamo resonando, dos siglos después, contra esta condena a su tocayo).

La *peligrosidad futura* consiste en pensar que la sustancia, la materia (¡y he aquí el escándalo de la racialización de este pensamiento erigido en Derecho!) de la que está hecho Víctor Hugo es salvaje, feroz, ineducable, en choque con la especie humana. Se desnaturaliza así cualquier fe en la apuesta al crecimiento de nuestra presunta condición de seres pensantes, sintientes, deseantes, futurizables.

Podríamos pensar en una *salvabilidad futura* (en una santidad *por venir*) que contrarreste la *peligrosidad futura* como un puente posible hacia un Derecho que ponga sus cimientos en sintonía con la vida. En un mundo casi sin ternura, para la orangutana Sandra, que moría en vida en el zoológico de Buenos Aires, hubo un fallo inédito en setiembre de 2019 que la puso a salvo en un santuario de los EE.UU., y con el cual se la declaraba “primera persona no-humana” (Jara, 2020). Prevaleció la *erotopoiesis* (producción de amor), es decir, la salvación, la salutación, la hospitalidad, incluso, frente a la discusión infinita sobre su pertenencia a una determinada especie. ¿Podríamos pensar en espejo la situación de Víctor Hugo como un caso, lamentablemente no el primero y quizá tampoco el último, de *humano-no persona*? Otra paradoja de la jurisprudencia.

La vida de Sandra resultó más inteligible y reconocible como vida merecedora de ser vivida que la de nuestro comprovinciano Víctor Hugo. Habrá que explotar la potencia erótica, poética de esa hermosa jurisprudencia que coloca el derecho a la vida por encima de todo. Desde acá, nuestro compromiso por esa Justicia.

II. Las paradojas de ser responsable y "el instante de decisión, una locura"

La muerte como pena de muerte implica la condensación y confluencia del máximo de fuerza y violencia irreversible con el máximo de ley o derecho, porque es el fin de la indecidibilidad y la indeterminación, la inclinación en picada de la balanza hacia el platillo de la muerte.

La muerte

sería esta posibilidad del *dar-quitar* que, a su vez, se sustrae a aquello que hace posible, a saber, justamente, el *dar-quitar*. Muerte sería el nombre de lo que suspende toda experiencia del *dar-quitar*. Ello no excluye, al contrario, que solo

desde ella y en su nombre, sea posible *dar o quitar*. (Derrida, 2000, p.49, cursiva en el original)

La consecuencia de que estemos hechos de tiempo, como pensaba Borges, es que solo el tiempo pueda ser el objeto directo del verbo dar.

Esta puesta en suspenso del dar/quitar es lo que hará de la *responsabilidad personal* una paradoja, de nuestra *decisión*, un escándalo y del *deber*, una aporía, un doble vínculo donde para cumplir con algo/alguien debo incumplir con otro algo/otro alguien, en un estado de contradicción marcado siempre por la angustia. Por eso, los dilemas éticos nos colocan en una soledad absoluta, en una soledad sin idioma. Por eso, "el instante de decisión es una locura", dice Kierkegaard (en Derrida, 2010a, p.61). Por eso, la (mi) decisión de matar queda alojada fantasmalmente en todas las penas de muerte que no (veo) vemos.

Vivimos siempre en un monte de Moriah, el lugar bíblico donde en una contradicción invisible y anestesiada, sin, en apariencia, pasar por la angustia del Abraham bíblico ante la terrible elección entre matar a su hijo Isaac o satisfacer el reclamo de Dios, es, no obstante, nuestro hábitat cotidiano. Desde que aparece la demanda del otro de amor, de piedad, de empatía, siempre ante el dolor del otro estoy ante una elección. Siempre, lo sepamos o no, estamos eligiendo, por acción u omisión, hasta en lo más trivial, las vidas a futurizar (y, por eso mismo, también las vidas a precarizar). Como lo señala Derrida, lo que está en práctica en el discurso de todos los días en el ejercicio de la justicia y en la axiomática del derecho, es un léxico de la responsabilidad que gira en el vacío en torno a un concepto todavía inencontrable, solo basado en la negación y en la denegación de esta paradoja de toda *decisión*, de la cual "la pena de muerte sea quizá el arquetipo" (Derrida, 2017, p.15), de toda elección para optar por el mal menor. Y, seguramente, ese mal será menor para mí, pero no para otro. Entonces, continúa Derrida, ese sacrificio de Isaac, abominable ante los ojos de todos, debe continuar mostrándose tal como es: atroz, criminal, imperdonable. O sea, el punto de vista ético debe conservar su valor: Abraham es un criminal. Pero, ahora bien, el espectáculo de ese asesinato ¿no es acaso la cosa más cotidiana del mundo?" (Derrida, 2000, p.84). Es así como una sociedad que niega sus montes de Moriah no solo *participa* de este sacrificio incalculable, sino que lo *organiza*. "Que este orden, esta sociedad, está fundado sobre el no-

fundamento de un caos (caos quiere decir abismo y boca abierta) es lo que recordarán [recordaremos] un día necesariamente aquellos que también lo olvidan [olvidamos] necesariamente" (2000, p.85). Bueno, pienso ahora, parece que ese día, quizá, con la pandemia del covid-19, ya (nos) habría llegado.

III. La pena de muerte: su diseminación en otras muertes

Tanto la vida como la muerte *dadas* son indiscernibles en el borde que permitiría distinguir las tranquilamente: "una violencia, por no decir un terrorismo y otras formas de toma de rehenes están presentes" (Derrida, 2010a, p.65). Por ejemplo, "las leyes sobre la enseñanza y práctica de las lenguas, la legitimación de los cánones, la utilización militar de la investigación científica, el aborto, la eutanasia, los problemas del trasplante de órganos, del nacimiento extrauterino, la bioingeniería, la experimentación médica, el *tratamiento social del sida*, las macropolíticas o micropolíticas de la droga, de los *sin techo*, el tratamiento de lo que se llama vida animal, la enorme cuestión de la animalidad" (Derrida, 2010a, p.66). Más allá de las zonas identificables de la moral, la política, el derecho, nos encontramos arrojados todo el tiempo ante situaciones que evidencian el exceso de la justicia sobre el derecho, la necesidad del riesgo de calcular lo incalculable. Porque nuevas formas de secuestros y rehenes se producen, atravesadas por lógicas como la del inconsciente y lo performativo que, precisamente, por eso, no están al alcance de nuestras voluntades, nuestras conciencias ni de nuestros saberes.

Entonces, nos re-preguntamos en este contexto violento, de secuestro, de rehenes, de terror: ¿qué significaría *dar* muerte? Balbuceamos una respuesta provisoria: ser, nosotrxs, unx mismx, (aunque no queramos ni sepamos) una molécula de una movida erotofágica, erotofóbica, incalculable, involuntaria, pero donde un pedazo destructivo, de nosotrxs, *participa* (aunque no *organice*) una (micro)política de esa movida que necesitaríamos que fuera totalmente exterior o ajena.

El devenir imperceptible de la pena de muerte nos atraviesa socialmente, nos volvemos sin darnos cuenta en agentes-pacientes de todos nuestros (¿micro?) crímenes, negacionismos y denegaciones cotidianas, también respecto del ecocidio o el eufemísticamente llamado *cambio climático*.

La vida como la muerte *propias* están tramadas por decisiones de otrxs, hay una enajenación constitutiva (medio ambiente, agrotóxicos, megaminería, cáncer, accidentes viales, presencia/ausencia de vacuna para enfermedades de veloz contagio como el coronavirus). Alteridades que constituyen *el/lo otro*: la cultura, la civilización, la técnica en el peor y en el mejor de los sentidos, en su ambivalencia constitutiva de promesa y amenaza.

Todas las muertes que no son de condenadxs por la pena de muerte, con sus especificidades en cuanto a los modos y violencias: gatillo fácil, muertes por aborto clandestino, linchamientos, criminalización de la protesta social, ajustes de cuenta, muertes por ahogo o asfixia o sed y hambre de desplazadxs y migrantes, no serían sino emergentes de una misma trama necropolítica, que hace posible de *hecho* lo que la pena de muerte consagra por *derecho*.

Quizá nunca terminemos de ponderar las muertes de las que *participamos*, cuando la cultura jurídica consagra y *organiza* un derecho que decide soberanamente, que, de acá en más, para determinadas vidas no hay horizonte de salvación. Y si el derecho no tiene horizonte de salvación, ninguna justicia es posible. Sea de hecho, sea de derecho, la muerte gana la batalla.

IV. El cuerpo de Víctor Hugo y las "existencias menores"

El cuerpo de Víctor Hugo y el de su familia siguen siendo blanco de un ensañamiento feroz, de una impensada crueldad. La violencia normativa implícita en la pena de muerte le ha quitado *realidad* a lo que el Estado de Texas hace con Víctor Hugo. Esa *irrealidad* o *des-realidad* de su muerte en vida ha naturalizado y ha ido borrando la violencia que podría ejercerse luego sobre esa supuesta *vida o muerte en vida*, como dijo su mamá, mediante la ejecución de la pena. Pena de muerte y muerte de pena. La primera violencia ha sido la deshumanización, la des-realización de Víctor Hugo. Al sistema jurídico de Texas, no le alcanzaba con la reclusión, la exclusión de la sociedad, la expulsión de lo humano. Necesita la última fase: la eliminación. La violencia que des-realiza a un ser como humano hace que su vida no cuente. En la vida irreal de Víctor Hugo, él no está vivo ni muerto, sino en una forma interminablemente espectral, y es allí

donde su cuerpo es incansablemente violentado por una ley que lo *hace* morir, a la vez que lo *deja* morir, sosteniéndolo en ese tiempo sin tiempo.

Nos preguntamos: si este holocausto de Víctor Hugo, cuya vida es ofrendada al dios de una ley, es naturalizado como normal, legítimo, legal, ¿cómo afligirme y duelar la matanza de 10.000 camellos por la sequía en Oceanía? ¿Qué significados míticos para la vida pasan a tener el agua, la tierra, el aire, el cielo, el fuego? ¿Cuántos secretos, perdones, escrituras santas y profanas, testigos, herencias, matrimonios, patrimonios se encriptan en las penas de muerte que no vemos? La escritura de David Lapoujade nos acerca reflexiones en torno a posibles horizontes de respuesta.

David Lapoujade (2018) habla de "las existencias menores" (en su texto homónimo) no en sentido comparativo o diminutivo, sino para referirse a un estado o estatuto, donde el problema que se plantea es el de la *legitimación de los modos de existencia* de las cosas y los seres. La *mayoría*, al ser una selección que opera la axiomática para distribuir jerárquicamente las potencias y los derechos (léase, colonialismos, racismos, clasismos, sexismos), supone un estado de poder y dominación.

Para las minorías, por el contrario, como todo lo *menor*, carecer de derecho es lo que las define de manera *eterna y universal*. Las existencias menores son aquellas excluidas de los grandes sistemas u organizaciones. Son minoritarias en derecho, carecen de legitimidad para existir. Son como gritos o potencias de vida que, por su naturaleza, no pueden encontrar su lugar en ninguna organización biológica, política, moral o jurídica, o que solo lo harían a condición de hacer fisurar gravemente, cuando no explotar, esas organizaciones, instituciones, molaridades. Lo que tenemos que hacer, entonces, es volvernos abogadxs defensorxs de esas existencias *menores*, imperceptibles, ya que por definición una minoría nunca es visible o audible. Hacer espacio, tiempo y lenguaje para la instauración de esas existencias imperceptibles. Esa instauración consiste precisamente en volver perceptible lo no percibido. Crear es, ante todo, *testimoniar*, dar testimonio de una existencia. Pensemos hoy más que nunca ese hacer causa común con lo que no tiene derecho a la existencia, contra los poderes que los privan de ese derecho. No cabe duda, entonces, de que un condenado a muerte, como Víctor Hugo, es minoría, está en minoría, pero paradójicamente por un exceso del Derecho sobre la Justicia, cuando debiera ser al revés.

El cuerpo de Víctor Hugo fue quedando despojado, excluido, saturado de poder. Su condición de vulnerabilidad fue maximizada. A Víctor Hugo se lo ha animalizado, ha casi perdido el lenguaje, no debería ya ser sujeto de ningún derecho que no sea para liberarlo y rescatarlo, como a la orangutana Sandra. Creemos que ni Dante mismo imaginó ese círculo del infierno para él y su familia, sumida en esta tragedia desde 1995.

Otra obsesión: la anestesia, el dolor y el tiempo del cuerpo condenado. Nuestras buenas conciencias quedan anestesiadas por la *clemencia* de la inyección letal, presumiblemente, más *humanista* que la silla eléctrica o la guillotina o la muerte por garrote o en la jaula de los leones. Creemos, sin embargo, que la anestesia es uno, si no el peor, de los negacionismos y las denegaciones. Deconstruir una denegación implica intentar saber y comprender lo que se ha querido negar y no comprender. O lo que ni siquiera comprendemos que no comprendemos. Desafiar esta anestesia no es ni será una tarea menor. Ante semejante dolor, la necesidad de no ver, no sentir, negar es imperiosa, es casi de subsistencia. Las penas de muerte que no vemos.

Las existencias menores, en tanto aquellas penas de muerte que no vemos, son pensables (perceptibles y legitimables) con la actual pandemia. Al capitalismo y su control social y disciplinador, no le servimos ni muertxs ni sanxs, al punto tal de que cuando un laboratorio encuentra, por ejemplo, la cura contra un tipo de cáncer, lo desfinancian, dejan el protocolo en situación de medicina vitalicia para cronificar la enfermedad, única forma de seguir extrayendo dividendos, plusvalía. He allí un (micro)veredicto, una (micro)pena de muerte, al cancelar la posibilidad de una cura, con la consecuente disminución de derechos a la vitalidad.

V. Pena de muerte: no hay derecho a bancar ese derecho

La pena de muerte *implica* la muerte del derecho al derecho, por lo tanto, el fin de la idea de justicia, su horizonte y su más allá, aquello que esta palabra debería seguir señalando. Arqueología y escatología haciéndose señas, coincidiendo en un comienzo y en un final del *sentido* (significado y dirección) del derecho como justicia. Misantropía omnigenérica, omnidestructiva, consagrada por derecho. El meta-derecho, la idea de justicia como un más allá del derecho, queda anulado en esa penalidad que es el derecho

a *dar* muerte, en tanto muerte del derecho. Derecho convertido en una rectitud, línea recta que lleva a la muerte, más que en un derecho de muerte, articulado este a una preocupación, anticipación (*melete thanatou*), elección de una ética de la despedida, una eutanasia u otras modalidades que ponen en escena la muerte, pero en el marco de una decisión soberana en torno a cómo vivir morir o a la visión de la vida *propia* como *suicidio diferido*, donde lo *propio* es más importante que la vida y que la muerte, donde lo que cuenta es la propia *decisión*.

La pena de muerte como *derecho* es la condición de posibilidad de las muertes que no vemos por efecto de las desigualdades de acceso a los derechos, por la disminución o anulación —según los contextos— de canales democráticos de participación, por el cierre de puertas y la cancelación de destinos, metas y proyectos de *küme mongen*, o sea, de buen vivir, de buena convivencia, entre la raza humana y el tejido interespecie respecto del cual es cada vez más indiscernible. Para no hablar de su deuda impagable hacia animales, plantas, piedras, moléculas de oxígeno o de agua o hielo y la democracia *por venir* que también las abarca. La pena de muerte es la condición de posibilidad de toda forma de supremacismo y extractivismo.

La pena de muerte es condición de posibilidad del hiper-punitivismo cruel para los sectores populares y la hiper-impunidad obscena para los sectores poderosos.

VI. Economía vs. Crematística: otra versión de "la bolsa o la vida"

Este razonamiento de las penas de muerte que no vemos nos lleva a leer el ensayo de Camila Barón, "Nadie sabe lo que puede un default" (2020), excediendo la tramposa y machacona antinomia entre "salud o economía". Es un falso dilema que no hace sino confundirnos respecto del verdadero: *salud* (economía de lxs argentixs) o *crematística* (voracidad insaciable de los bonistas a quienes por algo se los llama buitres). Camila Barón, de la economía feminista, dice en el mencionado artículo que

las consecuencias de la especulación sin límites de los tenedores de bonos se sienten sobre cuerpos concretos: los que habitan los barrios vulnerables, los que trajinan trabajos mal pagos y precarizados, los de quienes no tienen trabajo, les verdaderos acreedores de una deuda que no para de crecer. (2020, párr.1)

Adviértase la aguda inversión del sentido común que opera Barón respecto del economista de tipo falogocéntrico: lxs acreedores no son los bonistas. Son aquellxs a quienes estxs y sus cómplices políticxs han literalmente despojado y saqueado. Cuando unos grupos de bonistas expresan su rechazo de la oferta del gobierno argentino, lo hacen en estos términos: "porque aceptarlas generaría *pérdidas desproporcionadas que no son justificadas ni necesarias* [sic]" (Barón, 2020, párr.2). Entonces, continúa Barón,

si la deuda se declaró insostenible, no es porque haya un número objetivo a partir del cual el equilibrio se rompe y la economía colapsa. Se declaró insostenible porque el ajuste fiscal necesario para pagarla cae sobre cuerpos concretos, para los que el significado de la crisis no se expresa en porcentaje sino en la falta de un plato de comida, medicamentos o un abrigo en el invierno. (2020, párr.4)

Si a la deuda estructural le sumamos la llegada del coronavirus, el disparo exponencial de contagios en la Villa 31 y otras zonas, donde lxs vecinxs ya denunciaban la falta de agua y de protocolos especiales para poder respetar el aislamiento, tenemos el combo perfecto. Crisis económica, social y sanitaria, en cuyo marco lo que piden los bonistas se convierte en pura muerte.

Muerte *dada* a miles o millones de personas que, con todo derecho, se preguntarán, nos preguntamos con Camila Barón: ¿cuál sería para estos fondos de inversión una *pérdida necesaria*?, ¿qué nivel de pobreza, indigencia y desocupación están mirando (si es que miran alguno) para definir si lo que se les ofrece es o no *proporcionado*? Esta capacidad analítica, crítica, política de mirar contra-fácticamente, es decir, no solo el llamado poder o economía *real*, sino también los cuerpos que estos poderes/economías *des-realizan*, *irrealizan*, *des-materializan*, vuelven inviables e imposibles, es imprescindible para la gimnasia escópica de ver y *dar a ver* estas penas de muerte. Muertes impersonales. Daños colaterales de la biopolítica convertida en tanatopolítica.

Cuando pensamos en lxs bonistas, en nuestrxs acreedores perseguidores, no hay forma de esquivar la asociación con la operatividad siniestra de la ficción monetaria. En la moneda falsa (de Baudelaire y Derrida), como un capital ovular o seminal que engendra moneda verdadera, sin que se pueda, en principio, asignar un límite, se anuncia, dice Derrida, "la infinitud o, más bien la indefinitud del *mal infinito*, que caracteriza la cosa monetaria (moneda verdadera o falsa) y todo lo que esta añade, todo lo que contamina

(es decir, por definición, todo)" (Derrida, 1995, p.154). Aquí, se anuncia la casi-automatización de su acumulación y, por consiguiente, del deseo que reclama o engendra. A esto sin duda, apuntaba Aristóteles al distinguir entre la *crematística* y la *economía*. La primera consistente en adquirir bienes por vía comercial, o sea, con intercambio monetario, no conoce límite alguno. En cambio, la segunda, la economía, al ser la gestión del *oikos*, de la casa, de la familia o del hogar, se limita a los *bienes necesarios para la vida*. Esta se (res)guarda de la ilusión, es decir, de la especulación crematística que confunde la riqueza con el dinero. Por supuesto, se trata aquí para Aristóteles, de un límite ideal y deseable, de un límite entre el límite y lo ilimitado, entre el bien verdadero y finito (el económico) y el bien ilusorio e indefinido (el crematístico).

Ahora bien, este límite se difumina porque la contaminación afecta al mismo tiempo, al límite entre la supuesta finitud de la necesidad y la presunta infinitud del deseo, "la trascendencia de la necesidad por el deseo" (1995, p.155).

Las muertes *dadas* por el préstamo-endeudamiento del FMI fue erotofágico y *crematístico*, ya que sirvió para financiar la fuga de divisas, la concentración de la riqueza en muy pocas manos y el vaciamiento de la estructura productiva de la Argentina en todos sus frentes: salud, educación, arte, ciencia, deporte. Es decir, muy lejos de ser un préstamo erotopoiético, que es o debiera ser el sentido de toda deuda tomada, para construir y/o reforzar los derechos a la vida. Crematistas erotofágicos que funden si quieren un Estado Plutocrático, pero que no quieran imponer sus tramposas reglas de juego a las economías erotopoiéticas de los Estados Democráticos.

VII. ¿Muertes menores?

Así como Lapoujade hipotetizó las "existencias menores", nosotrxs quisimos preguntarnos por la virtualidad de muertes menores, a las que sostenemos sustraídas del discurso asertivo, es decir, en la indeterminación infinita, *universal y eterna* de la pura pregunta.

Las entonces ¿muertes menores? abarcarían, entre estos signos de interrogación, las formas de vida cuyo duelo no hicimos como raza humana (por ejemplo, incendios de Amazonas, de Australia en 2019, hambrunas, pandemia). No las contamos/narramos

suficientemente, no las tuvimos o tenemos en cuenta, no las duelamos. O nunca lo bastante para no olvidarlas en tanto que muertes *dadas*.

Se trataría de contar/narrar las muertes y su relación intrínseca con el tiempo, de compensar esa precariedad extrema de una vida, de una muerte, siendo testigx de ellas, su abogadx defensorx, mediante una narrativa que explicita la trama jurídica de sus derechos a vivir, a morir; que establezca el tiempo de la plegaria, el tiempo de esa precariedad, de la parte de mi vida que me liga, que me pliega a esa vida y a esa muerte, instalando, en un idioma que aún no existe, pero que habrá de ser inventado, el sagrado de esa vida, de esa muerte, la fragilidad del instante de ambas, de su acontecer, de su invocación. Solo así, el mundo podrá ser poblado de otra manera.

Es en este marco que cobra vigencia y urgencia la pregunta que Derrida hace en su seminario sobre la Pena de Muerte:

¿Se puede condenar a muerte algo diferente a sujetos individuales, personas, sujetos de derecho identificables como tales?, ¿individuos con patronímico y responsables de comparecer ante la ley en cuanto sujetos que son individuos?

¿Se puede de otra manera que no sea metafóricamente, condenar a muerte a una lengua (se matan lenguas de mil formas que desaparecen con la violencia colonial o comercial, capital tecno-capitalista a lo largo de estos años)? ¿Se trata entonces de condenas a muerte *strictu sensu*? Todo se juega aquí en esta pregunta no retórica por el sentido estricto o amplio o metonímico de la expresión "pena de muerte", "condena a muerte", que nos vuelve siempre porque es la más seria de las preguntas: ¿es legítimo o no, es necesario o está prohibido extender la expresión "condena a muerte" más allá de su estricto sentido legal, y de su campo jurídico-estatal? (2017, p.238)

Y continúa: "¿se puede condenar a muerte a una instancia anónima, sin nombre patronímico individual, a una cultura, a una institución, a una nación, a un grupo a una etnia?", para eso, concluye provisoriamente Derrida, "es necesario que haya una justicia, un derecho, un simulacro al menos, una escena de juicio" (2017, p.214).

Es también en este contexto que cabe la pregunta en torno a si, abolida la pena de muerte, seríamos más pacíficos, mejores personas, menos caníbales. Derrida reflexiona:

el canibalismo y la alimentación carnívora sobrevivirán siempre al fin literal de los sacrificios humanos o al vegetarianismo, al igual que el crimen y la pena de muerte sobrevivirán siempre a la supresión de la pena de muerte [...]. Aun cuando sea abolida se encontrarán otras formas para ella, otros lances para la condena a muerte. Acá tomamos en serio todo lo que está condenado, ya sea una vida o una puerta o una ventana -o cualquier cosa o a cualquiera cuyo fin estaría prometido,

anunciado, pronosticado, dictado, firmado como un veredicto [...] No nos ilusionemos, la pena de muerte tendrá otras vidas por delante, y otras vidas a las que hincarle el diente. Pero eso no debe impedirnos, sino muy por el contrario militar a favor de lo que se denomina la abolición de la pena de muerte, y por lo tanto a favor de la vida, de la sobrevida, del interés sin precio de la vida, para salvar lo que queda de vida. (2017, p.238)

En esas vidas, puertas y ventanas condenadas a frenar, inhibir, censurar o bloquear moléculas erotopoiéticas, en esa muerte en obra, en lo que no vemos porque es contra-fáctica pura (sueños, proyectos, metas frustrados), en la inmensa espera de Víctor Hugo, en esa economía de la muerte inherente a toda vida que fenomenaliza todo un abanico de condenas (veredictos), también en el seno de su familia, residen las penas de muerte que no vemos. Como ocurre con cualquier veredicto que cierra una *ventana* o una *puerta* por donde entra algo/alguien buenx, como el aire puro, en cualquier circunstancia adversa. Alivia pensar que lo invisible, inaudible y naturalizado de un corredor de la muerte, la fenomenología espectral de esta cosa tenebrosa, inimaginable, que tenemos lejos de la percepción, puedan ser transformados o fenomenalizados de alguna manera, en militancia contra la pena de muerte. Las que vemos y las que no. Como insumos en la lucha por un derecho a la existencia de un derecho sin condenas de muerte. Otra forma de decir: no hay derecho a bancar ese derecho.

Pensar las penas de muerte que no vemos es despejar un plano de experiencia lo más puro posible, que en este caso implica sentir la condena a pena de muerte que pesa sobre Víctor Hugo como la *suspensión* de la muerte, como aquello que *suspende toda experiencia del dar-quitar*. Y que, siendo la muerte lo que permite que solo desde ella y en su nombre sea posible dar o quitar, al ser condena a muerte de unos seres humanos sobre otros, fenomenaliza en toda su atrocidad el *dar* (la) muerte y el *quitar* (la) vida. La máxima violencia y arbitrariedad, tolerada y aplicada con fuerza de ley, con sentido de hacer cumplir una ley brinda ese "lo" de *lo* imposible, ese objeto directo del "imposible" que el don ponía en suspenso en su no-fenomenología o manifestación, habilitando la erotofagia por antonomasia de nuestra civilización barbarizada.

Pone fecha a la muerte de una persona, transforma el instante inaprehensible de locura de una decisión, en un instante de saber calculado, expropiado por tercerxs expertxs, en un instante de perversión, sadismo y misantropía que tiñe al mundo y a la

vida de decadencia y escepticismo. Desaparece, en esa condena y en esa *epojé* fenomenológica, la idea de un *mundo común*. El alma que constituye el modo de existencia menor, ilegítima, sin derechos del condenado, acá Víctor Hugo y su punto de vista creador de mundos, es arrojada a la nada misma. El grado más alto del alma del condenado Víctor Hugo, esa existencia conducida a su mejor estado parece interpelar desde la virtualidad absoluta de una culpa absoluta por un crimen absoluto. Virtualidad, culpa y crimen se unen en la *inmunitas* absoluta, de una *comunitas*, igualmente absoluta, en tanto raza humana. Contagiadas ambas. Como en la pandemia. Nadie queda ajeno.

Finalmente, creo, siguiendo un surco de pensamiento abierto por Derrida, que la pena de muerte solo puede ser leída en una *lógica del sacrificio absoluto, omnímodo, sin resto* porque suspende con una decisión humana aquella experiencia que solo la muerte *misma* suspendía: toda experiencia del *dar-quitar*. La pena de muerte, entonces, como muerte de la muerte o deuteromuerte, instaure desde ella y en su nombre, que sea posible *dar* o *quitar* (comida, salud, trabajo, o sea, derechos a la vida). Instaure desigualdad, antidemocracia, enarbola las banderas del fascismo molar y molecular para que puedan libremente, agitar y diseminar muerte. Instaure derechos a los múltiples modos de existencia de la erotofagia.

Bibliografía

- Barón, C. (08 de mayo de 2020). Nadie sabe lo que puede un default. *Página 12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/264168-nadie-sabe-lo-que-puede-un-default>.
- Derrida, J. (1995). *Dar (el) tiempo*. Barcelona: Paidós.
- Derrida, J. (2000). *Dar la muerte*. Barcelona: Paidós Básica.
- Derrida, J. (2010a). *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos.
- Derrida, J. (2010b). *La pena de muerte I*. España: La Oficina.
- Foucault, M. (1988). Una Introducción a la vida no fascista (Prólogo a la edición estadounidense de *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, de Gilles Deleuze y

- Félix Guattari). *Magazine Littéraire*, París, setiembre de 1988. (Traducción del francés de Esther Díaz).
- Jara, F. (14 de febrero de 2020). La orangutana Sandra cumple 34 años en el santuario de los Estados Unidos junto a animales de su especie. *Infobae*. Recuperado de <https://www.infobae.com/sociedad/2020/02/14/la-orangutana-sandra-cumple-34-anos-en-el-santuario-de-los-estados-unidos-junto-a-animales-de-su-especie/>.
- Lapoujade, D. (2016). *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Argentina: Cactus.
- Lapoujade, D. (2018). *Las existencias menores*. Argentina: Cactus.
- Viarruel, R. (2014). *Saldaño. El sueño Dorado* [Documental]. Argentina: El desencanto Films SRL.

Fecha de recepción: 27 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



RETRATO EN FAMILIA: SYBILA ARREDONDO

PORTRAIT IN FAMILY: SYBILA ARREDONDO

Resumen

Este trabajo asedia la figura de Sybila Arredondo en el cruce de filiaciones y afiliaciones que se suscitan dentro de una trama biográfica familiar. La vida de Sybila forma parte de la historia de la guerra interna peruana y, sobre todo, se *dice* en una narrativa basada en los trabajos de la memoria. El artículo contrasta los diálogos familiares que representan a Sybila a través de entrevistas, cartas, testimonios, biografías, crónicas y cine documental. En ese contrapunto, la narrativa de su vida actualiza el pasado traumático de la guerra de Sendero Luminoso. En los relatos de familia contruidos por su madre (Matilde Ladrón de Guevara), su hija (Carolina Teillier) y su sobrina (Teresa Arredondo) reverbera el estrecho lazo entre mitología familiar y leyenda nacional.

Palabras clave: Sybila Arredondo; Guerra; Nación; Memoria; Perú

Abstract

This paper approaches the Sybila Arredondo's figure at the intersection of affiliations and filiations that it happens inside a family biographical story. Sybila's life is part of the history of the peruvian internal war, and it is *said* in a narrative based on the dynamic of memory. The article contrasts the family voices that represent to Sybila through interviews, letters, testimonies, biographies, chronicles and documentary films. In that multiple perspective, the narrative of Sybila's life updates the traumatic past of Sendero Luminoso's war. The family portraits constructed by her mother (Matilde Ladrón de Guevara), her daughter (Carolina Teillier) and her niece (Teresa Arredondo) reveal relationship between family mythology and national history.

Keywords: Sybila Arredondo; War; Nation; Memory; Peru

La actividad política y militar de un comunista no se acaba el día que es detenido. La actividad política de un marxista-leninista-maoísta, pensamiento Gonzalo, se concreta en la transformación de las negras mazmorras reaccionarias en Luminosas Trincheras de Combate.

Partido Comunista del Perú (1986)

Cada año, el seco invierno limeño escarcha de polvo la pequeña cuenca enrejada de su ventana penal, amenazando derribar el temple de su pensar libertario (...) enjaulada en esa fría celda como un pájaro peligroso, mientras la eterna espera mutila el tedio de su orgullosa soledad.

Pedro Lemebel (1999)¹

Leer una trama biográfica supone escuchar los diálogos, estruendosos o apacibles, con los otros en los que el uno se dice. La figura de Sybila Arredondo se yergue como una rareza en la narración revolucionaria del siglo XX. Su historia de vida se trama en imágenes y letras. El gesto biográfico se expande en formas, estilos y soportes de la más variada especie: crónicas periodísticas y televisivas, cartas, entrevistas, testimonios, biografías, fotografías, cine documental, etc. Una tendencia que, como señala Leonor Arfuch, marca una reconfiguración de la subjetividad contemporánea.

[...] esa constelación de formas y estéticas disímiles, de algunas figuras recurrentes en el imaginario de las tramas (sociales) del afecto, de los modos diversos en que se inscribe la huella traumática de los acontecimientos en los destinos individuales y aportar así, desde la crítica cultural, ciertas claves interpretativas de una subjetividad situada, tanto en términos estéticos como éticos y políticos. (2013, p.14)

El juego de filiaciones y afiliaciones está surcado por cuestiones como identidad y memoria. El valor memorial se entrecruza con el valor biográfico en esas narraciones que actualizan el pasado traumático y significativo para la comunidad. La vida de Sybila forma parte de la historia de la guerra interna peruana y, sobre todo, se dice en una narrativa basada en los trabajos de la memoria. En los relatos de familia, que implican tiempos y espacios diferentes, reverbera el estrecho lazo entre mitología familiar y leyenda nacional.

Las narraciones de la posguerra enlazan lo biográfico y lo memorial, lo público y lo privado en un encadenamiento que [...] parece recorrer como metáfora, ficción o consigna política la inteligibilidad del presente nacional (Amado y Domínguez, 2004, p.16). Lo familiar aparece no solo como lugar estable interrogado siempre por determinaciones *científicas* y saberes puros, sino como máquina de producción de afectos y renovación de historia. En estas narraciones intervienen mujeres y familias y, aunque no faltan voces masculinas, siempre están reproducidas por la escritura o la cámara de las mujeres.

Sybila Arredondo nace en Chile en 1935 dentro de una burguesía intelectual y progresista, hija de Marcial Arredondo Lillo —uno de los fundadores de LAN, la línea aérea chilena— y Matilde Ladrón de Guevara, descendiente de una estirpe de mujeres luchadoras que integró el Partido Femenino y militó en el Partido Comunista². Viaja a Alemania a estudiar danza. De vuelta en Chile, se vuelca a la filosofía y, al poco tiempo, se casa con el poeta larista Jorge Teillier, con quien tiene dos hijos. El matrimonio entra en crisis en parte debido al alcoholismo y las infidelidades del escritor. Después de la separación sostiene una corta aventura con el poeta chileno Enrique Lihn.

Sybila trabajaba en la Librería de la Editorial Universitaria de Chile cuando conoce a José María Arguedas. En 1962 en una reunión en la casa de Pablo Neruda —*La Chascona*— vuelve a encontrarlo y queda fascinada con su mundo y su cultura³. Al poco tiempo se traslada a vivir con él a Perú, se instala en Chiclayo y se casan en 1967. -José María fue como una universidad en que aprendí a encarnar el Perú dentro de mí (Echeverría Yáñez, 2018, p.315). Solo vuelve a Chile después de quince años de cárcel. No abandona nunca el prestigioso nombre de su segundo marido. A pesar de la marca indeleble, la relación con Arguedas solo dura seis años. Las tres primeras parejas son escritores reconocidos: Jorge Teillier ve su autonomía como problema; la aventura con Enrique Lihn es pasajera.

La vida y la obra de Arguedas revelan conflictos desgarradores con la sexualidad y la muerte. Al recorrer su correspondencia nos encontramos con confesiones descarnadas sobre la compleja relación con Sybila: -Ella no respeta a los muertos, pues ha venido a este mundo a vivir y no a velar por los muertos afirma. Y luego: -Ardiente compañera en el lecho y, por eso, para mí temible, se queja (Murra y López Baralt, 1996, p.155)⁴. En cartas a John Murra y a su psicoanalista chilena Lola Hoffman, se lamenta de la excesiva actividad política de la mujer que lo -descuida: -[...] ver a mi mujer solo en las noches, cansada y sin más deseos que echarse a dormir con la plenitud de un animal

joven me desquiciall (Murra y López Baralt, p.284). Sybila asume el matrimonio y la maternidad de modo particular, con total independencia. Arguedas se debate entre la fascinación y el rechazo por la joven.

Como creí siempre que la satisfacción sexual debería ser un premio máximo a alguna gran hazaña, la práctica casi cotidiana me causa una extraña sensación de desgaste y angustia. Ya no lo puedo soportar más [...]. Este juego entre mi convicción de que ella es una joven tan libre de temores de toda especie y yo que soy un encadenado a todos los temores, este juego no concluye en liberación para mí, como esperaba y como esperaba Sybila; ha desembocado en una agudización final de la constante tensión en que he vivido. (Carta a Hoffman en Denegri y Silva Santisteban, 2005, párr.17)

Antes del primer intento suicidio en 1966 escribió cartas a Sybila y a Celia, su primera mujer. En 1969, las cartas de despedida le ruegan permanecer en Perú y conservar su nombre. A pesar de haber estado juntos solo seis años frente a los veintiséis que duró el matrimonio con Celia, se convierte en la heredera de la obra. La famosa carta final fue incluida, con posterioridad, en *El zorro de arriba y el zorro de abajo*⁵. Al hablar con Mónica Echeverría Yáñez, Sybila expresa: -Con el tiempo no diría que sufrió tristeza. Quizás más bien atracción por la muerte, por la nada, y lo que hoy día llaman depresión, que desencadenó su suicidioll (Echeverría Yáñez, 2018, p.443).

Sybila se traslada a Huancayo, donde participa en la lucha de campesinos y conoce a Marcos Antonio Briones, padre de su hijo Inti, el *hijo peruano*⁶. Como si así se asegurara la apropiación de la nacionalidad que obtuvo por matrimonio con Arguedas⁷. Años después, al salir de la cárcel, se une al fotógrafo alemán Teodoro Vogel.

Cambia la patria chilena por la peruana, elige ese mundo otro, étnica, cultural y socialmente. Se compenetra con el mundo andino y milita en la izquierda maoísta peruana. No la afectan demasiado los acontecimientos de Chile. En su entrevista con Mónica Echeverría afirma que el golpe de Pinochet no le impacta tanto como a su familia. Abraza de lleno la causa de la guerra popular de Sendero Luminoso, aunque se niega a reconocer su intervención en las acciones guerrilleras.

Los relatos acerca de su vida circulan en expedientes, cartas, informes, artículos periodísticos y documentales de los juicios. Se centran en su duro cautiverio de quince años, interrumpidos por dos breves salidas. Fue detenida por primera vez en 1985, acusada de transportar doscientos kilos de explosivos en su *Volkswagen* escarabajo. Liberada por falta de pruebas, fue arrestada a los seis meses y absuelta nuevamente. En 1990 fue condenada a doce años de prisión, que transcurrió entre el penal de Callao, el de Chorrillos y la cárcel de Canto Grande. Cumplida su condena, sale libre a fines de

2002 y viaja a Chile. Los juicios a los que se la sometió siempre estuvieron presididos por magistrados con el rostro cubierto, protegidos por el anonimato.

Sybila pregonaba que su actividad estuvo vinculada a los Derechos Humanos de los presos políticos en las cárceles, en especial los de los guerrilleros peruanos del 65 en Socorro Popular. Se acerca tempranamente al MIR y luego al PCP-SL⁸. Admite compartir las ideas de Abimael Guzmán: -¿Mi ideología? Marxismo, leninismo, maoísmo y podría decir 'pensamiento Gonzalo', para que no quede tristeza de que uno no ha conocido al doctor Guzmán (Mendía, 2019, párr.8). Siente que se suma a la epopeya de la guerra popular a la que ve como única salida. Las cárceles tuvieron una gran importancia en el adoctrinamiento senderista, que logró una extraordinaria organización, transformándolas en espacios de práctica política:

No hay organización política en el Perú que haya sabido aprovechar los espacios carcelarios tan eficazmente como lo hizo el PCP-SL. Para Wieviorka (1991) la cárcel no es el lugar donde termina la experiencia de lucha armada, muy por el contrario, es el espacio en donde la violencia se piensa, se produce, se organiza y sobre todo se orienta para potenciarla aún más; es oportunidad también para el endurecimiento de la lucha y una prosecución de la acción. (Asencios Lindo, 2013, p.92)

Las condiciones carcelarias de Sybila toman estado público y alcanzan difusión internacional en la potente voz de la escritora Matilde Ladrón de Guevara,⁹ quien dedica textos ensayísticos y testimoniales a su hija: *Sybila en Canto Grande* y *Por ella, Sybila*. En su autobiografía *Leona de Invierno* afirma:

Yo me definiría como una leona, husmeando el aire que yo atraigo con mi olor a los cazadores que vienen a buscarme. He luchado también por la justicia y la belleza. Y al final de mi vida luché por la libertad de mi propia hija. (Ladrón de Guevara, 1996, p.76)

La prisión eleva a la hija a la estatura de heroína en la narración materna.¹⁰ Matilde, ex *Miss Chile*, militante comunista y feminista, escritora y periodista, clama por la inocencia de Sybila a la que presenta como víctima. En el mismo gesto, la autora se autoconstruye como la denunciante, protagonista de una gesta propia (curiosamente no hace alusión a colectivos). Su lenguaje grandilocuente busca autorizarse en voces de la familia literaria: Gabriela Mistral (madrina de Sybila) y Ernesto Sábato. *El Sexto*, la temprana obra sobre la prisión de Arguedas, es el intertexto insistente con el que justifica a la hija. Matilde es testigo y defensora en el relato de los hechos.

En el primer libro, *Sybila en Canto Grande*, apela una y otra vez a la sombra de Arguedas. Coloca un prólogo innecesario: el discurso del premio Inca Garcilaso de la

Vega de 1968. Presenta a Sybila hija como -La viudall con mayúsculas. La escritura de tonos épicos remite todo el tiempo a su propia odisea: -¡En una cárcel Sybila! ¡De la mañana me deslizo a un crepúsculo rojo y violentamente a la noche, a la noche donde un tormento se identifica con mi hija!! (Ladrón de Guevara, 1997, p.10).

Matilde, acostumbrada a un mundo de clase blanca, ilustrada y privilegiada, no abandona su posición asimétrica con respecto al pueblo peruano. En la primera visita a prisión¹¹:

Sybila en su hondura está procesando su espíritu, lo está vigorizando y lo que está viviendo lo va a olvidar, es un nuevo aprendizaje. Está escuchando la historia de cada una de estas mujeres, está aliviando a una indiecita con su criatura. (Ladrón de Guevara, 1988, p.82)

En ese mundo la hija desentona, a pesar de que viste como mujer andina, casi como una monja, no es una -indiecital¹² con una larga trenza blanca al modo indígena: -[...] se veían mujeres entecas, la mayoría indias con sus chicos colgando en la espalda, sudorosos acarreando frutas, panesll (Ladrón de Guevara, 1988, p.82). Sybila se aleja de la desesperación materna: -[...] ha tomado los acontecimientos con un realismo muy equilibrado que contrasta con mi imaginación impetuosa y mi sensibilidad maltratada; la dejo bajo llave, en esta atmósfera y no puedo gozar ya más de nada a plenitudll (Ladrón de Guevara, 1988, p.85). Su prestigio la separa de -esa masa abigarradall de los familiares. La hija se dibuja como una mujer estoica y de autoridad: -Su fortaleza moral alimenta también a su cuerpo y nos alimenta a todos nosotrosll (Ladrón de Guevara, 1988, p.145).

El libro entrecruza géneros y justifica las acciones de la hija. Se centra en el episodio del ataque a la cárcel de Canto Grande¹³, cuando Fujimori bombardea la prisión en un oscuro episodio que culminó con una masacre. Pero también hace referencia a Lurigancho, El Frontón y Santa Bárbara.

En el libro *Por Ella Sybila. Viuda de José María Arguedas*, Matilde continúa su discurso testimonial e insiste en la condición excepcional de su hija: -Sybila es sinónimo de sacerdotisa, maga, profetisa. También lo es en el caso específico de mi hija, aunque tenga que decirlo yo, inspirada ¡o iluminada de amor materno!! (Ladrón de Guevara, s.f., p.19). Sybila ha sido encarcelada por tercera vez y deberá permanecer doce años. Se ha convertido en una especie de -heroína de las cárcelesll. En el juicio, su principal antagonista es la fiscal Dora Altamirano. Ya no está Alan García, sino Fujimori. El encuentro con las autoridades peruanas no sirve de nada y la extranjería agrava las acusaciones. La fiscal espeta a Sybila -haber mancillado la memoria de José María

Arguedasll, al tener un hijo al año y medio de su muerte. Dentro del libro se reproduce la carta de Marco Briones: -A mí y a nuestro Inti, nos enorgulleció la firmeza, la hermosura y el calor de tus palabrasll (Ladrón de Guevara, s.f., pp. 29-30). Sybila, acusada de traidora y adúltera, proclama ante el tribunal su orgullo de ser madre de un peruano: -No estoy triturada, ni hincada como ellos quisieran. Estoy aprendiendo como José María Arguedas en *El Sextoll* (Ladrón de Guevara, s.f., p.10)¹⁴. Denigrada y golpeada por sus carceleros adquiere una estatura mítica frente a la madre: -[...] se alejó con su aureola alba y su paso de ritmo descendente. En su espalda flotaban sus cabellos de armiñoll (Ladrón de Guevara, s.f., p.55); y agrega más adelante: -La vi retirarse plácida, íntegra, verdadera, conservando su atracción tan personalll (Ladrón de Guevara, s.f., p.72). En la tercera visita parece haber aceptado la transformación: -Ella era ahora una mujer peruana incompredidall (Ladrón de Guevara, s.f., p.90). La máscara se ha hecho rostro. El libro está dividido en las tres visitas; asimismo contiene citas continuas y extemporáneas de Arguedas y de Mistral. Revela el absoluto desconocimiento de Matilde de la guerra interna peruana.

La otra voz que me interesa es la de Carolina Teillier, la hija de Sybila y del poeta Jorge Teillier. Ella actúa como la cuidadora y defensora de la madre, la Antígona que vela por ella. La voz de la periodista está mucho más atenuada. Carolina vive en Perú y es el principal sostén de Sybila con el exterior de la prisión. Ella se hace cargo de la defensa judicial y el cuidado material. Aunque aclara -sucede que es mi madre y no mi hijall, reconoce los efectos que tiene en su vida y en la de sus hijos. Relata en distintas instancias —escritos y cartas— la prisión de quince años¹⁵. Una de las visitas a su madre le vale una breve y dura detención. Las constantes presentaciones de la hija ante juzgados y autoridades peruanas, organismos internacionales y la Comisión de la Verdad y la Reconciliación denuncian la situación de las presas políticas en las cárceles del Perú. Las cartas entre Sybila y Carolina son reproducidas por su abuela y su biógrafa. En ellas denuncia el duro régimen carcelario de presos políticos (en especial de mujeres) y las restricciones que sufren los familiares.

Aún desde la cárcel Sybila custodia los trabajos de Arguedas y, cuando se lo permiten, transforma la celda en escritorio¹⁶. En la leyenda familiar ella es la extraña, la que queda, de algún modo, en la oscuridad. Sybila permanece silenciosa y las únicas voces que se escuchan son la de la madre y la hija. Entre la idealización y el denuesto, la presencia se agiganta en la ausencia, no se sabe casi nada de ella. *Acero y Paloma* como la definía Arguedas con una metáfora con la que se identifica.

Resulta interesante la biografía *Acero y paloma. Relato de una mujer libre en cautiverio* de Mónica Echeverría (2018), que contiene una larga entrevista que reproduce la voz de Sybila. La distancia de los hechos le permite trabajar con el pasado. Entrecruza relatos, pero quizá lo más valioso sea la larga entrevista a Sybila, que permite escuchar su voz. Desde un lugar exterior a la familia inscribe su memoria. Cuenta con acceso a los archivos familiares. Las entrevistas a Sybila y a Carolina permiten que contemos con una lectura distinta. Mónica Echeverría, con la ayuda de una investigadora, recoge minuciosamente documentos de la trayectoria del personaje. No se puede dejar de señalar el máximo de cercanía con los protagonistas que exhiben sus intervenciones.

Si, por una parte, se entiende el rostro como aquello que singulariza a cada ser humano, aquí se lo vincula a la noción de máscara como aquello que oculta esa singularidad, aquello que lo remite a un tipo, a una categoría, a un estereotipo, a un poder exterior. Sybila se presenta como parte de un -nosotras las presasll y proclama la felicidad que encuentra en la convivencia y el aprendizaje dentro de la cárcel. Con apariencia serena y gesto controlado arma un relato diferente, donde el yo permanece indiferenciado.

En la cárcel priman la solidaridad y la sororidad. Se cumple la consigna del Partido Sendero Luminoso: convertir la cárcel en Trinchera Luminosa, algo que solo se logra a través de la disciplina. La comunidad es un modelo de defensa y entrenamiento, ayuda a enfrentar las tremendas condiciones, incluso la degradación. El espíritu de cuerpo provee de identidad y la guerra popular continúa desde adentro. Sybila sustrae el cuerpo, se borra detrás de un semblante. Como si fuera un convento, todas las presas son madres o hermanas o hijas¹⁷.

Como las otras mujeres, se adecua a ver, oír, oler, gustar, borrar las diferencias: -[...] nos comunicábamos y rompíamos el aislamiento, aunque fuera a grito pelado [...] a mí nunca me discriminaron, porque los palos me los dieron igual, y eso se los agradezco, ya que me enseñaron el sentido de la lucha en comúnll (Echeverría Yáñez, 2018, p.873). Esta situación llega a la tortura y los golpes. El colectivo la resguarda, la lleva a adquirir su rostro. Sybila parece adaptarse y transformar la cárcel en escuela y familia. Cuando se refiere a sus compañeras, es notable la ausencia de nombres y la opacidad del lenguaje con respecto a los cuerpos y a la sexualidad. A contrapelo de las -tecnologías disciplinariasll surgen nuevas formas de comunidad. Se produce así una serie infinita de versiones -a puertas cerradasll de la prisión, siempre desviadas del sitio que les acecha. Gran parte de su relato se centra en Canto Grande.

Teresa Arredondo, sobrina de Sybila, hija de padre chileno y madre peruana, arma una narración documental que gira alrededor del enigma de la tía. Su película *Sibila* forma parte del denominado -giro subjetivo del nuevo cine latinoamericano¹⁸. Teresa trabaja la historia de la fascinante figura de la tía. La intimidad y los afectos intervienen directamente —como sucede en el documental breve *Mi abuela Matilde*—. La directora documenta el reencuentro con su tía, busca entender su compromiso político y encontrar las motivaciones que la llevaron a tomar parte a favor de usar la violencia.

Desde el desconocimiento, expresa su deseo de comprender el agujero negro de la novela familiar en el que se ha transformado la historia de Sybila. La película comienza con la escena de la tía a la salida de la cárcel. Hay un trabajo con la memoria desde un espacio-tiempo interno. Se podría -calificar de introspectivo o intimista, el enfoque planteado desde una mirada desconocedora permite una identificación del espectador con la voz narradora en primera persona (Malek, 2018, p.7).

La película integra varias entrevistas. Teresa, siempre oculta tras la cámara, pregunta y escucha a conocidos y desconocidos, en especial a su familia. Hay una fuerte vinculación entre productividad de los relatos y trabajo del deseo. Teresa De Lauretis afirma que

[...] la subjetividad está envuelta en la rueda de la narración y se constituye, en realidad, en la relación existente entre la narración, el significado y el deseo; de forma que el funcionamiento mismo de la normatividad es el compromiso del sujeto con ciertas posturas del significado y del deseo. (1984, p.169)

Los retratos del sujeto se diseminan en textos y la problemática de la(s) identidad(es) recurre y se presenta en escorzos incesantes como relato complejo inscripto una y otra vez de distintos modos. Todo el tiempo se marca la distancia entre presente y pasado, entre relato y experiencia. En la película nos encontramos con múltiples retratos de Sybila inscriptos desde un lugar de enunciación complejo. La película aparece como forma de entender a esa Otra, pero también de entenderse a sí misma. Pero la documentalista expone el límite de su propio discurso.

Quería contar su historia, que me era ajena, pero no sabía cómo. Me parecía que una vida como la suya, llena de experiencias únicas y contradictorias, no podía perderse [...]. Al poco tiempo de trabajar en el proyecto me di cuenta de que había, también, otra motivación que me movilizaba y que tenía que ver con poder traspasar el silencio que formaba parte de las relaciones de nuestra familia. (CENDEAC, 2012, p.3)

La novela familiar implica mundos de ideologías y nacionalidades diferentes. Hay una mirada nostálgica pero asombrada hacia el pasado, a esa distancia entre el ayer —la

infancia de la joven y la prisión de la tía— y el hoy. En la primera visita, la narradora se encuentra con una extraña: -no estaba triste. Me sorprendió la alegría. Todo el tiempo rondan las preguntas sobre la militancia, la victimización, la violencia, el castigo, la culpa, etc. Sin embargo, el relato no se explaya en alusiones a la guerra interna. La película se inicia con los recuerdos de Carolina, apoyados por una foto, para quien todo comenzó con el viaje en barco que los llevó de Chile a Perú —a ella, a su madre y su hermano mayor— para reunirse con Arguedas. Un relato de origen de la historia peruana de Sybila. En las fotos, Carolina aprieta la mano de su madre en busca de seguridades.

Intervienen en el documental distintas voces: Matilde Urrutia, Marco Briones e Inti Briones (el único hijo de ambos)¹⁹, Marcial Arredondo y Teresa Lugón (padres de Teresa), Julio Lugón Badaraco (abuelo de Teresa y empresario peruano²⁰), Jaime Urrutia, Luis Fernando Romero, Tamia Portugal, entre otros. Los relatos refieren a las tensiones y rupturas que generó la militancia y captura de Sybila en la familia, infiriendo los efectos de la guerra interna²¹. Las narraciones se acercan al sujeto, rondan silencios, enfrentándonos, por momentos, casi violentamente²².

En la tercera y última parte se sitúa el encuentro con Sybila cuya presencia está mediada por fotos e imágenes de archivo. En un pueblito francés, una mujer de rostro amable y sonriente recibe a su sobrina. El entorno de una campiña francesa lluviosa remite a un mundo natural y armónico. Sybila, que recorre el jardín en busca de plantas que ella misma cultiva, responde a todas las preguntas con suavidad, pero sus respuestas son elusivas. En la entrevista, solo durante un instante, la tía parece perder la serenidad. Cuando Teresa usa la palabra terrorismo y le espeta -Hablas con la boca de Bush. Sybila se niega a aceptar errores, ni siquiera de haber descuidado a su familia y se jacta de la libertad de los hijos. Teresa insiste con su pregunta sobre la evaluación de los efectos que sus acciones tuvieron sobre los demás, pero Sybila responde: -Mi familia sabe por qué he hecho lo que he hecho en beneficios de todos.

Cuando Teresa pregunta -¿Por qué crees hago este documental?, Sybila le responde: -Porque quieres saber verdades o me quieres convencer de la necesidad de que pida perdón. El reencuentro es un desencuentro ya que Sybila no muestra indicios de haber revisado sus actuaciones. El concepto de arrepentimiento y asunción de responsabilidades es central. Se planta frente al espectador y la entrevistadora un muro de una persona que siente que tiene la verdad.

Se comprende que filmar la subjetividad militante es una compleja tarea. La reconstrucción de las memorias implica, en algunos casos, una enorme distancia entre

experiencias. El personaje más cercano a Sybila es su hermano Marcial que defiende la postura ética y la decisión de actuar. En ese sentido, se niega a encuadrar las acciones ocurridas en la guerra en la figura del crimen. Hay una brecha entre protagonista e intérprete, un orden de la experiencia que no puede ser zanjado, que convierte al otro en -extranjero. El orden de lo no dicho queda flotando.

La guerra interna peruana está escenificada en el plano posterior: una miniatura armada sobre el modelo del retablo andino (artesanía ayacuchana originalmente de escenas religiosas²³). Un *travelling* sobrevuela el escenario sangriento representado en el retablo donde figuras diminutas reemplazan a los personajes históricos. Se trata de la única representación sangrienta de la guerra, con mujeres y niños muertos; terrucos, soldados y campesinos, manchados por la sangre con enorme violencia. María Eugenia Ulfe (2011) llama a los retablos -cajones de la memoria.

Teresa Arredondo nos plantea un retrato intimista, que parte del reconocimiento de sus propias limitaciones. La investigación se convierte en un recorrido, sobre todo, por la historia familiar y, solo de modo tangencial, por la historia del Perú. La presencia y la voz de Sybila se imponen sobre la de la sobrina; su silencio sobre las palabras. No solo no modifica su posición, sino que, de algún modo, asume una actitud cínica. La directora repone la imagen de la tía cantando el huayno:

Dicen que el único que está dando vueltas es el cóndor, /buscando al tambobambino. /Dicen que el único que está dando vueltas es el cóndor, /buscando al tambobambino. /Y dicen que no logra encontrarlo, /pues el "río caudaloso" se lo ha apropiado. /Y dicen que no logra encontrarlo, /pues el "agua caudalosa" se lo ha apropiado. /¡Wiphalitay, wiphala!

Como conclusión provisoria de este abordaje, Sybila personaje pareciera mostrar dos rostros: el de una mujer libre y moderna y el de una dogmática militante entregada a la causa²⁴. Si los relatos de la madre y de la hija sostienen la narración de la víctima, Teresa, desde otro tiempo, se aproxima a las fisuras. Sybila se erige en custodia de los papeles del marido, curadora de los presos, cuidadora de legados tradicionales peruanos, protectora de los indígenas, defensora de sus compañeras. Sybila solo nos deja ver la máscara: una suerte de cuerpo indígena con una larga trenza blanca, entregada al grupo. No parece poder ver más allá de esa máscara, la de la militante. Sybila no nos muestra su verdadero rostro.

Referencias

1. Lemebel, Pedro. (23 de julio de 1999). -Sybila Arredondo (o una chilena en el exilio peruano de la sombra)ll. El país de Lemebel. *Punto Final*. Recuperado el 04 de octubre de 2004 de <http://puntofinal.cl/990723/artetxt.html>.
2. La abuela de Sybila fue una de las primeras candidatas a alcaldesa y fue profesora de Pablo Neruda. Su abuelo participó en la formación de la Sociedad de Historia y Geografía y promovió los estudios indigenistas.
3. -José María comenzó a ser, a hablarme a través del país, a través de su pueblo, a través de su corazón, con su palabra, sus canciones. Era encontrar refugio, un ámbito para mitigar el desamparo del que falta; travesía desde el corazón hasta penetrar la sociedadll. En otro momento declara: -Creo que nunca me atrajo, físicamente, fue algo distintoll (Echeverría Yáñez, 2018, p.317).
4. -Una poderosa carga de tensiones sexuales hirvientes —para usar un término arguediano— vibra debajo de las propias alegorías de la muerte. Se trata de una relación que, al parecer, tiene un asidero, como el resto de elementos de su textualidad entera, en su propia y desgarrada historia personal. Ortiz Rescaniere narra en su testimonio que Arguedas le confesó, en una de sus visitas a París, que la noche anterior al intento de su primer suicidio había tenido una relación íntima especialmente buena con Sybila; que luego tuvo una angustia intensa y profunda. Llegó a sentirse tan mal que, desesperado, cogió las llaves y se dirigió al museo decidido a acabar con todo' (195). Una vez más las relaciones sexuales especialmente buenas' le producen una angustia inexplicable y de tal magnitud que no puede sino ser acallada con la pulsión de muerte que se desata explosivamente y gana finalmente la batalla a las últimas ansias de vidall (Denegri y Silva Santisteban, 2005, párr. 43).
5. Ver Mario Vargas Llosa (1996).
6. -En Huancayo tuve a mi tercer hijo Inti, de un joven que conocí después de la muerte de José María, Marco Antonio, que era estudiante de Ingeniería de Limall (Echeverría Yáñez, 2018, p.544).
7. -Yo siempre quise tener un hijo peruano para sentir que era como de José Maríall (Echeverría Yáñez, p.544).
8. Desde la fundación de la corriente PCP SL se destacan las líderes femeninas como Augusta La Torre, mujer de Abimael, misteriosamente asesinada, reemplazada por Elena Iparraguirre, su segunda esposa. Otro personaje famoso es Edith Lagos. En su foto de graduación del colegio, se le ve deslumbrantemente bella, con sus ojos gris-pizarra y su boca redonda, de labios gruesos. No era una campesina, sino una misti, hija de un rico tendero. Ricardo Caro Cárdena (2006) señala el contraste entre el lugar que ocupa Edith con el de Carlota Tello Cutti, dos años mayor, con quien compartió acciones armadas. Al final de sus vidas ocupan lugares divergentes en el imaginario peruano: Edith se volvió emblema trágico y poetizado; Carlota Tello es descrita como cruel y avezada, y su recuerdo fue desapareciendo de las noticias hasta prácticamente ser expulsada. Si Edith fue idealizada Tello formó parte de un —senderismo basurizadoll.
9. Matilde tiene un gran peso en el espacio progresista latinoamericano, así como dentro de la literatura nacional chilena. Entre sus obras están: *Mi Patria fue su Música* (1953); *Gabriela Mistral, Rebelde Magnífica* (1957); *Desnuda* (1960); *Adiós al Cañaveral* (1962); *Madre Soltera* (1966); *Muchachos de Siempre* (1969); *Ché* (1969); *En Isla de Pascua los Moai Están de Pie* (1971); *La Ciénaga* (1975); *Destierro* (1983); *Y Va a Caer* (1985); *Sybila en Canto Grande* (1988); *Por Ella, Sybila Viuda de José María Arguedas* (1995); *Cubanía y Ché* (1998); *Leona de Invierno* (Memorias) (1998); etc. En 4 oportunidades fue postulada por SELAE al -Premio Nacional de Literaturl de Chile, pero jamás lo recibió.
10. -Mi mamá era una persona muy especial, yo pienso que fuera de serie —recuerda Sybila—. Si a mi madre se le buscan las partes positivas, es macanuda. Objetivamente yo soy producto de ella y de mi padre, aunque a mí me han criado mis nanasll (Mendía, 2019, párr.26).
11. -Si Sybila era entonces nada más que una mujer ocupada en recopilar las 'Obras Completas' de José María Arguedas, con tiempo para realizar una especie de labor asistencialista entre los presos políticos —¿cómo olvidar *El Sexto*?— pronto se encontraría entre los presos mismos y conocería cara a cara a otras mujeres acusadas o terroristasll(Ladrón de Guevara, 1988, p.108).

12. -Para Sybilla su estadía en las cárceles ha sido una especie de Kaypin Cruz —descanso obligado, no festivo— que le ha permitido conocer otros rostros del Perú (Ladrón de Guevara, 1988, p.159).

13. La Comisión de la Verdad y Reconciliación afirma que cuarenta y dos internos del Establecimiento Penal de Máxima Seguridad -Miguel Castro-Castrol ubicado en San Juan de Lurigancho, al este de la ciudad de Lima, fueron ejecutados extrajudicialmente por agentes del Estado, durante una operación militarizada de traslado de internos realizada entre el 6 y el 9 de mayo de 1992. En la referida operación también resultaron heridos centenares de reclusos. En mayo de 1992, luego del autogolpe del 5 de abril, Alberto Fujimori ordenó la operación Mudanza 1 que consistía en el traslado de las internas mujeres al penal de Chorrillos. Las presas se negaron al traslado y se amotinaron en el pabellón de los varones por cuatro días consecutivos; el gobierno decidió resolver el problema a través de una solución militar.

14. Extraño planteo de una mujer chilena que se transforma en peruana y, al mismo tiempo, sigue a un movimiento que rechaza la cultura andina. Curiosamente Arguedas ha sido denunciado como traidor en los escritos de Sendero.

15. -La autora [Carolina Teillier] afirma que las condiciones de reclusión son deplorables, que las internas solo pueden salir de sus celdas de 3 x 3 m media hora al día. No pueden tener lapiceros ni papel, salvo permiso previo. En los últimos tres años se ha permitido a la Sra. Arredondo escribir tres cartas. Los libros llevados a las internas pasan por una censura estricta y no hay seguridad de que lleguen a su destino. Las internas no tienen ningún acceso a revistas, diarios, radio ni televisión. Solo las que están en el primer piso del pabellón B pueden trabajar en talleres: la Sra. Arredondo está en el segundo piso y solo se le permite realizar trabajos muy rudimentarios. La alimentación es pobre. Todos los víveres y productos para limpieza deben ser entregados a las autoridades en bolsas transparentes, no ingresan en el penal productos enlatados ni envasados. Los medicamentos, incluidas vitaminas o suplementos alimenticios, tienen que ser recetados por el médico del penal [...] no hay instalaciones para las enfermas. Cuando son llevadas a centros hospitalarios, van con esposas en las muñecas y también con cadenas hasta los pies (República del Perú. Comité de Derechos Humanos, 2000, § 3.1). Las internas solo pueden recibir dictamen del Comité de Derechos Humanos emitido a tenor del párrafo 4 del artículo 5 del Protocolo Facultativo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

16. -Mujer de estatura alta con pinta de monja, el pelo canoso completamente, con un estereotipo de dulce y refinada. Habla enteramente con dejo peruano. Cuando estuvo presa en Santa Mónica, su figura saltaba a la vista entre las 70 acusadas por el delito de terrorismo. Las demás eran bajas de tamaño, mestizas, poco agraciadas y de carácter nervioso y agitado. Me siento la protectora, la abuelita de estas chicas, la mayor', le dijo a una reportera de la Revista chilena «Paula» que la fue a entrevistar (Noriega, 2002, § 8 La colmena, párr.7).

17. -Sobre si fue un calvario es una pregunta recurrente y algo que me complica pues insisten en que yo hable de mi calvario, pero yo afirmo, y es así, que han sido épocas muy difíciles, en que yo tuve la oportunidad de aprender mucho de situaciones admirables con compañeras que intentaban ayudar a los peruanos para seguir adelante, y yo me sentí parte de este proceso (Echeverría Yáñez, 2018, p.1406).

18. Los dos principales largometrajes que proponen un acercamiento íntimo a una persona y a su experiencia y que se pueden poner en relación en este estudio son *Sibilla* de Teresa Arredondo (2012) y *Tempestad en los Andes* de Mikael Wiström (2014). *Sibilla* circula de forma informal en el Perú, este trabajo nunca llegó a presentarse oficialmente en el país cuando sí se presenta en otras partes del mundo.

19. En algún momento Inti Briones cuenta que interpeló a su madre: -Sentí la necesidad de decirle. Respeto tu preocupación social, pero la llevaste a un límite donde comprometiste nuestras vidas (Testimonio de Inti).

20. El padre fue un empresario millonario que puso en el mercado nacional las famosas galletas Lugones. Otro de sus negocios estuvo relacionado con la industria del papel y sus inclinaciones políticas; según declaraciones de la propia nieta, lo llevaron hacia las simpatías totales del fujimorismo y las posiciones neoliberales. Así era su familia materna, tirada para la derecha y conservadora.

21. -Hay dos razones y creo que la más importante por la que yo no aparezo físicamente en la película es porque yo misma hago la cámara. Al estar yo detrás de la cámara y sentarme a

conversar con mi familia, con la necesidad de generar tanto por ellos como por mí, porque a mí me costaba mucho generar estas conversaciones, quería crear un ambiente lo más íntimo posible (CENDEAC, 2012, p.33).

22. Refiriéndose a la serie de películas sobre militantes Bongers afirma: -Son películas que nacen del deseo de la directora/del director de emprender un trabajo cinematográfico de memoria, indagar en un material de archivo personal y público difícil de acceder, enfrentarse al pasado familiar y colectivo cámara en mano, y aportar, desde un punto de vista ético, a la discusión pública y sincera sobre el pasado y los procesos de memoria, sin la cual no habrá futuro más justoll (Bongers, 2018, p.10).

23. Los retablos religiosos populares dieron lugar a los que se denominó retablos urbanos. Entre los retablos históricos están los de Uchuraccay. Jesús Urbano Cárdenas es un retablista ayacuchano que huyó de la violencia del terrorismo. Él forma parte del grupo de artesanos que crearon los retablos de Sendero Luminoso. La antropóloga María Eugenia Ulfe afirma que [...] los retablistas necesitan narrar el periodo de violencia como una necesidad de mostrar lo que queda de humanidad y cultura en una comunidad después de un momento tan desastroso y terrible (2011, p.17).

24. Sybila Arredondo actualmente forma parte del MOVADef que pretende inscribirse como partido; busca la libertad de Abimael Guzmán y el trato de presos políticos a los terroristas capturados. Ver Thays, Iván (2012, párr.2).

Bibliografía

- Amado, A. y Domínguez, N. (2004). *Lazos de familia. Herencias, cuerpos y ficciones*, Buenos Aires: Paidós.
- Arfuch, L. (2013). *Memoria y autobiografía. Exploraciones en los límites*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arguedas, J. M. (1990). *El zorro de arriba y el zorro de abajo*. París: Archivos Unesco.
- Arredondo de Arguedas, S. (2010). De todo un poco. Impromptu. *Revista de crítica literaria latinoamericana*, 72, 15-18.
- Arredondo, T. (2011). *Días con Matilde*. [Documental]. Chile-España: Frontera film/Casimúsicos Cine.
- Arredondo, T. (2012). *Sibila*. [Documental]. Chile-España-Francia-Perú: Casimusicos Cine/ Fondo de Fomento Audiovisual/CORFO.
- Asencios Lindo, R. (2013). Múltiples rostros, un solo sendero: aproximaciones a las motivaciones y militancia de jóvenes encarcelados de Sendero Luminoso en Lima, 1989-1992. (Tesis de Maestría en Sociología). Lima: Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bernedo Morales, K. P. (2017). Postmemoria y disidencia: dos experiencias del cine documental realizadas por parientes de militantes de Sendero Luminoso y el MRTA. En Kogan, L., Pérez Recalde, G. y Villa Palomino, J. (Eds.). *El Perú desde el cine. Plano contra plano*. Lima: Universidad del Pacífico.

- Bongers, W. (2016). Las memorias desplazadas. Estrategias de hacer memoria en *Reinalda del Carmen, mi mamá y yo, El eco de las canciones, Sibila*. En *Interferencias del archivo: Cortes estéticos y políticos en cine y literatura. Argentina y Chile* (pp. 125-138). Berlín, Bern, Bruxelles, New York, Oxford: Peter Lang. Recuperado el 28 de abril de 2020 de www.peterlang.com/view/9783653966923/chapter06.xhtml.
- Bongers, W. (2018). El pacto de Adriana. *laFuga*, 21. Recuperado el 23 de abril de 2020 de <http://2016.lafuga.cl/el-pacto-de-adriana/883>.
- Caro Cárdena, R. (2006). Ser mujer, joven y senderista: género y pánico moral en las percepciones de Sendero Luminoso. *Allpanchis*, 67, 125-152.
- Centro de Documentación y Estudios Avanzados de Arte Contemporáneo (CEDEAC). (2012). *Teresa Arredondo. Sibila (2012)* (pp. 1-98). Recuperado el 5 de noviembre de 2019 de <http://cendeac.net/docdow.php?id=347>.
- Degregori, C. I. (1989). *Qué difícil es ser Dios: Ideología y violencia política en Sendero Luminoso*. Lima: El Zorro de Abajo.
- Degregori, C. I. (1990). *Ayacucho 1969-1979: el surgimiento de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- De Lauretis, T. (1984). *Alicia Ya no. Feminismo, semiótica, cine*. Barcelona: Pretextos.
- Denegri, F. y Santisteban, R. S. (2005). -Lo que ansío es ser amado con purezall: sexo y horror en la obra de José María Arguedas. En Pinilla, C. M. (Ed.). *Arguedas y el Perú de hoy* (pp. 307-324). Lima: Casa de Estudios Sur. Recuperado el 20 de agosto de 2019 de <http://www.casasur.org/facipub/upload/publicaciones/25/168/files/loqueansioesseramado.pdf>.
- Echeverría Yáñez, M. (2018). *Acero y Paloma. Relato de una mujer en cautiverio*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Escárzaga, F. (2001). Auge y caída de Sendero Luminoso. *Bajo el Volcán*, 2(3), 75-97.
- Kirk, R. (1993). *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Ladrón de Guevara, M. (s.f.). *Por ella. Sibila viuda de José María Arguedas*. Santiago de Chile: Claridad.
- Ladrón de Guevara, M. (1988). *Sybila en Canto Grande*. Buenos Aires: Editorial Nueva.
- Ladrón de Guevara, M. (1997). *(Desmemorias) Leona de invierno*. Santiago de Chile: Sudamericana.

- Lust, J. (2018). La justificación de la violencia revolucionaria: un análisis de las organizaciones guerrilleras peruanas de las décadas de 1960 y 1980. *Telar*, 21, 57-91.
- Malek P. (2018). Voces, memorias y realidades de las mujeres ex combatientes en los documentales sobre el conflicto armado peruano. *Revista Est Ouest Langues Littérature Échanges (EOLLE) – Género y conflicto armado en el Perú*, 7, 1-20. Recuperado de https://gric.univ-lehavre.fr/IMG/pdf/pablo_malek.pdf.
- Mendía, R. (8 de febrero de 2019). La última revolución de Sybila Arredondo. Tendencias. Entrevista. *La Tercera*. Recuperado el 26 de enero de 2020 de <https://www.latercera.com/tendencias/noticia/la-ultima-revolucion-sybila-arredondo/521008/>.
- Murra, J. y López Baralt, M. (Eds.). (1996). *Las cartas de Arguedas*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Noriega, E. de. (12 de noviembre 2012). ¿Qué ha sido de la vida de Sybila Arredondo? *Miscelánea. Blog periodístico hecho a la medida de usted*. Recuperado el 28 de abril de 2020 de <http://miscelanea-rafo.blogspot.com/2012/11/que-ha-sido-de-la-vida-de-sybila.html>.
- Orosz, D. (11 de abril de 2012). -Sibilall, una revolución familiar. *Vos*. Recuperado el 18 de agosto de 2019 desde <http://vos.lavoz.com.ar/cine/sibila-revolucion-familiar>.
- Rénique, J. L. (2003). *La voluntad encarcelada. Las «luminosas trincheras del combate» de Sendero Luminoso del Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- República del Perú. Comité de Derechos Humanos. (2000). Dictamen del 69º período de sesiones. Comunicación N° 688/1996 presentada por la Sra. Carolina Teillier Arredondo. Recuperado de <http://hrlibrary.umn.edu/hrcommittee/spanish/688-1996.html>.
- Thays, I. (14 de noviembre de 2012). Cuándo dejamos de ser latinoamericanos. *Blogs Cultura. El País*. Recuperado el 15 de marzo de 2020 de <https://blogs.elpais.com/vano-oficio/2012/11/cuando-dejamos-de-ser-latinoamericanos.html>.
- Ulfe, M. E. (2011). *Cajones de la memoria. La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Ulfe, M. E. (2017). -Dicen que el cóndor da vueltas, buscando...ll. Tres relatos visuales sobre el conflicto armado interno peruano. En Kogan, L., Pérez Recalde, G. y

Villa Palomino, J. (Eds.). *El Perú desde el cine. Plano contra plano*. Lima: Universidad del Pacífico.

Valenzuela, V. (2011). Giro subjetivo en el documental latinoamericano. *laFuga*, 12. Recuperado el 23 de abril de 2020 de <http://2016.lafuga.cl/giro-subjetivo-en-el-documental-latinoamericano/439>.

Vargas Llosa, M. (1996). Entre el fuego y el amor (1965-1969). En *La utopía arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo* (pp. 346-358). México: Fondo de Cultura Económica.

Fecha de recepción: 30 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se

permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



AIRA EN EL CARRUSEL

AIRA ON THE CAROUSEL

Resumen

En el presente artículo se aborda la propuesta estética de la escritura de César Aira. Para este fin, se ha construido el concepto de artista *bricoleur* a partir de la escritura ensayístico-poética del mismo escritor. A su vez, se ha operado con el mencionado concepto el diseño heurístico de un dispositivo textual que nos permita leer en clave poética la inflexión Aira en la alusión a la línea de devenir que implica, para el sistema escritural de la literatura argentina del siglo XX, el momento Macedonio Fernández. Cabe mencionar que, en el sistema de nombres propios que genealogizan la inflexión Aira, se incluyen a dos eminentes presencias tutelares del sistema aireano, nos referimos de este modo a Marcel Duchamp y a Raymond Roussel. Es a partir de la inventiva artística, propuesta por los modernos conceptos de ambos nombres propios para el sistema general de las artes, que se puede construir la máquina de devenir artística que es la escritura aireana.

El carrusel Aira sería un dispositivo para operar con una lectura que se desplaza y recorre los textos ensayísticos de la escritura aireana para delinear más que un lector, un espacio de lectura de escrituras múltiples.

Palabras clave: procedimiento; artista *bricoleur*; lector contrateológico

Abstract

This article approaches the aesthetic proposal of César Aira's writing. For this purpose, the concept of the bricoleur artist has been constructed from the essay-poetic writing of the writer. The aforementioned concept has also been used in the heuristic design of a textual device that may allows us to read in a poetic key Aira's inflection in the alussion to the becoming line that the Macedonio's moment implies for the writing system of the argentine literature in 20th century. It is worth saying that in the system of proper names that genealogize the Aira's inflection two eminent tutelary presences of the aireano system are included, we refer with this words to Marcel Duchamp and Raymond Rusell. It

is since the artistic inventiveness, proposed by the modern concepts of both proper names for the general system of arts, that it is able to built the artistic becoming machine which is the aireana writing.

The Aira carousel would be a device to operate with a reading that moves and travels trough the essays texts of the aireana writing to deline more than a reader, a reading space of multiples writings.

Keywords: proceadure; bricoleur artista; counter-theological reader

Cuando el arte literario —el medio— produjo obras que consumaron el producto —la novela—, no quedó otra salida que producir la experiencia narrativa para restablecer la acción, el proceso por el cual las obras se hicieran solas, en un arte radical de la invención. Así formulado, este sería uno de los axis poéticos de la escritura aireana; la poética crítica de la modernidad tardía de la literatura argentina, en los términos en que Meschonnic (2007) establece el concepto de pensamiento y experiencia poética.

Pero ¿por qué continuar dándole lata con la innovación aireana en momentos en que la escritura de nuestro autor, al decir de Drucaroff (2011), ha entrado en su fase canónica, o académica, para más precisión con los términos de la crítica? Es decir, ¿por qué continuar interesados por una escritura pasada ya por las grillas del valor? ¿Por qué continuar leyendo una escritura que, habiendo concitado el interés de la academia y el mercado —con el resultado consabido de ambas operaciones—, ocupa ahora el centro de lo consumado, contradiciendo la performance crítica de la escritura aireana expuesta en el párrafo anterior?

En primera instancia, porque leer es desplazar las figuras de lecturas desplazándose en el territorio de la producción lectora y asumiendo la paralaje del punto de vista y su agencia subjetiva. Y esta primera instancia que, como diría Aira, incluye a todas las demás, nos da el pie para ensayar en este texto unas ideas acerca de la inflexión Aira en el sistema escritural de la literatura argentina.

Duchamp no conoce a Macedonio

Macedonio Fernández podrá ser el momento de puesta en crisis del arte de la novela, pero todo sucedió como si su escritura no fuera una experiencia con los modos de relatar, sino más bien una escritura dragada en su potencia por las pestes del mal metafísico, enfermedad socio-artística inoculada y diagnosticada por el realismo policial galveciano. Acaso solo una escritura de jovial vanguardismo benjaminiano podrá leer la imagen macedoniana en su instante de esplendor. Pero esa escritura es un dispositivo colectivo de enunciación, un coro de escrituras joviales. Uno de esos momentos de singularización del medio será Aira y, finalmente, Duchamp conocerá a Macedonio y viceversa.

La forma liberada del contenido

Al fondo de lo desconocido para encontrar lo nuevo y ese viaje se hace por la forma, la forma liberada del contenido es lo nuevo. Figuras que se deshacen de aquello que configuran. Por la forma se dice el ser de lo nuevo, dicho de otra manera, no hay contradicción en que lo nuevo se diga de muchas maneras, o de muchas formas, aun a través de aquellas formas más carnavalescas, más joviales. Ahora bien, *encontrar* en ese viaje es encontrar a partir de la experiencia con la forma, y en el viaje de esa experiencia hay formas a disposición, hay formas a la mano para experimentar con lo ya hecho. Soñar en el sueño, conocimiento práctico y conocimiento teórico o *no todo es vigilia la de los ojos abiertos*. Intercambio del fluyente magma de la escritura interformas. Es el diferencial objetivo de la poética aireana: hace la diferencia del arte literario conceptual de Libertella o de Borges, coreutas prestigiosos.

Ready-mades del artista *bricoleur*

Que la novela sea lo que *ya está hecho* significa que el automatismo perceptual de la mediación artística ha estabilizado los modos de la experiencia histórica con esa forma. El artista *bricoleur* desmonta y vuelve a montar las cajas negras, las máquinas

literarias, reponiendo en el acontecimiento narrativo, la experiencia con el relato (Aira, 2001).

“Preferiría que vieran en mí un procedimiento, como lo veo en mi amado Raymond Roussel”, ha dicho Aira en su ensayo “Ars narrativa” (s.f., p.3), al referir su experiencia con la novela, género al que el azar histórico ha hecho de él un *passepourtout* que lo cubre casi todo. Pero el enunciado despliega, rousselianamente, al menos dos sentidos, dos planos de heterogeneidades. Dos sentidos heterogéneos que el continuo aireano torsiona. Uno de esos sentidos cubre la dimensión estética del concepto de procedimiento, el dispositivo creado para que la obra sea el documento del procedimiento del cual salió y que está antes de la obra, y que implica el arte de la invención. Y el otro sentido, el que nos interesa, es el que cubre el momento ético y estético del arte de la indiferencia como intervención en la forma novela, a partir de cierto condicionamiento histórico del artista. Artista *bricoleur*, entonces, que interviene lo que tiene a mano para experimentar el acontecimiento con la forma a partir de una heterogénesis experimental; la experiencia de un arte radical de la invención que asume la especie para devenir individuo; individuo procedimental que despierta de la pesadilla del yo y se abre a la especie, al colectivo de la forma, engendrando el mito del artista.

El mito del artista

El mito personal de cada escritor es la invención de una fórmula singular por la cual organiza el complejo de percepciones y afectos de una experiencia para narrarla; si bien el hecho de escribir la experiencia completa y modifica la experiencia en esa fórmula. Ahora bien, la figura propia que recorta cada escritor es esa fórmula que ha inventado para organizar la experiencia. Esa fórmula, ese estilo, son los elementos con los que se configura el mito personal del escritor. Los escritores son mitos; no el mero escritor como sujeto biográfico, sino el complejo que forma su vida y su obra, su fórmula, su estilo. El mito del artista es la manera en que el escritor está en la Historia. Las fórmulas quedan a disposición como formas que trascienden la acumulación de nombres de autores y obras.

Lo dicho es una síntesis de lo que Aira expone en “Particularidades absolutas” (2000) acerca del mito personal del escritor, que en este ensayo ponemos en consonancia con el concepto que titula el apartado: mito del artista.

Para lo que propongo en este ensayo, es interesante agregar que, en el mismo trabajo del que ya he extractado sus ideas acerca del mito del escritor, Aira pondera una particular función para este. Estas fórmulas desempeñan un servicio a esa otra forma de la experiencia, hoy tan denigrada, dice, que es la Historia. La Historia —de la literatura— se nutre de los mitos de escritores y cada vez que estos entran en el callejón sin salida del yo, del narcisismo autocomplaciente, es la misma Historia la que los hace estallar, pero por vías de un nuevo mito. En el devenir de esta singular dialéctica, el mito del artista —el mito personal del escritor— está en la Historia.

Ahora bien, en otro lugar del mismo texto (seguimos haciendo referencia a el texto “Particularidades absolutas”), Aira matiza la idea acerca de que la función del escritor al inventar las formas de organización de la experiencia es inventar o crear, por contigüidad, en el mismo acto, el mito de origen del escritor. Pues bien, matiza esta idea por no caer en megalomanía, dice, y agrega que más razonable sería pensar que “la función del escritor es dejar un testimonio de vida, una documentación de lo único” (Aira, 2000, p.33) y que acaso el escritor no inventa esas fórmulas de organización de la experiencia o, mejor dicho, que acaso no sea necesario inventarlas. En última instancia, que esas fórmulas no sean el producto necesario de la invención puramente psicológica. En un salto poético de raigambre lukacsiano esas fórmulas están en lo histórico social, esas fórmulas expresan la sociedad de la que han surgido. La fórmula que es esa obra bien puede ser la sociedad en la que nace. Ese momento histórico no lo crea el escritor, el escritor solo da cuenta de ello y en cierto modo lo crea. Firma lo que encuentra. El mito aireano del escritor sería el mito de lo que nace en lo que se repite, volviendo, en su radicalidad, al origen para mejor borrarlo porque se está en el tiempo. Si la literatura no es solo lo acumulado, sino además la posibilidad de seguir haciéndola, entonces, para que el tiempo ingrese al proceso, el artista *bricoleur* —en lo que tiene de creador— comienza de nuevo transformando las relaciones perceptuales con los módulos de formas-contenidos (las fórmulas) que ya están en sociedad. No hay que inventar las fórmulas, hay que montarlas en una radical práctica de escritura. Esa escritura que opera con la microscopía del coleccionista, que lee las imágenes dialécticas en su materialidad

histórica, configura la heterogénesis de una particular intervención estética, en otras palabras el mito del artista *bricoleur*.

Duchamp, Rousset

Para Aira, en su ensayo “Kafka, Duchamp” (1999), “el ready-made es un modelo” del arte del siglo XX que es “experimento de arte o arte experimental” (p.157) y nos explica ese modelo que fuera rubricado por Duchamp a partir de una radical lectura del concepto de los *ready-mades*, tal como los entiende en su crítica del sentido del arte. Un *ready-made* no sería un objeto estético, eso será, y solo metonímicamente, el documento que atestigua el procedimiento del cual salió (Aira, 1999). El mingitorio, *La fuente*, es el accionador del dispositivo de experiencia artística, el accionador de la experiencia con el arte. Pero, además, el *ready-made* incluye el tiempo, el tiempo del proceso del cual salió, “la relación tiempo-factura” (Aira, 1999, p.158). Eso quiere decir *ya hecho*, el *ready-made* es lo que incluye el tiempo, “es decir con el tiempo incluido” (Aira, 1999, p.160). Por lo demás, y siempre en la misma lógica expositiva del ensayo ya citado, este índice conceptual de la temporalidad, en lo que respecta a la inclusión procesual del tiempo, asegura la brevedad de los *ready-mades* y, en última instancia, es lo que asegura la comparación de este concepto con las fábulas como género. Recordemos que en ese ensayo Aira ha comparado las fábulas con los *ready-mades* para analizar la *fábula* kafkiana “Josefina la cantora o el pueblo de los ratones” (Aira, 1999). En este contexto conceptual un objeto cualquiera deviene arte (soporte objetual de mediación estética) por medio de la decisión del artista. Aira dirá que su “transmutación en obra de arte es cosa de un instante, del instante psicológico de la decisión del artista” (Aira, 1999, p.160). Instante de transmutación al que nosotros venimos concibiendo como los procedimientos del artista *bricoleur*.

Interesa detener nuestra atención en la singular exposición acerca de la relevancia del concepto de *ready-mades* porque lo que se está exponiendo a la vista de todos, so pretexto de los *ready-mades* y la *fábula* kafkiana, es una singular poética de procedimientos artísticos para generar percepciones de experiencia o percepciones experimentales del arte. Y esta vez incluyendo en el tiempo de la experiencia al lector como una posibilidad abierta de heterogénesis configuración; operación de lectura que

deviene lector *bricoleur*. Y lo hace leyendo en el texto “Josefina la cantora o el pueblo de los ratones”, la fábula que configura, a la vista de todos, la experiencia radical del arte moderno y, a la vez, configurando la experiencia tanto del artista *ready-made* como la experiencia del receptor en esa experimentación del arte, instancia de recepción en la que Aira ve “a la sociedad contemporánea” (Aira, 1999, p.159); aquella sociedad en la que ya están inventadas las fórmulas de organización de la experiencia. Esas fórmulas por mediación de la experiencia artística *ready-made* devienen formas vacías porque ya incluyen el tiempo del trabajo del que salieron, ya están hechas y solo hay que firmarlas. Este dispositivo de experiencia artística incluye en hueco el tiempo ya hecho de la forma artística. El arte *ready-made* es la experiencia con la repetición, pero no de la “repetición estéril” si no de la “repetición evolutiva” (Aira, 1999, p.160). La literatura, en este caso, utiliza “sus expansiones por el sistema de las artes para crear realidad” (Aira, 1999, p.161).

En otro de sus ensayos, esta vez en el que lleva por título “Raymond Roussel. La clave unificada”, Aira (2018) retoma sus reflexiones acerca del concepto artístico-poético del procedimiento. En este caso, interesa reparar en las objeciones que Aira se permite sopesar acerca de cierta impregnación del procedimiento por aquello de que, por su propia naturaleza de invención pura, este mismo dejaba fuera. Nos referimos no a la impregnación a partir de ciertos elementos de lo que Aira denomina la panoplia psicológica de la inspiración, que involucra la subjetividad del escritor, sino a la inmiscusión “de ciertos hechos reales de nuestra vida, de nuestra biografía” (Aira, 2018, p.70). Específicamente, Aira da lugar a lo que llama una “objeción de segundo grado” (Aira, 2018, p.70) en los términos que intentaremos dar cuenta. Razona a la vista de todos acerca de las virtudes inventivas del procedimiento, pero, además, se pregunta si acaso el escritor, al inventar los procedimientos particulares para cada caso o invención, al hallar los elementos que integran y que configuran ese procedimiento, estos mismos estén ya determinados objetivamente. Es decir que, en el acto de diseño de sus procedimientos, entendidos ahora como hallazgos que aseguran el azar como elemento configurador, estos participarían finalmente de la biografía del artista, entendida esta, a su vez, también, como una configuración heterogenética del azar. La producción de fórmulas de organización de la experiencia vía procedimientos propicia la instancia de convergencia en la que el azar objetivo produce al artista y a su obra.

El narrador de *La prueba* nos dice, recordando irónicamente *un viejo proverbio*: “Si Dios ha muerto, todo está permitido. Pero lo cierto es que nunca está permitido todo, porque hay leyes de verosimilitud que sobreviven al Creador” (Aira, 1992, p.69). Se estaría enunciando que el único régimen de su arte narrativo es el verosímil, el cual debe ser creado y justificado en todo momento del continuum del relato. Si dios o el autor, como instancia de garantía del mundo de la diégesis, ha muerto, ya sea nietszcheana o barthesianamente, el arte por procedimientos, que es el arte de las transformaciones del artista *bricoleur*, solo se ve condicionado en su libertad por las reglas del verosímil.

Los elementos seleccionados por el acto de invención del procedimiento matizan la escritura performativa que el artista *bricoleur* sostiene en sus posibilidades de diégesis y que a la vez sutura, en su heterogeneidad plural, el relato en excursos de tendencia ensayística. Ahora bien, el procedimiento, ulteriormente, se reabsorbe en el documento; el procedimiento se reabsorbe en el acto de la escritura. De esta manera, “el procedimiento es un procedimiento de escritura no de lectura, y toda su eficacia se revela ante una lectura de lector puro, infantil, sin vestigios de escritor” (Aira, 2018, p.74).

La escritura por procedimientos del artista *bricoleur* encuentra su contraparte heurística en lo que Barthes expusiera en “La muerte del autor”:

[...] el espacio de la escritura ha de recorrerse, no puede atravesarse; la escritura instauro sentido sin cesar, pero siempre acaba por evaporarlo: precede a una exención sistemática del sentido. Por eso mismo, la literatura (sería mejor decir la escritura, de ahora en adelante), al rehusar la asignación al texto (y al mundo como texto) de un secreto, es decir, un sentido último, se entrega a una actividad que se podría llamar contrateología, revolucionaria en sentido propio, pues rehusar la detención del sentido, es, en definitiva, rechazar a Dios y a sus hipóstasis, la razón, la ciencia, la ley. (1987, p.70)

Poirot

En un apartado del extraño *diario* o *colección de entradas* que es el libro *Continuación de ideas diversas* (Aira, 2017), aparece aludida la figura del lector a partir de una escena de escritura típicamente aireana en su manera de convocar figuras a partir de un vaporoso y fantaseado devaneo. La entrada se comienza con un “¡Qué lástima que no exista Poirot!” (Aira, 2017, p.80). Aquel detective creado por Agatha Christie, Hercule

Poirot, el detective belga en novelas y cuentos de misterio. El sueño diurno que constituye la escena que la escritura del pasaje va delineando, continúa así:

Me gustaría que él me interrogara en relación con un crimen sucedido, por ejemplo, en el edificio donde vivo, o en la vecindad, o en cualquier lugar por donde yo hubiera andado en los momentos cruciales. Entonces yo podría describirle con precisión (con la precisión del escritor que creo o quiero ser) ese pequeño signo que para mí no significa nada pero que aun así puedo poner en palabras. [...] Poirot sabría qué significaba exactamente ese dato; cómo encajaba en la historia; quizás no el dato en sí sino un adjetivo o un adverbio que yo habría intercalado en la frase solo para agregar un detalle más. La precisión de mi discurso, su elegancia, no se perdería en el vacío, como lamentablemente sucede en mi vida real. Le daría sentido a la apasionada atención al mundo que es el fundamento del arte de la palabra. [...] Si yo fuera poeta no tendría tanto motivo para lamentar la inexistencia de Poirot. Porque un poeta puede poner toda esa atención y precisión en el poema, donde cumplen una función, importan, dan la clave del poema. En lo que escribo yo, en cambio, son adornos gratuitos. (Aira, 2017, p.80)

Poirot, el lector modal que lee los enmarcados modales de las frases de esa escritura de multiplicidades que es la escritura del artista *bricoleur*. El lector *contrateológico*, que es el lugar en que la acción de la escritura es la aventura de su estar haciéndose.

Bibliografía

- Aira, C. (1992). *La prueba*. Buenos Aires: Ediciones Era.
- Aira, C. (1999). Kafka, Duchamp. *Revista Tigre* 10. Cerhius (ilce) Grenoble. Recuperado de <https://dokumen.tips/documents/aira-kafka-duchamp.html>.
- Aira, C. (2000). Particularidades absolutas. *El Mercurio* (Santiago, Chile)- oct. 29, 2000, p. E8-E9. Recuperado de <http://www.bibliotecanacionaldigital.gob.cl/bnd/628/w3-article-255377.html>.
- Aira, C. (2001). La utilidad del arte. *Revista Ramona*. Buenos Aires, agosto de 2001. Recuperado de <http://70.32.114.117/gsd/collect/revista/revistas/ramona15.pdf>.
- Aira, C. (2017). *Continuación de ideas diversas*. México: Jus.
- Aira, C. (2018). Raymond Roussel. La clave unificada. En *Evasión y otros ensayos* (pp. 63-88). Buenos Aires: Literatura Random House.

- Aira, C. (s.f). Ars narrativa. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/61426724/Cesar-Aira-Ars-Narrativa-006>
- Barthes, R. (1987). La muerte del autor. En *El susurro del lenguaje* (pp. 65-71). Buenos Aires: Paidós.
- Drucaroff, E. (2011). *Los prisioneros de la torre. Políticas, relatos y jóvenes en la postdictadura*. Buenos Aires: Emecé.
- Meschonnic, H. (2007). *La poética como crítica del sentido*. Buenos Aires: Mármol/Izquierdo.

Fecha de recepción: 9 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



ENTREVISTA



Fragamento del diseño de tapa de Nicolás Guglielmo

“¿UNA AGENDA DE DERECHOS, QUÉ AGENDA DE AFECTOS ES?”

Entrevista con val flores

"AN AGENDA OF RIGHTS, WHAT AGENDA OF AFFECTION IS IT?"

Interview with val flores

Victoria Dahbar (kolo) y Eduardo Mattio entrevistan a la distancia a la escritora activista val flores. El intercambio se realizó por correo electrónico entre la Ciudad de Córdoba y la Ciudad de La Plata, Argentina, en el marco de la pandemia del COVID-19. Teniendo al encierro como paisaje, la conversación giró en torno a la escritura como práctica teórica y afectiva, a las disputas afectivas en las agendas de la disidencia sexual, a las pedagogías emocionales que atraviesan y pueden atravesar la ESI, y a la potencia del desencanto como una política feminista de la interrupción.

val flores es escritora activista de la disidencia sexual tortillera feminista heterodoxa cuir masculina maestra prosexo vegana border de las instituciones. Viene de Neuquén, actualmente, vive en La Plata. Se dedica a la escritura ensayística/poética y a la realización de talleres y performances como modos de intervención estético-política-pedagógica. Entre sus numerosas publicaciones se destacan: *Deslenguada. Desbordes de una proletaria del lenguaje* (2010); *Chonguitas. Masculinidades de niñas* junto a fabi tron (2013); *El sótano de San Telmo. Una barricada proletaria para el deseo lésbico en los '70* (2015); *interrupciones* (2013, 2017); *Tropismos de la disidencia* (2017); *Una lengua cosida de relámpagos* (2019), entre otros.

—En varias ocasiones de tu última escritura, te has referido a una opacidad que algunas lecturas señalan en tu modo de escribir. Una opacidad que pareciera traducirse en una dificultad para quien lee, una dificultad para entender. Si la escritura es, como parece ser, una práctica que es a la vez epistémica y afectiva, una práctica que hace cuerpos, ¿qué cuerpos se nos reclama cuando se nos pide transparencia? ¿Qué afectos, qué modos de ser se nos demandan? Al contrario, ¿cómo pensás que una suerte de *defensa de la opacidad* repercute en los modos de conocer y de afectarnos?

—Creo que la opacidad en la escritura modula una relación con el mundo, una relación que no es lineal ni transparente ni calculable, sino abismo de lo ininteligible para los regímenes de (in)visibilidad que organizan los diagramas del poder. Escribir es un modo del (des)saber que nos lleva al límite de lo pensable, que desborda (o no) la capacidad de imaginar otras relaciones que dan consistencia a eso que llamamos vida, cuerpo, género, deseo, lo común. Es un gesto mínimo y situado de astucia, arrojo y escucha, en el que se juega una inusitada posibilidad de conectar cosas insospechadas, que antes aparecían desarticuladas, muy lejanas entre sí. Tal vez sea una práctica de la proximidad cutánea, de un tacto bajo la forma nomádica del poema, que nunca termina de componerse porque se resiste a la burocratización de la piel. Así, mi escritura tiene una tendencia a la opacidad, que como diría Edouard Glissant, “no es la cerrazón”. Y sigo a través de sus palabras:

Para poder reaccionar así contra tantas reducciones a la engañosa claridad de los modelos universales. No necesito “entender” a nadie, ya sea individuo, comunidad, pueblo, ni “hacerlo mío” a costa de asfixiarlo, de que se pierda, así, dentro de una totalidad quebrantadora que tendría yo que gestionar para asumir el convivir con ellos, el construir con ellos, el arriesgarme con ellos. (Glissant, 2006, p.31)

Entonces, por un lado, hay cierta acusación que opera como disciplinamiento y control en esas lecturas que se detienen en señalar la opacidad como *falta* de claridad, de entendimiento, de transparencia, de luminosidad, de afirmatividad, de politicidad. Y, por otro lado, hay de mi parte, y cada vez más porque es una pulsión que espolea mi escritura como proyecto poético-político-teórico-afectivo, una experimentación con la opacidad como juego paradójico de hacer huecos en esas gramáticas normativas del decir académico y activista, de tantear con los pasajes de términos entre las fronteras disciplinarias y de géneros en una promiscuidad un poco caótica y licenciosa, en buscar una escritura que sea incómoda y que se resista a las clasificaciones fáciles y a las taxonomías organizadoras del catálogo disponible de identidades sexuales y de género o de identificaciones discursivas. De algún modo, el llamado a la transparencia en el campo del activismo feminista o de la disidencia sexual es un llamado a una traducción civilizadora en términos del lenguaje estatal de la revulsividad y perversión de nuestras vidas. Concretamente, es una domesticación de una deseabilidad indómita que se manufactura a través de una lengua que nos fuerza a despojarnos de una disposición afectiva, a reventar el mundo conocido, una compulsión a *enterrar un trueno en nuestro jardín de heridas clorofórmicas*. Y claro que hay que decir que la transparencia/opacidad

no siempre juegan del mismo modo ni se trata de optar por uno de esos términos diagramándolo como un binarismo, sino de ir por el medio como maniobra funambulesca de asestar un golpe de letra ahí donde la institucionalidad captura el sentido como monopolio de lo correcto, lo legítimo, lo comprensible. Como diría Halberstam (2018a), situarnos en los espacios intermedios, para evitar quedar atrapadxs en el encanto de la hegemonía y fascinadxs por las seducciones de una radicalidad prediseñada.

En este sentido, la transparencia nos reclama un cuerpo legible, estable, coherente, fácilmente reconocible, con una narrativa que eclipsa o clausura las ambivalencias, la confusión, los desvíos, amarrada a una homogeneidad que aplasta las entrelíneas y los márgenes de la experiencia singular. Justamente, nos reclama *un* cuerpo —así como *una* identidad— que lo succiona de una multiplicidad de relaciones que son más borrosas que claras, más ambivalentes que estables, más turbias que límpidas, para individualizar la gestión del poder. Nos demanda afectos que sostengan este orden corporal normativo, que no socaven ni desorganicen ni hagan tambalear una estructura sensible, cuyas vértebras se nutren de un canon medular neoliberal de predisposiciones emocionales como el éxito, el individualismo, el optimismo, la felicidad, la luminosidad, la alegría; incluso el nombre propio llega a ser un afecto pivote, por lo cual me arriesgo a pensar que una práctica política de la desobediencia colonial podría ser *esquivar las esquirlas del ego*.

Tal vez, el gesto político de una escritura que apuesta a la opacidad sea boicotear esa insistencia forzosa y forzada de la traducción, irritarla, hacerla fallar, sacar de quicio su brújula ventricular y *hundirse en la flema jugosa de la ensoñación* que combate contra la luz como paradigma de conocimiento ocularcéntrico, que fagocita la irreductible diferencia en la otredad. Una tarea de boicot desde el temblor y la audacia de orillar los límites de lo (in)decible, lo (in)escuchable, lo (in)traducible. A contrapelo de las escrituras erectas, tiasas y seguras de sí, en la insensatez de escribir como signo vital, solo hay desorden, equívoco, interrupción y extravío, corazonadas incestuosas en las que “la ininteligibilidad ha sido y sigue siendo una fuente fiable para la autonomía política” (Scott en Halberstam, 2018a, p.18). Una insistencia que despunta Maggie Nelson cuando señala:

las palabras cambian según quién las diga, contra eso no hay cura. La respuesta no está sólo en inventar palabras nuevas (boi, cisgénero, andro-fag) y materializar su significado (sin embargo, hay poder y pragmatismo en eso). Uno también debe estar alerta a la multitud de posibles usos, posibles contextos, las alas con las que cada palabra puede volar. (en Halberstam, 2018b, p.27)

La opacidad excede la legibilidad de la ley, negándose a rellenar los vacíos y proveer un cierre, respetando los lamentos y el sin sentido, pronunciando lo que se resiste a ser dicho (en tanto a muchxs de nuestrxs muertxs se les negó el derecho a hablar), producir esos relatos que nunca han sido capaces de instalarse en la historia, porque son más bien narrativas insurgentes, disruptivas, que son marginalizadas y desbaratadas antes de que logren asentarse. Así describe la escritora Saidiya Hartman (s/f) su proyecto de escritura imposible en relación con la esclavitud, un proyecto contra-histórico negro de fracasos, de reconstruir el pasado que es, también, un esfuerzo por describir oblicuamente las formas de la violencia autorizada en el presente, con el riesgo paradójico¹ de retornar a esa escena de sometimiento y tal vez reproducir la gramática de su violencia. Y se pregunta “¿Cómo puede una narrativa de la derrota permitir un lugar para los vivos o para visionar un futuro alternativo?” (Hartman, s/f). Esto supone un proyecto de conocimiento que cuestione los supuestos epistemológicos y políticos sobre los que se asientan nuestros modos de conocer.

Y como la escritura es un acto situado, escribo estas palabras con más incertidumbre que en otras ocasiones, en pleno confinamiento obligatorio por la pandemia del covid-19, que está cambiando silenciosa y drásticamente nuestros cuerpos y, por lo tanto, nuestros modos de afectarnos.

—En la conversación que mantuviste hace unos años con Jorge Díaz y Tomás Henríquez, compañer*s chilen*s del CUDS, expresabas la urgencia de “desmontar la lengua del mandato” a fin de “criar la lengua del desacato” (flores, 2014). Sin dudas, esa manera de formular un norte para nuestros activismos sexo-disidentes sigue siendo necesaria respecto de cierto conyugalismo LGTB detenido en “el deseo del deseo del estado”. ¿Qué *corolarios* emocionales te parece que podríamos derivar de esa *consigna*, a la hora de edificar una resistencia afectiva colectiva?

—No sé si escribiendo desde el sur-sur estaría formulando algún norte para nuestros activismos sexo-disidentes. La geopolítica de la lengua nos tendría que aportar preguntas para dejar de desear los nortes y poder vagabundear cuir/queer/mente por la cardinalidad de la experiencia política, imantados con una escucha pérfida y descolonizadora, como una especie de relación benjaminiana con el conocimiento de darse un paseo por calles inexploradas en la dirección *equivocada*, como un modo de renunciar a los territorios de

saber bien iluminados que definen con precisión qué camino tomar antes de empezar. Es como seguir las orientaciones de Sedgwick (1999), para quien lo queer debe ser distorsionado, desviado de usos anteriores, como el lado oscuro de lo queer, siempre despectivo y negativo, en tanto gesto que continúe connotando perversión e ilegitimidad para proyectar aventuras experimentales que pongan en tensión las complejidades de la piel, del lenguaje, los afectos y el estado.

Entiendo que entre los varios problemas que se desprenden de la pregunta que intenta cuartear ese consenso fuerte en relación con una pragmática política que instituye al estado como el horizonte político de nuestro activismo, hay dos que quisiera señalar. Por un lado, el problema de la consigna como artefacto sensible que moviliza un pensamiento crítico y la acción política. Muchas veces las consignas se transforman, por los gestos que las hacen flamear y tronar, en imperativos moralizantes que se repiten casi como tautologías. Entonces, una tarea política, tal vez, consista en experimentar modos de hacer, ecologías de gestos, para que las consignas se conviertan en incógnitas inventivas, en un espacio de ficción especulativa para desconectar los automatismos emocionales del propio activismo sexo-disidente.

Y, por otro lado, la dimensión de lo colectivo, sus escalas, sus modos de configuración, sus trazados discrepantes, su temporalidad (in)orgánica, sus (des)articulaciones coyunturales. Hay algo de lo colectivo que repetimos y a lo que anhelamos, pero en particular se me presentan ciertas dificultades con las figuras de lo común y lo comunitario, en nuestros modos de organización de la vida humana y no humana que suelen incentivar todo lo contrario. Tal vez precisamos tensionar los imaginarios afectivos que incitan lo colectivo y cuánto de las ficciones románticas de su organización nos hace perder de vista los pequeños gestos que entran a antagonizar con lo colectivo.

Y digo esto con absoluta responsabilidad de que mi práctica como pensadora, teórica, poeta, maestra se hace por fuera de cualquier institución, organización o grupalidad predefinida, sino en un arco de ecos y murmullos de múltiples voces que se materializan en una variedad de experiencias de cercanía afectiva y proximidad política. Tal vez porque estoy ensayando hace un tiempo, en mi propia escritura poética, figuraciones muy a contrapelo de lo colectivo, como crítica de las formas compulsivas de la sociabilidad contemporánea alrededor de formas normativas, como el consumo o la vida familiarista, y eso no significa la supremacía del sujeto individual, sino que también supone otras relaciones más móviles, complejas, enrevesadas y friccionantes entre la comunidad y el sujeto. Como me dijo el Edu Mattio alguna vez, a partir del libro de

poemas *Ella*, no. 57 *laconismos postapocalípticos (o la masacre de una lesbiana eremita)* (flores, 2018b), hay que pensar teóricamente el espíritu antigregario de la eremita. Y creo que hay, ahí, hilos para tirar acerca del fracaso de la sociabilidad, una melancolía caníbal de la alteridad que termina uniformizada y serializada ante las políticas neoliberales de cooptación de los discursos de la *comunidad*.

Aquí quisiera pensar la pregunta tensionando mi propia experiencia pedagógica como acción política y afectiva. Cuando pienso un taller y formulo su presentación como un espacio *colectivo*, lo hago casi como un manifiesto político, como una excusa textual y como una oportunidad erótica donde *la politicidad tiene los ribetes de la suavidad teórica, la gesticulación anti-didáctica de la poesía, el hirsutismo de una lengua que monta el absurdo, la des-programación moral del libreto militante*. Esos son fragmentos del taller *Lo que nunca pasó por tus labios*², un dispositivo sensible para la especulación poética y teórica, que tuve que cancelar por las medidas del aislamiento social obligatorio, pensado como *un espacio abierto a la experimentación textual, a las aventuras oníricas y a las templanzas visionarias que tejan, palabra a palabra, silencio a silencio, escucha a escucha, una política de venganza poética contra el odio que nos extermina y una suave plataforma cutánea donde arrimar nuestros balbuceos políticos, tambaleos existenciales, rabias estalladas y ficciones desopilantes*.

¿Ese deseo del deseo del estado, cómo se ramifica en la capilaridad de nuestras vidas? ¿Es deseo de deseo de escuela que suspende la interrogación sobre los propios modos de hacer conocimiento? ¿Es deseo de deseo de representación política como forma exclusiva que puede tomar el activismo que gobierna nuestros imaginarios de la emancipación? ¿Qué vidas quedan sepultadas en ese deseo del deseo del estado? ¿Cómo “exhumar las vidas enterradas bajo esta prosa” (Hartman, s/f)?

En cada taller, lo colectivo busca instaurarse no solo como una comunidad de prácticas y discursos, sino también, y fundamentalmente, como una comunidad de deseos. Una comunidad que no está dada de antemano, sino que hay que tramarla, prepararla, sostenerla, como cada palabra en un relato, como una peripecia inédita para la “reordenación no coercitiva de los deseos” (Spivak, 2012, p.373).

El problema de erigir al estado como el único frente de acción posible es que traduce cualquier agenda de un movimiento social en un programa de *inclusión* que pueda asimilarse sin mucha dificultad, constituyéndose en un mecanismo de control sexual y político. Y reitero que el estado sí debe garantizar condiciones materiales y simbólicas para poder desplegar nuestras vidas, pero sabemos por experiencia histórica que los procesos de institucionalización de los movimientos sociales suelen ser procesos

de higienización y pacificación de los conflictos, por eso no podemos perder el *diálogo discrepante, la cicatriz envenenada, la turbulencia picosa, la convulsión imperceptible, el susurro melífero, la paradoja ingobernable, la exasperación antagónica*.

Cuando Spivak (2013) propone una práctica de enseñar desde un punto de vista político como “una reorganización minuciosa de los deseos”, de algún modo, está proponiendo una desprogramación afectiva. Y de ahí solo se me derivan preguntas. ¿Qué léxico pirata podemos (re)crear como un espacio de ficción especulativa para que muchas de nuestras vidas, que solo tienen existencia en los confines de nuestras palabras, puedan contaminar, con su condición espectral, los vocabularios oficiales de la transformación? “¿Será que cuando le entregamos dócilmente las palabras a otrx, incluso a lxs escritorxs, entregamos nuestras armas, que son nuestro pensamiento vivo y nuestra poesía insumisa?” (flores, 2020). Una agenda de derechos, ¿qué agenda de afectos es? ¿Cómo desertar de ser colaboracionistas del régimen escritural liberal o estatal? ¿Qué excita nuestras fantasías de desorganización de las maniobras del poder? ¿*Será tiempo de escarbar el látigo solar en la bilis agónica del poema?* Tal vez precisemos que la oscuridad textual que propone Brooks como un “tropo de insurgencia narrativa, supervivencia discursiva y resistencia epistemológica” (en Halberstam, 2018a, p.108), tome la forma de *un labio empañado con las limaduras de una locura cítrica*.

—En algunos trabajos e intervenciones recientes, te figurás la política feminista del presente desde el *pathos* del desencanto, frente a cierto agotamiento de los imaginarios estéticos y políticos de los feminismos. Es decir, oponés a cierta fascinación mayormente extendida, una mirada de cautela que no suele ser bien recibida. ¿Qué potencia política encontrás en este tono emocional presuntamente negativo? ¿Qué comunidad de afectos creés que puede tejerse a partir de una perspectiva crítica que apuesta por la incomodidad y no por una euforia complaciente?

—Voy a recurrir nuevamente a mi experiencia pedagógica, porque creo, sin hacer traslaciones lineales, aporta a pensar las formas de la acción política, dado que el dispositivo pedagógico escolar ha sido un vigoroso modelo político de formación de *militantes*. Y aquí me inscribo en las coordenadas de los *feminismos sombríos* que menciona Halberstam que “no operan bajo la forma del adecuarse, del ser y del hacer, sino bajo las formas oscuras y sombrías del deshacer, de desarmar y de transgredir”

(2018a, p.16), perturbando las formas más aceptables del feminismo, que están orientadas a la positividad, a la reforma y a la integración, en vez de a la negatividad, al rechazo y a la transformación. Así como, también, en lo que he dado en llamar feminismos *excrementicios*, que recuperan

figuraciones locales y minoritarias, de diferentes momentos y escrituras en mi proceso de politización sexual, pero que retenían ideas fuerza antagonistas para desplegar una inventiva táctica de proliferación en zonas residuales de las prácticas y discursos feministas hegemónicos. Figuraciones móviles que entretejieron una imaginación política radical, con deseo de astucia y voluntad impertinente para abrigar las contradicciones, enfrentamientos y diálogos escenificados o latentes que movilizan la viva construcción del pensamiento feminista. (flores, 2018d, p.47)

No obstante, también reconozco que gran parte de mi activismo desde *fugitivas del desierto*-lesbianas feministas³ apostaba por la incomodidad como forma de intervención poético-política, esa fugitividad que podía traducirse como *pendenciera*, que conserva algo de la negatividad afectiva del fracaso y la aguafiestas, porque siempre teníamos una púa creativa para pinchar el globo del festejo servicial y complaciente de las políticas asimilacionistas, sin por eso desistir de un espíritu festivo.

Hace un tiempo que vengo construyendo una metodología queer/cuir en espacios educativos que hacen de la incomodidad una poética del (des)hacer (flores, 2018c), como forma de desertar de las metodologías del confort afectivo basado en el entusiasmo docilizado y contrastando el procedimiento creativo propuesto con los propios modos de hacer de lxs participantes, y explorar allí otros dobleces, arriesgar otras maneras, tropezar con los gestos conocidos, creando un extraño espacio donde acontecieran otras relaciones con la propia sexualidad, la escritura, el conocimiento, entre los cuerpos, sin constituir posiciones subjetivas correctas que dieran lugar a nuevas oposiciones binarias.

Un juego de *no saber* como oportunidad desestabilizadora para la emergencia de otras voces, cuerpos, experiencias, saberes, de modo que el espacio de la diferencia sea el espacio de la pedagogía y no el parecido, introduciendo preguntas e incertidumbres en aquellos lugares en los que previamente había un consenso aparente sobre lo que se hacía y sobre cómo se hacía. El presupuesto educativo inicial fue que no hay sujetos carentes de conocimiento y sentimientos adecuados, sino que estos son efectos del modo de hacer del dispositivo pedagógico moderno.

La pedagogía moderna es un culto al optimismo heroico, al pensamiento afirmativo y a los afectos positivos. En los modos de hacer educativos, toda negatividad como refracción a las expresiones de la positividad es rechazada, deslegitimada e

impugnada, mediante operaciones de purificación e higienización textual y sexual de la producción de pensamiento pedagógico. Sin embargo, nuestras experiencias educativas son mucho más complejas y variadas en sus tonos afectivos y disposiciones emocionales, donde se despliegan corporalmente fracasos, tensiones, contradicciones, equívocos, oscuridades, inadecuaciones, que suelen quedar subyugados a un relato demasiado limpio y transparente, bajo el ideal regulativo de la positividad que alimenta la reproducción de imágenes apaciguadas y discursos cicatrizados de nuestra acción como educadorxs.

El fracaso viene acompañado de un conjunto de afectos negativos, como la decepción, la desilusión y la desesperación, y nos da la oportunidad de utilizar esos afectos negativos para crear agujeros en la positividad tóxica de la educación contemporánea. Y eso mismo creo que vale para la acción política. La negatividad, nos dice Halberstam (2018a), se expresa en el gesto más próximo al deshacer que al hacer, entonces, podemos pensar en el *desaprender* como una figura negativa del aprendizaje, que interrumpe y altera los relatos estereotipados de la escuela y sus imaginarios educativos.

Podemos imaginar una comunidad fragmentaria y aleatoria de desilusionadxs, desencantadxs, melancólicxs, entre otrxs, que van perforando el optimismo en que se fundamenta el pensamiento positivo como motor explicativo del orden social, que insiste en el lado bueno de las cosas a toda costa. Podríamos decir, con Rogoff, que lo que pasa a importar es “la dinámica de la pérdida, de la renuncia, del desplazamiento y del estar sin” (2003, p.2). Consiste en un modo de deshacer las hegemonías de conocimiento que hemos aprendido y nos han constituido, un ejercicio de contramemoria que antagoniza con las imágenes positivas de la representación popular y con las políticas LGTTTBIQ+, que imponen la obligatoriedad de lo visible, el aplanamiento de experiencias complejas y la reificación de la identidad. Una apuesta más cercana a la ininteligibilidad de nuestras vidas como disidentes sexuales, que no confisca a la ignominia y el olvido de ese “archivo de sentimientos” (Cvetkovich, 2018) asociado con el cansancio, el hastío, el aburrimiento, la indiferencia, la distancia irónica, el rechazo ingenioso, la insinceridad, lo camp, la rabia, la grosería, la ira, el rencor, la impaciencia, la obsesión, la franqueza, la implicación excesiva, la descortesía, la honestidad despiadada, la decepción.

Vuelvo a la pregunta por la potencia política de este tono emocional presuntamente negativo, con otra pregunta desde la opacidad de mi pensar poético: *hay un fuego cruzado entre el diluvio y el barranco... ¿ya habrán iniciado su refinada tarea los insectos necrófagos en nuestros silencios explosivos?*

—Ya desde la formulación de la Ley 26.150, el instrumento jurídico que creó el Programa Nacional de Educación Sexual Integral (octubre 2006), se plantea que la integralidad de la educación sexual supone también la dimensión afectiva.

¿Cómo imaginas que se puede implementar ese aspecto de la ESI desde lo que vos has defendido como una perspectiva prosexo? ¿Qué emociones te parece que pone/debería poner en juego? ¿A qué pedagogía sentimental puede dar lugar si nos proponemos salir del victimismo al que nos sujeta cierta agenda de la violencia de género? En los términos de Eve K. Sedgwick, ¿en qué medida sería posible reemplazar una pedagogía *paranoica* —que se limite a advertir y desarticular las causas de la violencia— por otra claramente *reparadora*?

—¿podremos llenar la teoría de gemidos? ¿será el sexo tan público como el hambre? ¿qué dicen tus fantasías sexuales en el aula? ¿cuáles serán los juegos lascivos en la edad del almíbar? ¿viniste a empalagarme los renglones de preguntas? Estas son algunas preguntas que forman parte de una partitura con la que trabajamos en los talleres sobre ESI desde las pedagogías cuir/queer, provocando un enjambre de resonancias o evocaciones que se producen al calor del caminar escuchando, como afirmaciones, onomatopeyas, otras preguntas, silencios. A mí me parece que aproxima a otros modos de abordaje de la ESI en tanto política afectiva, desde una posición prosexo, al tensar un pensamiento dis/torsionado por preguntas intolerables, esas que suelen quedar acalladas en el régimen de inteligibilidad de la normalidad educativa; las que provocan un radical extrañamiento en los constructos y los órdenes conceptuales de las sexualidades y en nuestros imaginarios pedagógicos y eróticos; las que no son populares porque se inmiscuyen en los propios procesos de producción del conocimiento y nuestros límites pedagógicos y políticos.

Precisamos arriesgar lo obvio e imaginar la ESI como una temeraria aventura intelectual feminista y cuir, desde una posición prosexo como marco para problematizar la fuerza heterosexualizante de la cultura escolar que abona la trilogía antisexo del peligro, la prevención y el control, y que sedimenta las prácticas escolares en relación con las sexualidades y deseos, provocando que ciertos placeres y prácticas sexuales sean construidos como ininteligibles, convertidos en impensables e indeseables para el contexto escolar.

No sé si hay emociones específicas que se pongan en juego desde una posición prosexo, como diciendo ahora vamos a *incorporar* estos afectos, porque esa es la lógica escolar fagocitadora, una suerte de sumatoria de informaciones o donde todo se vuelve un imperativo de *corrección*. Creo que se trata de ahuecar el halo moralizante que tiene el dispositivo pedagógico, abrirse al juego de la ambivalencia y de la incomodidad que nos provocan nuestros propios deseos, de salirse de las definiciones rígidas y estables que tienden a simplificar la complejidad de nuestros sentimientos y nuestras identidades.

Estoy convencida de que no se trata de escribir de lo que no hace la escuela y/o lxs docentes, de lo que no hay, de lo que no se puede. O de presentar una propuesta que pretende decir lo que es o lo que debe ser. Sino de provocar un pensamiento y crear una oportunidad para escribir de lo que se hace y localizar esas sombras productivas, esas fisuras recónditas, donde sí (nos) pasan cosas y estimular otras prácticas y sensibilidades como potencia relacional. Porque toda política de conocimiento implica una política afectiva, el asunto será discernir qué afectos se les pegan a ciertos modos de producir y transmitir conocimientos; cómo ese conocimiento o desconocimiento que se pone en juego produce ciertos afectos.

Siguiendo a Britzman (2018) en su propuesta de una práctica radical de deconstrucción de la normalidad, que en lugar de presentar al conocimiento (correcto) como respuesta o solución, el conocimiento se constituye como una pregunta interminable (Luhmann, 2018), podríamos preguntarnos: ¿qué afectos soportan esta condición inacabada e incierta del conocimiento cuando la escuela es el sitio de la definición, del orden, de la estabilidad, de lo transparente, de la armonía? ¿Qué afectos se rozan con la permeabilidad conceptual, la vulnerabilidad deliberada, las combinaciones inesperadas y los procesos de improvisación? Si uno de los intereses de esta pedagogía es el estudio sobre los límites como un problema de pensabilidad, ese punto en el que el pensamiento se detiene, ante lo cual Britzman (2018) se pregunta, “¿qué hace que algo sea pensable?”, podríamos repreguntar ¿qué hace que algo sea sentible?

No tengo muy claro si habría una suerte de pasaje de una pedagogía paranoica a una reparadora, tal vez el desafío no sea estancarse en una sola perspectiva, tener la astucia de moverse ahí donde se pretende una cristalización. Lejos del gesto autoritario de “conminar a” realizar una práctica crítica que se perfeccione rápidamente o que sea revolucionaria (Sedgwick, 2018), me interesa interrogarme cómo (re)componer un universo *común y polimorfo* de historias, deseos, desencantos, violencias, estigmas, placeres, traumas, heridas. Justamente, recurriendo a la misma Sedgwick, creo que una

pedagogía reparadora haría hincapié en la trama afectiva de la posicionalidad espacial *junto a*, dado el protagonismo que activa, la incertidumbre que genera, el devenir que acontece, el fluir al que invita, la exploración subjetiva que incita; mientras que una pedagogía paranoica se centraría en las preposiciones *más allá de* y *debajo de*, con sus respectivas narraciones implícitas de origen y finalidad que estimulan. Me parece fundamental, a su vez, estar atentxs a las versiones purgadas y amansadas de una pedagogía queer/cuir, intentando sostener su excedencia pervertida y no quedar subsumida a la limpieza moral de lo queer en el ámbito educativo, habitualmente reducido a la visibilidad y reconocimiento de identidades LGTTBIQ+ y a las gramáticas emocionales de la conyugalidad y el familiarismo que el *statu quo* homonormado hoy convalida como apropiadas o deseables.

Hay un arduo trabajo por hacer para cuestionar el victimismo al que nos sujeta cierta agenda de la violencia de género, en tanto se instala como único vector de reflexión escolar en relación con la sexualidad. Un trabajo sobre el modo en que nos construimos a nosotrxs mismxs, a lxs demás y al mundo como conocimiento, a partir del aprendizaje de lo singular y de lo no generalizable que nos convoque a establecer otra relación con la educación y la cultura que no sea la de “iluminar defectos, localizar elisiones, repartir culpas” (Rogoff, 2003, p.2). Una faena imaginativa de suspendernos en otras formas de pensar y vivir. Porque para romper con el consenso del miedo y de la obediencia hay que romper los pactos de escritura. En ese sentido, una cosa es considerar la ESI como un programa predeterminado a aplicar de forma universal y otra es considerarla como una economía pedagógica de los saberes, los cuerpos, los placeres y la imaginación que es urgente interpelar y contrastar con otros modos de producción de saberes no escolarizados vinculados a esxs otrxs que fueron lanzadxs a los márgenes de la ciudadanía sexual, como lxs trabajadorxs sexuales, practicantes de BDSM⁴, productorxs y consumidorxs de pornografía y posporno, alianzas poliamorosas o pactos no monogámicos, entre otrxs.

Considero una tarea urgente problematizar las economías afectivas que ya están presentes en los abordajes de ESI, tomando como uno de sus nudos centrales el par placer/violencia, buscando des-binarizar su circulación y sus narrativas discursivas, especialmente en este momento de pánico sexual que estamos viviendo, que es un arma de destrucción sexo-afectiva. Precisamos buscar las articulaciones y desarticulaciones entre las prácticas de placer y de violencia, no todo es tan dicotómico ni tan transparente, y hoy asistimos a un discurso totalizante de la violencia que termina por aplanar todas las experiencias sexuales bajo este paradigma. En este caso, me interesa reflexionar sobre

los agenciamientos de placer como política sexual que suelen quedar ausentes en los discursos sobre ESI, más preocupados y enfocados a la prevención, el peligro, el riesgo, donde pareciera que no hay sexualidades a ser exploradas y pensadas; donde no hay preguntas, sino respuestas prefabricadas, aun en las propuestas más críticas. Quisiera recuperar aquí las preguntas que hice en algún momento: “¿qué sexo admite la ESI?

¿qué prácticas sexuales hace inteligibles y cuáles quedan en la opacidad de lo indeseable, en el ostracismo de la perversión, en el campo de la abyección? ¿cuál es el sueño sexual de la ESI?” (flores, 2018a, p.4), y agregar, ¿cuál es el sueño afectivo de la ESI?

Me interesa detenerme, apenas, en un material de ESI que se hizo en una escuela, por los propios estudiantes, pero evidentemente con ciertas directivas docentes, que requeriría un examen pormenorizado, pero no me detendré en ello. El manual *¿Dónde está mi ESI? Un derecho de los y las estudiantes*⁵, que tuvo una gran circulación mediática y expresa una clara posición abolicionista —como muchos de los materiales textuales y visuales sobre ESI que circulan—, a lo largo de 182 páginas de contenido, solo menciona la palabra *placer* en la página 131⁶, referido a la Ley 26.791 de modificación del Código Penal, y que hace referencia a la condena con prisión perpetua por la causal de *matar por placer*. Entonces, me pregunto por los afectos suprimidos y, por lo tanto, por las vidas erradicadas de los protocolos pedagógicos de la ESI, por la producción de una sensibilidad forjada en la espectacularización de la violencia y de una sexualidad solo tramada monóticamente por traducciones identitarias y por prácticas displacenteras.

¿Será que precisamos comprender este tipo de materiales como una forma de violencia epistémica que desagencia a lxs sujetxs? ¿Será la tarea educativa desde una posición prosexo componer una poética *en el entreabrir mudo de los labios para pasar una ganzúa de carne tierna?*

Referencias

1. Utilizando un método narrativo historiográfico que denomina “fabulación crítica”, recrea la historia de Venus desde la incomodidad propia de su proyecto y del archivo con el que trabaja, advirtiendo dolorosamente que “la niña nunca tendría una existencia fuera del precario domicilio de las palabras que permitieron que se le asesinara” (Hartman, s/f).
2. Presentación disponible en: <http://escritosheticos.blogspot.com/2020/03/taller-de-escritura-lo-que-nunca-paso.html>.
3. Grupo de activismo artístico-político de la ciudad de Neuquén (2004-2008), cuyo otro nombre cuir era *trolas del desierto-lesbianas pendercieras*.
4. Bondage, dominación, sumisión, sadomasoquismo.

5. Realizado por estudiantes de la Escuela Secundaria N° 14 Carlos Vergara de La Plata (2019), con prólogo de Mariana Carbajal. Fue un trabajo de investigación realizado en el marco del programa Jóvenes y Memoria, que depende de la Comisión Provincial por la Memoria, en el año 2018.

6. Tampoco se hace mención al disfrute, mientras que el goce solo aparece en relación con los derechos y la salud.

Bibliografía

Britzman, D. (2018). ¿Hay una pedagogía queer? O, no leas tan hetero. Trad. gabi herczeg. En AA.VV. *Pedagogías transgresoras II* (pp. 7-38). Santo Tomé: Bocavulvaria.

Cvetkovich, A. (2018). *Un archivo de sentimientos. Trauma, sexualidad y culturas públicas lesbianas*. Trad. Javier Sáez. Madrid: Bellaterra.

flores, v. (2014). *Desmontar la lengua del mandato, criar la lengua del desacato. Diálogo transfronterizo con tomás henríquez murgas y jorge díaz fuentes*. Santiago de Chile: Mantis.

flores, v. (2018a). *El derecho al gemido*. Notas para pensar la ESI desde una posición prosexo. *Revista Mora*. Dossier “La ESI ¿es feminista?: Encuentros y desencuentros entre una política pública y los modos feministas de pensar la política”, 25, 1-9. Recuperado de <http://genero.institutos.filo.uba.ar/debate-revista-mora-n%C2%B025-2018>.

flores, v. (2018b). *Ella, no. 57 laconismos postapocalípticos (o la masacre de una lesbiana eremita)*. La Plata: Exiliadas.

flores, v. (2018c). Esporas de indisciplina. Pedagogías trastornadas y metodologías queer. En AA.VV. *Pedagogías transgresoras II* (pp. 139-208). Santo Tomé: Bocavulvaria.

flores, v. (2018d). Febriles alquimias del cuerpo. Una poética excrementicia. *Revista Pléyade*. Dossier “Los nombres del feminismo”, 22, 45-60. Recuperado de http://www.revistapleyade.cl/wp-content/uploads/3.-flores_Feriles-alquimias-del-cuerpo.pdf.

flores, v. (2020). Cuarentenario con val flores. *Librería La libre*. Recuperado de <https://lalibre.com.ar/2020/04/09/cuarentenario-con-val-flores/>.

Glissant, E. (2006). *Tratado del Todo-Mundo*. Trad. María Teresa Gallego Urrutia. Barcelona: El Cobre.

Halberstam, J. (2018a). *El arte queer del fracaso*. Trad. de Javier Sáez. Madrid: Egales.

- Halberstam, J. (2018b). *Trans*. Una guía rápida y peculiar de la variabilidad de género*. Trad. de Javier Sáez. Madrid: Egales.
- Hartman, S. (s/f). Venus en dos actos. *Hemispheric Institute*. Recuperado de <https://hemisphericinstitute.org/en/emisferica-91/9-1-essays/venus-en-dos-actos.html>.
- Luhmann, S. (2018). ¿Cuirizar/Cuestionar la pedagogía? o, La pedagogía es una cosa bastante cuir. Trad. Gabriela Adelstein. En AA.VV. *Pedagogías transgresoras II* (pp. 39-66). Santo Tomé: Bocavulvaria.
- Nelson, M. (2018). *Los argonautas*. Madrid: Tres puntos.
- Rogoff, I. (2003). Del criticismo a la crítica y a la criticabilidad. Trad. de Marcelo Expósito. Recuperado de <http://eipcp.net/transversal/0806/rogoff1/sp>.
- Sedgwick, E.K. (1999). Performatividad queer. *The art of the novel* de Henry James. Trad. Víctor Manuel Rodríguez. *Revista Nómadas*, 10, 198-214. Recuperado de <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105114274017.pdf>.
- Sedgwick, E.K. (2018). *Tocar la fibra. Afecto, pedagogía, performatividad*. Madrid: Alpuerto.
- Spivak, G. (2012). *An aesthetic education in the era of globalization*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Spivak, G. (2013). Todas las libertades que se conceden dentro de una democracia tienen que estar ligadas a cuestiones y causas para que esas libertades puedan ser ejercidas. *El jinete insomne*. Recuperado de <http://eljineteinsomne2.blogspot.com/2013/11/gayatri-spivak-todas-las-libertades-que.html>.

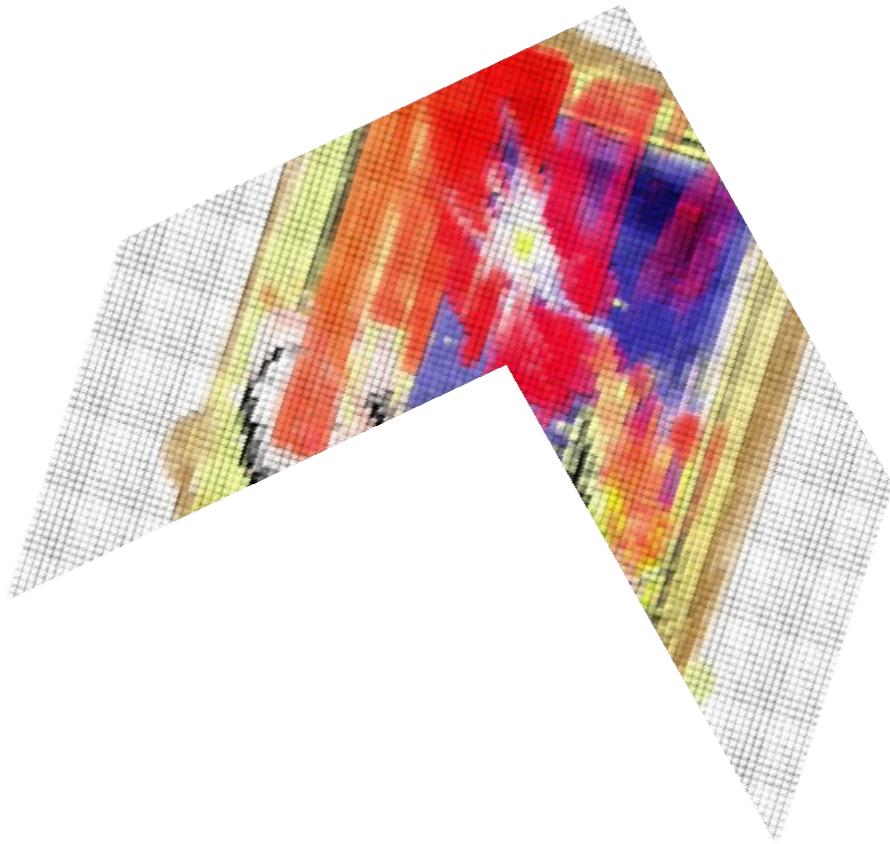
Fecha de recepción: 30 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



ZONA DE DEBATE



Fragamento del diseño de tapa de Nicolás Guglielmo

EL OTRO DOBLE DE LA PANDEMIA: RACISMO Y SUBJETIVIDAD

THE DOUBLE *OTHER* OF THE PANDEMIC: RACISM AND SUBJECTIVITY

Resumen

La pandemia del coronavirus ha modificado de manera desigual la vida de los sujetos. La presencia constante de la muerte nos señala a ese sujeto *cualquiera* a quien se teme, pero al(la) cual se desconoce. Es el *Otro* que podría poner en riesgo nuestra vida, pero al no conocerlo es imposible de señalar. Puede ser alguien de nuestro entorno cercano, un familiar, un amigo, un vecino, pero no necesariamente un extraño. Entonces, es desde aquí que es más fácil buscar un *Otro* ya identificado y culparlo de propagar la pandemia. Es lo que ha ocurrido en Chile con los migrantes, cuya condición los convierte en el objetivo donde el gobierno y parte de la sociedad lanza sus dardos. Este artículo se propone reflexionar, desde el racismo y la subjetividad, a esos dos *Otros*: al que desconocemos, pero que nos obliga a construir trincheras para evitarlo y al que conocemos como un *enemigo* y que, por tanto, enfermo o no, surge como culpable de nuestros males.

Palabras clave: *Otro*, pandemia, racismo, migrante, subjetividad

Abstract

The coronavirus pandemic has unequally changed the lives of subjects. The constant presence of death points us to that *random* subject who is feared, but who is unknown. It is the *Other* that could put our lives at risk, but as we do not know him it is impossible to point out. It may be someone from our close environment, a family member, a friend, a neighbor, but not necessarily a stranger. Therefore, it is from here that it is easier to look for an already identified *Other* and blame it for spreading the pandemic. This is what happened in Chile with migrants, whose condition makes them the target where the government and part of society throw darts. This paper proposes a reflection, from racism and subjectivity, on those two *Others*: the one we don't know, but who forces us to build trenches to avoid it, and the second

other who we have identified as an enemy, and as such, sick or not, emerges as guilty of our ills.

Key words: *Other*, pandemic, racism, migrant, subjectivity

El Otro sospechoso que soy yo: confinamiento y fetichización

El día 19 de abril, pese a todas las restricciones sanitarias que involucra la pandemia del COVID-19, en la comuna de Quilpué (comuna y ciudad de Chile), la administración de un Mall decide abrir sus puertas a la ciudadanía. El hecho sucede después de que el gobierno creara un *protocolo*² para la reapertura de locales y centros comerciales con el fin de ir “retomando la actividad económica”. Sin embargo, la medida duró solo algunos días hasta que la propia ciudadanía pidiera a la autoridad comunal y a la gobernación, fiscalizar y poner fin a la polémica determinación. Pero, aunque todos pensáramos que la medida de reapertura no tendría éxito, los días en que el centro comercial estuvo abierto se pudo constatar que hubo una gran afluencia de público y fue esta masividad y el peligro de contagio lo que finalmente impulsó su cierre. En medio de toda esta polémica, una de las críticas que aparecían en las redes sociales decía: “el consumismo será nuestra destrucción”, develando de esta manera a ese *Otro* desconocido que pone en riesgo nuestra vida. Ahora bien, ¿cómo comprender este doble discurso en plena crisis sanitaria entre el necesario confinamiento o resguardo de la vida y los intereses económicos del empresariado? Seguramente esta polémica no es tan relevante como el discurso de la autoridad central que, aun sabiendo que la vida se encuentra en riesgo, pareciera que su interés en “retomar la actividad económica” es también una *prioridad*, incluso cuando las recomendaciones de expertos en la materia dicen lo contrario.

Observamos que un tercio de la humanidad que hoy se encuentra en situación de *excepción* revela más claramente la brutal desigualdad que ya vivíamos y se advierte enseguida aquella que ahora se genera cuando quienes habían adquirido una mediana comodidad, hoy la pierden. La pandemia del coronavirus nos pone frente a la muerte y, aunque intentemos no hablar de ella, ésta nos abrumba, porque la sabemos agazapada en la cotidianeidad de nuestras existencias, por ejemplo, en los hospitales que siempre visita, pero donde ahora se instala o en las calles contagiando a trabajadores(as) que no tienen más opción que salir a buscar sustento. O aguardando tal vez en uno de los bancos de los

hospitales públicos donde durante años ha observado la espera de miles de mujeres, hombres y niños que buscan la buena salud que la evite. La muerte hoy saca cuentas felices sobre su acumulación cotidiana de vidas ganadas. Pero sabemos, a partir de Malraux, que morir invita a pensar en la vida desde una conciencia intensa: “No es para morir que pienso en mi muerte, es para vivir” (Malraux, 1930, p.109).

En tiempos de pandemia, cuando la vida pelagra a cada momento, es interesante pensar que el temor a la muerte en periodos de normalidad surge cuando se enfrenta el deceso de un ser amado, una enfermedad grave, etc. Pero esta *normalidad* no es una constante, menos aun cuando en el contexto neoliberal de producción capitalista, el sujeto vive el tiempo hasta que el cuerpo se agota en el stress del trabajo obligado o en la búsqueda de reconocimiento. El consumo, además, como festín individual para conseguir el objeto deseado, atrapa al sujeto en su *fetichización* a la vez que le provoca una insatisfacción casi obsesiva. Como aquellos que ya estando en una posición de privilegio buscan adquirir más bienes, agrandar su espacio físico o multiplicar propiedades para consolidar la dominación. Al respecto, Marcuse dirá que “[los] individuos y las clases reproducen la represión sufrida mejor que en ninguna época anterior” (1993, p.7). De este modo, el proceso de integración se produce “sin un terror abierto” y más bien transcurre democráticamente como un proceso que “consolida la dominación más firmemente que el absolutismo” (1993, p.7). La avaricia de la *sociedad opulenta* se representa en ese *tener* y mostrar lo que se tiene y, así, la vanidad que ha dificultado ver la realidad impide también ver la muerte cara-a-cara. Y cuando ya se la ve —o se siente— hay algo que impulsa a buscar a quien se considera como responsable de la desgracia. Para Marcuse la tarea a realizar en contra de la productividad unidimensional del capitalismo y del poder absoluto es: “despertar y organizar la solidaridad en tanto necesidad biológica de mantenerse unidos contra la brutalidad y la explotación inhumanas” (1993, p.13). Estas palabras recobran vigencia cuando en medio de una pandemia los gobiernos piden “retomar la normalidad”.

La crisis sanitaria implica que las relaciones sociales cambian y las interacciones de la cercanía rutinaria de la vida se limitan solamente a la familia o a parte de ella, o entre los más cercanos y que comparten espacios de confinamiento a los que obliga la cuarentena. Surge también la urgencia de una distancia física que se mide en un metro o en uno y medio o en dos y que obliga a la separación del cuerpo del *Otro*. Es más bien en él, en ese *Otro*, que se piensa con la distancia y no en el uno mismo, como el yo que soy y que puede

infectar a los demás. Cuidar al *Otro*, que debería ser el punto de partida para evitar la infección, se revierte ante el temor de ser contaminado.

En este marco de cambios en las rutinas, las ciudades se vacían con la obligación de un confinamiento desigual —y únicamente con autorización—, las recorren los(as) trabajadores que permiten la continuidad de la vida acogiendo y curando en hospitales, proveyendo en las casas de los confinados, sanitizando las calles, acompañando a los más viejos o según las disposiciones de los gobiernos, atendiendo en los servicios públicos. Pero hay también otros sujetos en las calles —obligados(as)—, como los pensionados carentes de redes sociales que hacen filas para conseguir sus pensiones, los trabajadores que precisan del seguro de cesantía, los enfermos crónicos, los que buscan atención de urgencia o los que esperan en las puertas de las farmacias. Dos mundos conviven en la desgracia, pero uno de ellos siempre está más expuesto. Sin embargo, cuando se autoriza a la apertura de un mall o un supermercado en nombre de la economía, el *deseo* fetichista de las personas por salir parece más atado a la activación del consumo que a la necesidad de la vida. Las promesas que traía consigo el proyecto de la modernidad se desplegaron de otro modo reproduciendo la desigualdad social, dando muestras de una explotación brutal de la naturaleza y de la pérdida de autonomía y sentido crítico de los sujetos. Una cita de Horkheimer y Adorno clarificará este punto: “La humanidad [...] no solo no ha avanzado hacia el reino de la libertad, hacia la plenitud de la Ilustración, sino que más bien retrocede y se hunde en un nuevo género de barbarie” (1998, p.11).

Los lazos sociales se han tejido de ese modo, al punto en que la muerte que acecha se alegra ante la apertura de un supermercado o un mall. La diversión que junto con el ocio surgen para calmar el peso del trabajo, forman parte de la misma cara de la cual se busca escapar. Así, resulta más fácil conseguir que se naturalice el consumo innecesario, que lo económico sea un factor que prime por sobre la vida de las personas, al punto que no sería absurdo pensar en aglomeraciones que amenacen la existencia, pero parece que la falsa conciencia del deseo desaforado y la búsqueda de placer son infinitos cuando se trata de mantener un *modo de vida*. El *Otro*, entonces, sale del confinamiento arriesgando a quien se le acerque en esa pluralidad que impone el anonimato. El temor a la muerte tal vez se aplaca o se olvida en esa acción que parte del impulso que olvida el riesgo. Solo que en este lado del mundo y a diferencia de países que efectivamente cuentan con mejores sistemas de salud y derechos sociales, la situación es muy disímil, pues la realidad de la gran mayoría es

totalmente distinta de los inventos del gobierno que señala que “tenemos uno de los mejores sistemas de salud del planeta”.

El hacinamiento en los cités y en los campamentos, la vida entre muchos(as) en espacios pequeños, la obligación de compartir el encierro en piezas insalubres, la falta de trabajo o la cesantía que llegó repentinamente castiga a unos más que a otros y cuestiona la posibilidad del respeto de las distancias físicas o del confinamiento que puede salvar las vidas. Por otra parte, hay confinados que sufren de un encierro que no les permite el teletrabajo igual que a otros debido a la falta de espacio, de computadores, de acceso a internet; o las mujeres que deben enfrentar la vida con los hijos en casa sin apoyo para la subsistencia o que deben obligatoriamente salir a trabajar sin tener con quien dejarlos. Podríamos seguir aumentando la lista de confinados y no confinados sobre el modo en que viven la pandemia al igual que las formas que adquiere el temor a la muerte cuando se vive en condiciones de tanta desigualdad. Pero sí sabemos que dicho temor se hace más presente cuando una figura o una comunidad es exhibida públicamente por las autoridades y luego difundida por los medios de comunicación como los responsables de un virus que provoca la muerte. Ya no es la aglomeración ante el mall que se abre para el consumo, ni la transgresión a protocolos de cuidados, ni la distancia no respetada que surgen como explicación de la muerte. Una vez más se trata del *Otro* al que se le culpa y al que luego se le declara la guerra para colocarlo en el lugar del *enemigo*, una vez más es el *sujeto* migrante.

El *Otro* que no soy yo sino un migrante

Que haya una gran mayoría de migrantes que viven en condiciones infrahumanas no es una novedad, ni tampoco lo es el que en algunas regiones compartan dichas condiciones con chilenos que *han quedado fuera* de las preocupaciones del Estado. Desde los años noventa, cuando la inmigración comenzó a ser una realidad en Chile, nuestra sociedad comenzó a mirar de reojo a quienes vinieron a trabajar y a residir. Año tras año se fue forjando contra las comunidades migrantes una construcción negativa que los indicó como responsables de la cesantía, las enfermedades, la delincuencia o la prostitución, al punto que fueron separándose de la figura de un extranjero aceptado y bien visto, representado principalmente por europeos y norteamericanos.

Insertos pero despreciados, en el orden económico, sin embargo, son ellos los que mueven la fuerza de trabajo precarizada del capitalismo neoliberal. Los migrantes se han visualizado como foco de las manifestaciones contemporáneas del racismo por representar a lo *no-nacional*, es decir, a un *Otro* que debe quedar excluido de lo político y privado del derecho fundamental a tener derechos, pertenecer a un cuerpo político, a un lugar, una historia o una verdadera legitimidad. Claramente, hay una condición de *migrante* construida desde su llegada al país que da cuenta de connotaciones negativas sobre el lugar que tiene al conformar un sujeto ajeno al proceso civilizatorio, lo que es un elemento fundamental para comprender los procesos de construcción de lo *nacional* que permite su presencia.

El migrante en Chile es el *Otro* que se puede reconocer —a diferencia de un *extranjero* al que se invita y no se juzga—, proviene de una de las siete nacionalidades señaladas como *migrantes* por parte de la sociedad y del Estado. Dicho señalamiento implica una construcción negativa proveniente de estereotipos que terminan racializando a los migrantes al punto de ser considerados como una *amenaza*. La racialización es un proceso de producción de estigmas organizado en torno a rasgos culturales y corporales de un *Otro* al que se supone jerárquicamente inferior al *nosotros* chileno, que sería superior por verse y sentirse blanco, civilizado y moderno. Pero también proviene de discursos del Estado y de la sociedad, incluidos profesionales o especialistas que han señalado a la migración como un *problema*. Luego, es fácil entender que los sujetos migrantes sean responsabilizados de las desgracias nacionales y que el gobierno reaccione con medidas securitarias que los desfavorecen impidiéndoles el acceso a derechos.

Pero todo se agrava en una pandemia. Y aunque los(as) migrantes participen activamente de la vida laboral, enfrentan situaciones de exposición extrema como es la concentración de sus trabajadores en sectores de alta exposición al contacto físico (cuidados de personas, reparto a domicilio, limpieza de espacios públicos, venta ambulante, condiciones de hacinamiento y precariedad habitacional —que existen en distintas regiones del país—). Un ejemplo de ello son los campamentos y los cités, lugares de gran peligro de contagio pues imposibilitan la distancia física, sumado a la dificultad administrativa de no contar con los documentos de identidad vigentes por lo que no les permiten circular y quedan fuera del acceso a los servicios públicos y privados y a los instrumentos de protección social generados en la emergencia de la pandemia del COVID-19.

El migrante es el *Otro* contra el cual se instala el discurso de guerra que busca la existencia del *enemigo* que le permite al gobierno ajustar estrategias para posicionarse frente a la sociedad cuando sus políticas la están dañando. Es fácil tener un chivo expiatorio a quien apuntar cuando este ya ha sido forjado gracias al racismo y la xenofobia que opera en la misma sociedad. Las personas migrantes que residen y trabajan en Chile forman parte de nuestra sociedad y durante esta pandemia, junto a otros(as) trabajadores, diariamente salen a las calles a facilitarnos la vida gracias al desarrollo de sus múltiples labores. Además, desde los años noventa participan en la vida nacional entregando sus saberes y sus culturas que nos enriquecen al igual que ocurre con todo país de inmigración.

La pregunta que se desprende desde aquí es ¿cómo opera la subjetividad en condiciones traumáticas de existencia como el racismo? En principio diremos que la subjetividad es un proceso no un estado (Tassin, 2012, p.37). La crítica foucaultiana en torno a las estrategias y las tácticas de saber y poder nos revelan que estos dispositivos fabrican un determinado tipo de individualidad. En primer lugar, crean una subjetividad de rechazo hacia un *Otro* que se encuentra fuera de las nociones de control y disciplina y que finalmente podría atentar contra el orden de la sociedad. En segundo lugar, crean subjetividades totalmente despolitizadas, *normalizadas* según los requerimientos del sistema estatal y la producción capitalista. Y finalmente, habría una subjetividad relacionada con los dispositivos de saber y poder, una subjetividad coherente con los parámetros científicos (las ciencias en su totalidad) de elaboración del yo y su dominación.

De modo que para Foucault un proceso de subjetivación difiere de un sujeto producido, más bien refiere precisamente a ese proceso genealógico del sujeto moderno, un sujeto en estado de formación y de ninguna manera en estado originario o construido. Entonces, “donde hay subjetivación no hay sujeto (cosa, yo o vasallo)” (Tassin, 2012, p.37). La subjetivación es una diferencia a partir del sujeto construido por las instituciones de poder y saber. Deleuze resume estas dos nociones del siguiente modo:

El tema que siempre ha obsesionado a Foucault es más bien el del doble. Pero el doble nunca es una proyección del interior, al contrario, es una interiorización del afuera. No es un desdoblamiento de lo Uno, es un redoblamiento de lo Otro. (1987, p.129)

Si la construcción de la subjetividad es un trabajo de configuración en la construcción cotidiana de la experiencia, entonces, ¿cómo construir la subjetividad en momentos de crisis,

de procesos de migraciones muchas veces forzadas y donde precisamente al migrante se le priva del estatus de ciudadano? ¿Puede ser posible la subjetivación en un estado de desplazamiento, al momento que se tensa la identidad para dar cabida a la identidad del lugar al que se desplaza? Sabemos que la crisis migratoria toma ese cariz de suspenso e incertidumbre, muchas veces de humillación y racismo.

Para Rancière, un proceso de subjetivación es la “formación de un *uno* que no es un *sí* (yo), sino la relación de un *sí* (yo) con un *Otro*” (2006, p.21). Podríamos decir que esta formación es un proceso que toma la forma de una argumentación política de aquellos que no son contados como parte identificable de la población. La subjetividad es un acto de verificación de una igualdad que adquiere el nombre de los que están fuera de cuenta: tal es el caso de los migrantes.

Es un cruce de identidades que descansan sobre un cruce de nombres: nombres que ligan el nombre de un grupo o de una clase en nombre de lo que está fuera-de-cuenta, que ligan un ser a un no-ser o a un ser-por-venir. (Rancière, 2006, p.22)

En oposición a la distribución de lo sensible (distribución económica y estatal), la subjetivación crea nuevas formas de verificar la igualdad con cualquiera; son aquellas identidades flotantes que el orden de la distribución estatal no los cuenta como partes efectivas ni con la capacidad argumentativa para manifestar una identidad. Si “[la] subjetivación es la alteración de un campo de experiencia que se caracteriza por cierta distribución de las capacidades” (Rancière, 2014, p.105), lo será además por la puesta en escena de unos sujetos que no tienen más que la multiplicidad que altera el campo de experiencia sensible. Pueblo, obrero, proletarios, migrantes, etc., son todas esas multiplicidades existentes que crean el litigio político entre las identidades bien definidas: ciudadano, nación, raza, etc. y los sujetos sin propiedades definidas. De modo que la subjetivación es una desidentificación de estas propiedades positivas, una desnaturalización del lugar de ese sujeto-definido-ciudadano. La subjetividad es finalmente el lugar y el espacio “de una cuenta de los incontados, de una puesta en relación de una parte y una ausencia de parte” (Rancière, 1996, p.53).

Aun cuando la subjetividad es un dispositivo de verificación de la igualdad, este es el de la diferencia, pero no de una identidad (cultura o grupo diferente), sino más bien el lugar de un argumento que mide la distancia entre los que son contados y los que quedan fuera de todo orden social. “El lugar del sujeto político es un intervalo o una falla: un *estar-junto* como

estar-entre: entre los nombres, las identidades o las culturas” (Rancière, 1996, p.24). Es desde allí desde donde se configura la subjetividad de aquellos que no tienen más que el nombre de *migrantes*, es decir, de quienes han perdido su verdadero nombre de trabajadores, proletarios, etc. Son ellos(as) los que son llamados por otro nombre, quienes que se vuelven objeto de odio y portan el mal que hoy, afincado en un virus, afecta a las sociedades.

Por eso el racismo se mantiene, fiel a su historia de barbarie. El racismo no escatima en transformarse incesantemente y aunque se muestra con distintas caras, permanece en su unidad histórica, en aquella esencia que se juega a partir de la experiencia y que se demuestra en el racismo institucional, cuya violencia apreciamos en un proyecto de ley que cuestiona toda igualdad. Así, estamos frente a una terrible actualidad del racismo que precisamos enfrentar desde un trabajo que puede comenzar por nombrar al sujeto migrante por su nombre y su apellido.

Referencias

1. Este artículo se escribe a partir de los objetivos del Proyecto Anillos “Contemporary Migrations in Chile: Challenges to Democracy, Global Citizenship, and Access to Non-discriminatory Rights”, ANID PIA SOC180008.
2. Véase, “Protocolo de manejo y prevención ante COVID-19 en sector comercio”, dependiente del Ministerio de Economía, Santiago, 16 de abril de 2020. Recuperado de <https://xurl.es/h9s1g>.

Bibliografía

- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. Barcelona: Paidós
- Foucault, M. (1988). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de sociología*, 50, 3-20.
- Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets Ediciones.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.
- Malraux, A. (1930). *La voix royale*. París: Grasset.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Rancière, J. (2006). Política, identificación, subjetivación. En *Política, policía, democracia*.

Santiago: LOM.

Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Tassin, E. (2012). De la subjetivación política. Althusser/Rancière/Foucault/Arendt/Deleuze.

Revista de Estudios Sociales, 43, 36-49.

Fecha de recepción: 30 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



LA EXTENSIÓN UNIVERSITARIA Y OTRAS MODALIDADES DE VINCULACIÓN SOCIAL COMO FUENTES DE APRENDIZAJES PARA TRANSFORMAR LAS UNIVERSIDADES¹

UNIVERSITY OUTREACH AND OTHER FORMS OF SOCIAL PARTNERSHIP AS SOURCES OF LEARNING TO TRANSFORM UNIVERSITIES

Resumen

Este artículo argumenta que las acciones que crecientemente se desarrollan desde las secretarías, o pro-rectorías, de extensión de las universidades latinoamericanas, como también las diversas modalidades de vinculación social que practican numerosos equipos universitarios de manera articulada con sus actividades docentes y/o de investigación, no solo contribuyen a mejorar la calidad de esas otras funciones universitarias, sino también a que estas instituciones realicen aprendizajes útiles para transformarse permanentemente. De tal modo, se asegura que su labor sea pertinente y relevante para las sociedades de las que forman parte, evitando así que devengan torres de marfil, como frecuentemente se les ha criticado. Este argumento se apoya en los resultados del desarrollo de dos líneas de investigación. Una de ellas, realizada entre 2011 y 2013, contó con la colaboración de los responsables de más de 200 experiencias de extensión universitaria y otras modalidades de vinculación social desarrolladas por equipos de 39 universidades públicas argentinas con comunidades y organizaciones sociales. La otra es una línea de investigación y acción, iniciada en 2004 y aún en curso, dedicada a estudiar las relaciones entre instituciones de educación superior y comunidades de pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina, orientada a formular recomendaciones de políticas y transformaciones institucionales que garanticen los derechos de estos pueblos y contribuyan a mejorar la calidad académica de dichas instituciones.

Palabras clave: Extensión Universitaria; Compromiso Social Universitario; Vinculación Social Universitaria; Transformaciones Universitarias

Abstract

This article argues that the actions that are increasingly carried out by the secretariats, or pro-rectories, of social outreach of Latin American universities, as well

as the various modalities of social partnership practiced by numerous university teams in an articulated way with their teaching and / or research, not only contribute to improving the quality of these other university functions, but also that these institutions carry out useful learning to transform themselves permanently, ensuring that their work is pertinent and relevant to the societies of which they are part, thus preventing them from accruing *ivory towers*, as they have frequently been criticized. This argument is supported by the results of the development of two lines of research. One of them carried out between 2011 and 2013, with the collaboration of the chairs of over than 200 university social outreach experiences and other modalities of social partnership developed by teams from 39 Argentine public universities with communities and social organizations. The other is a line of research and action, started in 2004 and still ongoing, dedicated to studying the relationships between higher education institutions and communities of indigenous and Afro-descendant peoples in Latin America, aimed at formulating policy recommendations and institutional transformations that guarantee the rights of these peoples and contribute to improving the academic quality of these institutions.

Keywords: University Social Outreach; University Social Commitment; University Social Partnership; University Transformations

Las acciones que crecientemente se desarrollan desde las secretarías, o prorectorías, de extensión de las universidades latinoamericanas, como también las diversas modalidades de vinculación social que practican numerosos equipos universitarios de manera articulada con sus actividades docentes y/o de investigación, no solo contribuyen a mejorar la calidad de esas otras funciones universitarias, sino también a que estas instituciones realicen aprendizajes útiles para transformarse permanentemente y aseguren que su labor sea pertinente y relevante para las sociedades de las que forman parte, evitando así que devengan *torres de marfil*, como frecuentemente se les ha criticado.

En algunas publicaciones anteriores (Mato, 2013a, 2013b y 2015), he presentado resultados de una investigación que desarrollé entre 2011 y 2013 sobre 200 experiencias de vinculación social de equipos universitarios de 39 universidades públicas argentinas con diversos tipos de comunidades y organizaciones sociales. Las

dos conclusiones principales de esa investigación fueron que estas experiencias proveyeron a sus participantes de: i) oportunidades de aprendizaje indispensables para la formación de profesionales y técnicos, tanto respecto de la dimensión técnica, como de la ética y, así, de su formación en tanto ciudadanos sensibles y comprometidos; y ii) oportunidades para mejorar líneas de investigación, no solo en tanto espacios de producción de datos, sino también de identificación de nuevos temas y problemas de investigación. Resulta plausible pensar que estas conclusiones resultan igualmente válidas respecto de experiencias semejantes que se desarrollan en universidades de otros países latinoamericanos.

En la próxima sección, ampliaré algunos detalles respecto de esas conclusiones. Pero antes deseo hacer énfasis en lo que podría calificar como un inesperado hallazgo que emergió de los intercambios sostenidos con los responsables de proyectos entrevistados en el marco de aquella investigación. Me refiero a las funciones que esos tipos de experiencias pueden jugar, y en algunos casos efectivamente brindan, en tanto fuentes de información y aprendizajes capaces de contribuir a repensar y transformar las universidades, sobre las que expondré en una sección posterior.

Contribuciones de las experiencias de vinculación social de las universidades al mejoramiento de las funciones de formación e investigación

Lo que expondré de manera sintética a continuación se basa en la ya mencionada investigación que realicé entre 2011 y 2013. Los equipos protagonistas de estas experiencias estaban constituidos por docentes y estudiantes de disciplinas muy diversas entre sí, que actuaban en contextos sociales muy disímiles.

La primera etapa de esa investigación se basó en información recogida a través de un cuestionario con preguntas abiertas que podían ser respondidas sin límite de extensión por los responsables de los equipos mencionados. La segunda etapa se basó en entrevistas no estructuradas realizadas a más de veinte de ellos y en observación *in situ* desarrollada en dos congresos de extensión universitaria.

Resulta de interés apuntar que, según los casos, las experiencias estudiadas eran conceptualizadas por sus protagonistas en términos de: a) “Extensión universitaria” (expresión que en muchos casos era matizada por consideraciones que expresan re-conceptualizaciones del término); b) “Investigación-acción” (en algunos casos planteada como “participativa”); c) “Aprendizaje servicio” (en algunos casos

especificado como “solidario”); d) “Voluntariado” y e) “Responsabilidad social universitaria”.

Los testimonios recogidos durante esta investigación llevaron a concluir que las experiencias desarrolladas por equipos universitarios con comunidades y organizaciones sociales han contribuido a:

- 1) Mejorar la formación de los estudiantes, por ejemplo, mediante el desarrollo de diversos tipos de destrezas prácticas, puesta en práctica de conocimientos adquiridos en el aula, adquisición de nuevos conocimientos, desarrollo de perspectivas críticas respecto de conocimientos teóricos, desarrollo de destrezas de investigación, entre otros.
- 2) Identificar aspectos de la *realidad* no previstos en los programas de formación, que sería conveniente incluir en los programas de las asignaturas y/o planes de estudio para formar profesionales capaces de actuar en contextos reales de maneras más efectivas.
- 3) Comprender la complejidad de problemas que no pueden resolverse desde perspectivas unidisciplinares y valorar la utilidad del trabajo interdisciplinario.
- 4) Desarrollar capacidades concretas para el trabajo interdisciplinario.
- 5) Adquirir nuevos conocimientos y destrezas útiles para el ejercicio profesional y/o el desarrollo de labores docentes.
- 6) Avanzar en proyectos de investigación existentes.
- 7) Identificar nuevas necesidades o intereses de investigación y plantear nuevos proyectos de investigación.
- 8) Identificar y valorar conocimientos no académicos que permiten enriquecer la formación profesional.
- 9) Identificar la existencia entre la población de algunos prejuicios y creencias que afectan la práctica profesional propia de las disciplinas de los miembros de los equipos universitarios participantes.

Las experiencias de extensión y otras modalidades de vinculación social como fuentes de aprendizajes para transformar las universidades

Los intercambios con los responsables de las experiencias de vinculación social antes mencionados, me han llevado a concluir que estos tipos de actividades brindan a las universidades oportunidades para informarse y aprender tanto sobre los contextos sociales de los que forman parte, como sobre sus propias realidades

institucionales. Si usualmente no lo hacen, es porque no se han diseñado mecanismos para registrar y procesar información sobre problemas, demandas y propuestas, más allá de los objetivos concretos de las experiencias en cuestión.

Las posibilidades de que esos tipos de actividades generen información sobre los contextos sociales extra-universitarios en que se desarrollan pueden resultar evidentes. En cambio, mi experiencia de investigación sobre dinámicas institucionales en un buen número de universidades, y en no pocos casos también de participación en ellas, me han llevado a pensar que la información y aprendizajes que regularmente se obtienen en el desarrollo de experiencias de vinculación social no necesariamente se aprovechan, pese a que estos podrían contribuir a evaluar el comportamiento institucional e impulsar convenientes transformaciones (Mato, 2008, 2012, 2016, 2018).

A modo de ejemplo, cabe mencionar que esos tipos de experiencias pueden aportar información sobre las dificultades que los estudiantes que participan en ellas deben enfrentar para lograr autorización a ausentarse de clases de otras asignaturas para las salidas a trabajo en campo; también, pueden proveer *pistas* sobre posibles soluciones a estos problemas e, incluso, sobre formas de aprovechar esas experiencias en campo para mejorar la labor en otras asignaturas. El desarrollo de esos tipos de experiencias, también, puede proveer información sobre las consecuencias de la falta de reconocimiento institucional hacia el trabajo de los docentes participantes en ellas y de sus posibilidades de enriquecer las prácticas docentes y de investigación, si fueran apropiadamente valoradas y reconocidas. Si bien es cierto que, en Argentina como en algunos otros países latinoamericanos, se ha avanzado en el reconocimiento de estos tipos de labores, la participación en congresos de extensión universitaria me ha permitido identificar la existencia de sinsabores y frustraciones al respecto, tanto respecto de universidades argentinas como de otros países latinoamericanos; reclamos de estos tipos suelen ser verbalizados tanto en el curso de presentaciones formales como en conversaciones informales. Por otro lado, también suele desaprovecharse la información y aprendizajes que emergen del desarrollo de las funciones de bienestar estudiantil, frecuentemente, a cargo de funcionarios o trabajadores no docentes de las secretarías de extensión. Estas funciones, usualmente, permiten aprender sobre problemas que los estudiantes experimentan en las universidades que, en no pocos casos, son consecuencia de aspectos de su diseño institucional o de prácticas institucionales y/o de las formas en que sus autoridades y/o personal docente o no docente ejercen sus

labores. Estos son solo algunos ejemplos de aspectos del diseño institucional y de su puesta en práctica, acerca de los cuales las actividades de las secretarías de extensión y/o el desarrollo de experiencias de vinculación social podrían permitir aprender si se reconociera el valor de sus posibles funciones de observatorio.

El aprovechamiento efectivo de estos tipos de información y aprendizajes depende de su apropiada valoración y de que se diseñen instrumentos de registro y canales institucionales de comunicación para ello. En tanto esto no se haga, el aprovechamiento institucional de esos aprendizajes e información quedará limitado a lo que los participantes de esas actividades puedan comunicar a través de intercambios ocasionales, como, por ejemplo, a través de conversaciones informales con sus pares o de su participación en reuniones de departamentos, escuelas o facultades, cuyas agendas no necesariamente incluyen estos asuntos.

Debo enfatizar que la mencionada investigación sobre experiencias de vinculación social no es la única fuente de referencias que me ha conducido a sacar las conclusiones hasta acá expuestas. Otras referencias provienen de una línea de investigación y acción que inicié en 2004 y en la que continúo trabajando, dedicada a estudiar las relaciones entre instituciones de educación superior y comunidades de pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina, orientada a formular recomendaciones de políticas y transformaciones institucionales que garanticen los derechos de estos pueblos y contribuyan a mejorar la calidad académica de dichas instituciones. Un detalle significativo para esta argumentación es que las experiencias en este campo fueron, precisamente, las que me llevaron a diseñar ese otro proyecto de investigación.²

El caso es que estas labores de investigación y acompañamiento me han permitido observar que las oportunidades de aprendizaje asociadas al desarrollo de labores de bienestar estudiantil y/o al de experiencias de vinculación social fueron, precisamente, las que sirvieron a algunas universidades para generar iniciativas orientadas a lograr que su labor institucional sea más pertinente y relevante respecto de las necesidades, problemas y demandas propios de los contextos sociales en los que actúan.

Esas experiencias de colaboración que he venido desarrollando con equipos universitarios dedicados a responder a demandas y propuestas de comunidades de pueblos indígenas y afrodescendientes y, a partir de ellas, también con algunos equipos orientados a responder a agendas de derechos humanos, género, discapacidad, inclusión y desarrollo sostenible, me han llevado a concluir que las

experiencias de vinculación social en numerosas ocasiones han aportado *pistas* concretas para acometer valiosas innovaciones institucionales. Por ejemplo, han contribuido a crear cátedras libres o abiertas o bien, programas específicos o transversales para responder a esas agendas. Se trata, en general, de temáticas importantes que usualmente no tienen en los planes de estudio el lugar que deberían tener para asegurar calidad con inclusión y equidad, así como la satisfacción de derechos humanos establecidos en instrumentos internacionales que tienen rango constitucional en todos los países latinoamericanos.

Más allá de estos avances concretos, estos equipos suelen constituir espacios de aprendizaje y promoción de transformaciones universitarias cuyos horizontes y expectativas van más allá de las visiones convencionales y, en buena medida, conservadoras sobre qué es una universidad y qué papeles está llamada a cumplir en las sociedades contemporáneas. No obstante, la mayoría de las universidades latinoamericanas aún no ha creado mecanismos institucionales de registro de información y aprendizaje ni canales de comunicación eficaces que aprovechen estos aprendizajes y propuestas de transformación. Estas son tareas pendientes, por cuyo establecimiento es necesario trabajar responsable y concienzudamente.

Referencias

1. Este artículo es una versión revisada de la conferencia plenaria ofrecida en las XII Jornadas Nacionales de Extensión Universitaria, realizadas en la Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy, los días 14 y 15 de noviembre de 2019.
2. Comencé a realizar investigación en campo sobre las relaciones entre instituciones de educación superior y comunidades de pueblos indígenas y afrodescendientes en el año 2000, visitando algunas experiencias puntuales y entrevistando a unos pocos educadores dedicados al tema y a dirigentes indígenas destacados. En 2007, fui convocado por el Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe (UNESCO-IESALC) para diseñar y desarrollar una investigación sobre este campo, con el propósito de realizar recomendaciones de políticas públicas a ser presentadas en la segunda Conferencia Regional de Educación Superior de América Latina y el Caribe (CRES), realizada en Cartagena de Indias, Colombia, en junio de 2008. Esto dio lugar al desarrollo del Proyecto "Diversidad Cultural e Interculturalidad en Educación Superior en América Latina" de ese instituto, que entre 2007 y 2011 contó con la colaboración de unos setenta colegas que elaboraron estudios sobre aproximadamente sesenta experiencias en la materia y los contextos sociales, institucionales y normativos en once países latinoamericanos, los cuales, entre otros resultados, dieron lugar a la publicación de cuatro libros colectivos. En 2012, inicié el Programa "Educación Superior y Pueblos Indígenas y Afrodescendientes en América Latina", en la Universidad Nacional de Tres de Febrero. En este marco, mis aprendizajes se han beneficiado de los intercambios con más de un centenar de colegas que han realizado presentaciones en los seis coloquios internacionales que hemos organizado hasta la fecha y escrito capítulos para cinco libros ya publicados y uno en vías de publicación. En 2017, fui convocado para crear y dirigir el equipo de investigación a cargo del estudio regional que sirvió de base a las

deliberaciones en torno al eje “Diversidad Cultural e Interculturalidad” de la tercera Conferencia Regional de Educación Superior de América Latina y el Caribe (CRES), realizada en Córdoba, Argentina, en junio de 2018; este equipo, constituido por catorce colegas con experiencia directa en este campo, produjo un estudio publicado como libro por esa conferencia y un conjunto de recomendaciones. Desde luego, de ningún modo pretendo que estos antecedentes otorguen alguna suerte de estatuto de *verdad* al análisis y reflexiones ofrecidas en este texto, sino solo especificar los tipos de referentes empíricos en los cuales se basan.

Bibliografía

- Mato, D. (2008). No hay saber “universal”, la colaboración intercultural es imprescindible. *Alteridades*, 18(35), 101-116.
- Mato, D. (2012). Heterogeneidad social e institucional, interculturalidad y comunicación intercultural. *MATRIZes*, 6(1), 43-61.
- Mato, D. (2013a). Aprendizajes de equipos universitarios en experiencias de colaboración con comunidades y organizaciones sociales, realizadas con apoyo del Programa de Voluntariado Universitario de Argentina, en 2008. *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, 40(72), 33-56.
- Mato, D. (2013b). Contribución de experiencias de vinculación social de las universidades al mejoramiento de la calidad académica y factores que limitan su desarrollo y valoración institucional. *Revista Avaliação: Revista da Avaliação da Educação Superior*, 18(1), 151-180.
- Mato, D. (2015). Vinculación social universitaria en Argentina. Diversidad de orientaciones de trabajo, logros y dificultades de las experiencias apoyadas por el Programa Nacional de Voluntariado Universitario. *CPU-e, Revista de Investigación Educativa*, 20, 132 - 149.
- Mato, D. (2016). Educación Superior y Pueblos Indígenas en América Latina: Del “Diálogo de Saberes” a la construcción de modalidades sostenibles de “Colaboración Intercultural”. *Tramas/Maepova*, 4(2), 71-94
- Mato, D. (2018). Repensar y transformar las universidades desde su articulación y compromiso con las sociedades de las que forman parte. *+E: Revista de Extensión Universitaria*, 8(9), 38-52.

Fecha de recepción: 27 de abril de 2020

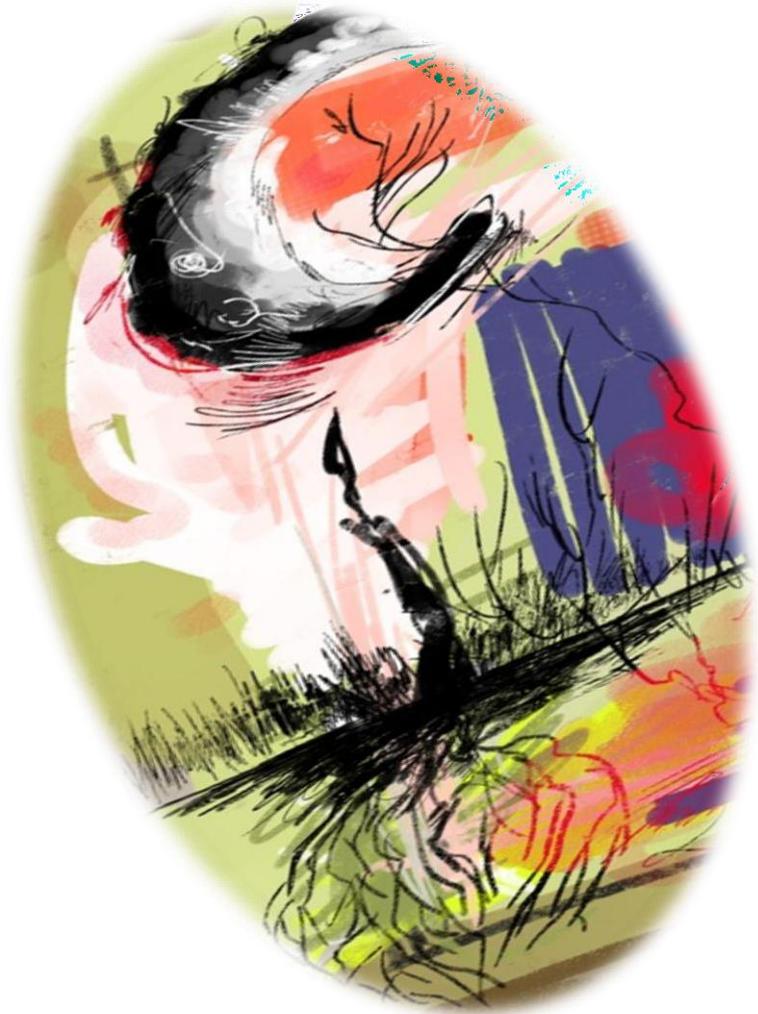
Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020



Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



RESEÑAS



Fragamento del diseño de tapa de Nicolás Guglielmo

GIRO AFECTIVO Y GIRO A LA IMAGEN: UN ENCUENTRO INDISCIPLINADO

THE AFFECTIVE TURN AND THE VISUAL TURN: AN INDISCIPLINED ENCOUNTER

Acerca de Depetris Chauvin, I. y Taccetta, N. (Comps). (2019). *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada*. Ciudad de Buenos Aires: Prometeo libros.

El libro compilado por Irene Depetris Chauvin y Natalia Taccetta se sitúa en el cruce entre el giro afectivo y los estudios visuales con el fin de reflexionar sobre el modo en que las imágenes nos permiten entrar en contacto con el pasado. En la apertura, escrita por ambas compiladoras, explican por qué eligieron enmarcarse entre estas dos corrientes teóricas. El giro afectivo, según el relato de Depetris Chauvin y Taccetta, surge a partir de una insatisfacción general con el giro lingüístico y la perspectiva deconstruccionista. Este nuevo campo es presentado por las compiladoras como un -'empirismo de las sensaciones' [...] que desafía la centralidad de lo lingüístico en las prácticas sociales (2019, p.13). En lugar de privilegiar el modo en que el discurso construye el sujeto y la sociedad, el giro afectivo atiende a aquellos aspectos somáticos, sensibles y materiales que configuran y desconfiguran la ontología social. Lo interesante de los afectos es que no solo construyen y naturalizan sentidos hegemónicos, sino que pueden ser fuente de subversión de la normatividad y sus violencias. Con respecto al pasado –la preocupación central del libro– las compiladoras remarcan que el giro afectivo se diferencia de otros modos de narrar la historia, ya que no implica ni un -retorno del sujeto (2019, p.10). El libro demuestra que los afectos, emociones, sensaciones, pasiones, inclinaciones y estados de ánimo son aspectos insoslayables a la hora de pensar nuestros vínculos con el pasado. El pasado se ha ido, pero sigue afectando y siendo afectado por nuestras ataduras y sensibilidades presentes.

El modo en que el libro logra vincular el giro afectivo con la cultura visual es uno

de sus aspectos más notables. Como se señala en la apertura, el interés por estudiar a los afectos como aquello que excede o escapa a las convenciones lingüísticas, obliga a desarrollar una metodología y un vocabulario alternativos para pensar la cultura y la historia. Ya no basta con analizar los textos, conceptos y representaciones con las que decodificamos el presente y el pasado, sino que es necesario atender a otras tecnologías sensoriales. Entre ellas, el libro propone examinar cómo los dispositivos visuales — imágenes, fotografías, cine, instalaciones— permiten dar sentido a la realidad. La elección de la visualidad no es caprichosa. Como remarcan las compiladoras, actualmente vivimos en un mundo profundamente visualizado, pero esto no significa que tengamos, espontáneamente, los recursos necesarios para decodificar el bombardeo de imágenes que observamos día a día. El giro a la imagen o *pictorial turn*, que Taccetta y Depetris Chauvin adjudican a la obra de W.J.T. Mitchell, se presenta como un campo clave para llevar adelante esta decodificación. Sin caer en posiciones biologicistas o universalistas, el giro a la imagen busca -estudiar la percepción como un proceso que al tiempo que fisiológico es necesariamente culturalll (2019, p.11). La tesis fuerte del libro es que las imágenes no son secundarias ni epifenoménicas respecto a otros dispositivos significantes. Lo visual construye y deconstruye los sentidos sociales al igual que el discurso. Sin embargo —y aquí radica la importancia del libro—, lo visual es irreductible al signo y el texto. La apuesta es, entonces, desarrollar herramientas teóricas y un -alfabetismo visualll (2019, p.12) que nos ayude a descifrar cómo operan las imágenes en nuestra vida contemporánea y cómo habilitan y/o clausuran nuestras aproximaciones al pasado. En esta tarea, los afectos son un elemento medular para revestir de materialidad y sensibilidad cualquier análisis crítico.

Como se hace claro a partir de esta reconstrucción, en la apertura —y en algunos capítulos del libro—, prevalece una retórica fuertemente rupturista en relación con el giro lingüístico, por ejemplo, cuando se remarcan las limitaciones de los análisis textualistas o cuando se reivindica el exceso y autonomía tanto de lo visual como de lo afectivo. En este sentido, parecería restaurar la narrativa progresiva que constantemente es puesta en cuestión en sus diferentes capítulos. Sin embargo, a la hora de examinar obras y coyunturas específicas, el libro no propone dejar atrás el análisis discursivo, institucional y político sino complementarlo con el estudio de la dimensión material, afectiva, sensorial y visual de la cultura y la historia. Es por eso que el libro celebra *lo indisciplinado*. En lugar de comprometerse con una teoría en particular, en los distintos capítulos se invocan tradiciones teóricas plurales y divergentes. El fin no es sacralizar una perspectiva por sobre otra sino hacer uso de los recursos teóricos a mano para entender qué hacen (y

qué nos hacen) las imágenes. En un contexto académico que nos insta a especializarnos cada vez más en un tema particular, el libro defiende el diálogo entre disciplinas, los cruces teóricos y los encuentros inesperados.

Lo indisciplinado del libro también se manifiesta en su carácter transnacional. Además de ofrecer traducciones de textos fundamentales de habla inglesa, el libro hace una fina selección de pensadorxs e imágenes regionales para dar cuenta de la productividad y solidez de los desarrollos teóricos y culturales de América Latina. Lejos de caer en la tentación de hacer de las obras latinoamericanas un caso a ser analizado con marcos teóricos europeos o estadounidenses, el libro es un signo de los complejos y multidireccionales diálogos que existen entre el norte y el sur. En realidad, para ser del todo exacta, en el libro las imágenes jamás son tratadas como meros casos, si por eso entendemos una ilustración o ejemplo de desarrollos teóricos precedentes. Lo visual engendra sus propias categorías; no hay una teoría previa que pueda aplicarse *a priori*.

El libro está compuesto por una apertura y once capítulos. La apertura, escrita por Taccetta y Depetris Chauvin, presenta el estado del arte y la estructura del libro. Para quienes no tienen una trayectoria en el giro afectivo y los estudios visuales, se trata de una sólida introducción a las tesis y textos principales de ambos campos. El primer capítulo se titula -Silvan Tomkins, arte y afecto y fue escrito por Susan Best. Allí, la autora desarrolla cómo la teoría de los afectos de Tomkins, uno de los autores más citados por el giro afectivo, permite entender nuestras respuestas afectivas al arte. El objetivo último es remediar una falta que Best nota en la historia y teoría del arte: no contamos con relatos suficientes que den cuenta de la experiencia emocional que despierta el arte.

El segundo capítulo es de Jill Bennett y lleva como título -Interiores, exteriores: trauma, afecto y artell. El objetivo de Bennett es acudir a las prácticas artísticas para repensar la distinción férrea entre una memoria traumática (subjetiva, intensa, afectiva) y una memoria narrativa (representacional, distanciada, comunicable). La pregunta que guía este capítulo es cómo es posible recordar el trauma y cómo se puede registrar una experiencia que parece esquivar toda representación y narración.

El tercer capítulo se denomina -Explosiones de información, implosiones de significado y descarga de afectos y fue escrito por Ernst van Alphen. Este texto hace un recorrido por algunos de los desarrollos teóricos más importantes del giro afectivo — Massumi, Tomkins, Deleuze, Brennan— para dar cuenta del incremento de afectividad que se produjo desde los años 90. Para esto, el autor explora cómo los dispositivos visuales, como las *webcams*, contribuyeron a que hubiera un exceso de información que,

lejos producir más significados, se resuelve generando sentimientos, afectos y experiencias corporales.

En -Un archivo de imágenes emotivasll, el cuarto capítulo del libro, Giuliana Bruno explora el concepto de lo háptico para pensar la afectividad del arte y las imágenes emotivas. Considerar al arte desde lo táctil es clave ya que permite capturar la textura y densidad de las obras al mismo tiempo que desplaza la centralidad que se le suele otorgar a lo óptico en la experiencia estética.

El quinto capítulo, de Cecilia Macón, se titula -Cómo seduce un cyborg. Mito, ironía y grotescoll. Allí, la autora entabla un diálogo entre el clásico -Manifiesto Cyborgll de Donna Haraway y dos obras de arte inspiradas en él, una de Lynn Hershman y otra de Nicanor Aráoz. Su meta es indagar sobre las posibilidades de que una representación artística pueda capturar la hibridez y la ruptura del binarismo presentes en la idea de cyborg.

El sexto capítulo se titula -Las imágenes de Evita y la soberbia en la política argentina reciente (2007-2015): una revisita de la 'estetización de la política' desde una perspectiva de géneroll. Su autora, Daniela Losiggio, traza una genealogía de la idea de -estetización de la políticall con el fin de explorar, particularmente, cómo opera la circulación de imágenes en el peronismo reciente y qué papel juega la figura de Evita en la primera presidencia de Cristina Fernández.

El séptimo capítulo, -Imágenes seropositivas. Prácticas artísticas en torno al VIH durante los años noventa en Buenos Airesll de Francisco Lemus, analiza cómo, ante la anticipación de la muerte a causa del virus, una serie de artistas locales crearon obras como una forma de anclarse a la vida. Rompiendo con las imágenes estereotipadas producidas por los medios masivos de la época, artistas como Liliana Maresca y Alejandro Kuropatwa lograron multiplicar los sentidos asociados a ser portadores del virus.

En -De la historia a la haecceidad: reformulaciones espaciales del pasado en el cine post-patrimonialll, el capítulo octavo, Elise Wortel da cuenta de cómo algunas obras cinematográficas permiten desestabilizar nuestra concepción lineal del tiempo a partir del desarrollo de una sensación espacial del pasado. El espacio también es un tema clave en el noveno capítulo del libro, escrito por Depetris Chauvin, -*Travelogue* afectivo y trabajo del duelo en un documental sobre Malvinasll. Este capítulo lee *La forma exacta de las islas* (2012) como un documental que permite pensar la memoria a través del espacio. Como demuestra la autora, las técnicas múltiples y fragmentarias que allí se despliegan permite vincular los traumas personales y colectivos de la Guerra de Malvinas sin caer en

el discurso de la -causa justall ni en la narrativa épica.

Natalia Taccetta es la autora del décimo capítulo del libro, denominado -Poéticas de archivo. Acerca del melancólico operantell. Este capítulo se inspira en la obra de Walter Benjamin para llevar adelante dos operaciones: revisar la noción de archivo con el fin de pensar las estrategias poético-políticas del cineasta y defender, frente a quienes lo consideran un afecto anulador, el carácter operante de la melancolía.

El libro se cierra con -Una historia femenina en el film *Retratos de Identificação: Dora* y los afectos contra el fascismoll de Roberta Veiga. Allí, la autora se centra en el personaje de la presa política Dora para explorar cómo en la película el surgimiento de la identidad femenina se gesta, ya no natural o biológicamente, sino a partir de su enfrentamiento con el Estado y la violencia policial.

Como remarcan las compiladoras, actualmente vivimos en un mundo visualizado. A las imágenes de los medios masivos de comunicación hoy se suman las producidas en y para las redes sociales. Compartir *memes*, sacarse una *selfie*, subir historias a Instagram, postear bailes en Tik Tok, ver conferencias, videos y charlas TED, comparar gráficos, curvas y estadísticas, hacer *streaming* de películas de cualquier lugar y época, hacer maratones de series, apoyar o repudiar *youtubers* de moda; todo esto es parte de nuestra cultura contemporánea. Pero, como también señalan Depetris Chauvin y Taccetta, que estemos constantemente expuestos a lo visual no significa que contemos con las herramientas necesarias para descifrar su significado, para identificar los dispositivos de poder/saber que lo producen, para posicionarnos críticamente frente a las imágenes o para entender por qué algunos recursos nos conmueven y otros nos resultan indiferentes. Afortunadamente, la publicación de *Afectos, historia y cultura visual* nos ayudará a aclarar algunas de estas dudas y nos permitirá descubrir muchas otras.

Bibliografía

Depetris Chauvin, I. y Taccetta, N. (Comps). (2019). *Afectos, historia y cultura visual. Una aproximación indisciplinada*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Fecha de recepción: 21 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 26 de mayo de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



LOS MOVIMIENTOS ABERRANTES DEL ODIO THE HEINOUS MOVEMENTS OF HATE

Acerca de Kiffer, A. y Giorgi, g. (2019). *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.

Odio el odio que nunca se les descansa, nunca se les achica,
nunca se les calma

Susy Shock

Cartas a Uriel: Especies (2020)

Escrito en dos lenguas y en registros diferenciales, una escritura entre lenguas y entre países, Brasil y Argentina, *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente* se organiza a partir de un prólogo breve y dos ensayos largos, primeramente, “O ódio e o desafio da relação: escritas dos corpos e afeções políticas” de Ana Kiffer, seguido por “Arqueologia do ódio: apontamentos sobre escrita e democracia” de Gabriel Giorgi. Los capítulos que componen este libro se estructuran sobre un ejercicio crítico que vuelve sobre algunos elementos de eso que es lo contemporáneo y sus marcas anímicas. Y seamos más específicos aún, a lo que apunta la escritura de Kiffer y Giorgi es a ese rumor que escuchamos, pero que aún no sabemos descifrar: la sensibilidad neoliberal y la prevalencia de una fuerza afectiva, el odio que “quema como un fuego y rasga los tejidos discursivos” (Giorgi y Kiffer, 2019, p.2).

Centrado en la urgencia y la insurgencia de nuestras vidas en un tiempo de lo actual y lo presente, pero, también, con el foco puesto sobre aquello que emerge en los últimos años como una nueva intensidad restauradora y la oleada neoconservadora con Jair Bolsonaro en Brasil y con Mauricio Macri en Argentina, este libro busca desentrañar no solo el funcionamiento del odio en los regímenes gubernamentales bajo el mandato de personajes *celebrities*, tan grotescos como ridiculizantes (el nuevo fascismo pop 2.0 de Ixs Micky Vainilla de nuestra región), sino que, también, considera la pregnancia de los discursos del odio, su mecanismo interno, la capacidad de infiltración epidérmica sobre los cuerpos populares. Las redes sociales y Ixs *haters*, los comentarios anónimos, Ixs *trolls* y las *fake news* son leídos en conjunto con declaraciones de funcionarixs, las culturas mediáticas y los grandes medios de difusión. “¿Dónde y cómo se escribe el

odio? ¿Cómo y dónde escribe el odio?” (Giorgi y Kiffer, 2019, p.5). Los archivos afectivos del odio son otros, parecen insistir Kiffer y Giorgi, las interfaces y los soportes son otros, su terreno es, más bien, maleable y fluido, su materia es presuntamente más efímera y residual, son las escrituras precarias de los emojis, los memes, los videos de Youtube, los mensajes de Whatsapp y los *forums online*.

Un foco de condensación se abre alrededor de la fuerza performativa del odio, algo que ya anunciaron Eve Sedgwick y Sara Ahmed, pero que adquiere un desarrollo ulterior. El carácter performático del odio es aquí el gesto y la voz, eso es lo que encuentra una nueva expresividad en la escritura electrónica. La circulación y contagio del odio son corriente afectiva, un afecto háptico que recorre la red y las escrituras digitales, el odio pertenece al universo de lo táctil que pasa por las manos y por los rostros y que apunta a la relación quiasmática o de copertenencia entre el gesto y la voz, entre los lenguajes digitales y la materialidad somática.

Ódios políticos e política do ódio vuelve sobre esa intersección violencia-neoliberalismo, pero con un aporte que supone aquí considerar al odio como parte de las pasiones de lxs sujetxs democráticos. El odio aparece como norma democrática, pero, fundamentalmente, el odio entendido en su aspecto productivo, esto es, en su pretensión de regular y disciplinar el terreno en el que se define lo público: el *odio es privatizador y restaurador* porque pretende devolver ciertos cuerpos al dominio de lo privado, donde cada cuerpo ocupe su lugar asignado y donde cada palabra coincida con los cuerpos.

¿Cuáles son los tonos y acentos del odio democratizado? ¿Cómo el odio logra captar esa habla minoritaria de los “nuevxs precarixs” (como escribe Guy Standing, 2011) y el habla de lxs excluídxs estructurales? ¿Cómo el odio logra delinear fronteras sexuales- raciales-clasistas en los *bordes de los cuerpos* y en los cuerpos precarios y excluidos, *los cuerpos en los bordes*?

Sin caer en simplificaciones o lecturas moralizantes, el odio es aquello que está fuera del juego democrático o es un atributo de un conjunto de figuras reconocibles, la “vida de derecha” apunta Schwarzböck (2016:102) y el espanto que nos generan bolsonaristas, macristas, resentidxs, revanchistas, manipuladxs y conservadorxs fascistas. Por el contrario, insisten lxs autores, el odio se convierte en un terreno de proximidad, una pedagogía y un horizonte social.

Luces y sombras de lo nacional y popular, un campo de fuerzas y diferenciales de potencias en juego, son revisitadas desde un análisis de lo anímico-expresivo que toma como punto de partida la consolidación de una sensibilidad necropolítica al interior de los

regímenes democráticos latinoamericanos; esto es, la violencia, la brutalidad del acto de dar la muerte y, con especial énfasis, esas nuevas discursividades que “reabren las zanjas de nuestros cadáveres no enterrados” (Giorgi y Kiffer, 2019, p.2).

En el capítulo inaugural, “O ódio e o desafio da relação: escritas dos corpos e afeções políticas”, Ana Kiffer rastrea el odio desde las nuevas gestualidades corporales que emergen en las manifestaciones públicas brasileñas durante 2013. Kiffer parte de tres escenas donde el odio se hace legible como “escrituras del cuerpo”. En primer lugar, en *Escena 1 - Compulsão* (acto de obligación, fuerza que compele), la gestualidad repetitiva asume un carácter aglutinador y relacional en tanto modo de instauración de procesos nuevos. Allí, cobra especial atención el gesto corporal de poner el brazo en señal de puño como nudo semiótico gestual de la noción de revolución en occidente. Pero, también, la manipulación y deslocalización de ese gesto, la repetición gestual desplazada que construyen nuevos actores políticos. En este último caso, se trata de la campaña de Bolsonaro que resemantiza y reinventa el gesto: en los videos producidos para los estados del Nordeste, el candidato eleva el brazo a la altura del hombro en referencia al saludo nazi, citando la cadencia corporal de un cuerpo militarizado y, al mismo tiempo, embargado de alegría por un *Brasil perdido*. Asimismo, otro gesto que también realiza Bolsonaro y sus aliadxs es aquel que deriva del símbolo corpóreo revolucionario del puño y que, aquí, es dislocado a través del dedo índice como señal de un arma. Ese gesto supone una inscripción simbólica novedosa porque logra captar sensiblemente un deseo de violencia, exterminio y segregación sin objeto definido.

Seguidamente, en *Escena 2 - Corpos de bordas, bordas dos corpos* (cuerpos en los bordes, bordes de los cuerpos), Ana Kiffer anota sobre el odio en cuanto afección que no es tanto una forma de desconexión que se ejerce como deseo de matar o de aniquilar, sino más bien como forma de organización liberadora y fuerza inventiva: “son aquellxs que hablan, aquellxs que hablan al mundo, aquellxs que pueden hablar (sin gritar) al mundo y aquellxs que nunca hablaron al mundo y continúan sin poder hablar” (Giorgi y Kiffer, 2019, p.27).

Necesitamos apuntar a los procesos de subjetivación más concretos y corpóreos, anota Kiffer, ya que considerar estas escrituras permite abordar los modos de inscripción del odio que vienen consolidándose como sistema de escritura y de enunciación en países poscoloniales, con altos índices de analfabetismo y exclusión: se trata de la cuestión de la lengua, de hablar una lengua o inventar una lengua menor, hablar mal una lengua en relación con las fronteras rígidas y elitistas del sistema literario, discursivo y

estético. Se trata, también, de la cuestión del soporte, de los campos de inscripciones del odio en relación próxima con los cuerpos que vibran al decir/gritar/escribir. Y de la cuestión afectiva de estas escrituras, de su rasgo compulsivo, forzado y de *contraîne* (algo que nos molesta en sus lazos físicos).

Y, en tercer lugar, *Escena 3 - Relação* (relación, vínculo, conexión. En francés, *déliasion*, palabra que indica también el rasgar, algo que se rompe) parte de la dificultad de pensar otros modos de organización política. Kiffer pone especial atención en el poder de la palabra pensada y formulada como una lógica de matriz unificadora, de toma de decisiones económicas y macropolíticas. Esta matriz es deudora de una noción de cuerpo propio que no fue ocupado o invadido. Y, efectivamente, esta visión del cuerpo unificado es la que permite una comprensión que individualiza y, luego, impide la formación de una voz más amplia, múltiple y expansiva de los discursos políticos democráticos.

Sobre este punto, el desafío está en las separaciones, diferenciaciones y desnaturalizaciones de esta matriz unificada del cuerpo, de las identidades y del habla que inauguran una posibilidad de relacionalidad diferente (digamos, no fundada sobre un cuerpo-habla propio, limpio, blanco, macho y pleno). Una relacionalidad diferida a la del foro público, esa comunidad democrática imaginada sobre la base de producir lazos en su repudio de unx otrx o en la segregación (infinita) de cuerpos y formas de vidas. ¿Cómo odiar juntos y no apenas unxs a lxs otrxs? ¿Cómo dejar que la fuerza de la separación no signifique la desconexión de un sistema simbólico, discursivo, de un democrático común?

Por su parte, en el segundo capítulo, “Arqueología do ódio: apontamentos sobre escrita e democracia”, Gabriel Giorgi parte de la *crispación* durante los dos gobiernos de Cristina de Kirchner y las marchas en torno al precio del transporte público en Brasil durante 2013, para considerar este afecto como punto de inflexión en las retóricas del consenso democrático.

La crispación gravita en torno al universo del afecto, porque el afecto es, al mismo tiempo, afirma Giorgi, “evento y memoria” en su capacidad expresiva. Como sucedió durante las protestas del campo en Argentina, el odio allí se convirtió en laboratorio de lenguajes (reaccionarios y restauradores, seamos enfáticos). El odio trabaja, asimismo, sobre los registros temporales latentes, su potencia micropolítica radica en la superposición de capas temporales. El odio convoca memorias tanto del Estado disciplinario moderno como de matrices coloniales previas: el odio trabaja sobre un tiempo futurista y reproductivo (en un doble sentido, reproducción generacional y

reproducción del capital), esto es, las memorias de la raza, del macho, de la dictadura y del orden colonial.

De allí que el odio es un afecto político con una nueva gravitación en las *formas de expresión democrática*, de nuevas enunciaciones y subjetivaciones, desde lxs nuevxs precarizadxs hasta lxs inconformes, las articulaciones micropolíticas, lxs cacerolesxs, indignadxs y, luego, devenidxs en vectores de fuerza política del macrismo y del bolsonarismo. E, incluso más, podemos agregar que parte de la extrañeza del odio contemporáneo, en aquello que tiene de extrañeza cultural, radica en la diferencia generacional, de nuevas subjetivaciones y de figuras emergentes en la capacidad de expresarse y las voces enunciadas: sea el nominativo que más guste, turrxs, millennials, guachxs, generación X, Y o Z, nativxs digitales, aunque también la figura del “cualquiera”, según Paola Cortés Rocca (2019), o el “cualunque” o “cualunquismo”, de acuerdo con Damián Selci (2018), esto es, “el culto por el hombre común, padre de familia, defensor de la propiedad, simultáneamente de derecha y despolitizado” (p.73).

Pero el odio contemporáneo posee también otra inflexión como *reconfiguración del universo de lo escrito*, de sus tecnologías, sus circuitos, sus enunciadores y sus públicos. Muchas de las disputas alrededor del descontento social durante el gobierno de Dilma o de Cristina pasaban alrededor del debate sobre el rol de los medios monopólicos y hegemónicos, pero la *crispación* (nombre femenino y feminización de las emociones) era inseparable de una *disputa por lo decible, lo enunciable y lo publicable*. Hacia lo electrónico y lo digital se dirige el odio, en otros soportes (registros de lo oral, lo performático y lo escrito) y en otras interfaces (los foros de opinión de los periódicos *online*), en un contexto de transformación de las tecnologías de escritura. El odio es un signo de las transformaciones de lxs sujetxs y las prácticas de la escritura, los odios contemporáneos son, también, *nuevas voces y nuevos lugares de enunciación*, son modos emergentes de articular relaciones entre palabras y cuerpos. Si el odio hace temblar un orden del discurso, entonces, estas disputas por la enunciación suponen una guerra en y por la lengua, aunque también por esa institución, siempre perimida, que es la literatura y su figura paradigmática, lx escritora.

Los registros y materiales culturales trabajados por Giorgi son las esferas digitales, las redes sociales, los algoritmos y la *big data*, pero, en particular, considera las instalaciones *Diarios del Odio* de Roberto Jacoby y Syd Krochmalny (2014 y 2016) —que recopila los comentarios *online* de los periódicos La Nación y Clarín durante 2008 y 2015, organizados según temáticas que conforman un poemario “cloaca” de lenguajes—, luego

escenificada por el grupo ORGIE dirigido por Silvio Lang (2017); *Odiolândia* (2017), una videoinstalación en la que la artista brasileña Giselle Beiguelmann proyecta en loop frases extraídas de foros *online* apoyando la invasión de la policía militar de São Paulo en la zona llamada “Cracolândia” (conocida como lugar de residencia de adictxs y vendedorxs de drogas); y *Menos um*, muestra de Verónica Stigger (2014), donde montó imágenes extraídas de internet de indígenas asesinadxs en Brasil, las cuales exhibe junto a los comentarios *online* que esas imágenes cosecharon, además de relatos sobre los asesinatos. Pero, aquí, pueden sumarse el documental *The Great Hack* (Amer y Noujaim, 2019), sobre la incidencia de la consultora británica Cambridge Analytica en Latinoamérica, y el trabajo reciente de Sayak Valencia alrededor del *régimen live* y la estetización de la violencia.

Así como en el primer capítulo Kiffer señala que el odio se torna legible como escrituras del cuerpo y como inscripción operativa de gestos (Bolsonaro resignificando el puño revolucionario en saludo fascista), Giorgi, por su parte, subraya una operación complementaria que es leer *qué le hace el odio a la escritura*, es decir, pensar la escritura misma (la escritura electrónica y digital) como gesto, qué potencias activa el odio en la escritura, cómo transforma sus circuitos y sus soportes y lectorxs, sus “interpelaciones y puntos ciegos” (Giorgi y Kiffer, 2019, p.53).

Las escrituras del odio son ruidos, su registro se compone de voces cacofónicas y chillonas, de chismes, rumores, bardos, voces anónimas y murmullos. En torno al ruido, se juega una dimensión decisiva de la esfera pública, espacio de lo público que se articula alrededor del carácter articulado de la palabra (logos), el debate y la circulación de ideas. Entonces, disputa por la igualdad (aquí la referencia es el *malentendido* de Rancière) en la que los cuerpos plebeyos reclaman su derecho a ser oídos y reconocidos como enunciados políticamente válidos. Proletarixs del lenguaje, un lenguaje desbordado, una política deslenguada (como escribe val flores), el ruido como energía política de los feminismos (señala Giorgi a propósito de María Pía López) y como reordenamiento de las voces y de los modos de intervenir en la lengua.

Es bien sabido que los regímenes neoliberales funcionan a partir de una matriz de subjetividad cuyo paradigma es la forma empresa, pero los movimientos “aberrantes” del odio son guerras de subjetividad, agrega Giorgi citando a Lazzarato y Alliez. Se trata de guerras propias del momento neoliberal que funcionan sobre la base de la gestión de lo social y, también, como demarcación de los modos de subjetividad/subjetivación: se apuesta a la multiplicación del miedo y de la *constante irritación de lo social*.

Por último, el odio es un terreno de luchas por la dicción democrática, por los espacios que ocupan los cuerpos en una zona de ambivalencias coincidentes, ese conjunto amplio y expansivo de potencias reactivas, pero que, al mismo tiempo, es *potencia creadora y de resistencia*: el odio es, también, líneas de fuga y puntos de desvío que reinventan la igualdad, como el lema feminista “al patriarcado lo hacemos concha” que busca revocar el orden patriarcal y reinventar cuerpos en formas de prácticas democráticas.

Bibliografía

- Amer, K. y Noujaim, J. (Dir.). (2019). *The Great Hack* [Documental]. EE.UU.: Netflix.
- Cortés Rocca, P. (2019). *La basura de la lengua*. Trabajo presentado en el III Simposio de la Sección de Estudios del Cono Sur (LASA). Cuerpos en peligro: minorías y migrantes, UNTREF, Buenos Aires.
- Kiffer, A. y Giorgi, G. (2019). *Ódios políticos e política do ódio: lutas, gestos e escritas do presente*. Rio de Janeiro: Bazar do tempo.
- Selci, D. (2018). *Teoría de la militancia. Organización y poder popular*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Schwarzböck, S. (2016). *Los espantos. Estética y posdictadura*. Buenos Aires: Las cuarenta.
- Standing, G. (2011). *The Precariat: The New Dangerous Class*. London: Bloomsbury.

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



INVENTEMOS NUEVAS RESPIRACIONES

LET'S INVENT NEW WAYS OF BREATHING

Acerca de Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*¹. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Cuando empecé a escribir esta reseña pensaba introducirla apelando a la memoria emotiva de lxs lectorxs: transportarlxs a la campaña presidencial argentina de 2015 y a la convocatoria realizada por el candidato a presidente Mauricio Macri para sumarnos a la *revolución de la alegría*. Sin embargo, hoy, después de más de un mes de aislamiento y distanciamiento social obligatorio, las circunstancias han cambiado abismalmente y las emociones que surgen en el encierro y nos tienen capturadxs se distancian mucho de la alegría. Nuestro presente de miedo, hastío y paranoia será la condición de posibilidad de un futuro sano y feliz.

Apelo a las emociones porque en estas líneas hablaremos acerca del último libro de Sara Ahmed, *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*, editado por Caja Negra en 2019. A pesar de haber sido escrito en 2010, este texto suena sumamente actual por cómo problematiza una noción que tiene mucha prensa en el neoliberalismo como la felicidad, pero echando luz sobre su fuerza disciplinadora. Desde una perspectiva feminista y queer, esta académica británico-australiana pone en el centro de la cuestión este sentimiento tan noble en apariencia, pero que termina funcionando como un deber ser. La presente investigación, al igual que otros libros de la autora, como, por ejemplo, *La política cultural de las emociones* de 2004, se inscribe en lo que las ciencias sociales denominaron el giro afectivo de fines del siglo XX. La apuesta ética y política de Ahmed reside en poner en escena la operatividad de ciertas emociones que terminan por perpetuar o reproducir estructuras de poder que generan desigualdades. La felicidad, en este marco, como promesa de vivir de determinada forma, acaba por convertirse en una técnica para controlar a las personas.

Esta edición del libro comienza con un prólogo escrito por el docente y activista cuir Nicolás Cuello y continúa a lo largo de cinco capítulos presentándonos las figuras de las

feministas aguafiestas, lxs queers infelices y lxs inmigrantes melancólicxs que hacen temblar los fundamentos de la promesa de la felicidad, que tensionan el *status quo*, aquellos modos de vida pretendidamente correctos. Comunidades de cuerpos que son/fueron expulsados de una historia de la felicidad o que son incluidos como instigadores, provocadores, saboteadores de la felicidad pública.

Podríamos decir que la investigación de Ahmed se vertebra en torno a dos puntos que se retroalimentan: los objetos felices y los "afectos aliens" que se desvían de la obligatoriedad de una felicidad normativa. Pero antes de explayarnos en esta dirección es importante aclarar, como lo hace la autora en la introducción, que lo que el libro propone es preguntarse qué hace la felicidad, más que buscar una definición. Es decir, rastrear cómo el orientarse hacia determinadas elecciones de vida antes que a otras se convierte en una técnica que controla la vida de las personas y justifica opresiones sobre ciertas identidades.

Uno de los puntos que confirman la hipótesis de la investigadora es lo que ella llama "el giro a la felicidad": una industria montada en torno a esta idea que apunta no solo a los individuos, sino también a los gobiernos. La convocatoria a la revolución de la alegría de la que hablábamos al inicio se enmarca dentro de una tendencia global que mide la felicidad de la población como indicador de progreso de las naciones, incluso llega a considerarse como un nuevo indicador de desempeño. Debido a esto, como sostiene Nicolás Cuello, una red de palabras tales como voluntad, confianza y sacrificio se va desplegando de la mano de esta agenda neoliberal que dispara contra todo lo que se plantee como ideológico o político.

En esta investigación, Sara Ahmed recurre a diversas disciplinas como la psicología, la filosofía política, el psicoanálisis, los estudios queers y feministas para valerse de herramientas que le permitan hablar sobre lxs marginadxs de los patrones de felicidad normalizados. También construye una serie que va a denominar "archivos de la infelicidad", compuestos por materiales estéticos (obras literarias y películas principalmente) que hacen estallar las formas de felicidad que se suponen cotidianas y que ordenan el mundo burgués, blanco, heterosexual y patriarcal. Archivos compuestos por la historia de figuras políticas que se han construido desde la negatividad históricamente y que se posicionan en lucha contra la felicidad.

En el primer capítulo del libro, la autora indaga en la relación entre la felicidad y los objetos para plantear que existen algunos que son creados por la felicidad. Distingue tres

dimensiones implicadas por esta emoción: el afecto, la intencionalidad y el juicio. Cuando decimos que somos "bien afectadxs" por algún objeto suponemos una orientación hacia alguno que es interpretado a priori como bueno, el ejemplo más claro para Ahmed es la familia.

El camino que propone el acercarse a estos bienes que nos prometen felicidad y la idea misma de promesa incorporan un componente que es fundamental en esta investigación: la temporalidad. La felicidad siempre está en un tiempo que no es el presente, "el juicio de que algunas cosas son buenas no solo antecede nuestro encuentro con dichas cosas, sino que nos direcciona hacia ellas" (2019, p.72). La imagen del futuro que brinda la conquista de estos objetos tiene como contracara la decepción, si no conseguimos esto o si no hacemos aquello nuestra felicidad quedará trunca, si nos desviamos del camino correcto seremos infelices y será nuestra responsabilidad. Por otro lado, esa calidad de lejanía transforma la espera en algo que podemos soportar. Ahmed sostiene que mientras más esperamos, creemos que mejor es lo que vamos a obtener y si no lo hacemos, depositamos toda nuestra esperanza en un futuro que nos sobreviva; nos habremos de sacrificar, incluso renunciando a la felicidad, para obtenerla como fin último de nuestra vida o para las próximas generaciones.

Sin dudas, siguiendo la propuesta del libro, existen objetos que se relacionan con la buena vida y otros que no. La vida feliz es aquella que resulta de la regulación del deseo, de desear los objetos apropiados y, en la ruta que trazamos para su búsqueda, nos encontraremos con gente a la que la hace feliz lo mismo que a nosotrxs. Asimismo, uno de los interrogantes que traza la autora es acerca de la ambivalencia de los objetos: puede suceder que objetos que hoy están cubiertos de una afectividad positiva mañana no lo estén, la pregunta es quién o qué impulsa ese cambio. Sin dudas, el mito de la familia todavía goza de buena salud. La familia feliz es causa y efecto de la buena vida, es el espacio donde se reproduce lo heredado, su forma, su permanencia en el tiempo. Si esa comodidad que da la buena vida, esa seguridad, descansa en ciertos objetos como las fotografías o ciertos símbolos como la tradicional mesa familiar, Ahmed se interroga acerca de las consecuencias de desviarse de ese camino recto y arruinar la felicidad aparte del almuerzo familiar. Esta imagen que extrae de la novela *Felicidad familiar* de Laurie Cowlin le sirve como puntapié para los siguientes archivos de infelicidad.

En el segundo capítulo, nos sumergimos en la crítica feminista desde donde la autora analiza la figura de la feminista aguafiestas. En primera instancia, aparece la crítica al ideal patriarcal de la ama de casa feliz y se menciona la discusión acerca del trabajo doméstico y las tareas de cuidado. Ahmed recurre a dos momentos diferentes de los feminismos y se imagina un contrapunto entre Betty Friedan y bell hooks para terminar preguntándose por quién tiene derecho a la felicidad o, más bien, por la distribución desigual del sentimiento de tener lo que nos haría felices. Este tipo de figura que emerge con los primeros feminismos le sirve a la autora para comenzar a reflexionar sobre las amas de casa infelices y las feministas aguafiestas. La intención es revalorizar la infelicidad como un arma para la lucha, develar cómo el horizonte político de la pelea por la felicidad es un horizonte heredado. Si el feminismo es la historia de las mujeres que decidieron no depositar su felicidad en las cosas correctas y que, además, dieron a conocer su malestar con las cosas que supuestamente deberían hacerles sentir bienestar, deberíamos pensar en una genealogía de las mujeres problemáticas que estorban el pacífico paso del resto hacia su encuentro con la promesa de la felicidad y reivindicarlas en nuestra lucha actual.

La autora reconoce en la descripción de este tipo de afectos características de su propia experiencia como activista feminista aguafiestas que "le arruina la felicidad a los demás (...) porque se rehúsa a convenir, acordar o congregarse en torno a la felicidad" (2019, p.145). ¿Qué felicidad es la que venimos a arruinar? Parece que la imposibilidad de sentirse felices con esos objetos de fantasía es vista como una forma de sabotaje. Según Ahmed, las feministas son leídas socialmente como personas con las que es difícil relacionarse, más aún las mujeres negras que son acusadas de ser causa de infelicidad incluso dentro del movimiento, donde han denunciado algunas formas de racismo.

Continuando con el recorrido que nos propone el libro, a finales de este capítulo aparecen reflexiones de Audre Lorde en torno al racismo y al optimismo que oculta las raíces históricas de la opresión y también el llamado a resistir a la idea de que nuestra responsabilidad en el mundo es velar por nuestra felicidad. Para eso sirve la lucha política en el pensamiento de estas activistas feministas y antirracistas, es una forma de develar el poder y la violencia que hay detrás de algunos discursos y prácticas de la civilización. La propuesta es reconocer la potencia de la infelicidad, de la unión de esos cuerpos que quieren arruinar la fiesta y terminar organizando una: la fiesta de las aguafiestas.

El tercer capítulo traza una genealogía sobre lxs queers infelices para iluminar las zonas en las que circula la infelicidad y encontrar una forma de aprovechar ese descubrimiento. La investigadora establece que en la literatura siempre es el amor heterosexual el que termina con un final feliz o el deseo que aparece siempre es heterosexual, dice que deberíamos pensar "los guiones de felicidad como dispositivos de heterosexualización, modos de alinear cuerpos con lo que ya está alineado" (2019, p.197). Un momento interesante es cuando destaca la perversidad que tiene la promesa de felicidad o la amenaza que supone pensar que la desviación trae tristeza. Las familias heredadas utilizan el imperativo de la felicidad para proclamar la sentencia "si no sos feliz, nosotros tampoco lo somos" que se traduce en: si no sos heterosexual, no vamos a ser felices. El planteo de Ahmed es que tal vez la revolución política de lxs queers infelices se trate de abandonar el hogar, renunciar a un mundo que abraza a determinadas identidades y construir una comunidad con lxs amigxs y amores en la que haya libertad en la infelicidad.

El siguiente capítulo, llamado "Inmigrantes melancólicos", indaga en cómo incide la promesa de la felicidad en las historias del imperio, tomando como ejemplo el caso de lxs británicxs nacidxs en Asia. Ahmed piensa que la maximización de la felicidad fue una de las causas que legitimó la expansión del imperio en el siglo XIX y que esto favorece que en un contexto de "crisis del multiculturalismo" como la actual, la historia del imperialismo sea recordada estratégicamente con cierta fuerza afectiva. La relación entre felicidad, nacionalidad y ciudadanía que traza la autora en este capítulo denota cómo la promesa de ciudadanía acaba por convertirse en una promesa de felicidad. En una interesante reflexión, la autora indaga en qué hay detrás de la figura del inmigrante melancólicx, establece que hay un imperativo ético en pensar que "el otro debe dejar ir y declarar muertos a los objetos que nosotros declaramos muertos, del modo en que lo hacemos" (2019, p.285). Así, el inmigrante se transforma en una especie de espectro que lleva consigo la herida del racismo y obstaculiza el camino del resto de lxs ciudadanxs hacia la felicidad, por eso la política de algunos estados ofrece la fantasía de la reconciliación como forma de olvido.

Por último, en "Futuros felices" la investigadora indaga en el desarrollo de las conciencias revolucionarias de la mano de la redistribución del afecto. Para el revolucionario lo existente está mal y es necesario rebelarse contra eso, es pesimista con el presente pero necesariamente optimista con el futuro. El desafío es, entonces, pensar el futuro no como

ese lugar donde está la verdadera felicidad, sino reparar en la apertura, en la posibilidad que se despliega en ese mañana con la gran tarea de no reproducir la herencia que venimos repitiendo.

En definitiva, la propuesta de Sara Ahmed de cruce de temporalidades, afectos y objetos y la meticulosa construcción de los archivos de la infelicidad, le sirve para terminar convocando a una revolución colectiva en la que desafiamos el derecho a la felicidad. Los afectos queers, antirracistas y feministas que quedan fuera de los mundos de vida que crean los objetos felices pueden convertirse en agentes de transformación ética, pueden poner en crisis el supuesto mismo de la necesidad de defender la felicidad, para dar espacio a preguntas y a formas creativas que hagan nacer mundos nuevos en los que se puede respirar.

Referencias

1. Título original: The Promise of Happiness.

Bibliografía

Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.

Fecha de recepción: 4 de mayo de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.



**VIDA, ESCRITURA Y COMUNIDAD. SOBRE GESTOS VITALES. RECORRIDOS
CRÍTICOS SOBRE ESCRITURAS DEL PRESENTE**

**LIFE, WRITING, AND COMMUNITY. ABOUT GESTOS VITALES. RECORRIDOS
CRÍTICOS SOBRE ESCRITURAS DEL PRESENTE**

Acerca de Boero, M. S. y Vaggione, A. (Comps.). (2018). *Gestos vitales. Recorridos críticos sobre escrituras del presente*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

En una intervención intitulada “Para una ontología y política del gesto” (2017), Giorgio Agamben vuelve a reflexionar sobre el gesto, tema que ha ocupado gran parte de sus investigaciones filosóficas. El gesto —nos dice— no es ni un medio para un fin ni un fin en sí mismo, es la pura medialidad, la pura comunicabilidad, independientemente de su relación efectiva con un fin. El gesto no sería el movimiento corpóreo que expresa un significado, sino el *entre-medio*, un sacudir recíproco de la potencia en el acto y del acto en la potencia, donde el cuerpo puede explorar y mostrar todas las posibilidades de las que es capaz. En el gesto del mimo y del bailarín — como otrora en el cine—, el pensador italiano encuentra esa pura medialidad que se plasma entre el movimiento y su suspensión. Se trata de una medialidad activa, ya que su acción consiste en exhibir su propia medialidad, donde suspende su relación con un fin.

¿Cómo podemos comprender, entonces, los *gestos vitales* que da nombre al conjunto de ensayos reunidos en este libro?, ¿qué sería lo vital que acompaña al gesto y lo secunda y, sin embargo, parece no poder separarse de él? Si como expresa Agamben, el gesto es eso que media entre potencia y acto, hablar de gestos vitales refiere al *entre-medio* de la vivibilidad (o lo vivible) y lo vivido. Los gestos vitales exhiben la vida en su posibilidad de efectuación, una vida que actualiza su potencia de vivir.

En *Gestos vitales* ya no será la danza ni la pantomima en donde se plasme ese *entre-medio*, sino más bien en la escritura. En las escrituras del presente que dan forma a este libro y en la escritura sobre la escritura que realizan los autores, se vuelve visible esa medialidad del gesto, ahora entre lo escribible y lo escrito sobre la vida. La escritura se manifiesta como práctica vital, que aparece tanto en la

constelación de materiales estéticos de la escena cultural latinoamericana que aquí se retoman, como en la lectura-escritura que se sugiere en cada uno de los ensayos.

Pero, ¿qué función tiene entonces la escritura en esta relación con el gesto? Para Agamben (2001), en las postrimerías del siglo XIX, bajo la burguesía industrial, se habrían perdido definitivamente los gestos. La función del cine es recuperar los gestos que la sociedad ha perdido y, al mismo tiempo, registrar esta pérdida. Podríamos decir que la escritura, las escrituras del presente que componen este libro, es el intento de recuperar esos gestos vitales que se han perdido en una sociedad donde la vida es convertida en materia prima de la producción capitalista. La escritura recupera el gesto vital perdido, es el gesto de reapropiarse de lo más común —la vida— que nos es sustraída.

Pero, como aclara Georges Didi-Huberman, “no perdemos los gestos —poco importa que uno sea burgués, proletario o cualquier cosa— [...] los gestos sobreviven a pesar de nosotros mismos y pese a todo. Son nuestros propios fósiles vivientes, como un *duende* que „sube por dentro”” (2017, p.94).¹ Para Huberman, los gestos son fuerzas, líneas de intensidades, potencias contra poder. Los gestos se transmiten, permanecen en un trasfondo común que se nos ha vuelto imperceptible. Por eso, la escritura sobre los gestos vitales no consagraría tanto la pérdida de los gestos, sino que exhibe los gestos, los vuelve a hacer posibles. *Gestos vitales* recupera el gesto *vital* como fuerza que se contrapone al afán de sustracción permanente, en definitiva, la intensidad de lo viviente frente a las formas de apropiación de la vida. La escritura también es gesto vital de la memoria sobre el olvido.

El libro reúne un conjunto de narrativas del presente sobre la experiencia vital, donde se recogen esos gestos —no del todo perdidos, pero tampoco evidentes— que irrumpen en el orden de lo dado y posibilitan otras formas de vida. *Gestos vitales* nos conduce hacia la pregunta por la vida, donde la vida aparece en ese *entre-medio*, entre lo vivible y lo vivido —o, en otras palabras, lo virtual y lo actual—. La vida que recorre las páginas pone de manifiesto que ella no se agota nunca en *lo vivido*, sino que conserva siempre su potencia de vivir.

En compás con la vida, la escritura aquí esbozada no intenta capturar la vida, sino mostrarla/descifrarla en toda su intensidad, a riesgo de saber que ese todo es siempre parcial. La escritura tendría una función transductiva² —tomando prestado el término de Gilbert Simondon—, es decir, transmite la experiencia vital, que conserva lo virtual y lo actual, provocándole ciertas transformaciones. La escritura sobre la vida en

la villa, la sobrevida tecnológica, la vida fuera de la norma, la vida-infancia, la vida en exilio, la vida de los restos, la vida en la enfermedad son algunas de las experiencias vitales que se escriben/inscriben en este libro.

Como expresan las compiladoras en el bello prólogo que inaugura *Gestos vitales*, la indagación sobre la vida se entreteje con el cuerpo, la memoria y la temporalidad. Es la propia inestabilidad e inasibilidad del *bios* que obliga a poner a la vida en conexión con otros conceptos que la problematizan. El cuerpo como instanciación de la vida aparece en la lectura de Natalia Armas sobre los cuerpos excluidos/villeros de *La Virgen cabeza* de Gabriela Cabezón Cámara, o en la muerte del cuerpo y la reencarnación en otra corporalidad de *Los cuerpos del verano* de Martín Castagnet que aborda Florencia Colombetti, o en los cuerpos mutantes y del goce de las crónicas de Pedro Lemebel que presenta Melania Estévez Ballester, o el cuerpo molecular de la infancia compuesto de afectos y sensaciones que evoca Francisco Marguch en *El pasado es un pueblo solitario* de Osdany Morales, o en el cuerpo fuera de lugar —exiliado— que sugiere el “Diario de un canalla” de Mario Levrero analizado por Matías Borg, o los restos del cuerpo y su potencia afectiva que describe Soledad Boero en *Aparecida* de Marta Dillon, o los cuerpos enfermos que disputan el saber sobre sí y confrontan a las políticas públicas en *How to survive a plague* que analiza Alicia Vaggione.

Los ensayos reunidos en *Gestos Vitales* dan cuenta de la no coincidencia entre el cuerpo y la vida, entre el cuerpo y su representación, entre la escritura y el yo; colocando al cuerpo frente *algo* que no le pertenece. Lo impropio —que sin pertenecer a alguien es común a todes— enlaza los cuerpos y los abre a una vida (en) común. Así, frente a la crisis de lo común, a la apropiación de lo común que caracteriza nuestra época, este libro es una invitación a reconocer lo común que aún pervive de modo discontinuo y subterráneo, cuando se produce un encuentro de cuerpos y afectos. La vida en común es aquella que no se deja capturar por ninguna expresión del poder y promueve formas de cooperación, creación, afectos y resistencia.

Gestos vitales también trata sobre lo que los pensadores de la comunidad llamaron *comunidad de los sin comunidad*.³ Aquí nos encontramos con la comunidad de los expulsados de la ciudadanía, del Estado y del mercado —en *La virgen Cabeza*, en las crónicas de Lemebel y en *How to survive a plague*—, con los muertos —los muertos reencarnados o en estado de “flotación” de *Los cuerpos del verano* y los restos óseos que fueron identificados en *Aparecida*—, muertos, que hacen comunidad

con los vivos, también con la familia rizomática, por afinidad —en oposición a la arborescente o de sangre— de *El pasado es un pueblo solitario* y con la comunidad de los exiliados —exiliados tanto de sí mismos como de su lugar de origen— de “Diario de un canalla”. En todos los casos se trata de una comunidad que nos expone al otro, a la muerte, a lo impropio. Una comunidad desligada de las nociones de sustancia, identidad y propiedad, por el contrario, se trata de una comunidad que es abierta, inacabada y transindividual.

La memoria y la temporalidad son claves para comprender el modo de *ser-con-otros*, ese lazo con otros que se plasma en la comunidad. En el ensayo de Natalia Armas, es la memoria de la villa —una memoria de exclusión y de muertos que la precedieron— en contraste con la temporalidad de la fiesta, donde lo carnavalesco y lo religioso se articulan para establecer líneas de fuga, que hacen visible el ser-en-común. Pero, también, puede advertirse en la memoria orgánico-digital y la temporalidad espectral que es irreductible a la oposición entre lo vivo y lo muerto, que retoma Florencia Colombetti, en la memoria de los cuerpos y la temporalidad del afecto que emerge en el con-tacto entre un cuerpo y otro para Melania Estévez Ballestero, en los bloques de infancia —o anti-memoria en sentido cronológico y biográfico— y la temporalidad de la infancia cargada de afectos que desarrolla Francisco Marguch, en la memoria impersonal del exilio espiritual y el tiempo del ocio que se sustrae del ritmo de la producción para Matías Borg. La hallamos, también, en la memoria material en constante transformación y en las temporalidades múltiples que surgen con la aparición de los restos de nuestros desaparecidos para Soledad Boero y en la política de la memoria que registra los cuerpos devastados y en lucha y en el tiempo de la enfermedad del VIH —sus efectos fulminantes de los primeros años y su ralentización posterior— como observa Alicia Vaggione.

En complicidad con la constelación de materiales estéticos explorados que indagan sobre la vida, pero también sobre la comunidad, también *Gestos vitales* se vislumbra como un proyecto común —más que mero resultado— de una comunidad de escritura y afectos. Un proyecto común en tanto que hace posible, a través de la lectura, la conversación y la escritura, un modo diverso de habitar los espacios académicos, cada vez más individualistas y hostiles. *Gestos vitales* refleja un modo de ser-con-otros que apuesta a la investigación y creación colectiva, a colmar de afectos —de pasiones alegres— los encuentros entre los cuerpos.

Gestos vitales es una intensidad contra el poder, una sublevación que reafirma la potencia de la vida en común. “Sublevarse sería, por tanto, el gesto por el que los sujetos del no poder hacen suceder en ellos —o sobrevenir, o volver a ocurrir— una especie de *potencia* fundamental” (Didi-Huberman, 2017, p.102). La escritura sobre los gestos vitales no hace más que recordarnos esa potencia vital, esa historia menor —frente a la Historia— de las pequeñas rebeliones que libramos a diario por liberarnos de formas de vida que nos sujetan. *Gestos vitales* es, así, un compendio de historias de sublevaciones, escrituras del presente y escrituras que se hacen presentes, que recogen el deseo, la fuerza y la potencia vital.

Si los gestos vitales son sublevaciones contra el poder, se hace crucial preguntarnos una y otra vez:⁴

¿qué nos subleva? Son fuerzas, evidentemente. Unas fuerzas que no nos resultan exteriores ni impuestas [...]. Pero, ¿de qué están hechas? [...] ¿No podríamos decir para empezar que casi siempre nos vienen, sobrevienen o vuelven a nosotros a raíz de una pérdida? [...] Empecemos, entonces, por la pérdida. (Didi-Huberman, 2017, p.83)

Gestos vitales mapea la fuerza de lo viviente que resiste a la pérdida de lo común y de los afectos; es un gesto de sublevación ante la captura de la vida, el sometimiento del cuerpo, la memoria de un yo y una temporalidad lineal. Es el gesto-fuerza de recuperar y ensayar formas de vida en común. Y como sabemos, la fuerza vital es expansiva.

Referencias

1. Una interesante respuesta a Agamben en relación con su concepción sobre los gestos y el cine de Pier Paolo Pasolini se puede encontrar en Didi-Huberman (2014, pp. 214-222).
2. La palabra deriva del latín *transductio*, cuyo significado original es la transmisión (*duchere*, llevar) de algo a través de (trans) un determinado medio que actúa sobre el objeto, provocándole ciertas transformaciones. Como expresa Simondon, “entendemos por transducción una operación física, biológica, mental, social, por la cual una actividad se propaga progresivamente en el interior de un dominio, fundando esta propagación sobre una estructuración del dominio operada aquí y allá: cada región de estructura constituida sirve de principio de constitución a la región siguiente, de modo que una modificación se extiende así progresivamente al mismo tiempo que dicha operación estructurante” (Simondon, 2009, p.38). La operación transductiva es una individuación en progreso, es decir, como la conversión de la energía de un tipo en la energía de otro tipo distinto.
3. Nos referimos especialmente a Maurice Blanchot, Georges Bataille y Jean-Luc Nancy.
4. Pregunta que también recoge Alicia Vaggione en el artículo que es parte de este libro.

Bibliografía

- Agamben, G. (2001). Notas sobre el gesto. En *Medios sin fin. Notas sobre la política* (pp. 47-56). Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2018). Per un'ontologia e una politica del gesto. *Giardino di studi filosofici* (Jardín de estudios filosóficos), *Gesto*, 1-7. Materiales del primer seminario público organizado por el Giardino sobre el tema del gesto. Disponible en español en: <https://artilleriainmanente.noblogs.org/?p=946>.
- Boero, M. S. y Vaggione, A. (Comps.). (2018). *Gestos vitales. Recorridos críticos sobre escrituras del presente*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Didi-Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*. Buenos Aires: Manantial.
- Didi-Huberman, G. (2017). *Sublevaciones*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Tres de Febrero.
- Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Editorial Cactus.

Fecha de recepción: 27 de abril de 2020

Fecha de aceptación: 2 de junio de 2020

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No

se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

