



Año 2021

1991. REVISTA DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

Volumen 3 - Número 1

Dossier especial

Pensar las culturas.

Discusiones desde los espacios transnacionales



cea
centro de
estudios avanzados
facultad de ciencias sociales



facultad de ciencias
sociales



UNC

Universidad
Nacional
de Córdoba

AUTORIDADES

Universidad Nacional de Córdoba

Rector: Dr. Hugo Oscar Juri

Vicerrector: Dr. Ramón Pedro Yanzi Ferreira

Facultad de Ciencias Sociales

Decana: Mgter. María Inés Peralta

Vicedecana: Mgter. Jacinta Buriyovich

Centro de Estudios Avanzados

Directora: Dra. Adriana Boria

1991. REVISTA DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

Director: Dr. Enrique Shaw

Equipo editorial: Mgter. Maximiliano König, Lic. Rodrigo Bruera

Comité científico: Atilio Borón (Universidad de Buenos Aires), Anabella Busso (Universidad Nacional de Rosario), Katarzyna Dembicz (University of Warsaw), Leandro Gaviaõ (Universidade Católica de Petrópolis), Miriam Gomes Saraiva (Universidade do Estado do Rio de Janeiro), Ariel Gómez Ponce (Universidad Nacional de Córdoba), María Teresa Piñeiro (Universidad Nacional de Córdoba), Diana Tussie (FLACSO, Argentina).

Coordinación de este número: Silvia Barei (Universidad Nacional de Córdoba).

Referatos de este número: Anabella Busso (Universidad Nacional de Rosario), María Cecilia Caro Leopoldo (Universidad Nacional de Córdoba - Universidad Católica de Córdoba), Juliana Enrico (Universidad Nacional de Córdoba), Ariel Gómez Ponce (Universidad Nacional de Córdoba), Ignacio Liendo (Universidad Nacional de Córdoba), Enrique Shaw (Universidad Nacional de Córdoba).

DIRECCIÓN POSTAL: Área de Estudios Internacionales, Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Córdoba).

Dirección: Av. Vélez Sarsfield 153. CP: 5000. Córdoba Capital, Córdoba.

Teléfono: (0351) 433-2086, interno 113.

Correo electrónico: revista1991.cea@fcs.unc.edu.ar

ISSN: 2683-720X

*"Los primeros extranjeros: las mujeres extranjeras
De Ío a las Danaides"*, originalmente publicado en:
"Etrangers à nous-mêmes"

by Julia KRISTEVA

© Librairie Arthème Fayard, 1988

"Diferencia epistémica colonial", originalmente publicado en:
*"Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la
liberación en el debate intelectual contemporáneo"*

by Walter Mignolo

© Ediciones del Signo, 2001.

Fotografía de portada: Alicia Larraín Chaux.

Las opiniones expuestas en los trabajos aquí reunidos son responsabilidad de las y los autores. No expresan necesariamente el pensamiento de los editores o de las autoridades del Centro de Estudios Avanzados (FCS, UNC). Los artículos y reseñas han sido sometidos a evaluación de pares a través del sistema de doble referato ciego.



Esta revista proporciona un acceso abierto inmediato a su contenido, basado en el principio de que ofrecer al público un acceso libre a las investigaciones ayuda a un mayor intercambio global de conocimiento.

Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Reconocimiento - No Comercial - Sin Obra Derivada 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).



ÍNDICE

Sección *ESTUDIOS*. Dossier *Pensar las culturas. Discusiones desde los espacios transnacionales*

- 7 **Mapas para definir un espacio teórico: la Culturología**
Silvia N. Barei
- 27 **Raymons Williams: notas para el presente**
Maria Elisa Cevasco
- 36 **Has recorrido un largo camino, muchacha. Sufragio, cuotas y representación política**
Nelson G. Specchia
- 59 **En la Mediterránea, tan lejos del Mediterráneo: la estadía de Lawrence Durrell en Córdoba en 1948**
Juan José Vagni
- 72 **Nuevas formas del miedo en el escenario internacional. Reflexiones sobre la cultura mediática**
Rodrigo Bruera
- 79 **Migración, racismo y cultura. Elementos para analizar “la cuestión haitiana” en República Dominicana**
Micaela B. González Valdés
- 94 ***The Christchurch Call* o el día después de la soberanía estatal**
Juan Acerbi

Sección *MIRADAS*

- 112 **Laberintos pedagógicos contra el neoliberalismo: andanzas con Horacio González**
Facundo Giuliano
- 129 **Horacio González en la Biblioteca Nacional**
Roberto Baschetti

Sección *CRÍTICAS*

- 135 **Diferencia epistémica colonial**
Walter D. Mignolo
- 144 **Los primeros extranjeros: las mujeres extranjeras. De Ío a las Danaides**
Julia Kristeva



ESTUDIOS

MAPAS PARA DEFINIR UN ESPACIO TEÓRICO: LA CULTUROLOGÍA

MAPS TO DEFINE A THEORETICAL SPACE: CULTUROLOGY

Silvia N. Barei

Universidad Nacional de Córdoba
sbareiberrueta@gmail.com



Silvia N. Barei es escritora, ensayista, y Doctora en Letras Modernas. Ha sido profesora de Teoría Literaria y Estética en la Universidad Nacional de Córdoba, y actualmente es docente e integrante del Comité Académico del Doctorado en Estudios Internacionales (CEA, FCS, UNC). Su campo de experticia aborda la semiótica de la cultura y las teorías críticas de la cultura. Ha publicado ensayos de su especialidad, entre los cuales se pueden destacar: Literatura e industria cultural (con Beatriz Ammann, Premio Ensayo del Fondo Nacional de las Artes, 1987), Teoría de la crítica (1998), Texto / Memoria / Cultura. El pensamiento de Iuri Lotman (con Pampa Arán, 2005) y Culturas en conflicto (2012). También, ha publicado seis libros de poemas, el último en 2020 titulado Nosotras.



Resumen || Puede decirse que hay tres grandes marcos teóricos desarrollados en la segunda mitad del siglo XX, fundamentales para entender las diferentes adscripciones teóricas desde las cuales se pudo diseñar este espacio al que llamamos Culturología: los Estudios Culturales británicos, la Semiótica de la Cultura y la Teoría Crítica Latinoamericana. Estas tres líneas pueden leerse como perspectivas potentes para pensar en los fundamentos de una actual teoría de la cultura con importancia para los Estudios Internacionales.

Palabras clave || Teorías de la Cultura, Estudios Culturales, Semiótica de la Cultura, Teoría Crítica Latinoamericana

Abstract || It can be said that there are three major theoretical frameworks developed in the second half of the 20th century, fundamental to understanding the different theoretical assignments from which this space that we call Culturology could be designed: British Cultural Studies, Semiotics of Culture and Latin American Theory and Criticism. These three lines can be read as powerful perspectives to think about the foundations of a current theory of culture with impact on International Studies.

Keywords || XX Century Cultural theories, Cultural Studies, Semiotics of Culture, Latin American Theory and Criticism



“Alguien tomó cuidadosamente los extremos del mundo y comenzó a envolverlo con un hilo invisible”.

Daniel Mariani

1.

La reflexión acerca de la especificidad de una teoría de la cultura se ha instalado como una preocupación dominante en los estudios teóricos. Así como también la crítica a su inespecificidad, el cuestionamiento a su falta de límites y los asedios a sus variopintos dominios.

Las mismas teorías de la cultura suelen tener posiciones enfrentadas, polémicas y malos entendidos. Ello no impide que, considerando la variedad de configuraciones y espacios teóricos, no se pueda pensar, mejor dicho se haga necesario pensar sus articulaciones, sus diálogos, sus diversas perspectivas y tomas de posición, sus objetos heterogéneos sin caer en acotamientos reduccionistas.

Sería deseable que esta presentación se leyera como una especie de mapa para orientarse en el espacio hasta el día de hoy bastante confuso, de las líneas teóricas que diseñan los estudios sobre la cultura, de las diferentes tonalidades de este tipo de investigación, la movilidad de sus fronteras, las transformaciones y mutaciones de su pensamiento. Cambios veloces que exigen pensar sus líneas de fuerza a través de las discusiones de mayor potencia en el horizonte latinoamericano actual.

Podría decirse que hay cierta urgencia ante el dato de que el mundo, ya en este nuevo siglo, es un lugar cada vez más pequeño e interconectado por esto que ha venido a llamarse “globalización”, es decir cambio tecnológico, interdependencia económica, migraciones mundiales por hambre, guerras y catástrofes ecológicas,

inestabilidades políticas, cambios climáticos, amenazas pandémicas, destrucción de hábitats naturales; todo ello acompañado de un auge del fundamentalismo racial, étnico, nacional y religioso.

Creo que hay tres grandes marcos teóricos desarrollados en la segunda mitad del siglo XX, fundamentales para entender las diferentes adscripciones teóricas desde las cuales se pudo diseñar este espacio al que llamamos Culturología: los Estudios Culturales británicos, la Semiótica de la Cultura y la Teoría Crítica Latinoamericana.

Y no es extraño que casi de manera paralela, y a veces hasta desconociéndose, estos estudios hayan surgido después de la Segunda Guerra Mundial, ante lo que se denominó “la crisis de la cultura” y que el nuevo y fructífero pensamiento puede leerse al trasluz o como reverso de esa crisis, ya que pensar las culturas permitió abarcar dimensiones de lo social antes parceladas en distintos campos del saber. Y sobre todo, despolitizadas bajo la idea de que todo conocimiento debe ser “objetivo”, en el sentido de que debe prescindir lo máximo posible de una mirada comprometida.

Pues bien, el campo de la Culturología en sus diversas líneas teóricas, y en tanto “pensamiento complejo” en el sentido moriniano, vino para dar por tierra con esta lógica.

El cruce con la historia, los contextos sociales y epocales, las subjetividades construidas, el papel de los discursos, las formas de colonialidad, sexismo y racismo, las identidades heterogéneas, las nuevas textualidades, el desarrollo tecnológico, el mundo interconectado se abordan desde una teoría “politizada” con aportes fundamentales e inflexiones diversas.

Nadie desconoce que un campo como el que denominamos Culturología es deudor de la antropología cultural, como rama de la Antropología



que comenzó a estudiar sistemáticamente al hombre en sociedad entendiendo por cultura los mitos, las creencias, el arte, las normas, visiones de mundo y valores de los grupos.

Aunque ahora nos parezca que los métodos iniciales de la antropología cultural eran restringidos y prejuiciosos, sin embargo los primeros antropólogos pretendidamente científicos de fines del siglo XIX y principios del XX, como Malinowski o Franz Boas fueron los que aportaron dos grandes cuestiones: estudiaron a los grupos en sus hábitats originarios mediante trabajo de campo e instalaron la idea de que el concepto de cultura va más allá de la esfera del arte, el juego, el ocio y la propiedad de las élites.

De acuerdo con Edward B. Tylor (1832-1917), desde una mirada clasificatoria y esencialista, la cultura podría ser definida como todo aquel conocimiento, ciencia, arte, leyes, moral, costumbres y demás hábitos adquiridos por un ser humano siendo un miembro perteneciente a una determinada sociedad. Para Tylor el referente indudable de supremacía cultural era la Inglaterra victoriana entendiendo que toda cultura evoluciona siguiendo un camino que va desde un estado "bárbaro" hacia la "civilización", cuestión que discute Franz Boas quien entiende con mejor precisión que las culturas no evolucionan de forma lineal, yendo de lo menos civilizado a lo más civilizado, sino que desarrollan un grado diferente de complejidad social en función de los acontecimientos históricos que vive cada grupo.

Luego vendrán Malinowski, Marcel Mauss, Margaret Mead y por supuesto Claude Lévi-Strauss. La sociología, la lingüística, el psicoanálisis y las teorías de la información aportarán perspectivas de análisis más sistemáticas y complejas.

Por ejemplo Lévi-Strauss sostiene que la cultura es un sistema de comunicación regido por el intercambio de los valores más preciados de la

humanidad: el lenguaje, el sistema de parentesco y los bienes materiales, es decir, los sistemas económicos (1985).

Más actualmente las ciencias cognitivas, la filosofía, la biología, la primatología, las teorías del poder y la reflexión política, la semiótica, las perspectivas de género, han complejizado el campo de estudio de las culturas, al que denominamos Culturología, de modo que como he enunciado inicialmente, se trata de una serie de saberes a veces complementarios, otras contradictorios y asimétricos que diseñan un campo complejo desde donde se piensa a la humanidad y sus particulares condiciones históricas. Un campo adecuado para reflexionar acerca de los nuevos problemas de la era global.

Al respecto dice Carlo Galli:

Es como si la humanidad pulverizada por la potencia de la era global asumiese —por primera vez de modo defensivo y reactivo— nuevas configuraciones de su sentido, o sea las culturas, en la búsqueda de nuevos modos para afirmar su voluntad de vida allí donde están más amenazadas y negadas" (2010: 48).

2. Los Estudios Culturales

"Herodoto con su entusiasmo y apasionamiento de niño, parte en busca de otros mundos. Y descubre algo fundamental: que son muchos y que cada uno es único e importante. Y que hay que conocerlos porque sus respectivas Culturas no son sino espejos en los que vemos reflejadas la nuestra".

Rizard Kapuscinski

En el contexto de la posguerra europea y en la ebullición de los movimientos de izquierda, en 1964, un profesor de la Universidad de Birmingham, Richard Hoggart, fundó el *Centro de*



Estudios Culturales contemporáneos (*Centre for Contemporary Cultural Studies*). A este Centro se sumaron Raymond Williams, el historiador Edward Thompson y muy pronto Stuart Hall, un jamaicano llegado a la “metrópoli” para estudiar literatura.

Tal vez el eje fundamental de las investigaciones de esta Escuela podría denominarse “la crítica cultural de la sociedad contemporánea”, instalando un debate moderno y metodológicamente actualizado para estudiar la cultura.

Como explica Grossberg, alumno del Centro:

...El Centro parecía buscar que el medio académico escuchara las demandas de la política, las demandas del mundo exterior a (o en intersección con) la academia, y que produjera algo que valiera la pena decirse tanto fuera como dentro de ella, de manera que quienes estaban abocados a la política social y cotidiana quisieran escuchar ese trabajo intelectual e incluso, tal vez, participar en su producción. (2012: 43)

Los Estudios Culturales se plantean en clave interdisciplinaria la reflexión sobre la economía política, la información, la historia, la sociología, la teoría social, la teoría literaria (Williams es ante todo un teórico de la literatura), el cine y la TV, la filosofía y el estudio de formas de las culturas populares en las diversas sociedades, pensándolos en términos de clase social, ideología, etnia, género, todos ellos atravesados por la publicidad, la hegemonía de los medios de comunicación, principalmente la TV que en los '60 constituía la nueva fuente de entretenimiento, información y distracción social.

Discuten en particular los sentidos, las prácticas y los valores que sostienen una cultura entendida no como un todo homogéneo sino en las diferencias vividas por grupos y clases sociales, campesinos y habitantes de las ciudades, obreros

y clases medias, artistas, publicistas y trabajadores en los Medios. Por lo tanto, rebasan ampliamente la noción de Cultura tal como se entendía hasta entonces, tanto por la ciencia como en su sentido común, y proponen un estudio más complejo y en diálogo entre varias disciplinas.

Nos indica María Elisa Cevalco:

Antes de la guerra, “cultura” era usado como forma de distinción social o para designar las artes. Lo ridículo de la primera acepción, la de cultura como “casa de té”, comienza a hacerse evidente en los tiempos más democráticos de la posguerra, en que se hace necesario, por lo menos, incluir a los que lucharon para vencer. El mismo sentido restringido de Cultura como “las artes” comienza a ser eclipsado por el predominio de la idea de crítica...en el sentido de un “modo de vida”...Explicar ese cambio pasa a ser una forma de entender la nueva dirección social. (2003: 125)

Porque de hace más de 60 años –1958– es el libro de Raymond Williams *Culture and Society*, en el cual entiende que la categoría teórica de “cultura” es clave para toda investigación histórica y social.

Se trata de comprender la cultura en su contexto social y político, las relaciones con el poder, la constitución de viejas y nuevas subjetividades (Williams les llamará “estructuras del sentimiento”), el papel de los MMC, las articulaciones de las estéticas de las élites y las clases populares, la función social de la literatura y el arte en general.

Siendo todos militantes de la Nueva Izquierda, los estudios de Birmingham se enmarcan en perspectiva marxista, es decir con base en un materialismo cultural que toma como fundamental las reflexiones sobre la cultura en los momentos históricos de cambio social.

Williams desarrolla conceptos clave



para el análisis cultural, entre los cuales las nociones de “estructura de sentimiento” y la distinción entre “dominante, residual y emergente” aportan discusiones fundamentales para el desarrollo de una teoría crítica de la cultura.

En particular, es interesante destacar de qué manera Raymond Williams pone gran interés en su enfoque acerca de la conformación de las subjetividades o “estructuras de sentimiento” y la voluntad de los sujetos capaces de producir un cambio cultural, entendiendo que “estas estructuras no son producidas individual sino colectivamente” (2012: 41).

Y todo ello leído en las formas en que la literatura, sobre todo novela y teatro, “existen dentro de una misma cultura y son utilizadas por grupos sociales idénticos o muy parecidos” (2012: 46).

Williams se pregunta en sede histórica “cómo era vivir en un tiempo y un lugar particulares”, y ello lo conceptualiza en tanto proceso que se define por una estructura de sentimientos, es decir, miradas sobre el mundo marcadas ideológica y sentimentalmente.

También la reflexión sobre lo dominante, lo residual y lo emergente constituye una hoja de ruta clave para pensar los modos en que se vinculan, en su espesor histórico y en su contemporaneidad, los elementos que provienen de diferentes estratos culturales.

Lo residual permea siempre y desde su base a las culturas, es parte de su memoria, son ideas en general conservadoras que provienen del pasado en un “proceso de persistencia” y que de algún modo siguen teniendo vigencia en un estado actual de la sociedad tanto en sus estructuras de sentimiento como en sus formas ideológicas.

Dice Williams:

Una cultura residual se encuentra a cierta distancia

de la cultura dominante, hay que reconocer que, en las actividades culturales, puede ser incorporado a ella. Esto sucede porque alguna parte de ella o alguna versión de ella (especialmente si el residuo proviene de alguna zona mayor del pasado) debió ser incorporada para que la cultura dominante tuviese sentido en esas áreas. (2012: 62)

Claramente, la religión, el sistema jurídico, las relaciones parentales, los sistemas pedagógicos o los mitos y creencias, por ejemplo, son elementos residuales de una cultura. Por otra parte, sistemas como el del arte pueden ser residuales (los epígonos) pero su característica fundamental es la de presentarse como emergentes.

Lo emergente son las nuevas prácticas, las nuevas significaciones y valores, la actualización de los lenguajes que irrumpen en una cultura y que pueden constituir espacios alternativos. Si se observan detenidamente se puede advertir de qué manera generan distintas actitudes y posiciones de los sujetos, desde el rechazo violento, la tolerancia resignada, la indiferencia, el desprecio o la incorporación a veces calculada, otras genuina. Lo más interesante es advertir hasta qué punto estas esferas, ya sea que hablemos de la vida privada, la vida pública, las esferas del poder o las prácticas artísticas, se interfieren e interrelacionan unas con otras

Al respecto señala Williams:

Es significativo...cuán alerta está hoy la cultura dominante a cualquier cosa que pueda ser percibida como emergente. Debemos observar, en primer lugar, una relación temporal entre una cultura dominante, por un lado, una cultura residual y, por el otro, una cultura emergente...Es un hecho importante respecto de cualquier sociedad en particular, cuánto alcanza el rango completo de prácticas y experiencias humanas en su intento de incorporación. (2012: 62)



Las interpelaciones y fricciones entre ellas permiten a Williams y en general, a los intereses de la Escuela de Birmingham, aceptar la heterogeneidad como característica de todas las sociedades y hacer de las desigualdades y las diferencias un fructífero campo de reflexiones. Y a entender la determinación ideológica permeada por el factor sentimental como estructura de base en la organización de todas las esferas de la cultura.

Por los años '80 Williams empieza a preguntarse por el siglo por venir en un momento en que los cambios comienzan a acelerarse y a ser imprevisibles. Por ello Williams dirá como advertencia a futuro:

Los cambios objetivos que se están produciendo tan rápidamente no sólo son confusos y desorientadores: también son profundamente inquietantes...pero una vez que hayamos hecho frente al fatalismo, podemos empezar a reunir nuestros recursos para el viaje de la esperanza. (1984: 307)

En la matriz teórica sustentada por Williams se afirman los estudios de Stuart Hall en quien, de manera particular y por su carácter de hombre venido de otro continente, me interesa detenerme.

Hall es un intelectual diaspórico, para utilizar una de sus categorías centrales. Un intelectual itinerante y en movimiento.

Podría ser descripto como Kapuscinski describe a Herodoto. Un apasionado del *Otro cultural*. Aprovecha teóricamente su desplazamiento a la metrópoli y su contacto con Williams, para instaurar una mirada provocadora dado que sus planteos críticos están ligados a una parte importante de su historia personal.

Emigró de su Jamaica natal a Inglaterra,

en el otoño de 1951 con el propósito de cursar estudios de literatura inglesa en la Universidad donde tuvo como profesor a Raymond Williams.

En 1964 ya lo encontramos como miembro del *Centro de Estudios Culturales Contemporáneos* y en 1968 fue su director. En Birmingham, Hall fue profesor de Sociología y responsable del Departamento de Sociología, cargo al que accedió en 1979.

Para poder entender sus desarrollos teóricos hay que saber algo del país del que emigró. Jamaica fue conquistada por los españoles, luego por los ingleses y recién en el siglo XX se independizó del Reino Unido. Aunque el dominio imperial impuso una lengua y una estructura colonial, no pudo borrar el sustrato cultural de los pueblos originarios, arawacs y taínos y la fuerte herencia de las culturas africanas y asiáticas (chinos e hindúes que llegaron al Caribe también como esclavos de plantaciones), magma étnico que define todos sus textos culturales en una forma relacional profunda, conflictiva y resistente.

De allí el interés de Hall por desarrollar los conceptos de diferencia racial, de etnias y de nacionalidades diaspóricas para pensar poblaciones cuya marca de orillo es el desplazamiento: de África al Caribe, de una isla a la otra, de la periferia hacia el centro del Imperio, arco sociohistórico con el que él mismo está familiarizado.

Son sus experiencias personales, su descubrir en la metrópoli que él era "el negro", el otro, el diferente, sitúa a esto en la base de su teoría, sus trabajos sobre la raza y la etnia, es decir, el racismo, la identidad y la diferencia colonial que arraigan en su propio contexto de vida.

La gente empieza a preguntar: "¿Eres de Jamaica, eres de Trinidad, eres de Barbados?" Realmente se puede ver el proceso de "divide y vencerás". "No. Simplemente dirígete a mí tal como soy. Sé que no ves la diferencia, entonces simplemente llámame



negro. Inténtalo así. Todos nos parecemos, ¿no es cierto? Ciertamente no se ve la diferencia. Solo llámenme negro. *Identidad negra*. (2012: 326)

Identidad, diferencia y diáspora serán entonces conceptos claves para pensar las culturas del Caribe, esa cultura que se dispersa en diferentes zonas geográficas: entre las islas del Caribe, en Centroamérica, en Inglaterra o Francia, en Estados Unidos.

Porque para Hall la cultura en la que vivimos, las prácticas cotidianas, las construcciones del lenguaje, es decir, la forma en que nombramos – nos nombramos y nos nombran– no solo construyen nuestra realidad sino que tienen consecuencias en la forma en que se organiza y se vive esta realidad.

Como miembro de la Escuela de Birmingham, Hall plantea una concepción discursiva y materialista de la identidad cultural definida fundamentalmente en la “diferencia” y en la “diáspora”, prestando atención a los textos específicamente culturales sobre los que se forjan todas las identidades colectivas y haciendo hincapié en los espacios y tiempos que marcan las actividades de los sujetos sin que ello construya ninguna “garantía” para una identidad inalterable, sobre todo en tiempos de globalización.

Eso es la política de vivir la identidad a través de la diferencia. Es la política de reconocer que todos nosotros estamos compuestos por múltiples identidades sociales, y no por una. Que todos fuimos contruidos de manera compleja, a través de diferentes categorías, diferentes antagonismos. (2012: 327)

También la noción de diáspora se relaciona directamente con la de identidad cultural porque Hall deconstruye la idea de diáspora que proviene de la tradición hebrea.

En la diáspora caribeña no hay mito originario, no hay núcleos identitarios esenciales, no hay tierra prometida, no hay regreso “a donde estábamos antes”. África es el pasado dolorido y el presente imposible, no un lugar para el regreso. La “falta de hogar” le resulta una descripción apropiada para hablar de la condición insular porque no es posible reivindicar una tierra –como sí puede hacerlo el pueblo hebreo– que no ofrece ninguna condición para el regreso.

Hall lee las diásporas en la resistencia a las lógicas de la globalización, en multiplicidad de formas culturales a las que agrupa bajo la categoría de “estética diaspórica”: música, cine, vestuario, pintura, ritmo corporal, fotografía, cuentos populares, tradiciones orales y una literatura distinta, escrita en lenguas de mezcla, la lengua del conquistador y el creole. “Mi objeto –escribe Hall– es pensar el carácter concreto del objeto en sus múltiples y diversas relaciones” (2012: 320).

Y este objeto de estudio ni es ideal ni está idealizado pues tiene claro que todas estas formaciones culturales han estado y están atravesadas por las violencias sobre las que se forjó la historia caribeña bajo el orden brutal del poder colonial. Esa marca subsistió cuando, tras su independencia, las naciones caribeñas redefinieron sus identidades y las rearticularon en nuevas configuraciones.

Como toda la Escuela de Birmingham, la perspectiva de Hall es claramente constructivista entendiendo que la cultura se gesta en un proceso histórico complejo en el que intervienen diferentes actores comenzando por el Estado, la educación, el derecho, los mitos, el arte que dan por resultado una configuración cultural real y simbólica compartida y articulada contextualmente.

En este sentido, el trabajo de Hall, se define por:



los elementos de una ética del yo y del otro que se ajusta con precisión a las orillas, a los márgenes, donde la "identidad" deja de sostenerse con certidumbre y la ambigüedad, la otredad, la finitud y el exterior empiezan a descentrar y perjudicar sus fábulas de autopresencia estable. Stuart propone que nos tomemos en serio que hay algo completamente reductor y, por lo tanto, moralmente miserable en la imagen del ser humano y en la interacción humana, que surge de la admiración unilateral de la Ilustración de un yo soberano y autónomo que promulga un único bien para todos. Tenemos la oportunidad de prosperar mejor, sugiere, cuanto más abiertos podamos hacernos ante nuestra propia vulnerabilidad (nuestra propia fragilidad, exposición y receptividad) a la diferencia. (2012: 24)

Amigo de fotógrafos, escritores, pintores y cineastas Hall encuentra en el texto artístico una esfera de la cultura donde identidad/alteridad/diferencia se enuncian y deconstruyen.

Más que revelar, el arte "des-vela", quita veladuras, mantiene despierto, haciendo de la agencia de la diferencia y la diáspora categorías teóricas para deconstruir las operaciones del poder y sus intentos unificadores, buscar la identidad en la diferencia y definir la heterogeneidad cultural.

Llegados a este punto hay que señalar que la Escuela de Birmingham se cerró por problemas económicos en 2002 y su quehacer se desplazó fundamentalmente a los Estados Unidos donde los estudios culturales devinieron una moda académica. Pero también permearon de manera muy fructífera los estudios sobre la poscolonialidad y el feminismo, aún con posiciones críticas y divergentes. Sus reflexiones sobre poder, dominación e ideología fueron fundamentales para pensar todas las formas de las hegemonías sobre todo en el nuevo estado de la cultura

al que Fredric Jameson llamará "el postmodernismo".

Las preguntas que hace Grossberg, consciente de que el nuevo siglo nos muestra un mapa de la cultura muchísimo más complejo, son indudablemente, herencia de la Escuela de Birmingham:

¿Cómo creamos preguntas, vocabularios y conceptos que capturen suficientemente la complejidad de fuerzas, tecnologías y luchas que operan en medio de las numerosas luchas en torno a –y las transiciones entre– las diferentes visiones y formaciones de posibles modernidades y alternativas a la modernidad? ¿Cómo imaginamos preguntas y lenguajes que capten de modo suficiente las redes multipolares, multitemporales y multiescalares de conectividad, relacionalidad y diferencia, que guían la creación de formaciones y espacios geoeconómicos, políticos y culturales, y nuevas subjetividades y colectividades dentro de ellos y entre ellos? (2012: 226)

3. La Semiótica de la Cultura

"Tejeremos una red elástica como una telaraña en la superficie áspera de las paredes".

Marcelo Dughetti

En un momento en que el mundo está profundamente convulsionado, sus tejidos sociales en jirones, la concentración de capitales y el aumento de la pobreza, los movimientos laberínticos del poder y la Justicia, las nuevas formas de guerra, los millones de seres humanos desplazados, amenazado seriamente el equilibrio ecológico y frente a una mutación probable de lo humano ante la complejidad de las nuevas realidades tecnológicas y en especial la aparición de un virus que arrasa al planeta entero e impone terribles



desafíos, el pensamiento de Iuri Lotman, elaborado en la segunda mitad del siglo XX desde un pequeño país al borde del Báltico, nos trae nuevamente la pregunta que atraviesa toda su preocupación teórica: ¿Qué vamos a hacer con nosotros, con los otros, con la naturaleza, con toda la humanidad?

Una semióloga como Julia Kristeva responde en este número de *1991. Revista de Estudios Internacionales* esta pregunta en un breve texto que hemos traducido porque nos parece de una actualidad indiscutible.

La obra rigurosa y consistente de Lotman toma como punto de partida novedoso, por allá por la década del cincuenta, la idea de *Información* como generadora de estructuralidad basada en factores semiótico-culturales en un estadio que él llama “fase contemporánea del análisis estructural-semiótico” y que tiene como particularidad el prestar atención a la complejidad (1999: 27). Exiliado político y deslazado de San Petersburgo a Tartu, una remota ciudad de Estonia donde había una Universidad, se posicionó desde allí como uno de los grandes pensadores de la contemporaneidad, con una indiscutible actualidad para reflexionar de un modo amplio sobre las dinámicas históricas y culturales.

En 1970, en el mes de agosto, se le ocurrió a Lotman convocar a una Escuela de Verano en la que, entre otros invitados, estaba Boris Uspensky de la Universidad de Moscú. En ese momento, y entre ambos, producen un texto que habría de ser el punto inicial de lo que se conforma como *Semiótica de la Cultura*. El texto se denomina *Sobre el mecanismo semiótico de la cultura* y de allí en más la Semiótica excede su campo clásico como ciencia de los signos para devenir un saber que se ocupa de la Historia y la Cultura.

Durante casi cincuenta años de producción intelectual, el semiólogo ruso afrontó el desafío

de pensar la cultura desde otra perspectiva, deteniéndose en aquellos fenómenos en los cuales los humanos manifiestan su condición creadora que es asimismo una forma de conocimiento (literatura, cine, teatro, arquitectura, ópera, ensembles, artes plásticas), centrando su atención en el modo en que estas materialidades dinamizan la memoria de las sociedades, su devenir histórico, condiciones políticas, y aportan dinámicas creativas. En el estudio de la complejidad de la cultura y prestando atención a su transformación permanente, Lotman se aboca insistentemente a pensar la trama de la lucha eterna por la información, el poder y el control social de los sentidos como coyunturas esenciales para entender los próximos pasos de la humanidad.

Siendo inicialmente una teoría de corte funcionalista y fuertemente centrada en lo espacial, su vinculación constante con la historia y la sociedad y el desarrollo de conceptos clave como modelización, lenguajes, frontera, memoria y traducción, le permiten a Lotman desarrollarla de un modo personal, con instrumentos de análisis que no desechan las formas poéticas de conocer.

Este programa teórico está claramente expresado en el siguiente enunciado: “La tendencia humana a atribuir a las acciones y los acontecimientos un sentido y un objetivo supone descomponer la realidad continua en determinados segmentos convencionales” (1999: 46).

Esos segmentos no se diseñan como campos separados sino en sus posibilidades de articulación desde un lugar dialógico abierto a un pensamiento complejo (Morin, 2004).

Los lenguajes filosóficos, los de la ciencia y del arte funcionan juntos en un determinado momento cultural, en un espacio múltiple de saberes en el que la Semiótica de la Cultura realiza un esfuerzo teórico importante para pensarlos de un modo transversal. La



hipótesis central es que tanto los modelos científicos, los filosóficos y los textos artísticos producen e incrementan el conocimiento del mundo y ayudan a construir modelos de realidad (Lotman, 1995).

La Semiótica de la Cultura parte necesariamente de la idea de que somos sujetos de lenguaje y, como tales, necesitamos traducir el mundo; lo construimos (lo modelizamos) según distintas posiciones ideológicas, experiencias, sentimientos, saberes que convertimos en orden, en organización, en modelos, en razones que no tienen que ver con fundamentos metafísicos –su perspectiva es materialista– ni con la búsqueda de un principio científico indiscutible o transparente, sino más bien con la necesidad de desentrañar el dinamismo de los mecanismos culturales: en términos lotmanianos las culturas tienen memoria, son creadoras de realidades, utilizan mecanismos de traducción y sistemas modelizantes que inventan, imaginan, crean y recrean y, por lo tanto, se manifiestan en maneras diferentes, en diversos lenguajes y textos de mayor o menor complejidad. Constituyen, como lo sugiere el epígrafe que pusimos, una red elástica, una malla, un tejido (de allí la noción central de texto) en el que se articulan sincrónica y diacrónicamente todos sus lenguajes.

Cuando la experiencia humana se vuelve cultura, establece reglas que definen para el hombre “programas” de comportamiento. Esos programas permiten traducir la experiencia a textos y registrarlos en alguna de las lenguas de los mecanismos memorizantes para convertirlos en acontecimientos de la cultura de una época dada. (Arán y Barei, 2002: 131)

Si afirmamos que esta perspectiva teórica forma parte de un complejo espacio de saber al que denominamos *Culturología*, es necesario prestar atención a tres categorías clave para

describir la cultura en términos lotmanianos: la de *semiósfera*, la de *frontera* y la de *explosión*.

La cultura, en tanto totalidad compleja, y los modos de interacción de los textos entre sí y con los contextos, han sido definidos por Lotman (1995) recurriendo a la categoría teórica de *semiósfera* (por analogía con el concepto de *biósfera* introducido por V.I. Vernadski).

Al igual que en la *biósfera* (“dispuesta sobre nuestro planeta, abarca todo el conjunto de la materia viva”), en la *semiósfera* domina la idea de *conjunto* y la de *transformación*, y se entiende como un espacio semiótico fuera del cual es imposible la semiosis.

Aquí se plantea un primer deslinde: espacio semiótico/espacio no semiótico; es decir la distinción entre un adentro y un afuera. Y un tercer lugar que es la *frontera*.

Articulan esta relación sujetos fronterizos, que van y vienen por los bordes de las culturas y que pertenecen tanto a espacios reales: los viajeros, los mercaderes, los pueblos de fronteras, los marginales, los y las travestis, como a espacios imaginarios y ambiguos mediante los cuales la imaginación creadora de los sujetos también tematiza las fronteras: hadas, gnomos, tricksters, faunos, ninfas, sirenas, monstruos de diversa índole, árboles y plantas con forma humana, extraterrestres, etc. Todos constituyen una frontera semiótica que trueca el reino del afuera cultural (que puede ser otra cultura o el espacio natural) en un mundo signifiante y significado.

Por lo tanto, lo que importa no es solo la existencia de uno y otro espacio, de un adentro y un afuera, sino el “hecho mismo de la presencia de una frontera” (Lotman, 1995: 87), de una zona sometida a procesos de intercambio y traducción en una tensión recíproca entre los textos propios y los ajenos. Lotman tiene clara conciencia de que la frontera no es una zona de exclusiones donde se filtra o limita la



penetración de lo externo, ni es tampoco una especie de tierra de nadie, sino que es un umbral donde se negocian procesos de integración, un lugar “bilingüe” que promueve adaptaciones, reelaboraciones y traducciones que reterritorializa un complejo colectivo definido por “nosotros” y los “otros”.

¿Y qué o quién es este otro? Podríamos hablar de otro cultural, que varía según el tiempo y las sociedades (mujeres, esclavos, brujas, indios, negros, gays y lesbianas, drogadictos, locos y tontos, travestis, exiliados políticos, migrantes, etc.) y de un “otro natural” semiotizado negativa o positivamente desde parámetros culturales: los animales, las plantas, los espacios intersticiales o tenebrosos como bosques, lagos, cavernas, el espacio interior o exterior al planeta tierra.

Pensando en el dinamismo, en la cultura como “una red elástica” como dice nuestro epígrafe, analizando el modo en que se transforman sus textos y subtextos, Lotman indica dos mecanismos: el de las modificaciones graduales y el de la explosión. De hecho, uno de sus libros más interesantes se llama justamente *Cultura y Explosión* (1999).

Sabemos que en sus últimos años Lotman conversaba con el premio Nobel Ilya Prigogine vinculando su idea de explosión a la de imprevisibilidad, a la de azar y caos prestando atención a las innumerables posibilidades que desata un hecho repentino, casual e inesperado.

La explosión como fenómeno físico, transferible solo metafóricamente a otros procesos, ha sido identificada por el hombre contemporáneo con ideas de devastación y se ha vuelto símbolo de destrucción. Pero si en la base de nuestras representaciones de hoy estuviera la asociación con las épocas de los grandes descubrimientos, como el Renacimiento, o en general con el arte, entonces el concepto de explosión evocaría en nosotros

fenómenos como el nacimiento de una nueva criatura viviente o cualquier otra transformación creativa de la estructura de la vida. (Lotman, 1999: 22)

Todos los cambios culturales pueden leerse de manera doble, tanto desde el lado de la previsibilidad, es decir de lo que va cambiando gradualmente, como de la imprevisibilidad que provoca grandes explosiones, que son —dice Lotman— “las dos ruedas de la bicicleta de la historia” (1999: 87).

Un primer mecanismo es más conservador, está centrado en la memoria y tiende a la repetición. El otro, aumenta y modifica el nivel de información y abre nuevas posibilidades. Ambos sobredeterminan la dinámica cultural, como señala el subtítulo de este libro: *Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, es decir alternancia de fases de repetición y estabilidad o estados innovadores que pueden sucederse, ser sincrónicos o incluso intersectarse, porque esto hace justamente a las posibilidades del dinamismo:

La cultura, en tanto conjunto complejo, está formada por estratos que se desarrollan a diversa velocidad, de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados. Las explosiones en algunos estratos pueden unirse a un desarrollo gradual en otros. Esto, sin embargo, no excluye su interacción. (Lotman, 1999: 26)

En todas sus consideraciones sobre la cultura, es imposible no atender al modo en que Lotman presta atención a los fenómenos artísticos ya que estos le sirven siempre como ejemplos que clarifican sus conceptos teóricos. El arte es un tipo de texto que rompe las reglas, se expresa la “explosión del sentido y la inspiración”, deviene el “laboratorio de la imprevisibilidad” y pone en escena la libertad.



Quebrar las reglas de la convención, subvertir el orden de la gramática y los manuales, reivindicar una línea disruptiva o vanguardista, reconocer las palabras “otras” y de los otros, poner la energía en denunciar las inequidades constantes de nuestras sociedades es una misión importante del texto artístico: literatura, plástica, teatro, ópera, ensembles, danza, cine y dibujos animados están presentes en las reflexiones lotmanianas acerca de la complejidad de las culturas y sus mecanismos “de transformación”.

El arte es también el espacio de la libertad. Como hombre perseguido y desplazado Lotman piensa al modo de Spinoza que no podemos saber qué es la libertad si no conocemos nuestros límites. No hay libertad sin fronteras, sin barreras sociales, políticas, culturales y muchas veces, sin violencia, sin lucha, sin convulsión.

Y está claro que aun no hablando de práctica política, todas estas preguntas son políticas porque su escritura se interesa en aquello que considera relevante para su propio campo, y fundamentalmente para aportar ideas a los debates de su entorno, en el siempre incierto horizonte que habitamos.

Podríamos decir: allí donde su trabajo se detiene cuando ocurre su muerte en 1993, allí donde parece advenir un punto final o al menos una pausa, justo allí, en ese borde, es donde el pensamiento lotmaniano nos desafía y provoca nuevas preguntas, nuevas turbulencias, una especie de fuera de cuadro, de variación de sentidos manifiestos que han convocado más recientemente a otros movimientos y otros devenires como sucede en las investigaciones actuales de la Escuela de Tartu, dirigida en este momento por Timo Maran. Dos grandes líneas de investigación conducidas por dos discípulos directos de Lotman han resultado en pensamientos fructíferos y desafiantes: los estudios sobre traducción llevados

adelante por Peeter Torop, quien para hablar de traducción entre culturas acuña la categoría de *Traducción Total*, y los estudios de Ecosemiótica sostenidos por Kalevi Kull.

De hecho derivan claramente de los estudios lotmanianos ya que el mundo extrasemiótico, que suele verse como caos, también está organizado, aunque sus leyes sean diferentes. En el momento en que los textos de un mundo externo (otra cultura, el mundo natural) son introducidos en el espacio de una cultura receptora sobreviene, para Lotman, el complejo fenómeno de “la traducción”: necesidad de decir al otro y al mismo tiempo, imposibilidad de hacerlo. De ese modo hemos actuado con respecto a nuestras “traducciones/apropiaciones” de los textos de otras culturas y del mundo natural.

Kalevi Kull se pregunta, por ejemplo, qué diferencias hay entre el espacio físico y el espacio semiótico porque cualquier objeto puede ser estudiado tanto física como semióticamente. En este lugar doble se ubican en la actualidad los estudios complejos del ambiente o ecología. Dice: “Hay una ecología que ha sido desarrollada como ciencia natural, de acuerdo con un modelo moderno de la ciencia. (...) Y hay una ecología que incluye el sentido y el valor” (Kull, 2007: 75). Esta última puede pensarse como una ecofilosofía (Deleuze), una bio-semiótica (Hoffmeyer) o una ecología semiótica (Maran).

Entre la noción de *semiósfera* y la de *biósfera*, Kull ubica la de *ecósfera*: concepto que permite estudiar los problemas ambientales fuera de la oposición naturaleza/cultura entendiendo que, a quienes estudiamos las culturas y no somos biólogos, no nos compete estudiar los problemas ambientales, sino el modo en que los modelos culturales interpretan (traducen) el mundo natural.

En estos términos, piensa Kull, la Ecosemiótica puede mediar entre las ciencias de



la naturaleza y los estudios históricos y culturales, aportando de este modo nuevos matices a la teoría de la cultura lotmaniana. Sin detenernos a desarrollar estas líneas teóricas, simplemente señalamos que tanto las Teorías de la Traducción Intercultural como la Ecosemiótica han pasado a formar parte del amplio campo de la *Culturología*.

Muy contento estaría Lotman que ya había anunciado: “La historia no conoce repeticiones, sino que ama las rutas nuevas, imprevisibles” (Lotman, 1999: 229).

4. El Pensamiento Crítico Latinoamericano

“Estos letrados montaraces, diestros en los variados usos de la palabra, parecen exhibir el carácter huidizo del deber ser de los intelectuales”.

Cristina Iglesia

Lo que se denomina de manera general *Pensamiento Crítico Latinoamericano* o *Teoría Crítica* constituye un grupo heterogéneo de problemas a investigar, enfoques y autores relevantes cuyas raíces están en el hacer reflexivo de muchos intelectuales de los siglos XIX y XX (Martí, Henríquez Ureña, Scalabrini Ortiz, Jauretche, Martínez Estrada, Alfonso Reyes, Haya de la Torre, Leopoldo Zea, etc.) y en un núcleo actualizado de investigación teórica y práctica cuyo objetivo puede resumirse en este enunciado de Walter Mignolo: “...generar un pensamiento propio (y crítico) latinoamericano que se ha estado manifestando de distintas maneras, y como reacción frente a modelos académicos que se consideran intensivos” (Mignolo, 2001: 20).

Junto a Walter Mignolo, en una medida importante agente nucleante de lo que él entiende como “una conversación entre compañeros”, denominado Modernidad/Colonialidad/

Descolonialidad (M/C/D), participan en el grupo Zulma Palermo (Argentina), Catherine Walsh (Ecuador), Adolfo Alban Achinte (Colombia), Aníbal Quijano (Perú), Arturo Escobar (Colombia), Santiago Castro-Gómez (Colombia), Hugo Achugar (Uruguay), por citar los nombres más representativos de esta línea de pensamiento.

Hay que señalar en primera instancia que el nombre de *Teoría Crítica* proviene de la autodenominación de la Escuela de Frankfurt, principalmente de los trabajos de Adorno y Horkheimer, núcleo duro de la Escuela junto con Walter Benjamin, Herbert Marcuse y Eric Fromm.

En una conjunción de lecturas de raigambre marxista y freudianas como referencias necesarias, Adorno y Horkheimer definirán a la *Teoría Crítica* como “el análisis crítico-dialéctico, histórico y negativo de lo existente en cuanto ‘es’ frente a lo que ‘debería ser’, y desde el punto de vista de la Razón histórica” (Adorno y Horkheimer, 1994: 303).

El análisis de la Modernidad, la sociedad pos-industrial y sus estructuras económicas, políticas y culturales, la sociedad de masas y su modificación de las formas cotidianas del vivir, el imperio del Mercado y los Medios Masivos de Comunicación, el papel necesariamente crítico del arte (literario, musical, fotográfico, cinematográfico), la revisión de las lógicas de dominación, el trabajo del inconsciente y la construcción de conciencias alienadas (el fascismo, el nazismo, las formas sociales de autoritarismo) constituyen tópicos centrales en clave interdisciplinaria de los trabajos más importantes de la primera generación de los teóricos críticos de Frankfurt.

Estas preocupaciones y este rigor teórico –además del nombre– constituyen importantes núcleos conceptuales desde los que los teóricos latinoamericanos, sumando también las lecturas de Birmingham, analizan los procesos



económicos, sociopolíticos y culturales que, desde la Colonia hasta nuestros días, se han erigido como los grandes reguladores de los mecanismos ideológicos de dominación en América Latina.

Esta exploración, de carácter teórico y empírico a la vez, derivará en la utilización de epistemologías y reflexiones con las que se diseña un campo de pensamiento complejo para pensar, desde una posición renovadora, las problemáticas de un vasto, diferente y desigual continente con tradiciones propias y problemas comunes.

Señala Zulma Palermo que este pensamiento constituye

...Una actividad renovada en el campo de la reflexión teórica y de la teoría crítica de la cultura retroalimentados tanto en las propias genealogías como por el aprovechamiento de muchos de los más sólidos hallazgos del discurso poscolonial. Fundamentalmente se trata de la posibilidad de legitimar un pensamiento de frontera emergente en los momentos de fractura dentro del imaginario del sistema-mundo desde la producción de una doble crítica: al eurocentrismo a la vez que a las propias tradiciones excluidas. (Palermo, 2005: 116)

Haciendo referencia a estas genealogías, no es osado afirmar que fue la Revolución Cubana de 1959 y sus proyecciones en todo el continente lo que impulsó a los intelectuales latinoamericanos a un pensamiento "comprometido" y en muchos casos a una acción directa que los llevó a enrolarse en algún movimiento revolucionario o de liberación (como son los casos de Fernández Retamar, Rodolfo Walsh, Paco Urondo, Ernesto Cardenal, Roque Dalton, Claribel Alegría, Daniel Moyano, Julio Cortázar, etc.) y cuya obra, ya sea ensayística, poética o de ficción, sirvió de sustento a los teóricos de la cultura latinoamericana.

Ya por los '60 y '70, Fernández Retamar (1973) reclamaba una "teoría literaria latinoamericana", al sostener que era absolutamente necesario sacudirse la impronta y las modas del pensamiento europeo, entendiendo este propósito como una "urgencia" y una "tarea imprescindible y colectiva". Cornejo Polar advertirá la dificultad de esta empresa al señalar:

...Es obvio que no existe la tan anhelada teoría literaria latinoamericana, en cambio, bajo su impulso, la crítica y la historiografía encontraron formas más productivas y más audaces de dar razón de una literatura especialmente escurridiza por su condición multi y transcultural. (Cornejo Polar, 1994: 14)

La "audacia" y aún en las imposibilidades esta propuesta va de la mano de una necesaria ampliación del canon de los estudios literarios, a los estudios de los discursos sociales y en general, a los textos de la cultura. Una cultura fuertemente enraizada en una triple vertiente: la europea, la indígena y la negra con todas sus variantes mestizas, asiáticas, criollas y creoles según la región que se analice y con la decidida intervención, desde principios del siglo XX, del poder imperial estadounidense y la imposición de modelos culturales que se vuelven hegemónicos. Ya lo había señalado Rubén Darío en su denuncia contra Roosevelt, al que llama "cazador":

*Eres los Estados Unidos,
eres el futuro invasor
de la América ingenua que tiene sangre indígena,
que aún reza a Jesucristo y aún habla en español.*

En esta línea trabajarán los teóricos latinoamericanos a lo largo del siglo tomando como punto de partida la deconstrucción del pensamiento eurocéntrico y la lectura situada de los textos y su



cultura. Hablamos del mencionado Antonio Cornejo Polar, de Ángel Rama, de Antonio Cándido, de Juan José Hernández Arregui, de Ezequiel Martínez Estrada, de Paulo Freire, de Frantz Fanon y Édouard Glissant en el Caribe, de Arturo Roig, de Enrique Dussel.

Justamente, y en clave genealógica, este último nombre es el que aporta una de las bases teóricas, epistemológicas y políticas al pensamiento crítico latinoamericano, ya que Dussel es el *alma máter* de la llamada *Filosofía de la Liberación*. Esta filosofía adopta una postura fuertemente crítica de la filosofía clásica a la que califica de eurocéntrica y opresora, y propone un pensar desde la situación de los oprimidos y la periferia. Para ello la Filosofía de la liberación elabora un método de relación de lo universal con lo particular denominado *analéctica* que se apoya básicamente en la diversidad, en la heterogeneidad que surge de las formaciones coloniales en América Latina.

En 1972 Dussel pronunció una conferencia en un Congreso de Filosofía en Córdoba, planteando la necesidad de una reflexión situada geo-políticamente en un esfuerzo, al decir de Mignolo, "de pensar críticamente la geo-historia donde se produce el pensamiento mismo... lugar de enunciación de la colonialidad del ser" (Mignolo, 2001: 30).

Se corresponde esta última categoría con las que el pensamiento crítico latinoamericano habrá de desarrollar como "colonialidad del poder" y "colonialidad del saber" (Mignolo, 2001) a las que hay que añadir "colonialidad de las subjetividades" o "esclavitud mental", de la que tan exactamente habló Frantz Fanon en su análisis de *Piel negra, máscaras blancas* (un libro de 1952), colonialidad a la que más actualmente se refieren Zulma Palermo (2006) o Rita Segato (2016) cuando analizan la sujeción de las mujeres al poder

patriarcal y sus formas de transmisión y perduración. Lo mismo puede decirse del racismo o el clasismo.

La caída del Muro de Berlín y el eje soviético, los desafíos de las democracias progresistas en América Latina, los avasallamientos de los poderes neoliberales desde los años '90 en adelante, obligan a los teóricos a analizar el presente y apostar a su transformación.

El texto de Aníbal Quijano *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina* da el puntapié inicial para pensar en clave contemporánea las genealogías coloniales y los modos de conocer y de ejercer el poder en América Latina. A modo de programática, señala Quijano:

La universalización de la civilización capitalista es la otra cara de la irrupción de la diversidad y de la heterogeneidad de las experiencias culturales que existen en el mundo y que circulan en las mismas autopistas de la comunicación global. Algunas de estas llevan, o pueden llevar, a procesos de reoriginalización cultural. La abierta crisis del euro centrismo como perspectiva de conocimiento, es una de las nuestras. En América Latina, por un lugar fundamental en la historia del capitalismo, de la mundialización y de la modernidad, estas son cuestiones centrales que hoy es imperioso indagar, discutir y optar. (Quijano, 2001: 119)

Frente a este nuevo estado de cosas, el pensamiento crítico latinoamericano propone trabajar desde otro lugar de enunciación formulando una "opción decolonial" o "descolonial" ya que se utiliza de manera equivalente el prefijo *de* o *des*. Este prefijo marca la diferencia a la vez con el proyecto "poscolonial" centrado en las experiencias históricas de los pueblos y las reformulaciones de sus intelectuales en las ex-colonias inglesas o francesas de África y Asia. Lo que tienen en común es la idea de que la colonialidad es constitutiva de



la ideología de la Modernidad: el libre comercio, la economía capitalista, la sujeción de los cuerpos y las subjetividades, el ejercicio del poder, la imposición de saberes, de memorias, de lenguas, de religiones, la exclusión de los pensamientos y las prácticas locales ya sea indígenas o afros.

Mignolo dice en un reportaje reciente:

La descolonialidad significa en primer lugar desvincularse (desprenderse) de esa estructura general de conocimiento para emprender una reconstitución epistémica. ¿Reconstitución de qué? De formas de pensar, lenguajes, formas de vida y de estar en el mundo que la retórica de la modernidad desautoriza y la lógica de la colonialidad implementa (...) La descolonización no cuestionó los términos de la conversación, es decir, no cuestionó las estructuras de conocimiento y formación de sujetos (deseos, creencias, expectativas) que se encontraban implantados en las colonias por los antiguos colonizadores. (Mignolo, 2020, *la traducción es nuestra*)

Se trata de un gran esfuerzo de reconfiguración y de reconceptualización de las subjetividades, de lo público y lo privado, de las economías, de las instituciones, de lo político, de la salud y de la relación con la vida del planeta según una lógica diferente (Catherine Walsh la llama "lógica práctica y pensamiento insurgente") que tiene como horizonte la idea ancestral del "bien vivir" (*sumak kawsay*).

Un esfuerzo también por dar lugar a las voces de grupos tradicionalmente invisibilizados y dominados: mujeres y colectivos de género, afrodescendientes, pueblos originarios, migrantes en situaciones precarias.

También esta opción atiende a las formas de pensar el arte no ligado a la concepción de lo bello, de la obra maestra, del genio, del

coleccionismo y la idea de lo sublime o lo exquisito impuestos por Occidente, al incluir las expresiones populares, las artesanías, el folklore, la estética de los grafitis, la música y el teatro en la calle, la cocina y los tejidos, etc. Es decir un lugar-otro, un espacio de frontera, otra forma de enunciación y de comunicación. Nos dice Pedro Pablo Gómez:

La estética descolonial no busca salvar la modernidad ni completarla, busca una alternativa a la modernidad para contribuir a la construcción de un mundo transmoderno, un pluriverso que no sea capitalista, ni homogéneo sino pluralista, donde el arte sea otra cosa que una potencial o real mercancía, un objeto de distinción social y un instrumento de la colonialidad. (Gómez, 2014: 19)

En la misma línea han de volver a pensarse las memorias, los usos de los espacios, los cuerpos y las diferentes sexualidades y subjetividades, las tecnologías, las nuevas formas de comunicación, los conocimientos y ciertamente las pedagogías o los saberes ya que se trata de "aprender a desaprender" para pensar otros caminos de aprendizaje, otras enseñanzas, otras lógicas que van más allá de la escolarización formal, de la escuela y las academias.

La educación ha demostrado históricamente que su actuación no es linealmente encauzada para equiparar (igualar) los estratos o los grupos sociales, sino que en la mayoría de los casos, sirve para exacerbar las diferencias. No me refiero a la educación como proceso cognitivo, sino más bien como institución moderno/colonial encargada de "educar" y como apunta Iván Illich en este mismo sentido, también encargada de subyugar y de recluir. (Palermo, 2014: 41)

Creo que queda claro en esta breve síntesis, que no se trata de una perspectiva academicista,



ni una conjunción de marcos teóricos sino de una propuesta política elaborada por un amplio colectivo de “letrados montaraces”, como diría Cristina Iglesia, que apuntan a pensar la historia/ las historias y la cultura como lugar de desarrollo pacífico de nuestra especie, de emancipación y un destino colectivo solidario y humanizado.

Hablar de cultura es hablar de la posibilidad de imaginar y entender otras formas de intercambios sociales y con el mundo natural, otros patrones dialógicos, otras relaciones entre el poder y los ciudadanos en democracias, otras direcciones más creativas y plurales, el desarrollo de subjetividades autónomas, replantear la estructuración cognoscitiva e ideológica en sintonía con un modelo de racionalidad que no implique excluir a una parte de la población ejerciendo sobre ella diferencias, injusticias e inhumanidad.

Tal como lo señala Catherine Walsh:

Esta implicación requiere una consideración crítica de nuestros roles como intelectuales basados en el significado concreto de una actitud de-colonial y de las relaciones y responsabilidades que tenemos con aquellos sujetos para quienes un pensamiento “otro” no es una respuesta teórica sino un posicionamiento político que tiene que ver con asuntos reales de la vida: con asuntos de existencia, libertad, liberación y sobre vivencia”. (Walsh, 2006: 63)

5. Coda

He señalado inicialmente que deseaba que este texto se leyera como una especie de mapa para orientarse a través de las diferentes líneas teóricas que atañen a los estudios sobre la cultura, algunas de sus propuestas y sus puntos de contacto, así como sus discusiones y sus diferencias.

Hay una lógica epocal y situacional que

marca las diferencias y al tiempo pueden leerse más allá de sus propios protagonistas como un campo teórico complejo, la *Culturología*, que abre preguntas constructivas y modos de interpretación de los dilemas que plantean las sociedades contemporáneas.

Las tres líneas teóricas que hemos agrupado bajo el campo interdisciplinar de una *Culturología* tienen –aún en sus diferencias– ideas en común, enraizadas en contextos históricos y políticos a partir de los cuales los investigadores postulan interrogantes e hipótesis que han logrado ser pertinentes para el análisis social desde la segunda mitad del siglo XX hasta nuestros días.

La Escuela de Birmingham discute la idea restringida de cultura como Ilustración o Bellas artes y centra sus miradas críticas en las diversas direcciones sociales de posguerra, los nuevos modos de la vida cotidiana, el arte de consumo y las formas de ocio, las diásporas y la pervivencia de antiguas diferencias coloniales.

La *Semiótica de la Cultura* se propone el estudio de la complejidad de la cultura y presta atención a su transformación permanente, pensando la trama de la lucha por la información, el poder y el control social de los sentidos, y viendo en el arte el lugar en que se conjuntan las claves para definir un estado de lo social: la memoria, la creación de nuevos lenguajes y el espacio para la libertad.

Estas consideraciones se articulan como sustrato profundo de un análisis cultural interdisciplinario en el *Pensamiento Crítico Latinoamericano* cuya fuerza política radica en la percepción crítica y propositiva como valor a ser defendido por los intelectuales frente a la nueva etapa de dominación y desigualdad que no ha dejado de existir en esta tercera década del siglo XXI.

En diálogo con Enrique Dussel, el teórico chino Yuk Hui sostiene que Modernidad y



Posmodernidad son discursos europeos que se deben “sobrepasar” para poder pensar una nueva teoría política (que es, por supuesto, parte de una teoría de la cultura) y enfrentar los desafíos que los nuevos tiempos imponen como “tecnodiversidades”:

Creo que tenemos que ir un paso más allá de la crítica del eurocentrismo y del poder colonial... La reapertura de la historia mundial sólo puede ser lograda tornando contingente la gigantesca fuerza tecnológica y sometiénola a una necesaria interrogación y transformación desde los puntos de vista de múltiples cosmotécnicas. (Hui, 2020: 15)

Esta observación es parte innegable de las nuevas preguntas que se están abordando en una *Culturología* del siglo XXI, sus reconocidos y nuevos pensadores y que aún de manera parcial, a veces esquemática, otras inteligentemente, están suscitando diferentes preocupaciones y posibles respuestas para un mundo pos pandemia:

¿Cuáles son las nuevas formas de organización/desorganización sociales?

¿Cómo se han incorporado los dispositivos digitales a nuestras vidas, la escuela, la salud,

la política, el arte, el entretenimiento, el deporte, la cultura en general?

¿Cómo defender la vida del planeta, la salud del agua y del aire, el equilibrio ecológico, los animales y las plantas, la desaparición de las especies para no despertarnos en pocos años en un mundo peor?

¿Cómo superar el fatalismo ante aquello que no depende de nosotros, las injusticias e inequidades, las teorías del complot, la administración robótica de nuestra existencia, el descrédito o la desconfianza en la política?

¿O lo que Eric Sadin formula de esta manera: “el mundo de después será acaso el de una soledad

absoluta frente a nuestras pantallas, del sin-contacto erigido en norma, de la vida social transformada en píxeles?” (2017: 56).

O su reverso. Pensar que habrá esperanza después del caos, que un mundo diferente abrirá las puertas a un futuro mejor. Más solidario, más responsable, más equitativo.

Cualquiera sea la respuesta que se ensaye o la posición que se tome, toda reflexión sobre la cultura acortará caminos hacia la posibilidad de pensarnos de otro modo como comunidad humano-no humanos-ambiente.

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- ARÁN, Pampa y BAREI, Silvia (2002). *Texto/ Memoria/ Cultura. El pensamiento de Iuri Lotman*. Córdoba: Editorial UNC.
- CEVASCO, María Eloísa (2003). *Para leer a Raymond Williams*. Wilde: Universidad Nacional de Quilmes.
- CORNEJO POLAR, Antonio (1994). *Escribir en el aire. Ensayos sobre la heterogeneidad socio-cultural en la literaturas andinas*. Madrid: Horizonte.
- FANON, Frantz (2009). *Piel negra, máscara blanca*. Madrid: Akal.
- FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto (1973). “Para una teoría literaria latinoamericana”. En: *Revista Casa de las Américas*, Nro. 80.
- GÓMEZ, Pedro Pablo (2014) (comp). *Arte y estética en la encrucijada descolonial II*. Buenos Aires: Del Signo.
- HALL, Stuart (2012). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Editores: Eduardo Restrepo, Catherine Walsh



- y Víctor Vich. Lima: Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar- Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador-Instituto de Estudios Peruanos-Enviñón Editores.
- _____ (2003). "Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero". En: JÁUREGUI, Carlos A. y DABOVE, Juan Pablo (Eds.). *Heterotropías: narrativas e la identidad y la alteridad en Latinoamérica*. Pittsburgh, PA: Instituto Internacional de Literatura, pp. 476-500.
- HUI, Yuk (2020). *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. Buenos Aires: Caja Negra.
- KULL, Kalevi (2007). "Semiosfera y ecología dual: paradojas de la comunicación". En: MACHADO, Irene (Comp.). *Semiotica da cultura e semiosfera*. Brasil: FAPESP.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1985). *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- LOTMAN, Iuri (1979). *Semiotica de la cultura*. Madrid, Cátedra.
- _____ (1995). *La semiosfera I*. Valencia: Frónesis.
- _____ (1999). *Cultura y Explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*. Barcelona: GEDISA.
- _____ (2000). *La semiosfera III*. Valencia: Frónesis.
- _____ (2013). *The unpredictable workings of culture*. Estonia: Tallinn University.
- MIGNOLO, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Duke University: Ediciones del Signo.
- _____ (2020). *Entrevista*. ISSN: 2053-8626A.
- PALERMO, Zulma (2005). *Desde la otra orilla. Pensamiento crítico y políticas culturales en America Latina*. Córdoba: Alción.
- _____ (2006)(Coord.). *Cuerpo(s) de mujer. Representación simbólica y crítica cultural*. Córdoba-Salta: Ferreyra y UNSA.
- _____ (2014). *Para una pedagogía decolonial*. Buenos Aires: Del Signo.
- QUIJANO, Aníbal (2001). "Colonialidad del poder. Cultura y conocimiento en America Latina". En: MIGNOLO, Walter (2001). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. Duke University: Del Signo.
- SADIN, Eric (2017). *La humanidad aumentada*. Buenos Aires: Caja Negra.
- SEGATO, Rita (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.
- WALSH, Catherine; GARCÍA LINERA, Álvaro; y MIGNOLO, Walter (2006). *Interculturalidad, descolonización del estado y del conocimiento*. Buenos Aires. Del Signo-Duke University.
- WILLIAMS, Raymond (2012). *Cultura y materialismo*. Buenos Aires: La marca.
- _____ (1984). *Hacia el año 2000*. Barcelona: Grijalbo.
- Fecha de recepción:** 27 de junio de 2021.
- Fecha de aceptación:** 13 de julio de 2021.

RAYMOND WILLIAMS: NOTAS PARA EL PRESENTE

RAYMOND WILLIAMS: NOTES FOR THE PRESENT

María Elisa Cevasco
Universidade de São Paulo
maece@usp.br



María Elisa Cevasco es Profesora titular del departamento de Letras Modernas en la Universidade de São Paulo, Brasil. Es Doctora en Estudios Lingüísticos y Literarios en Inglés por la Universidade de São Paulo, y se aboca a los estudios de la cultura y la teoría materialista, con especial énfasis en Fredric Jameson y Raymond Williams. Entre sus publicaciones de libros más destacados y traducidos al español se encuentran Para leer a Raymond Williams (2001) y Diez lecciones sobre estudios culturales (2013).



Resumen | | Este texto argumenta que la contribución intelectual de Raymond Williams es muy relevante para nuestros días de crisis de pensamiento contra hegemónico. Recapitula los principios principales de su teoría de un materialismo cultural y examina su potencial analítico y estratégico.

Palabras clave | | Raymond Williams, Materialismo cultural, Estudios culturales

Abstract | | This text argues that Raymond Williams's intellectual contributions is very relevant for our days of crisis of counter-hegemonic thought. It recaps the main tenets of his theory of a cultural materialism and examines its analytical and strategic potential.

Keywords | | Raymond Williams, Cultural materialism, Cultural studies



¿Por qué recuperar el pensamiento revolucionario de Raymond Williams en el siglo XXI cuando, dondequiera que miremos, la oscuridad parece predominar? Fallecido en 1988, él era el pensador del cambio, y hoy vivimos tiempos de igualdad, cuando, como Fredric Jameson dijo memorablemente, es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo y el modo de vida que determina (Jameson, 2001[1994]).

Vivimos, con mayor o menor resignación y conformismo, un tiempo de la pérdida del sentido de la posibilidad, tiempo de ausencia de alternativas, del ocaso de la posibilidad de imaginar un futuro más allá del existente.

Pienso que este momento nos demanda un regreso al pensamiento de Williams. Su proyecto intelectual, que se extiende desde 1958 hasta su muerte en 1988, tenía como objetivo resignificar las palabras clave que usamos para discutir la cultura y la sociedad, y con ellas, los parámetros que rigen el modo en que formulamos nuestros significados comunes e individuales, y construimos nuestros valores. El objetivo de ese proyecto era implementar una nueva forma de vida, y transformar el acto de pensar en otro recurso para una travesía de esperanza. Quiero señalar aquí el diferencial ético, teórico y estratégico de su obra que, pienso, puede ayudarnos a redirigir nuestros esfuerzos intelectuales en tiempos oscuros.

Hacia el final del libro *Cultura y sociedad. 1780-1950*, aquel que inaugura ese proyecto, presenta el imperativo ético que debe regir el trabajo crítico:

Hay ideas y maneras de pensar que contienen en ellas las semillas de la vida, y hay otras, tal vez en la profundidad de nuestra mente, con las semillas de una muerte general. La medida de nuestro éxito al reconocer unas y otras y nombrarlas para hacer posible su reconocimiento común puede

ser, literalmente, la medida de nuestro futuro. (2001[1958]: 275)

La combinación de ideas y modos de vida en un único paradigma es una marca de su pensamiento. Para él, una de las tareas del crítico que quiera promover las ideas como semillas de vida es examinar las categorías que utilizamos para pensar. Estas categorías encarnan un modo de vida y una visión del mundo. En 1958, "cultura" era una palabra clave para Williams, aquella cuyo significado era necesario expandir. El significado entonces vigente era resultado de un proceso que había estado, al menos desde el siglo XVIII, pensando en la producción de significados y valores, tarea de cultura, en un plano separado de la vida social, espacio ideal donde no había conflicto ni disputas. La producción artística era considerada el producto de un ser genial, destinada a una minoría selecta, quienes serían los encargados de instruir a aquellos no iniciados. Este fue el punto de partida para la constitución de una idea de cultura, proceso que desarrolla en el libro *Cultura y sociedad*. Vale la pena citar una de esas versiones más influyentes de la cultura. Se trata de una postura que, me temo, todavía aparece una y otra vez en las consideraciones contemporáneas sobre el tema:

En todos los períodos, la apreciación discriminada del arte y la literatura depende de una minoría muy restringida: muy pocos son capaces de juicio espontáneo y a primera vista (excepto que se trata de algo muy simple o familiar). Una minoría todavía restringida, aunque un poco más numerosa, es capaz de respaldar estos juicios originales a través de una respuesta personal y genuina (...) La minoría capaz no solo de apreciar a Dante, Shakespeare, Donne, Baudelaire, Hardy (para dar un ejemplo de los más grandes), sino también de reconocer a sus sucesores contemporáneos, constituye la conciencia de la raza (o de parte de ella) en un momento dado



(...) Nuestro poder para aprovechar las experiencias humanas más significativas del pasado depende de esta minoría, quienes mantienen vivos los aspectos más sutiles y frágiles de la tradición. De ella, dependen los patrones implícitos que ordenan las formas de vida más refinadas en una época, en el sentido de que algo aquí es más valioso que algo allá, que debemos ir por esta y no por aquella dirección. Le corresponde (...) preservar el lenguaje, el idioma cambiante del que depende la mejor forma de vida, y sin el cual la distinción del espíritu disminuye y pierde coherencia. Para mí, decir "cultura" es hablar del uso de este idioma. (Leavis, 1943)

Como puede verse, una visión restrictiva —donde la palabra cultura queda reservada para un pequeño número de actividades, en manos de un número también muy pequeño de personas, quienes tienen el poder de seleccionar lo que debe ser considerado arte y puede ser parte de una tradición. Es también, como corresponde con una visión idealista, bastante abstracta —encuentro particularmente reveladora la formulación "el sentido de que algo aquí es más valioso que algo allá, que debemos ir por esta y no por aquella dirección", dada sin ninguna explicación. En esta perspectiva, quienes forman parte de la minoría conocen la dirección, y no hay necesidad de especificarla. Se trata de una concepción elitista y, como tal, excluyente.

Williams sabe que el intento por definir la cultura de esta manera es una reacción a los innumerables cambios que han revolucionado la sociedad británica desde la Revolución Industrial. Era preciso forjar un espacio autónomo, donde se pudieran preservar los valores que definirían los caminos, comunes e individuales, de esa sociedad en la que todo lo sólido se desvanece en el aire, por usar la buena descripción de Marx. El elemento fundamental

de esta idea de cultura es hacer de ella un instrumento para evaluar la calidad y los propósitos generales de la vida de una sociedad. Los que controlan el sentido de la cultura arbitran valores. Esta visión idealista de la cultura traduce una visión conservadora del mundo, la cual impulsa un movimiento estratégico para preservar un determinado modo de vida. Es para contrarrestar este movimiento que Williams propondrá una manera más inclusiva de pensar la cultura, manera que se abre a la posibilidad de pensar sociedad y cultura como interconstitutivas:

Todas las sociedades poseen su propia forma, sus propias finalidades, sus propios significados. Todas las sociedades los expresan en las instituciones, en las artes y en el saber. Construir una sociedad significa descubrir significados y orientaciones comunes, y dicha construcción comporta un debate y una mejora continuos bajo las presiones ejercidas por la experiencia, el contacto y los descubrimientos, los cuales van inscribiéndose en el territorio. Allí es donde crece una sociedad, aunque también se hace y rehace en todas las mentalidades individuales. La construcción de una mentalidad supone, en primer lugar, el lento aprendizaje de formas, propósitos y significados que hagan posible el trabajo, la observación y la comunicación. Luego, en segundo lugar, pero con idéntica importancia, se somete a los mismos a la prueba de la experiencia, la construcción de nuevas observaciones, comparaciones y significados. Una cultura presenta dos aspectos: los significados y las orientaciones conocidos, para los que sus miembros han sido entrenados, y las nuevas observaciones y significados que se nos brindan para ser puestos a prueba. Así son los procesos ordinarios de las sociedades y las mentalidades humanas, y a través de ellos percibimos la naturaleza de una cultura: que siempre es tradicional y creativa a la vez, que se compone al mismo tiempo de los significados comunes más ordinarios y los significados



individuales más elaborados. Empleamos la palabra “cultura” en estos dos sentidos: para referirnos a una forma de vida en su conjunto, a los significados comunes, y para referirnos a las artes y el conocimiento, a los procesos especiales del quehacer creativo e innovador. Algunos autores reservan el término para uno u otro de estos sentidos; yo insisto en ambos y en la relevancia de su conjunción. Las preguntas que planteo sobre nuestra cultura son preguntas sobre nuestros propósitos comunes y generales, pero también versan sobre hondos significados personales. La cultura es algo ordinario en toda sociedad y en todas y cada una de las mentalidades. (2008[1958]: 39-40)

Esta visión abarcadora le posibilita a Williams construir una teoría que no solo desmonta la visión idealista de la cultura como apartada de la vida social, sino que también permite entender un aspecto esencial de la sociedad contemporánea cuando, al decir de Jameson, vivimos en un momento de

expansión prodigiosa de lo cultural a lo largo de todo el dominio social, al punto que puede decirse que todo, en nuestra vida social (desde el valor económico y el poder estatal, hasta las prácticas y la misma estructura psíquica), se ha vuelto “cultural”. (2012[1991]: 91)

Se trata de un tiempo cuando la lógica misma que rige al sistema es cultural.

Esta percepción de la centralidad cultural aporta, en la obra de Williams, un gran potencial de desarrollo teórico e intervención política, que va a expandir y renovar el campo de la crítica. Comencemos por el desarrollo teórico. Williams funda una nueva posición teórica que llamará materialismo cultural. Se trata de un proyecto que le da continuidad a la

tradicción marxista. Sabemos que, para esta tradición, lo fundamental es establecer cómo se dan las relaciones entre proceso social y proceso de formación de sentidos a través de la producción cultural. Marx no era, claro está, crítico cultural, aunque la observación que hace, en la “Contribución a la crítica de la economía política” (2019[1859]), de que la base –las relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio de desarrollo de las fuerzas productivas– determina a la superestructura –las actividades culturales o ideológicas– es central para una teoría materialista de la cultura. Williams le otorga a esa noción una productividad congruente con nuestro tiempo: para él, las nociones de base y de superestructura deben ser repensadas como un proceso. En su lectura, Marx no pensaba en áreas estancas, sino en procesos productivos, en una base que constituye las relaciones estructurales en donde se asientan las restantes actividades de la producción social. También, recuerda que, además de producir bienes, los hombres y las mujeres se producen a sí mismos y a su historia, y así, cuando pensamos en la base, tenemos que considerar la producción material de la vida, incluida la producción de formas de dar sentido a dicha producción. Desde esta perspectiva, lo que se designa como superestructural es, de hecho, básico. Una noción de determinación, para Williams, debe ser pensada como un modo de ejercer presiones e imponer límites sobre la actividad humana. Estas formulaciones permiten entender más claramente las implicancias mutuas entre las actividades de la base y las de la superestructura tan características de nuestro tiempo, como las producciones de la industria cultural que son, al mismo tiempo, mercaderías comerciables y sentidos ideológicos, formantes e informantes de



nuestro modo de vida. Para el materialismo cultural, las obras de arte son puntos de encuentro entre un proyecto individual y un modo de vida colectivo que, para el caso de la sociedad contemporánea, se desenvuelven dentro de los límites y de las presiones del modo de producción capitalista.

Este modo de ver el arte implica una manera novedosa de proceder en el trabajo de análisis y crítica: las obras no son ya objetos estancos que deben descomponerse, sino, antes bien, “una actividad práctica cuya naturaleza y condiciones es tarea del análisis descubrir” (1980: 47)¹. Esta concepción expande el campo de la crítica cultural, adquiriendo mayor relevancia social: su trabajo, más que evaluar las cuestiones formales que componen a la obra, pasa a develar las estructuras que condicionan la práctica artística, proporcionando un conocimiento único acerca de aspectos fundantes en el modo de vida de una determinada sociedad.

Para proceder con este tipo de análisis, Williams despliega una serie de categorías que organizan el modo de interpretar las manifestaciones culturales. En su libro *Culture* de 1981, destaca algunas de ellas: las instituciones; las formaciones (ello es, las diferentes maneras en los artistas tienden a organizarse en escuelas, tendencias, asociaciones o grupos); los medios utilizados para la producción, desde la escritura a los medios de comunicación; las formas y su historia; las maneras en que cada sociedad tiende a organizar la producción artística. El objetivo es buscar una forma de establecer conexiones fundamentales entre esferas que, comúnmente, se consideran por separado. Así, los hallazgos de la historia general, de las historias conexas de las artes

específicas, los estudios de las características de cada obra deben ser todos pensados en su conjunto, para alcanzar así a “una comprensión más adecuada de los procesos sociales directos de la producción cultural” (1994[1981]: 79). En la medida en que las artes sean, desde esta óptica, concreciones de modos sociales de producir significados, analizarlas e interpretarlas proporcionará un conocimiento único que puede colaborar, y mucho, con aquellos interesados en esclarecer el proceso social, más allá de los velos de la ideología y del saber petrificado en compartimentos estancos con los que dicho saber académico intenta contener el necesario proceso de descripción e interpretación del curso del mundo, proyecto común a todas las disciplinas de las humanidades.

Esta concepción social de las diferentes artes demanda una nueva forma de leer esa producción. Para esta tradición, las producciones culturales evidencian formas sociales que subyacen a la apariencia empírica. La forma artística, lejos de ser –como la consideran una enorme mayoría de tendencias críticas– la creación autónoma de un espíritu genial, es una materialización de las contradicciones de una sociedad. Para Williams, arte y forma de vida son maneras diferentes de materialización, distintos modos “por lo tanto, de describir lo que es de hecho una disposición de energía y un rumbo comunes” (2017[1989]: 228). Descifrar la forma del arte equivale a capturar las contradicciones de un tiempo social, incluso las que todavía no se han decantado como contenido social e histórico, las que aún se presentan como la estructura de sentimiento de una época determinada.

1 [N. del T.] En aquellas publicaciones que no cuentan con versión en lengua española, se ha traducido la referencia.



Estructura de sentimiento es una expresión acuñada por Raymond Williams justamente para dar cuenta de esta dimensión tan característica de la obra de arte, la de poder representar formas de lo emergente, de aquellas para las que aún no tenemos nombre, pero que articulan nuevas prácticas y hábitos mentales. "La noción de estructura de sentimiento fue creada para focalizar en una modalidad de relaciones históricas y sociales que todavía eran totalmente interiores a la obra, y no deducibles mediante un ordenamiento o clasificación externa" (1979: 164). Se trata, en otras palabras, de describir la presencia de elementos en una obra de arte que no solo pueden ser descriptos formalmente o parafraseados como afirmaciones sobre el mundo: la estructura de sentimiento es la articulación de una respuesta a ciertos cambios en una organización social.

Se ve, entonces, que el análisis cultural tiene un gran valor cognitivo. Es, justamente, de este aspecto cognitivo de los estudios enfocados en la producción cultural, de donde deriva su potencial como estrategia política. Williams tuvo bien en claro que la cultura es, también, una forma de dominación. Recupera de Gramsci la noción de hegemonía, que no verá como el nivel articulado más elevado de la ideología, sino antes bien como

todo un cuerpo de prácticas y expectativas en relación con la totalidad de la vida: nuestros sentidos y dosis de energía, las percepciones definidas que tenemos de nosotros mismos y de nuestro mundo. Es un sistema vivido de significados y valores -constituyentes y constituidos- que en la medida en que son experimentados como prácticas parecen confirmarse recíprocamente. Por lo tanto, constituye un sentido de la realidad para la mayoría de las personas de una sociedad (...) es decir que, en el sentido más

firme, es una "cultura" (2009[1977]: 145-146).

Se trata, entonces, de un proceso más profundo de lo que comúnmente llamamos adoctrinamiento o manipulación.

Leer esta noción de cultura como vehículo de hegemonía en nuestros días donde, como ya Williams vio en 1977, no se puede aislar "producción" e "industria" de la producción también material de "defensa", de "ley y orden", de "bienestar social", de "entretenimiento" y de "opinión pública", causa, citando a Gramsci, un pesimismo del intelecto (Williams, 2009[1977]: 112-113). ¿Cómo oponerse a la hegemonía que crea y recrea un orden social injusto, en nuestros días de máxima expansión de la cultura, donde todo es mediado por imágenes, narrativas y construcciones, todo vehiculizado y repetido millares de veces en esos medios hoy que cargamos en nuestros bolsillos? Escribiendo en 1975, Williams decía que:

Creo que el sistema de significados y valores que la sociedad capitalista genera tiene que ser derrotado en general y, en detalle, mediante un continuo trabajo intelectual y educativo. Este es un proceso cultural que llamé la Larga Revolución y, al hacerlo, tenía en mente que era una parte de las batallas necesarias por la democracia y por la victoria económica de la clase trabajadora organizada. (1989: 76)

¿Clase trabajadora organizada? ¿Derrota de los significados y valores de la sociedad capitalista? Leídas hoy, estas palabras parecen increíblemente antiguas, y sin resonancia en nuestro presente carente de alternativas. Sin embargo, aprender con Williams no significa aprender fórmulas o recetas de lo que hay que hacer, sino aprender que la cultura, y la hegemonía, se hacen y rehacen en todo momento



histórico. Para quienes deseamos este cambio, depende de nosotros tener la claridad acerca de cómo se organiza la cultura que queremos derrotar –y, en este aspecto, es fundamental saber “leer” la producción de significados y valores en nuestros días– y recordar que cada generación brinda su posible contribución a la larga revolución. Pensar en los procesos culturales en estos términos elimina la tentación desmovilizadora, muy fuerte y convincente en días como los nuestros, de hegemonías de un solo sistema, de no poder hacer nada porque no hay salida. Esta convivencia es la expresión cultural del hecho de que

ningún modo de producción y, por lo tanto, ningún orden o sociedad dominante, es realmente capaz de abarcar la exhaustividad de la práctica social humana, la energía humana y las intenciones humanas (no se trata aquí del inventario de una “naturaleza humana”, sino, por el contrario, se trata de la enorme amplitud y variación, tanto en la práctica como en la imaginación, de la cual los seres humanos han demostrado ser capaces) (...) Es un hecho que las modalidades de dominación operan selectivamente y, por lo tanto, siempre terminan dejando fuera algo de esa exhaustividad de prácticas humanas reales y posibles. (1980: 43)

Nosotros, que vinimos después, tenemos que aprender a buscar esas brechas e intervenir en ellas. Solo así podremos llegar a ser dignos del legado de Williams.

Referencias bibliográficas

- JAMESON, Fredric (2001[1994]). *Las semillas del tiempo*. Madrid: Trotta.
- JAMESON, Fredric (2012[1991]). “La lógica cultural del capitalismo avanzado”. En: Jameson, Fredric. *Posmodernismo. La lógica cultural del capitalismo avanzado*. Vol. 1. Traducción de Martín Gilkson. Buenos Aires: La Marca Editora, pp. 31-98.
- LEAVIS, F.R. (1930). “Mass Civilization and Minority Culture”. En: Leavis, F.R. *Mass Civilization and Minority Culture*. Cambridge: Minority Press, pp. 3-30.
- MARX, Karl (2019[1859]). “Contribución a la crítica de la economía política (Prólogo)”. En: Marx, Karl. *Antología*. Traducción de Pedro Scaron y otros. Selección de Horacio Taurus. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI, pp. 247-252.
- WILLIAMS, Raymond (1979). *Politics and Letters*. Londres: New Left Books.
- WILLIAMS, Raymond (1980). “Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory”. En: Williams, Raymond. *Problems in Materialism and Culture*. Londres: Verso, pp. 31-49.
- WILLIAMS, Raymond (1981). *Culture*. Londres: Fontana.
- WILLIAMS, Raymond (1989). “You are a Marxist, aren’t you?”. En: Williams, Raymond. *Resources of Hope. Culture, Democracy, Socialism*. Londres: Verso, pp. 65-76.
- WILLIAMS, Raymond (1994[1981]). *Sociología de la Cultura*. Traducción de Graziella Baravalle. Buenos Aires: Paidós.
- WILLIAMS, Raymond (2001[1958]). *Cultura y sociedad. 1780-1950. De Coleridge a Orwell*. Traducción de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión.
- WILLIAMS, Raymond (2008[1958]). “La cultura es algo ordinario”. En: Williams, Raymond. *Historia y cultura común*. Traducción de Ricardo García Pérez. Madrid: Libros La Catarata, pp. 37-62.
- WILLIAMS, Raymond (2009[1977]). *Marxismo y literatura*. Traducción de Guillermo David.



Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

WILLIAMS, Raymond (2017[1989]). "El futuro de los estudios culturales". En: Williams, Raymond. *La política del modernismo*. Traducción de Constanza Gho. Buenos Aires: Godot, pp. 227-243.

El presente artículo ha sido traducido al español por el Dr. Ariel Gómez Ponce.

Fecha de recepción: 7 de marzo de 2021.

Fecha de aceptación: 25 de junio de 2021.

HAS RECORRIDO UN LARGO CAMINO, MUCHACHA. SUFFRAGIO, CUOTAS Y REPRESENTACIÓN POLÍTICA

YOU'VE COME A LONG WAY, GIRL.
SUFFRAGE, QUOTAS AND POLITICAL REPRESENTATION

Nelson G. Specchia

Universidad Tecnológica Nacional
nelson.specchia@gmail.com



Nelson G. Specchia es politólogo, escritor y periodista. Fue Catedrático Jean Monnet (ad personam) en la Universidad Católica de Córdoba, y actualmente es profesor regular ordinario en la Universidad Tecnológica Nacional.

Ha dictado conferencias y clases en universidades de Alemania, Chile, Francia, México, Honduras, Finlandia, República Dominicana, Guatemala, España y los Estados Unidos.

Autor de 19 libros publicados en Europa y América, en poesía, cuento, novela y ensayo. Recibió en Valencia el Premio Internacional Max Aub de Cuento, la condecoración Jerónimo Luis de Cabrera, de la ciudad de Córdoba, a la totalidad de su obra literaria, y recientemente el Premio Iberoamericano Julio Cortázar en La Habana, Cuba, entre otras distinciones.

Fundó la editorial de la Universidad Católica de Córdoba y la revista científica internacional Studia Politicae, que dirigió durante más de quince años; actualmente es director del diario Hoy Día Córdoba.



Resumen || El feminismo protagonizó en el siglo XX un primer nivel de reivindicaciones motorizado por el movimiento sufragista, que pugnaba por incorporar a las mujeres, mediante el ejercicio del voto democrático, a un nivel activo de ciudadanía denunciando la desigualdad y la discriminación política.

Este trabajo revisa sucintamente la evolución comparada de algunos casos en perspectiva internacional latinoamericana, ya que ellos van a desembocar en la centralidad actual de la categoría género en el análisis político. En este largo camino regional aportamos el testimonio relevante en su encarnadura personal, individual, de Josefa, una protagonista de las primeras fases de esta ruta hacia la igualdad de derechos por parte de las mujeres argentinas bajo el primer peronismo, cuando las mujeres fueron a votar por primera vez en 1947.

Palabras clave || Feminismo, Movimiento Sufragista, Sistema democrático, Voto femenino

Abstract || Feminism starred in the 20th century in a first level of demands driven by the suffrage movement, which struggled to incorporate women, through the exercise of the democratic vote, to an active level of citizenship, denouncing inequality and political discrimination.

This paper briefly reviews the comparative evolution of some cases from an international Latin American perspective, since they will lead to the current centrality of the gender category in political analysis.

In this long regional journey, we provide the relevant testimony in her personal, individual incarnation of Josefa, a protagonist of the first phases of this path towards equal rights for Argentine women under the first Peronism, when women went to vote. for the first time in 1947.

Keywords || Feminism, Suffrage Movement, Democratic System, Female vote



1.

El siglo XX fue el siglo de las mujeres. La transformación que han experimentado las sociedades occidentales con la incorporación efectiva de las mujeres a la vida cívica implicó un cambio cultural que ha impactado en las transformaciones de los sistemas y las estructuras políticas. El siglo XIX había finalizado manteniendo a las mujeres en una posición subordinada, que se arrastraba con los usos y costumbres sociales desde períodos premodernos. La avanzada de la modernidad política en Occidente, la Revolución francesa de 1789, afirmó la triada de principios que alumbrarían las nuevas formas de relacionamiento en el cuerpo social; pero la "igualdad" proclamada en nombre del "género humano" desdibujó las diferencias, al tiempo que mantuvo la exclusión de la mujer: la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, principal producto legislativo y valórico de la emergencia revolucionaria, quedaba escrita en clave masculina. Una clave que era la continuación de la tradición filosófica clásica que, desde el pensamiento griego y la jurisprudencia del derecho romano, venía justificando la "natural" sujeción de la mujer-hija al padre y de la mujer-esposa al marido: la "naturaleza femenina" como reproductora-madre, ama de casa y educadora-protectora. La democracia liberal heredera de la Revolución no fue capaz, durante el siglo XIX, de incorporar a la vida política a la mitad de la población, pero el universalismo que estaba en la base del planteo revolucionario fue la herramienta utilizada por el naciente movimiento reivindicativo de

las mujeres para luchar, durante el siglo siguiente, por su incorporación a la vida política y a la obtención de derechos de tercera generación.

En el "corto" siglo XX, al decir de Eric Hobsbawm¹, las mujeres transitaron el puente que va desde ser consideradas políticamente incapaces, recluidas exclusivamente en las tareas del hogar y con una relevancia social limitada a los niveles reproductivo y del cuidado de la prole, hasta la otra ribera, logrando la ciudadanía plena y el acceso a los derechos políticos, económicos y sociales. El primer nivel de reivindicaciones estuvo motorizado por el movimiento sufragista, que pugnaba por incorporar a las mujeres, mediante el ejercicio del voto democrático, a un nivel activo de ciudadanía. Después de la Segunda Guerra Mundial, con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, en 1948, quedó asentada la igualdad de derechos civiles entre ambos sexos. En base a este sustento normativo, y a la acción constante de la Comisión Jurídica de la Mujer de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), creada dos años antes, comienza el proceso de presión a los gobiernos de los Estados miembros de la ONU para que habilitaran la ciudadanía plena a las mujeres, comenzando por su acceso a la capacidad de elegir y de ser elegidas para el ejercicio de cargos públicos. Promediando el siglo, y luego del éxito del movimiento sufragista, comienzan a incursionar en la extensión de los derechos y en las estrategias para avanzar en la equidad de género, en un segundo nivel de reivindicaciones históricas. La ONU convoca a la primera Conferencia Internacional sobre la Mujer en 1975, en la ciudad de México, que da apertura

1 Las consideraciones en torno al tema de la emergencia de la mujer y la cuestión de género se encuentran en el capítulo XI ("La revolución cultural"), página 322 y siguientes. Para graficar la sorpresa, la profundidad y la radicalidad de los cambios culturales durante el siglo veinte "corto", Hobsbawm abre este apartado con un acápito extraído de una reseña firmada por Paul Berman sobre la película del director español Pedro Almodovar, *La ley del deseo*, publicado en *Village Voice* en 1987: "Carmen Maura interpreta a un hombre que se ha sometido a una operación de cambio de sexo y que, debido a un desgraciado asunto amoroso con su padre, ha abandonado a los hombres para establecer una relación lésbica (supongo) con una mujer, interpretada por un famoso transexual madrileño."



al *Decenio de la Mujer*. Al final de esa década, impulsada por la actividad creciente de los colectivos feministas, la ONU aprueba la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer –en 1979– que da validez internacional a las iniciativas de acción afirmativa, en orden a reducir proporcionalmente el *gap* histórico entre ambos sexos. Junto a esta Convención, en los años finales del siglo XX se sumaron la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo, reunida en El Cairo, en 1994; y el mismo año, a nivel del sistema interamericano, en Belem, Brasil, se convocó la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer. Finalmente, 189 países se reunieron para celebrar la Conferencia de las Naciones Unidas sobre la Mujer², de Beijing, China, en septiembre de 1995, que terminó por definir el plan de acción global para orientar la acción de los Estados miembros de la ONU en la categoría género.

El cruce de este largo puente en un período temporal relativamente breve ha implicado que hoy las mujeres representen la mitad (o incluso más de la mitad en algunos países) de los electorados nacionales, cerca del 40 por ciento de los empleos (a los que se les suma las cargas de trabajo tradicionales –y no remuneradas– del hogar y del cuidado de los hijos), la mayoría de la matrícula de los estudios superiores y, gradualmente –pero con un ritmo sostenido– el acceso a posiciones de poder en las esferas del conocimiento (rectoras y vicerrectoras de Universidades, secretarías y ministras de Educación); de la producción y los servicios (como miembros de los directorios de las empresas); de la avanzada tecnológica; y de las estrategias de desarrollo a nivel global.

Así, las Naciones Unidas terminaron por

reconocer, con el cambio de siglo, en el año 2000 – en la Resolución A/55/L2, denominada *Declaración del Milenio*– que el acceso de las mujeres a la vida cívica se constituye en un elemento imprescindible en las estrategias de superación de la pobreza y en las vías de salida del subdesarrollo.

En semejante impacto, el sistema político y las reflexiones e investigaciones en torno a él también se han visto afectados. El planteo de las asociaciones y grupos organizados de mujeres –así como las posiciones multiculturalistas, subnacionales y ecologistas– han puesto en cuestión el principio de igualdad (entendido como homogeneidad, como el individuo abstracto integrante de la humanidad) que ha estado en la base de la representatividad del Estado liberal moderno. En su lugar, el individuo concreto, sexuado y situado expresa, mediante su inclusión en el análisis político, la tensión en torno a la igualdad y a las diferencias en la representación política de las mujeres. Además, la inclusión del tema género en el análisis político viene a agregarse a las reflexiones en torno a la relación entre nuevos –y mejores– modos de representación, con la búsqueda de más altos grados de calidad y de equidad efectiva en el sistema político.

Género es una categoría teórica construida durante el siglo XX; la base de esta construcción puede rastrearse hasta los principios universalistas ratificados por la Revolución de 1789, pero la emergencia y elaboración de sus contenidos fueron consecuencias de dos vertientes simultáneas: las transformaciones socioculturales que se iniciaron en Occidente tras la Segunda Guerra Mundial y el nacimiento de la militancia y el activismo feminista. Tras las experiencias originarias de las sufragistas,

2 Fueron usuales las reuniones locales, estatales, e incluso regionales, donde diferentes colectivos de mujeres se convocaron para preparar los principales *issues* de la agenda de Beijing, como el Foro No Gubernamental de Mujeres de América Latina y del Caribe, que se reunió en Mar del Plata, Argentina, en septiembre de 1994.



desde los años '50 del siglo pasado comenzaron a desarrollarse "estudios de la mujer", que servirían de base para el desarrollo de la teoría de género. Los "estudios de la mujer" buscan explicar la condición subordinada de las mujeres en el cuerpo social (condición que a pesar de las diferencias culturales y de clase era compartida por casi todas), al tiempo que generar una masa crítica de investigaciones, con estudios (principalmente descriptivos) sobre las situaciones de las mujeres en el mundo social, en la vida cultural y en las relaciones políticas. Estas "historias de vida" intentan darles visibilidad, instalarlas en el escenario. Presentamos, en la segunda parte de este artículo, una de ellas: *Un testimonio sufragista. Josefa, votar por primera vez en 1947*.

Cierta radicalidad del movimiento feminista llegó a plantear situaciones y posturas antitéticas frente a los hombres; estos extremos, así como los límites posibilísticos y metodológicos del estudio de la mujer como un campo aislado de conocimiento, llevaron a los colectivos feministas más cercanos a la investigación académica a indagar en caminos de propuestas superadoras. Hacia los años '80 comienza a plantearse la necesidad de estudiar a las mujeres en relación con los hombres y con el sistema social en que están insertas, el cual genera desigualdades y jerarquías de género³. Surgen, de esta manera, los "estudios de género", que apuntaron a las implicancias de las relaciones de poder entre los sexos, muy especialmente en las dimensiones políticas e institucionales que generan "órdenes de

género". En la dimensión político-institucional se advertía el marcado sesgo jerárquico y de privilegios que los varones se han reservado, y el impacto nocivo en los niveles de representación política que de ello se deduce. En América Latina, en estos años debe agregarse el condicionante de la extensión de regímenes dictatoriales y autoritarios, que para la militancia feminista constituyó un agravante de las situaciones de subordinación tradicional y de discriminación política.

Resulta pertinente revisar sucintamente la evolución comparada de algunos casos en perspectiva internacional latinoamericana, ya que ellos van a desembocar en la centralidad de la categoría género en el análisis político.

Como queda dicho, el primer capítulo en esta evolución —luego de los roles que habían jugado algunas mujeres heroicas en las jornadas de las independencias— estuvo integrado por las manifestaciones políticas en demanda del derecho de voto, el movimiento sufragista, que marcó la primera fase de ruptura con el rol tradicional desempeñado por las mujeres en política en los países de la región, y que se extiende en el tiempo desde los primeros años del siglo XX (Canadá aprueba la primera ley de sufragio femenino del continente en 1918), hasta la segunda mitad del siglo, ya que recién en 1964, con la extensión del voto a las mujeres en Belice, se termina de completar la generalización del sufragio a personas de ambos sexos en los países miembros de la Organización de los Estados Americanos (OEA)⁴.

En el Cono Sur, la primera normativa referida

3 Valdés, Teresa; y Fernández, María de los Ángeles (2006), p. 17: "El concepto de 'género' alude a aquella construcción social y cultural (simbólica) de la diferencia biológica que hacen las sociedades. No obstante, implica un sistema de significación y acción que va mucho más allá del cuerpo. De hecho, el género constituye una de las formas de diferenciación y estratificación que las sociedades han construido".

4 En los países del sistema interamericano el sufragio femenino se consagró en los siguientes años: Canadá: 1918; Estados Unidos: 1920; Ecuador: 1929; Brasil: 1932; Uruguay: 1932; Cuba: 1934; El Salvador: 1939; República Dominicana: 1942; Jamaica: 1944; Guatemala: 1945; Panamá: 1945; Trinidad y Tobago: 1946; Argentina: 1947; Venezuela: 1947; Surinam: 1948; Chile: 1949; Costa Rica: 1949; Haití:



a la participación política de las mujeres correspondió a Chile, aunque de modo paradójico fue sancionada con el expreso objetivo de negarles a estas el derecho de sufragio. La reforma de la Constitución chilena de 1875 había extendido el derecho de voto a todos los ciudadanos que supieran leer y escribir; un grupo de mujeres intentó hacer uso de este derecho constitucional inscribiéndose en las listas electorales en Santiago, lo que motivó la sanción de la ley de 1884 que expresamente les prohibía el ejercicio del sufragio. Esta prohibición se mantuvo hasta la reforma de 1949. Además de la posición oficial del gobierno conservador, las fuertes tendencias clericales presentes en la sociedad política chilena contribuyeron a mantener el *statu quo* durante más de medio siglo. Aun así, el movimiento iniciado por aquellas que habían intentado inscribirse en las listas dio origen a una serie de iniciativas sociales que terminaron reeditando en el levantamiento de la prohibición del ingreso a la Universidad para las mujeres, en 1877.

Por otra parte, las iniciativas sufragistas no siempre coincidieron en sus logros con los objetivos propugnados por el colectivo; así, por ejemplo, la serie de reivindicaciones feministas planteadas a los poderes públicos condujeron a una cierta apertura en la década del '30 del siglo XX, pero con resultados adversos. Hacia el final de la dictadura del general Ibáñez del Campo, en mayo de 1932, se promulgó un decreto-ley que otorgaba el derecho a voto a las mujeres en las circunscripciones locales; este voto

femenino municipal era, además, calificado, ya que se requería que las mujeres que se inscribiesen en los padrones electorales fueran propietarias, profesionales, mayores de 25 años y que supieran leer y escribir. Las primeras elecciones en las que participaron las mujeres chilenas se llevaron a cabo el 7 de abril de 1935, y en ellas el voto femenino le otorgó una clara preferencia al Partido Conservador, que se oponía expresamente a la extensión del sufragio a las mujeres.

En Colombia, la ciudadanía exclusiva de los hombres tuvo rango constitucional hasta fines del siglo XIX. Así, la Constitución de 1886 explicitaba que "son ciudadanos los colombianos varones mayores de veintiún años"; la mujer fue mantenida en la condición legal de incapaz (al casarse se equiparaba a un menor de edad, por lo que sus bienes solo podían ser administrados por su padre o por su esposo), hasta la reforma de 1932⁵. En una sociedad muy estratificada, las iniciativas de cambio provinieron precisamente de las mujeres jóvenes de la élite social de las grandes ciudades, que habían tenido oportunidad de formarse en el extranjero o que pertenecían a familias cuyos miembros prominentes (padres, hermanos, esposos) ocupaban cargos decisivos. Esta situación les habría permitido, de manera indirecta, mantenerse actualizadas e informadas sobre las tendencias de los colectivos de mujeres en otras realidades nacionales. Es posible que estas características hayan mantenido a los movimientos feministas colombianos alejados de las

1950; Barbados: 1950; Antigua y Barbuda: 1951; Dominica: 1951; Granada: 1951; Santa Lucía: 1951; San Vicente y Granadinas: 1951; Bolivia: 1952; St. Kitts y Nevis: 1952; México: 1953; Guyana: 1953; Honduras: 1955; Nicaragua: 1955; Perú: 1955; Colombia: 1957; Paraguay: 1961; Bahamas: 1952; Belice: 1964.

5 La legislación colombiana se veía en la obligación de hacer disquisiciones rebuscadas, al no concebir la posibilidad de que las mujeres pudiesen acceder a la ciudadanía en pie de igualdad. Por ejemplo, un avance importante en los años '30 fue la habilitación a las mujeres para ejercer empleos en la administración pública; para ello el legislador hubo de emplear la siguiente fórmula: "La calidad de ciudadano en ejercicio es condición previa indispensable para (...) desempeñar empleos públicos que lleven anexa autoridad y jurisdicción, pero la mujer colombiana mayor de edad, puede desempeñar empleos, aunque ellos lleven anexa autoridad o jurisdicción, en las mismas condiciones que para desempeñarlos exige la ley a los ciudadanos". (Acto Legislativo 01, de 1935). Las cursivas son mías.



tendencias socialistas, como en gran parte de los países de América Latina, y que el cambio proviniera desde las hijas de la propia élite dirigente del país.

Estas jóvenes terminan organizando la Alianza Femenina de Colombia, y reúnen un Congreso de Mujeres, en 1945, expresamente convocado para bregar por los derechos ciudadanos, con un claro criterio identitario. Esta iniciativa va a desembocar en la Organización Femenina Nacional, en 1954, año en que se obtuvo la extensión del sufragio, al quitar el término “varón” de la definición constitucional de ciudadano.

El otro gran capítulo en el largo camino de la igualdad han sido las medidas de discriminación positiva, que fueron adoptando sucesivamente la mayoría de países de la región latinoamericana, como un instrumento para posibilitar un aumento de representatividad de los colectivos femeninos en los órganos representativos, amén de las estrictas razones de equilibrio ético y de justicia histórica. La medida más usual de discriminación positiva ha sido el establecimiento de cuotas en los órganos colegiados, con probabilidades reales de acceso a los cargos electivos, y la designación administrativa. Esta introducción de cuotas femeninas ha supuesto, asimismo, modificaciones estructurales en la arquitectura electoral e institucional en orden a asegurar la paridad en las listas propuestas al juicio de los electores y en la composición de los órganos legislativos.

En América Latina, luego de las transiciones a la democracia que comenzaron en los años '80 del siglo XX, tras los períodos autoritarios de las décadas anteriores, la presencia de las mujeres en las instituciones representativas no logró sobrepasar márgenes mínimos, del orden del 5% en las Cámaras Altas (Senados), y del 9% en Diputados, en promedio. Frente a este techo estructural, la

introducción de cuotas se concibió como una acción afirmativa tendiente a alcanzar una participación más igualitaria, que redundara a su vez en una representatividad más completa del cuerpo social. Los movimientos por la introducción de cuotas de género, fuertemente impulsados por las reuniones preparatorias regionales de la Conferencia de Beijing, constituye el segundo momento, tras el movimiento sufragista, del desarrollo de la categoría género en el análisis político latinoamericano.

Desde los años '90, un importante número de Estados latinoamericanos adoptó en sus legislaciones nacionales estas medidas de acción afirmativa con el objetivo de traspasar el “techo de cristal” de ese 10% de presencia de mujeres en los Parlamentos nacionales, que se había evidenciado como estructural. Los porcentajes de cuotas femeninas que se adoptaron en la región fueron: en Argentina, 30% en ambas cámaras; Bolivia, 30% en la Cámara Baja, 25% en el Senado; Brasil, 30% en la Cámara Baja; Costa Rica, 40% en Diputados; República Dominicana, 25% en Diputados; Ecuador, 30% en Diputados; Honduras, 30% en Diputados; México, 30% en ambas Cámaras; Panamá, 30% en Diputados; Paraguay, 20% en ambas Cámaras; Perú, 25% en Diputados; y Venezuela, 30% en ambas Cámaras.

Respecto del atípico caso brasileño, Clara Araújo analiza los motivos que pueden incidir en que, luego de aplicada la ley de cuotas en Brasil, la subrepresentación de las mujeres sigue estando presente. Con el título de *Mujeres y elecciones legislativas en Brasil: las cuotas y su (in) eficacia*, Clara Araújo encuentra entre los motivos principales la fragilidad normativa de la ley, debido a que se ampliaron los índices de candidaturas, pero no impactaron demasiado sobre las elecciones de mujeres. Más allá de lo decisivo que pueden resultar ciertos aspectos de



los sistemas electorales en cuanto a la representación de género, hay que tener en cuenta la interacción de estos con algunas variables socioeconómicas. En Brasil, a pesar de que se adoptaron las cuotas en los mismos años '90 que el resto de la región, no se modificó el escenario de representación política de las mujeres. Para comprender este fenómeno, se deberían focalizar las investigaciones en las interacciones entre el sistema electoral y partidario, factores políticos contextuales, condiciones socioeconómicas y los valores de la sociedad para proveer, desde una perspectiva multicausal, una visión panorámica del principal problema de la relación entre género y política. Aquellos aspectos institucionales que la literatura argumenta como favorables a las mujeres, en realidad, en la práctica política cotidiana, no llegan a serlo del todo. Si se analiza el contexto del gigante sudamericano, se destaca el hecho de que el Brasil post dictadura tiene una elevada fragmentación junto a una relativamente baja institucionalización, que hace factible de que sea cooptada e instrumentalizada, como lo demostró recientemente el *impeachment* contra la presidente Dilma Rousseff y el encarcelamiento del ex presidente Luíz Inácio Lula da Silva para neutralizar al Partido de los Trabajadores. Además, debe agregarse que se observa el fenómeno de la baja fidelidad partidaria, por la que un candidato puede ser electo por un partido y después puede cambiar su pertenencia una vez sentado en la Cámara. De esta manera, se fortalece la individualización de la competencia electoral.

Brasil fue uno de los primeros países en adoptar el derecho a voto a las mujeres, pero no por ello estas conquistaron mucho espacio político. Si bien su participación en el proceso de redemocratización tras la segunda posguerra en 1945 (después de la dictadura de Getulio Vargas)

fue importante, no se aseguraron logros políticos electorales. En las primeras elecciones democráticas tras el período autoritario aumentó notablemente el índice de presencia femenina en los comicios, pero eso no se trasladó a la integración del Parlamento. A pesar de la aplicación de la Ley de Cuotas, la subrepresentación femenina sigue siendo considerable, por lo que el cambio demostró no ser sustantivo. A fines de los años '90 (1996 para candidaturas a concejales y 1998 para las listas de candidatos a diputado federal y estadual) Brasil adoptó la Ley de Cuotas (Ley 9504/97). Esta normativa tiene dos aspectos criticables, que pueden estar en la base de la poca efectividad de lo dispuesto en su texto: la Ley estableció un porcentaje mínimo de 30% de lugares para cualquiera de los sexos en las candidaturas a cargos proporcionales, pero no definió ningún tipo de obligatoriedad o sanción (lo único mencionado es que, si el partido no cumple con la cuota mínima del 30%, no podrá rellenarla con candidatos de otro sexo, pero sin pena expresa). Por otro lado, con la Ley se posibilitó el aumento del número de candidatos que concurrirían a las elecciones (pasó a ser el 150% de las bancas en disputa); por ello, se desplazó el contingente masculino y aumentó el universo de candidatas, por lo que se preservaron los patrones vigentes de la ingeniería electoral, es decir, se proyectaron las diferencias en lugar de disminuirlas.

Brasil se encuentra en el grupo de países con los sistemas que son considerados como más favorables a las mujeres. Sin embargo, esto no dice nada si no se lo relaciona con otros aspectos del sistema electoral. Entre estos, deben mencionarse: a) la naturaleza del sistema partidario: hay una tendencia a considerar a los sistemas pluripartidarios como de mayor estabilidad institucional, ya que en ellos se encuentran mayores porcentajes de candidatas electas; b) el tipo de partido: las investigaciones



empíricas han demostrado que los partidos de izquierda estimulan más la participación y chances de elección de las mujeres; c) la magnitud del distrito: a mayor magnitud, mayor posibilidad de elección femenina debido a su mayor proporcionalidad; d) el tipo de lista electoral: se considera a la lista cerrada como más favorable a la elección de mujeres. También hay cierta parte de la literatura que consideran que existe una correlación entre el menor índice de desarrollo humano y la chance de que las mujeres sean electas; es en las sociedades con mayor desarrollo socioeconómico, se argumenta, donde las políticas de género encuentran menores dificultades.

Aun así, a nuestro criterio, la subrepresentación femenina en Brasil no parece ser resultado de un sistema electoral-partidario desfavorable, sino de la alta incidencia de las variables socioeconómicas y los factores históricos y demográficos, que tienen una influencia decisiva a la hora de definir la participación femenina en la escena político-institucional. Además, más allá de que se formalicen las cuotas y queden plasmadas en una Ley, parecería imprescindible establecer cierto régimen de control sobre la implementación de estas acciones. No todos los países que adoptan cuotas consiguen medidas normativas eficaces y satisfactorias para colocar mujeres en lugares privilegiados. Aparece como indispensable para realizar un análisis más integral de las problemáticas atinentes a la relación entre género y política utilizar un enfoque o perspectiva multidimensional, que permita considerar varios factores de influencia en ambos temas.

México, por su parte, parece ser un "caso" que cimienta la afirmación que mientras más específica y exigente sea la formulación de la normativa de cuotas, más efectividad tendrá en su aplicación. En opciones de discriminación positiva,

parecen ser efectivas aquellas leyes que evitan las ambigüedades legales y señalan con precisión la aplicación de las cuotas para las candidaturas efectivas en las listas plurinominales y la posición de la candidatura. En México ha habido un incremento paulatino de mujeres en los cargos gubernamentales. Esto puede explicarse por dos factores, uno institucional y uno histórico. El institucional ha mostrado un desarrollo lento y no siempre lineal, que culminó en la promulgación de una ley federal de cuotas en el año 2002, que determina la proporción de las candidaturas y su instrumentación. Se ha comprobado que la existencia de dicha Ley ha aumentado la proporción de participación femenina. Del "caso" México, es factible extraer las siguientes ideas-fuerza: a) Efectividad de la normativa: la forma en que se redacta la ley influye en su aplicación efectiva, y eso se ve comparativamente en los distintos estados de México; b) Sistema electoral: no todos los sistemas electorales son favorables a la inclusión de las mujeres (y, en una consideración mayor, de las minorías en general) en los cargos parlamentarios; c) Derecho político: la promulgación de una ley de cuotas es sustantivamente el reconocimiento del derecho político pasivo de las mujeres. Tras la normativa federal, cada estado mexicano en particular implementó esta discriminación positiva, instrumentándola de distintas maneras.

El caso de República Dominicana plantea todavía muchos obstáculos para la obtención en el camino del aumento de la representación política de las mujeres, obstáculos que tienen que ver con la no aplicación del sistema de proporcionalidad, y con otros elementos que haciéndose efectivos podrían ayudar al cumplimiento de este objetivo. Entre ellos, pueden mencionarse todos aquellos instrumentos institucionales que especifiquen la composición de los representantes en número, la voluntad política



de la sociedad de escoger a sus representantes y el papel fundamental de los partidos políticos en el compromiso de presentar en sus listas candidatas suficientes. Sin embargo, nada de eso es bastante si no se da un sistema de representación proporcional mediante listas cerradas y bloqueadas. Y si no se hace cierta y real alguna reglamentación que indique la posición que ocuparán estas candidatas, que impida que permanezcan en los últimos puestos.

El voto preferencial es otro mecanismo que atenta contra la cuota porque actúa a favor de la candidatura individual, se da así una especie de personalización del voto, en donde ejerce prioridad aquel/la candidato/a que presente más recursos económicos, que por otro lado no son susceptibles de un control efectivo del financiamiento de la actividad política que desarrolla. La cuota solo opera con lista cerrada y bloqueada, de manera que se favorezca a las listas partidarias. Otro de los problemas con que se enfrenta el aumento de representación de género en República Dominicana tiene que ver con la falta de representación también en los puestos de las comisiones en el Congreso; y en los casos de que alguna mujer llegue a integrar cargos de dirigencia en alguna comisión, se dan en aquellas cuyos contenidos de atención no son decisivos para la política nacional. Es por esto que ni la Ley de cuotas *per se*, ni la aplicación en sí misma van a lograr mayores escalones de participación, si no se implementan sistemas que penalicen el no cumplimiento de la norma. Además, como queda dicho, no es posible aplicar políticas de acción afirmativa de manera eficaz sin tener en cuenta la cultura política que impera y la previa adaptación del ordenamiento institucional al nuevo mecanismo de representación. El sistema de lista abierta es sumamente inequitativo, pero además resulta fuertemente ilegítimo, por lo que se sigue que cuanto más equitativo sea, más legítimo

podría resultar, posibilitando de esta manera una mayor representación de las minorías y por ende una mayor calidad democrática.

En 1995, en el marco de la Cuarta Conferencia Mundial de las Naciones Unidas sobre las Mujeres, en Beijing, se trató el tema de la subrepresentación dentro de los diferentes estamentos gubernamentales. De allí salió la recomendación de que las naciones debían implementar mecanismos que estructuren la inclusión de las mujeres en los órganos de gobierno. A pesar de que dicha recomendación fue acatada por diversos países, la incorporación de las mujeres en los órganos, en promedio, sigue siendo baja. En este contexto, la situación particular de Costa Rica, tomando en cuenta la evolución de la Ley de cuotas y las diferentes etapas de desarrollo de la misma con sus respectivas consecuencias, puede ser una referencia contextual muy importante para el estudio de la relación entre género y política en la región.

El "caso" Costa Rica puede ayudar a demostrar, en detalle, el modo en que los distintos tipos de Ley de cuotas afectan a la elección de las mujeres como legisladoras. En relación a ello cabe destacar que el avance en pos del aumento de la representación femenina en la legislatura se desarrolló en un corto periodo de tiempo, que va desde 1990 a 2002, lo que se debe mayormente al fuerte movimiento en defensa de las cuotas generada por los colectivos de militancia de género en el país. La originalidad del "caso" Costa Rica se da porque pueden distinguirse cuatro etapas diferentes de evolución en el sistema de cuotas durante un periodo de veinte años, esta es la mayor riqueza en el análisis, dado que ha sido el único país de la región latinoamericana en aplicar diferentes tipos de legislación de cuotas en tan poco tiempo, haciendo implementaciones y correcciones de las fallas en la aplicación, que dieron como fruto los consecuentes cambios y perfeccionamientos de



la Ley. Las diferentes etapas que se reconocen en este derrotero son: a) una primera etapa, previa a la sanción de la Ley de cuotas que se lleva a cabo en 1994, de la mano del por entonces presidente Oscar Arias; b) una segunda etapa es factible de identificar en 1994, cuando se exhortaba a los partidos políticos a que realizaran un aumento en la inclusión de mujeres en las listas, pero dicha Ley no los obligaba fehacientemente; c) una tercera en 1998, cuando se incorpora a la norma una cuota del 40% en las listas de los partidos políticos, pero dicho cambio en la normativa no tenía en cuenta el lugar que debían ocupar las candidatas en la lista; d) por último, una cuarta etapa, en el año 2002 cuando, además de una cuota del 40%, se incorpora el mandato de posición, lo que significó que los partidos políticos debían ubicar a las mujeres candidatas en lugares efectivamente elegibles. Es evidente que recién en la cuarta etapa, es decir, con la Ley de 2002, se puede percibir un cambio con respecto a las elecciones anteriores, aumentando de manera considerable el porcentaje de mujeres electas.

El mayor aumento en el porcentaje de mujeres electas se da en el año 1998, con la adopción de cuotas, pero sin el mandato de posición. Pero recién logra superarse el umbral del 40% fijado como *minimum* por la Ley con la inclusión del mandato de posición, lo que indica que recién esta última modificación en la normativa es la que hace efectivo el espíritu de la Ley. El "caso" Costa Rica muestra que la aplicación de la Ley de cuotas tiene un impacto positivo para el aumento de la representación de las mujeres, pero es fundamental la implementación del mandato de posición junto con la norma. Confiar en la voluntad de los partidos políticos de modificar *motu proprio* la cultura política al darle un lugar efectivo a las mujeres dentro de las listas no parece resultar, al menos en el corto plazo. Es muy importante destacar,

también, la militancia de género, los defensores de la ley de cuotas, que fueron quienes se movilizaron una y otra vez durante veinte años, hasta lograr las diferentes sanciones y modificaciones, y la implementación con mayor efectividad, logrando de esta manera que aumente la representación de las mujeres en los órganos decisores y que aumente, por otro lado, la calidad de la democracia.

En síntesis, sobre los datos de las diferentes experiencias costarricenses podríamos inferir tres ideas fuerzas principales que ayudan a la comprensión de la relación entre género y representación en el contexto latinoamericano: a) si la legislación adoptada confía en que los partidos políticos aumentarán voluntariamente la participación de las mujeres, fracasará en su intento de influir o aumentar el porcentaje de legisladoras electas, manteniendo una subrepresentación de género; b) la adopción de una Ley que establezca una cuota sin un mandato de posición tendrá distintos efectos en los distintos partidos, dependiendo de la idiosincrasia respecto de la representación de género que tengan los mismos, y la existencia (o no) de dirigentes poderosas en su seno; c) la paridad de las mujeres en la representación política se alcanza cuando a la cuota se adiciona el mandato de posición, es decir, la ubicación de las mujeres en posiciones elegibles dentro de las listas partidarias.

Cuando se analiza la participación política igualitaria de las mujeres en Latinoamérica debe tenerse en cuenta que se está indagando en un contexto con peculiaridades socioculturales; si bien las cuestiones legales e institucionales conforman un punto de partida a la hora de intentar insertar modificaciones significativas en la representación de las mujeres en el gobierno, esto debe ir acompañado de un análisis contextual que, en el caso de los países andinos como Bolivia, Ecuador y Perú, implica



comprender el camino hacia la instauración de la democracia como forma de gobierno. Los avances institucionales, las convenciones de las Naciones Unidas, así como las reglamentaciones jurídicas que se van implementando en cada país se han mostrado insuficientes para lograr una mayor representación de las mujeres en algunos de los escenarios andinos. Como ya mostramos, los elementos que inciden en ese resultado son múltiples y variados, e incluyen desde las condiciones sociales hasta las ideologías y factores etno-culturales. Una mujer tiene mayores probabilidades de ocupar un cargo público si ha adquirido un nivel de educación y profesionalización adecuado. El sistema de cuotas ha sido una medida que efectivamente ha logrado un aumento cuantitativo en la representación política de las mujeres, especialmente cuando los otros factores mencionados han sido fuertemente reaccionarios a la inclusión de este colectivo. La zona andina, los “casos” de Bolivia, Ecuador y Perú, constituyen experiencias en este sentido.

Sin embargo, un aumento cuantitativo no asegura un aumento en la calidad de la representación; aunque se logre que las mujeres ocupen efectivamente cargos de poder, esto no implica necesariamente que estas cuenten con los recursos y el apoyo necesario para llevar a cabo una representación de la población femenina. El sistema electoral hace referencia a los mecanismos que se emplean para transformar votos en representación; dentro de los elementos que lo conforman, encontramos: la cantidad de representantes que conforman el orden legislativo; la circunscripción o distrito electoral, que indica el ámbito en el cual los representantes eligen efectivamente sus representantes; la forma de las candidaturas, de diversas clases y configuración; la modalidad de voto, que determina qué clase de sufragio pueden emitir los electores (único o múltiple);

la fórmula electoral, la conversión de votos; el umbral de la representación, porcentaje mínimo de votos necesarios para acceder al reparto de los escaños. El objetivo final propuesto en Beijing fue que las mujeres pudieran representar un 50% de acceso efectivo en los niveles de toma de decisiones; así, cada país empezó a diseñar un andamiaje legal, pero ninguno de los tres países andinos logró alcanzarlo. En el caso boliviano, no constan grandes debates en torno a la participación de las mujeres, en todo el siglo largo que va desde 1839 hasta la ley que habilita el voto femenino, en 1952. La única excepción fueron las reformas de 1940-1942, que proclamaron la igualdad jurídica de los cónyuges como requisito para el ejercicio de los derechos civiles, y –como había hecho Ibáñez del Campo en Chile– en 1945 se concede una ciudadanía parcial a las mujeres, solo para ser ejercida en las elecciones municipales. Las cuotas fueron introducidas por primera vez en el Código Electoral de 1997, fruto de una fuerte acción parlamentaria, de militancia de género y de organizaciones sociales, estableciendo un 30% de representación de mujeres en las listas. En Ecuador y Perú, las cuotas fueron producto de la iniciativa directa del Poder Ejecutivo en la campaña electoral, instituyendo en Ecuador un 30% de representantes mujeres; y en Perú, mediante la Ley de Elecciones Regionales, también un 30%. Pero en los tres casos, el problema que se ha planteado como consecuencia de la conformación de los sistemas electores en cada Estado es el resultado de una infrarrepresentación de género a pesar de las leyes aprobadas. Los sistemas potencian o restringen la representación política; lo que se requiere para poder alcanzar una equidad efectiva son combinaciones de elementos, diversos y específicos, para que las mujeres –dentro de una concepción de representación de sensibilidades diferentes y/o minoritarias– puedan alcanzar una



real representación en las cámaras legislativas. El perfil de un sistema electoral propicio a generar y permitir una mayor representación de las mujeres en las cámaras legislativas estaría dado por un tamaño de Cámara grande: cuanto más grande, mayores son las posibilidades de conseguir cuotas más altas de representación; los distritos plurinominales; los sistemas proporcionales, que presentan mayores magnitudes en cuanto a los distritos electorales y cantidad de cargos que un partido puede obtener en cada distrito; listas cerradas y bloqueadas; y uno de los elementos institucionales primordiales para garantizar la inclusión de las mujeres, es que se dé una mayor exigencia legal del respeto al sistema de cuotas.

En el Cono Sur, Uruguay tuvo un inicio prematuro en los desarrollos hacia el establecimiento de la categoría género en los análisis y la praxis política. La reforma electoral de 1919 siguió siendo exclusivamente masculina (extendió el derecho de voto a todos los varones mayores de veintiún años, sin otro requisito), pero dejó abierta la posibilidad de la inclusión de las mujeres, al establecer que era factible la extensión de los derechos a todos los habitantes, si lo disponía una votación calificada (dos tercios de los legisladores) de la Asamblea Nacional. Aun así, las composiciones de las sucesivas legislaturas no lograron tal mayoría calificada sino hasta 1932, con fuertes polémicas y debates en la década precedente, reforma que habilitó que las mujeres uruguayas acudieran a las urnas por primera vez en las elecciones generales de 1938.

En este largo camino regional, y antes de pasar a esbozar una conclusión en perspectiva de continuidad, nos parece relevante acceder a una encarnadura personal, individual, de una protagonista de las primeras fases de esta ruta hacia la igualdad de derechos por parte de las mujeres

latinoamericanas.

2. Un testimonio sufragista: Josefa, votar por primera vez en 1947

“(…) No me acuerdo bien en qué año entró la Eva a trabajar, de vicepresidenta o de algo así, de ahí para atrás, los años que yo tuviera, esos fueron los únicos años que no fui peronista. En ese tiempo vivía en el campo, ya me había casado, sí, sí, si nosotros participamos con el viejo, desde el primer momento, si yo aún soy peronista, siempre fui. Porque yo vi lo que hizo Perón, la gente andaba descalza en los campos, ese año trabajamos a medias con el Presidente. Sí, prácticamente trabajamos a medias con el Presidente, pero todo el mundo comió, todos. Trabajamos a medias, tu producto y lo que se le pagaba a la gente equivalía a lo que el colono vendía su algodón, la mitad se lo quedaba el colono y la mitad se lo llevaba el gobierno. El gobierno se tenía que llevar tanto, equivaliendo, para que alcanzara para todos. De ahí los cosecheros llevaban mortadelas enteras, andaban calzados, si no lo hubieran volteado a Perón este podría haber sido un gran país, por otro lado, hacía obras, muchas, hacía cosas, cientos de cosas, no muestran nada de todo eso, acá en Córdoba, mirá, las escuelas, los salones, todo eso, el país [...] antes estaba todo vacío, apenas... nada, las obras de esos años cambiaron todo, ahora no muestran nada, ahora todo es rápido, fácil, antes, entonces, era comenzar de cero, gente en pata, así llegaban a trabajar a esos campos, muertos de hambre, eso era lo normal, natural, no llamaba la atención, nada, eso es lo que se vivía, así vivíamos casi todos. Nosotros éramos pobres, pobres como lauchas, y nos sorprendían cuando llegaban estos, los que venían a trabajar a los campos, nos sorprendían... ¡de los pobres que eran! nosotros, que



no teníamos nada, te imaginás lo miserables que serían estos que llegaban, para que, así, nosotros mismos nos sorprendiéramos de la pobreza de ellos. Lástima que se oculte todo, parece que no pasó nada, nadie se acuerda. Pero yo me acuerdo, yo no quiero que eso se olvide, si fue ayer nomás, como si hubiera sido ayer, ¡tanto trabajo llegar hasta acá!, ahora todo es fácil, nadie le da importancia a nada, como que viene todo hecho, aquello fue construir, así, de la nada, construir. (...) Nada había, monte y hambre, eso era todo, ahí empezamos. Y no hubiéramos empezado sin Perón, él tuvo la idea: había que empezar, y se necesitaba que la gente estuviera ahí, que fuera esa gente, que estaba afuera, miserable, que no tenía ni alpargata, que no sabía lo que era una alpargata, esa gente era la que tenía que empezar [...] Antes de Perón yo no te puedo explicar, ni a mí me puedo explicar toda esa pobreza, antes de Perón se vivía muy pobre, muy pobre, muy pobre. ¿Cómo vivíamos?, no sé, no me lo explico, muy pobres todos. Yo tenía 20 años cuando me casé. Hasta ese momento yo no era nada, yo no era nadie, un animalito. Eso era. No sabía nada de nada. Nos habíamos criado ahí, entre los animalitos, era un animalito más. Ni leer, de eso nada, leer ni escribir. ¿Qué íbamos a leer? Estábamos en el medio del campo, todo monte era, rodeados de monte. No se sabía lo que era un libro. A veces, quizá una vez al año, o cada dos o tres años, por ahí, Papá traía un diario, de la cooperativa, si había ido al pueblo a vender el algodón y se traía un diario, entonces veíamos algo de papel. Pero era para él nomás, a nosotros nunca nos enseñó. El leía, sí, leía mucho, a la noche, con velas, los libros que traía de la biblioteca de la cooperativa, pero a nosotros no nos enseñó. Yo era analfabeta, completa, completamente analfabeta. Y todo cambió con la Eva. La Eva puso los votos para la mujer. Y bueno, sí, votaron todas las

mujeres, ahí comencé yo también: ese fue mi primer voto, y desde entonces voté siempre, hasta ahora. Ahora tengo más de 90, este año, en mayo, cumplí 92 ya, ya no tengo la obligación de ir, pero yo voy. Yo sigo siendo peronista, y voy a votar. Ellos, Perón y la Eva, ya no están, claro, pero yo voy a votar por el peronismo, siempre. [...] Nosotros, en el campo, de esta pobre gente, teníamos a montones, si se sembraba mucho algodón, nosotros no, porque teníamos nada más un arado de manquera en la casa de mis padres, antes de casarme, pero el que sembraba mucho, mucho recogía, y necesitaba los braceros para recoger todo eso, igual que ahora, había gente... la gente que pobló esa zona nuestra, que vino de Rosario, esa gente toda eran cocheros, así, en Rosario, esos se compraron un arado de asiento y entraron a las tierras con más fortaleza, aunque pusieran una vaca adelante, pero por lo regular tenían también sus cuatro, porque un arado común de una reja lo pueden llevar cuatro animales tranquilamente, cuatro caballos, y bueno, el que tenía el arado de asiento y cuatro caballos, ese podía sembrar 30, 40 hectáreas, y cosechaba... el algodón en esos campos fértiles, vírgenes, eso ahí venía mucho, muchísimo... En cambio nosotros, en la casa de mis padres, cuando estábamos todos, alcanzábamos a sembrar 3 o 4 hectáreas, al principio, que cosechábamos nosotros mismos, todos, los más grandes y hasta los más chiquitos, yo empecé, a mí me pusieron una bolsita en la cintura nada más llegar, ahí, en esa lonja de tierra que nos habían dado, yo tendría, creo que 5, quizá 5 años nomás, era flaquita, que habíamos pasado mucha hambre nosotros también, apenas me tenía en pie, creo, pero me pusieron, ese mismo año que llegamos yo ya salía a juntar el algodón, nos poníamos una bolsita atada en la cintura, para tener las dos manos desocupadas, las manos chiquitas, las manos de los



niños entran bien en el capullo, el capullo tiene las hojas duras, que se abren, y hay que meter los dedos dentro del capullo y arrancar el algodón, y mejor que la mano sea chiquita, entra bien en el capullo, esos capullos gordos, de la tierra, nunca nada, no se había plantado nada en esa tierra, virgen total era, si el monte, el monte virgen lo habíamos arrancado nosotros mismos, y sobre esa tierra, ahí nomás, arrancado el monte, ahí nomás sembrábamos los surcos, pero claro, ¿qué podíamos arar? quizá 2 hectáreas, 3 a lo sumo. (...) Nos habíamos llevado un arado de mancera desde Santiago del Estero, cuando fuimos allá, al norte, a colonizar, en la chata que llevaron ellos, que fueron papá y Andrés en la chata, porque mamá con los chiquitos, nosotros, que ya éramos como cinco chiquitos, nosotros fuimos en tren, desde Santiago fuimos en tren allá, para el norte, y ellos, papá con Andrés, que era el mayor, ellos cargaron la chata con lo que teníamos, que no era mucha cosa, claro, te imaginás, nada, entraba en una chatita de esas de dos caballos, era el mancera, y un baúl con los cuatro trapos que había, una olla, una pava, una sartén, y... nada más, eso era todo, pero había que llevar el mancera, entonces ellos subieron todo eso en la chata y se fueron primero, y nosotros con mamá en el tren, cuando ellos ya estaban allá, nos fuimos nosotros. El tren tenía luz, luz eléctrica. Creo que fue la primera vez que vi luz eléctrica, me quedó grabado, parecía de día, el vagón lleno de luz. (...) Al arado de mancera había que ponerlo por lo menos dos caballos, porque eso se mete en la tierra y va cortando, ¿no?, dos caballos. Pero por lo regular, para que el surco salga bien, para que el trabajo quede bien, tienen que ir dos, uno manejando el caballo y otro con las manceras en la mano, que eso hay que tenerlo firme, cuando íbamos nosotros una piedra más fuerte, ¡tás!, nos sacaba el arado de la tierra, cuando íbamos

nosotros, los chiquitos, tratando de llevar el mancera derecho, y un caballo de la brida, para que no se vayan para cualquier lado, más o menos derecho tiene que estar, si no después la siembra es cualquier cosa, tenés que tener las plantitas más o menos en una hilera, porque hay que limpiarlas, báh, ahora no, ahora con todos esos venenos, fertilizantes, esas cosas, pero antes había que limpiar con la azada, todos los días había que salir a carpir, porque así como venían las plantas de algodón, también venían los yuyos, y después de una lluvia, si no salías a carpir rápido, se llenaba de nuevo toda la tierra con yuyos, no sabías ni dónde estaban las plantitas de algodón... por eso los surcos tenían que ser más o menos derechos, y uno al lado del otro, por eso cuando iba mamá, que ella siempre iba con una criatura colgada, todos los años era con un crío colgando del cuello, pero con crío y todo, cuando mamá agarraba el mancera, como no lo dejaba saltar, hacía un trabajo... cuando nosotros, en cambio, quedaba la mitad sin arar, la mitad arado, o los caballos veían que no los dominábamos y entonces se volvían, y el mancera iba abriendo el surco de camino de vuelta al rancho, cruzando los otros surcos que habíamos abierto antes, bueno, lo que se podía, la cosa era fea. (...) Eso de que cuando vivíamos en la casa de mis padres. Entre todos, en los últimos tiempos, quizá logramos sembrar hasta 10 hectáreas, capaz, y bueno, porque también después, unos años después que llegamos, no sé cómo pero compró un aradito de asiento, mi padre compró un aradito chiquito, lo manejaba María, los primeros años lo manejaba María, sacando Andrés y Lola, que estaban agotados de trabajo, María era la que seguía, tendría unos 11, 12 años, y los otros unos 13 y 14, Lola era la mayor de nosotros, y Andrés el que seguía, pero eran chicos todavía, flaquitos, pobres, y ellos llevaban la peor parte, ¡porque había que destroncar los campos! al



monte se lo tiraba abajo con el hacha, a los árboles, esos árboles gigantes, nadie había andado por ahí, salvo los indios, que no tiran el monte abajo, nosotros éramos los primeros que nos metíamos ahí, María fue la que manejó al principio ese aradito de asiento que trajo papá (...) en esa zona nuestra, donde nosotros habíamos llegado, se sembraba nada más que algodón, y el algodón tenía muy buen precio: los 1.000 kilos salían 300 y pico de pesos, y 10 hectáreas daban... si las agarraban buenas lluvias, en los campos, podían dar esas tierras hasta una tonelada por hectárea, los primeros años no, los primeros años eran un algodón alto, con gajos largos, y daba poco, pero después entró el nuevo algodón, petisito y tenía un kilo de algodón cada planta, se hacía grandecita y tenía un capullo en cada nudillo, ese era bueno, ese. Bueno, hubo gente que vivió un poco mejor, los que llegaron mejor equipados, venían mejor pertrechados, y tuvieron un poco mejor pasar... el tema es que nosotros éramos muchos para una sola casa, todos, muchos y muchos niños, pocos brazos para trabajar, muchas bocas y pocos brazos, eso es lo que pasó, porque si hubiésemos sido los 4 grandes nomás, bueno, le dábamos de comer a los otros, pero grandes no había ninguno, y chicos había un montón, mamá tenía que amamantar la criatura, ir a agarrar las manceras, arar... no sé cómo esa mujer vivió, así fuimos creciendo, y fuimos cambiando un poco el modo de vida, había más gente que trabajaba, entonces la miseria se fue haciendo un poco menos, pero la pobreza siempre estuvo. Con 300 pesos, digamos con una hectárea, pero es que nunca vendíamos una tonelada entera, se vendían bolsas, el algodón de embolsaba, bien apretado, y se iba así, al pueblo, se iba con una bolsa, o con dos, y con eso traía la comida, la ropa, todo lo que teníamos, ropa de faena, así, pantalones, blusas, que nunca tuvimos otra cosa, así, ropa de salir, digamos,

con la ropa de ella, de mamá, con las ropas que se había traído de España, se cosía una ropita para alguna de las chicas, después, cuando ya estuvieron en edad de noviar, pero antes, ropa de trabajo, gruesas, de algodón, con eso andábamos, y los chiquitos, mientras eran críos, así nomás, sin nada, culito al aire. Se cosechaban dos bolsitas, que cosechábamos nosotros nomás, María era ligera para cosechar, cada uno podía llegar a cosechar unos cuatro, cinco kilos, a veces, cuando estábamos los cuatro grandes, lográbamos hacer una bolsa, ¡y apisonada!, entonces colgaba en el carro, en la chata, colgaba las bolsitas y se iba al pueblo, vendía esas bolsas, que pondría ser, qué se yo, 50 o 60 pesos, y traía la mercadería para el mes, no muy abundante, todo se cuidaba mucho, traía cositas, yerba, porque la yerba costaba 50 centavos el kilo, que venía en cilindros de una lona prensada, apretada a prensa, también se cuidaba esa yerba, había que ver cómo se cuidaba... después un señor que ayudaba, así, que tenía plata, que tenía una estancia, ayudaba a los colonos, entonces te daba todo el tiempo de sembrada y eso, te daba la mercadería, iba con la chata y traían, qué se yo, yerba, un kilo de azúcar, así, cositas básicas, entonces cuando se vendía el algodón se le pagaba a ese señor, después él mismo les facilitó una vaca, que, no teniendo toro, no se preñaba, entonces la tenías para el año entero, entonces esa vaca, también, tuvo historia, porque ya era como familia nuestra también. Una vez, uno de los perros se animó, y casi me voltea con balde y todo, pero a mí no era que me atacó, atacó al perro... y bueno, así se fue formando toda esa tierra. Y además de yerba, traía otras cositas, fideos no, fideos comprados no se conocía, los fideos siempre los hacía mi madre, traían la harina, amasaba, y hacía unas tiras, los cortaba con la mano, así, chiquitos, como si fueran moñitos, ya era



práctica ella, que ya venía de España haciendo eso. Después mi padre hizo un catre de madera, así, un empalizado, para guardar, entonces, porque usábamos una bolsa de harina por mes, entonces con una venta de algodón un poco grande, se traía de pueblo una chata de harina, se traían ponele 12 bolsas, iba trayendo y poniendo ahí arriba, arriba de ese catre, que quedaba ventilado, entonces el pan no nos faltaba. (...) Se cazaban conejos, era salir y volver con un conejo para hacer el estofado, para hacer el arroz, esas cosas se conseguían ahí nomás, nada más salir a unos metros de la puerta de casa, se salía al monte con el perro, enseguida se amaestra un perro, y se salía con el perro y en cuatro saltos estaba arriba del conejo, y también se criaba alguna gallinita, sólo alguna, porque si se criaba había que darle de comer, y a veces, casi nunca había granos, eran caros, un año que ella, mi madre, tenía como 100 pollitos, se murieron todos los pollitos, ella les cocinaba verdolaga, yuyos colorados, pero con eso no se mantuvieron, medio emplumaditos ya estaban, pero se murieron, no había ni un grano de maíz, no había ese año ni con qué moverse, el Pedro, pobrecito, con unos 16, 17 años, que Dios lo tenga en la gloria, se hizo cargo de su madre, Pedro se hizo cargo de ella mientras vivió, porque no duró mucho, lloraba noche y día, no comía, ¿qué podía pasarle? no qué comer, no había nada de nada, ni yerba vieja, ni harina, nada. Unos pichones de palomas que agarrábamos, algún conejo, muy pobres, todos esos años, hasta Perón y la Eva. Ahí cambió la cosa. Para mí fue la primera vez, con la Eva, esa vez que fui a votar, fue la primera vez en mi vida que vi que algo cambiaba en mi vida. (...) Y todo cambió a partir de entonces, porque el algodón aguanta en la planta, si no lo cosechás todo de golpe, aguanta, si no viene, así, una lluvia, y con viento, aguanta en la planta. Y cuando la cosa ya cambió, tuvimos ya cosecheros,

hasta 40 cosecheros supimos tener, cuando ya tuvimos el cultivador, se hicieron algunas hectáreas más, y eso que no tuvimos tractor en, ahí, en la casa de mis padres no tuvimos tractor, después de que me casé, en la casa con mi viejo, ahí sí, pero en la casa de mis padres con caballos nomás, se demora mucho más, una cosa es poner el tractor y... otra es ir al campo a la madrugada, que los caballos están sueltos, en el monto, hay que soltarlos para que coman, porque si no le tenés que traer comida al pesebre, así que hay que salir con un caballo y arrear a los otros, traerlos al corral, encerrarlos, ponerles las pecheras... eso se te hacen las 12, en cambio el que tenía el tractor, a la madrugada nomás subía a su tractor, lo arrancaba, y a trabajar se ha dicho. Pero hasta Perón no hubo tractores, así, en todos los campos. Fueron como dos mundos, uno antes de él, y otro que empezó después, después de ese domingo, en que la Eva nos dejó votar también a las mujeres, que fuimos a la escuela, estaban las urnas, yo lloraba, no sabía qué iba a hacer, y lo que hice fue llorar. Voté, y me pusieron el sello, en la Libreta Cívica, y me largué a llorar. Y mirá, más hubiera llorado si hubiera sabido cómo iba a cambiar todo, porque todo cambió, no te das una idea de cómo cambió todo. (...) La gente se revolucionó, porque esos años prácticamente trabajamos a medias con él, con el Presidente, si el producto casi iba al dueño tanto como al empleado. La gente se vistió y empezó a comer. En el campo no había participación política... [...] casi analfabeta, no, no, uno porque vio lo grueso, si no... hoy día, después de 80 años, uno se ha ido afinando, ¿viste?, a la fuerza aprendió, nos enterábamos de las cosas de Perón, entonces, porque mi padre se conseguía los diarios, así, de donde fuera, de todos modos él por el trabajo no se afligía mucho, y cuando llegó Perón yo todavía estaba con ellos, estaba soltera, vivía en la casa junto con todos,



entonces lo que contaba él, mi padre, lo que contara él, pero así, nadie era político en realidad, como ahora. Ahora [hasta] los chicos son políticos. Pero entonces, solamente teníamos algunas ideas gruesas de lo que podía estar pasando un poco más allá del alambrado de la chacra, eso era todo. Mi padre era socialista, se había venido de España por la guerra, por la guerra de Franco, él allá era de los republicanos, socialista era, y aquí, cuando llegó Perón, él era de acuerdo con las ideas de Perón, en realidad... bueno, él siguió pensando mucho en España siempre, no es que, así, que participara mucho, digamos, de lo que pasaba acá, en este país, pero yo diría que sí, porque cuando arreglaba la gente, así... [...] Y protestaba porque claro, con los impuestos, ya te digo que casi que trabajábamos uno a uno con el gobierno, el gobierno se llevaba mucho, pero también veíamos que la gente empezaba a comer, y yo como me hice, no sé por qué me encariñé tanto con él, con Perón, y después con la Eva, decía yo que para que esa pobre gente saliera de la miseria, y mirá que en la miseria-miseria, estábamos nosotros, pero esos que llegaban ahí, que venían descalzos, casi desnudos venían, con un hambre en las caras, la piel pegada a los huesos, esos eran más pobres todavía que nosotros, eran pobres ellos, pobres sus padres, pobres sus abuelos... nunca habían tenido nada de nada, y yo vi cómo de golpe les cambiaba la vida, y eso revolucionó todo. [...] Los grandes trazos, los trazos gruesos, porque nosotros no, nada, [no sabíamos] quién era el intendente en el pueblo, o de quién estaba arriba, o en Buenos Aires, pero... ¡si ni sabíamos que existía Buenos Aires! Un chico, criado en el campo, en aquella época, sin radio, sin televisión, sin diarios... un animalito, propiamente. Después, mucho después, cuando... yo ya estaba casada y todo, en la casa se pudo comprar una radio, porque Andrés fue a trabajar con los A., y entonces ellos le dieron una

radio vieja que tenían, y así, de a poquito, y entonces... ¡ya! ¡ya estaban a la noticia! ay, el Andrés, cómo se aplicó, hacía de todo, pobrecito, él nos contaba, hablaba un poco de todo, lo que escuchaba en la radio, le habían hecho una antena, habían puesto un alambre largo, que subía a una rama de un árbol que había ahí, cerca de la puerta de casa, y ese alambre hacía de antena, entonces a la noche, a la tarde, cuando ya dejábamos de trabajar, nos sentábamos alrededor de la radio, se prendía la radio, y escuchábamos, y él nos explicaba. Andrés, mi hermano, él también era peronista, toda la vida fue, pobrecito. Y así, intentábamos, había muy pocas cosas en que pensar también, ¿no?, entonces intentábamos conversar sobre lo poquito que llegaba, un día estábamos haciendo chorizos y sacábamos el tocino del cuero, del cuero de chanco, y él tenía una tira de cuero en la mano, que estaba pelando el tocino, y estábamos hablando, él nos contaba, porque en esos años también estaba la guerra de Rusia con los alemanes ¿te acordás?, y yo digo "¡pero por qué pelean, por qué no se arreglan y dejan de joder!", y él me dice, así, jugando, como si también estuviéramos en guerra nosotros: "¡porque cada uno quiere lo suyo!", y me dio ¡chás! con esa lonja de cuero que estaba pelando, y me dio con el cuero, me quedó marcado el brazo... pobrecito, él reclamando la política, porque nuestro padre era de parte de los rusos, entonces yo también, yo quería que la guerra la ganaran los rusos. En cambio el viejo Pablo, el que fue mi suegro después, ¡ay!, cuando se juntaban con mi padre, enseguida se peleaban, porque el viejo Pablo estaba con los alemanes, por el hecho de que eran comunistas los rusos, y como ellos se habían tenido que escapar, se habían ido corriendo cuando llegaron los rusos, los comunistas, con la revolución, tuvieron que emigrar, y también estaban ahí, pobrecitos, en esos campos que eran un infierno,



ellos que habían venido de la nieve, te imaginás... entonces estaban a favor de los alemanes con tal de estar en contra de los rusos, que eran comunistas, entonces no servían, y se tranzaban con mi padre, que los defendía... [...] A mí me duele aún hoy, así, tener tan pocas referencias, cómo me hubiera gustado entender un poco más, pero no, no, una referencia muy escasa tengo de todo, porque si una hubiera ido a la escuela, y todas esas cosas, pero es que no sabía nada de nada, nada de nada... Yo porque valoraba lo que hacía con la gente, venían a la despensa que teníamos ahí, en casa, en la chacra, y llevaban quesos, la gente que no sabía lo que era comer un pedazo de queso, de mortadela, despacito se iba viendo una vida un poquito mejor, porque mal, como te digo, mal estábamos todos, pero el hambre de estos era... cómo decirlo, era una vergüenza, que vivieran así, una vergüenza para todo el mundo, pasaban hambre. Que las chicas venían al pozo, a llevar agua, que por eso las veíamos, las cosecheras, porque se las ponía debajo de un árbol, ahí nomás, y venían a llevar agua descalzas, casi indias... Y apenas subido Perón se cambió todo, y esa vergüenza dejó de ser, así, tan grande, cambió, se les pagaba, había un plus que se les ponía en las boletas, a los cosecheros, y en poco tiempo se comenzó a ver cómo les cambiaba la vida... las chicas andaban calzaditas, y toda la gente comía más o menos regularmente. (...) Todo eso me llevó a defender, pero siempre a grueso modo, me llevó a defender a Perón y a la Eva, y después, cuando supe un poquito más, entonces ya empecé a defender al partido, al partido peronista, que era el que organizaba todo eso que Perón quería hacer. Y cuando me casé, a pesar de que el viejo Pablo, mi suegro, ellos eran tan, así, tan conservadores, no se interesaban tanto en el país, era como si no hubieran terminado de salir de allá, de Rusia, estaban siempre hablando de los

partidos de afuera, de Europa, que los rusos, que los polacos, que esto, que aquello... ellos ni siquiera [hablaban] muy bien el idioma, el castellano, apenas algunas palabras, así, algunas frases como para hacerse entender: "dame un mate", "pase a comer", "entre", "salga", así, cosas muy básicas, para entenderse con la peonada, con los criollos, pero entre ellos hablaban en ruso. En cambio, mi viejo, el hijo del viejo Pablo, él también estaba de acuerdo con Perón, y nos hicimos peronistas en mi casa, y cuando nacieron los chicos, mis hijos, también. Todos éramos peronistas. Cuando mis chicos estuvieron ya en edad, así, en edad de ir a la escuela, ya estaba ella, la Eva, que había comenzado a hacer esas escuelas, de esa clase de escuelas que hizo en todas partes... pero lo criticaban porque decían que lo que hacían eran cuarteles militares, se dijo eso, se dijo muchísimo, que hacían cuarteles, pero no, la Eva hacía escuelas, te lo digo yo, ella hacía escuelas nomás, hizo muchas, pero muchas, mis chicos fueron a esas escuelas que ella hizo. Porque en ese tiempo no había casi escuelas, no solamente en el campo, sino en el pueblo, prácticamente no había, estaba la vieja escuela, nada más, y en el tiempo de la Eva se llenó, en el pueblo y también en el campo, unos edificios hermosos, enormes, con todas las comodidades, los chicos que iban, claro, tenían en la escuela, muchos tenían en la escuela muchas más comodidades [de las] que tenían en la casa, y también los obligó a los padres, les obligó a que mandaran los chicos a las escuelas. [...] Un año vino un tío, vino un tío de España, que se vino de la guerra de Cuba, y como venía tan enfermo, no sé cómo se las arregló para venir a la Argentina, y llegó ahí, a casa, y él les enseñó, a los varones les enseñó mucho... iban a trabajar, y cuando venían le enseñaba la tabla del dos, del tres, se ponían de rodillas y en el piso, en el piso de tierra hacían la



pizarra, con un palito dibujando en la tierra, les enseñaba. Y ahí aprendió el Pedro, un poco, y también Andrés, algo de matemática, que necesitaban para vender, para cuando iban al pueblo, a la cooperativa, para poder pagar y vender el algodón, y las cositas que compraban. Ese tío le enseñó a los varones solamente, a trabajar íbamos todos, pero a las chicas, a las mujeres no, en ese tiempo no se acostumbraba, no se les daba importancia, no, a nosotras no nos enseñó nada, porque la gente pensaba, así, que las mujeres eran otra cosa, porque ¿para qué querían aprender a leer? ¿para qué? ¿para hablarle a los novios? Fijate vos, que ni novio, no había nadie, ni para que tuvieran novios las chicas, porque había venido gente joven, casada la mayoría, los inmigrantes que estaban en esas tierras, los viejos no iban a emigrar, y los más chicos, los niñitos tampoco, así que así, novios casaderos, muy pocos... a mi viejo de casualidad me lo encontré, que esta familia, estos rusos, eran vecinos, y también ellos eran una familia grande, entonces a medida que íbamos creciendo, nos íbamos casando entre los de la misma edad, más o menos, primero me casé yo con mi viejo, después mi hermana María con el Pancho, y después mi hermano Pedro con la María de ellos, tres hermanos de cada lado... Es que, bueno, no había mucho para elegir, y apenas estabas en edad de casarte, te querías casar de cualquier manera, porque era una forma... también era una forma de aliviar un poco la situación de la casa, que había muchas bocas para tan poco... en cambio te casabas, te ibas a tu casa, en algún pedacito de tierra, y entonces ya era un poco más fácil, seguías trabajando lo mismo, como una bestia, de sol a sol, pero no había tantas bocas que alimentar, con lo que hacías, así, con lo que producía ese pedacito de tierra comías vos y tu marido, y después, cuando empezaban a llegar, los chicos, los hijos. Por eso todo

el mundo quería casarse rápido, apenas podías, pero no siempre había con quien. [...] Y la mujer estaba muy... así, era otra cosa, los hombres eran los que importaban, las mujeres no. Y eso era lo natural, mi madre tampoco sabía leer, y eso que mi padre era un gran lector, que sacaba siempre [los libros] de la biblioteca de la cooperativa, y los leía, los de Julio Verne, esos que eran grandes así, como un ladrillo, con la letra chiquitita, y él los leía a la luz de una vela, a las noches, en el catre, hasta la madrugada, si total al día siguiente no se levantaba muy temprano que digamos, ni se rompía el lomo trabajando bajo el sol, así que podía pasarse la noche leyendo, pero nunca se le ocurrió enseñarle una letra a mi madre. [...] Yo aprendí a leer de puro gaucha nomás, así, machacando, ya de señorita leía, leía algunas novelas, novelitas de amor, a la tardecita, después de cenar, o a la noche, en la mesa del comedor, con la vela que quedaba, leía esas novelitas. Y las leía en voz alta, porque mamá también se acercaba, para escuchar algo, teníamos, cuando se terminaba una, conseguíamos otra, no sé de dónde saldrían esos libritos, de tapa dura, un papel amarillo... entonces María hacía alguna labor, tejía o hacía alguna labor, alguna costura, y yo leía la novela para las tres, para ella, para mí, y para mamá también. [...] En cambio después, cuando llegó la Eva, todas las mujeres aprendieron a leer y escribir, también eso cambió, ya te digo, cambió todo. Pudimos tener mejor vida. Si hasta el voto nos dio. Mis hermanas, las tres menores, estas tres que quedan todavía, porque yo saltié, que yo estoy viva todavía, pero, bueno, ellas son jóvenes, las tres últimas de nosotros, ellas son jóvenes, deben andar por los setenta y algo, yo soy más de veinte años mayor que ellas. Y ellas ya crecieron con el peronismo, ya ellas las tres fueron a la escuela, otra cosa... ellas, cuando estuvieron ya en edad de ir a la escuela, el Andrés, siempre trabajando, se las llevó



con él al pueblo, y las mandó a la escuela, ellas hicieron en el pueblo hasta sexto grado, inclusive empezaron el bachiller... no sé si lo terminaron, yo ya no las veía mucho, estaba casada, con mis chicos, en mi casa... no se si terminaron. La Delia hizo por correo, en la Academia Pitman, por correo, como terminando algo, un curso comercial, y ya de señorita se puso a trabajar en la cooperativa, en la tienda de la cooperativa, y hacía las cuentas, te imaginás, despachaba metros de tela, que había que medir, sacar las cuentas, ellas tuvieron ya, vivieron otro tiempo, ya era el tiempo de Perón.

3.

El tema del género ha atravesado y se ha inscrito en aquellas tradiciones que problematizan la distribución social, política y económica actual. Esto es así no solo en la representación de las mujeres, sino —a través y a partir de ellas— sobre la representación de las minorías, de la forma de concebir la política, de interpelar a los sujetos y de habilitar a los interlocutores.

Lo que ha venido ocurriendo de un tiempo a esta parte es el corrimiento de las fronteras entre lo público y lo privado, entre aquello que tiene una proyección más allá de lo doméstico; y el caso de la relación entre mujer y política es un ejemplo en este punto: lo que antes se relegaba a una cuestión privada, sin alcance en la esfera pública, es hoy un eje de discusión política que problematiza otras agendas, como la interrupción legal del embarazo, el matrimonio homosexual, y, posiblemente en algún futuro de corto plazo, la muerte digna. La condición de inferioridad, invisibilidad e inexistencia pública de la mujer (y de ella en tanto símbolo de todos los otros grupos que reivindican su visibilización e igualdad en cuestiones de género, homosexuales, transexuales,

lesbianas y demás colectivos) y los esfuerzos por desnaturalizar las concepciones hegemónicas, han cristalizado en un cuestionamiento radical del propio sistema político. Esta lucha constante para ampliar los bordes del sistema ha sido asumida por una parte importante de la literatura política.

El lugar desde donde ha trabajado hasta ahora la resistencia de los colectivos identitariamente asociados a las reivindicaciones de género es siempre el margen: no hay construcciones políticas ni discursos que contemplen soluciones estandarizadas. Es la lucha de quienes no están considerados en la distribución de las competencias por ser efectivamente contemplados; y es la manifestación misma de esta tensión la exaltación de la igualdad como fundamento mismo del poder. Es el cuestionamiento de las fronteras que definen inclusión-exclusión, público-privado.

Lo que sucedió durante las dos décadas finales del siglo XX y las dos iniciales del XXI fue la habilitación de la mujer como interlocutora válida, ya que antes su capacidad de negociar en el ordenamiento de lo sensible había sido disminuida arbitrariamente. Desde la primigenia lucha de las sufragistas a las cuotas de género, la presencia de mujeres en los Parlamentos en países donde la política ha sido ampliamente patriarcal y machista es un evento que implica que la tensión entre la lucha por la inclusión y la movilización por conservar los patrones de poder ha canalizado en formas favorables a las minorías. Lentamente se ha ido reacomodando el escenario político para la inscripción de otras subjetividades, pero eso aún ha de ser fortalecido. En este caso, el del primer escalón, el del aumento de representación por el aumento de participación de la mujer, las leyes de cuotas de los años '90 han sido un avance importante en la legitimación del ingreso a la vida política que comenzaron las sufragistas. Aunque



dispar, la experiencia de los países latinoamericanos es, por ello, una oleada esperanzadora.

Referencias bibliográficas

- ALLEGRONE, Norma (2002). *Ley de Cupo Femenino: su aplicación e interpretación en la República Argentina*. Buenos Aires: Fundación para el Desarrollo en Igualdad FUNDAI - Fundación Friedrich Ebert.
- ANANTH, Ameya (2009). *Beyond the Ley de Cupos: The Variation in Gender Empowerment between Argentina and Chile*. Pennsylvania: University of Pennsylvania.
- ARCHENTI, Nélica y TULA, María Inés (2008). *Mujeres y política en América latina. Sistemas electorales y cuotas de género*. Buenos Aires: Heliasta.
- ARDAYA, Gloria (1983). "La mujer en la lucha del pueblo boliviano: las barzolas y el Comité de Amas de Casa". En: *Nueva Sociedad*, Nro. 65.
- ASTELARRA, Judith (2004). "Políticas de género en la Unión Europea y algunos apuntes sobre América Latina". En: *Serie Mujer y Desarrollo*, Nro. 57.
- BAREIRO, Line et al. (2004). "Sistemas electorales y representación femenina en América latina". En: *Serie Mujer y Desarrollo*, Nro. 54.
- BATAILLE, Philippe y GASPARD, Françoise (2000). *Cómo las mujeres cambian la política*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- BESSIS, Sophie (2004). "International Organizations and Gender: New Paradigms and Old Habits". En: *Signs*, Vol. 29, Nro. 2, pp. 633-647.
- BOURDIEU, Pierre (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BUSTELO RUESTA, María (2004). *La evaluación de las políticas de género en España*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- CARROLL, Susan (Ed.) (2003). *Women and American Politics: New Questions, New Directions*. Oxford: Oxford University Press.
- COBO, Rosa (2002). "Democracia paritaria y sujeto político feminista". En: *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Nro. 36.
- DELEIS, Mónica et al. (2001). *Mujeres de la política argentina*. Buenos Aires: Aguilar.
- DOS SANTOS, Estela (1983). *Las mujeres peronistas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- FEMENÍAS, María Luisa (Comp.) (2006). *Feminismos, de París a La Plata*. Buenos Aires: Catálogos.
- GARCÍA DE LEÓN, María A. (2002). *Herederas y heridas. Sobre las elites profesionales femeninas*. Valencia: Cátedra.
- GÓMEZ DE MONROY, Hilda (2002). *La mujer colombiana y el proceso histórico de sus derechos*. Tunja, Academia Boyacense de Historia.
- GUTIÉRREZ RUBÍ, Antoni (2008). *Políticas. Mujeres protagonistas de un poder diferenciado*. Barcelona: El Cobre Ediciones.
- LOBATO, Mirta Zaida (2008). *¿Tienen derechos las mujeres? Política y ciudadanía en la Argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Capital Intelectual.
- MARX, Jutta; BORNER, Jutta; y CAMINOTTI, Mariana (2007). *Las legisladoras. Cupos de género y política en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- NORRIS, Pippa e INGLEHART, Ronald (2003). *Rising Tide: Gender Equality and Cultural Change Around the World*. New York: Cambridge University Press.
- PÉREZ CANTÓ, Pilar y BANDIERI, Susana (Comps.)



(2005). *Educación, género y ciudadanía. Las mujeres argentinas: 1700-1943*. Madrid: Miño y Dávila.

PERRIG, Sara (2008). *La mujer en el discurso peronista, 1946-1952*. Villa María: Editorial de la Universidad Nacional de Villa María.

RÍOS TOBAR, Marcela (2006). *Cuotas de género, democracia y representación*. Santiago: IDEA.

SÁBATO, Hilda (1995). "Elecciones, prácticas electorales en Buenos Aires 1860- 1880, ¿Sufragio universal sin ciudadanía política?". En: *Historia de las elecciones en Iberoamérica - Siglo XIX*. Montevideo: Fondo de Cultura Económica.

SÁBATO, Hilda (1998). *La política en las calles. Entre el voto y la movilización, Buenos Aires 1862 - 1880*. Buenos Aires: Sudamericana.

STEANS, Jill (1998). *Gender and International Relations. An Introduction*. New Brunswick: Rutgers University Press.

VALDÉS, Teresa (2000). *De lo social a lo político. La acción de las mujeres latinoamericanas*. Santiago: FLACSO.

VÁZQUEZ, Silvia (Comp.) (2002). *Hombres públicos, mujeres públicas*. Buenos Aires: Fundación Friedrich Ebert / Fundación Karakachof.

Fecha de recepción: 6 de junio de 2021.

Fecha de aceptación: 30 de junio de 2021.

EN LA MEDITERRÁNEA, TAN LEJOS DEL MEDITERRÁNEO: LA ESTADÍA DE LAWRENCE DURRELL EN CÓRDOBA EN 1948

IN THE MEDITERRANEAN, SO FAR FROM THE MEDITERRANEAN AREA:
THE LAWRENCE DURRELL'S STAY IN CÓRDOBA DURING 1948

Juan José Vagni

Universidad Nacional de Córdoba - Conicet
juan.vagni@unc.edu.ar



Juan José Vagni es Licenciado en Comunicación Social (UNC). Magíster en Relaciones Internacionales (CEA-UNC)

Máster en Relaciones Internacionales: Mediterráneo y Mundo Árabe, Iberoamérica y Europa (UNIA) y Doctor en Relaciones Internacionales (UNR).

Profesor adjunto del Área de Estudios Internacionales y Coordinador del Programa de Estudios sobre Medio Oriente del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Director alterno del Doctorado en Estudios Internacionales, CEA-FCS-UNC.

Investigador Adjunto de Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones y Estudios sobre Cultura y Sociedad (CIECS).

Actualmente investiga en torno a la articulación entre: "Identities colectivas, geografías imaginarias y espacios de cooperación: el mundo árabe y América Latina en clave transnacional y transcultural".

Es autor de "Marruecos: un puente entre el Mundo árabe y africano (2006) y Marruecos y América Latina: viejas y nuevas confluencias (2014).



Resumen | | Lawrence Durrell constituye una figura central de la literatura inglesa y universal del siglo XX, cuya obra representa un valioso acervo para observar las transformaciones del orden global a partir de la segunda guerra mundial, especialmente en torno al Mediterráneo y Oriente Medio. Su trayectoria personal y como diplomático del Imperio Británico lo ubicó en múltiples escenarios y situaciones. De allí que a lo largo de su vasta producción aparezcan tematizadas problemáticas tan actuales como las identidades múltiples, la convivencia interreligiosa e intercultural y la emergencia del mundo poscolonial.

Sin embargo a lo largo de este amplio recorrido aún permanecen en la sombra algunos momentos específicos de su biografía. Es el caso de su llegada a Córdoba para dirigir el British Council en 1948. Los relatos de amigos y testigos, junto a algunas referencias en su propia obra, nos ayudan a echar un poco de luz sobre esta presencia fugaz pero intensa.

Palabras clave | | Mediterráneo y Oriente Medio, Cuarteto de Alejandría, Interculturalismo, Imperio Británico

Abstract | | Lawrence Durrell is a central figure in English and universal literature of the XX century, whose work represents a valuable collection to observe the transformations of the global order since the Second World War, especially around the Mediterranean area and the Middle East. His personal career and as a diplomat of the British Empire placed him in multiple scenarios and situations.

Hence, throughout his vast production, thematic issues appears so contemporary like multiple identities, interreligious and intercultural coexistence and the emergence of the postcolonial world.

However, along this extensive journey, some specific moments of his biography still remain in the shadows. This is the case of his arrival to Córdoba in order to lead the British Council in 1948. The friends and witnesses chronicles, together with some references in his own work, help us to enlight this fleeting but intense presence.

Keywords | | Mediterranean and Middle East, Alexandria Quartet, Interculturalism, British Empire



1. Introducción

Lawrence Durrell es una de las más destacadas figuras de las letras inglesas de la segunda mitad del siglo XX, cuya reconocimiento global se produjo sobre todo a partir de la publicación del llamado Cuarteto de Alejandría a fines de la década del cincuenta (Justine, 1957; Balthazar, 1958; Mountolive, 1958 y Clea, 1960).

Asimismo es conocido por las peripecias de su familia en la isla de Corfú, en pleno Mar Mediterráneo durante los años treinta, narradas de modo magnífico por su hermano Gerald en la denominada 'trilogía de Corfú' (Mi familia y otros animales, 1956; Bichos y demás parientes, 1969; y El jardín de los dioses, 1978¹).

Su itinerario de vida está marcado por múltiples recorridos a lo largo de la amplia geografía del Imperio Británico: desde la India hasta la metrópoli, pasando por el corazón del Cercano Oriente y las diversas islas del Mediterráneo Oriental. Una trayectoria cosmopolita, en la que paradójicamente fue privado de su nacionalidad británica (Ezard, 2002). En una carta a Henry Miller en 1937 expresaba al respecto: "soy uno de los expatriados del mundo. Es desolador sentirse separado de los de su propia raza. Tantas cosas amaba de Inglaterra y tantas odiaba" (Durrell y Miller, 1964: 72).

Por otro lado, la riqueza y diversidad de su producción literaria ha sido estudiada y analizada desde múltiples enfoques y abordajes (lingüísticos, literarios, políticos, psicoanalíticos), constituyendo una inagotable fuente de conocimiento². Desde nuestra perspectiva representa un acervo abundante y valioso para observar fenómenos como: las articulaciones entre literatura y política, las fronteras

permeables del Mediterráneo, las identidades múltiples y la convivencia interreligiosa e intercultural bajo el contexto colonial, junto a las transformaciones del orden global a partir de la segunda guerra mundial.

Sin embargo, un breve capítulo de su vida aún permanece en las sombras: su presencia en la ciudad de Córdoba a fines de los años cuarenta. Se trata de un paso fugaz que no ha tenido su (re)conocimiento en la escena cultural local, más allá del opaco recuerdo de un círculo limitado de especialistas.

Quizás esta extraña desmemoria en nuestro medio se deba a las poco elogiosas apreciaciones del propio Durrell acerca de la ciudad y del país, a la desaparición de testigos directos de aquellos hechos, o a los insondables caminos, rodeados de turbiedad y hermetismo, que siguieron algunos acontecimientos de la biografía durrelliana.

Nuestro autor fue un claro exponente de aquellos personajes que engendró el Imperio Británico en los últimos años de su apogeo. Nació en Jullundur, Burma, India, el 27 de febrero de 1912. Poseía mitad sangre irlandesa, por su madre; y mitad inglesa, por su padre. Su familia prestó servicio civil a la Corona en la India Colonial e inició su educación en el colegio de los jesuitas en Dajeerling.

Nací en la India. Allí fui a la escuela, bajo el Himalaya. Los recuerdos más hermosos, un breve sueño del Tíbet hasta los once años. (...) Blanco, blanquísimo el Himalaya desde la ventana del dormitorio. Los amables jesuitas negros orando a Nuestra Señora y afuera, en los caminos fronterizos, los chinos caminando rígidos y los tibetanos jugando a las cartas en el suelo, las fisuras azules

1 Estas obras de Gerald Durrell han sido adaptadas al formato televisivo en diferentes oportunidades por la BBC y la cadena ITV.

2 Fruto de este gran interés, en 1980 se constituyó la *International Lawrence Durrell Society*, una entidad dedicada a la promoción y el estudio de su obra a nivel internacional. Asimismo, se han originado innumerables grupos y programas de investigación en universidades de todo el mundo.



de las colinas –Dios, qué sueño–, los desfiladeros azules que llevan a Lhasa, de un hielo que sea ablanda lentamente hacia la ciudad sagrada y prohibida. (Durrell y Miller, 1964: 73-74)

Luego fue enviado a Inglaterra para continuar su formación en el St. Edmund School de Canterbury. “Mi supuesta educación fue un verdadero tumulto. Cada vez que me sentía desgraciado huía del redil. La lista de escuelas a que asistí ocuparía un metro de largo” confesaba (Durrell y Miller, 1964: 73). Su ánimo inquieto lo alejó así de los regulares destinos de la burocracia estatal o la vida universitaria y lo encaminó hacia los terrenos de la escritura, mientras ejercía diversas ocupaciones como vendedor inmobiliario, músico de jazz, fotógrafo, periodista, escritor a sueldo... En este marco se produjo el encuentro con su primera esposa: “Conocí a Nancy en una situación igualmente precaria y constituimos una sociedad incongruente: un sueño de botellas rotas, alimentos envasados, carne rancia... bueno, un poco de bebida, un poco de muerte” (Durrell y Miller, 1964: 73).

Con poco de más de veinte años comenzó su periplo por el Mediterráneo, instalándose con su mujer y su familia en Corfú. Desde allí empezó su contacto con los ambientes literarios de las capitales europeas, sobre todo con Henry Miller y Anaïs Nin –con este entabló la famosa correspondencia³–. Allí surgirían sus primeros éxitos literarios, sobre todo el *Libro Negro* publicado en 1938.

El inicio de la Segunda Guerra Mundial coincidió con su incorporación a la burocracia imperial en el British Council y el Foreign Office, alternativamente y a lo largo de más de quince años.

Esta ocupación lo llevó a varios destinos en el entorno del *Mare Nostrum* –Atenas, Kalamata, El Cairo, Alejandría, Rodas, Belgrado y Chipre–, con una sola excepción: la Córdoba de Argentina. Fue en estos sitios donde cosechó las experiencias y los materiales para sus siguientes producciones literarias.

En su estancia en Alejandría a partir de 1943 conoció a Eve Cohen, que se transformó luego en su segunda mujer. Allí comenzó a concebir sus novelas del Cuarteto de Alejandría, que las denominó por entonces *El Libro de los Muertos*.

Al finalizar la Guerra fue derivado a Rodas, donde se desempeñó en la *Public Information Office* y como Director de Relaciones Públicas de las Islas del Dodecaneso. Esperó el traslado a un sitio honroso en Italia, Francia o tal vez Atenas. Pero le ofrecieron Argentina como única opción. En una carta a Miller del 9 de julio de 1947, le confiesa: “Parece que saldré rumbo a Buenos Aires en agosto; me atrae bastante (...) Espero hacer en Sudamérica el Libro de los Muertos” (Durrell y Miller, 1964: 247-248).

2. Larry en las pampas

La correspondencia entre Durrell y Miller nos brinda algunas pistas en torno a sus impresiones sobre la estancia en Argentina⁴. Ambos escritores están aún marcados por las heridas de la posguerra y creen que pronto se desatará un nuevo conflicto bélico, por lo que atisban el futuro de la humanidad más allá de las fronteras europeas. Miller está viviendo en los límites de California, en las playas de Big Sur. “Todo el mundo piensa ahora en Sudamérica como refugio. La próxima guerra parece cada día más inminente”,

3 La correspondencia fue publicada parcialmente en 1964 en una compilación de George Wickes (Durrell y Miller, 1964) y en una edición completa preparada por Ian MacNiven en 1991, un año después de la muerte de Durrell.

4 De acuerdo a George Wickes existen diez cartas enviadas por Durrell desde la Argentina durante el año en que estuvo radicado y otras tantas de respuesta de Miller. Estas aparecen a lo largo de una sección especial *Febrero de 1947-Diciembre de 1948 [Durrell en la Argentina - Miller en Big Sur]* (1964: 241-258).



le dice a Larry en una misiva del 18 de marzo de 1948. En su respuesta, éste le desgrana:

Espero que logres continuar trabajando a pesar de la situación mundial que cada día tiene más cara de guerra. Para la época que volvamos, Europa será tan interesante como el desierto de Texas (...) ¿Qué especie de civilización vendrá? No lo sé, pero la respuesta la tienen los EE.UU., por extraño y monstruoso que una cosa semejante pueda parecerte. (1964: 253)

Durrell llegó al país a fines de 1947 acompañado por Eve. Su estadía en Buenos Aires fue discreta: dictó algunas conferencias para públicos selectos, mantuvo contactos con compatriotas ingleses y recibió menciones elogiosas en el suplemento literario de *La Nación*. Algunas versiones hablan de un encuentro con Borges en la residencia de Victoria Ocampo, aunque nunca ambos lo reconocieron⁵ (Garcés, 1998). Garcés especula que el bajo perfil que mantuvo en la Capital se habría debido tanto a un estado anímico como a su prevención frente al contexto político-ideológico local, en un momento donde el gobierno peronista había elevado los niveles de censura favoreciendo a los sectores católicos. “En realidad, Durrell estaba preocupado por su parálisis creativa (no había vuelto a escribir una línea desde su llegada), y la idea de establecer contactos literarios le repugnaba. Le preocupaba, además, la posibilidad de ser anatomizado como escritor ‘escandaloso’” (Garcés, 1998, párr. 13).

Pero estas “crisis y apartamientos” de Durrell también pueden explicarse por su propio ritmo

de producción. Una década atrás, en 1937, Miller le recomendaba: “Si, como usted dice, no puede escribir libros VERDADEROS todo el tiempo, entonces no escriba. No escriba absolutamente nada, quiero decir. Eche barbecho. Reténgalo. Deje que se acumule. Espere a que estalle en su interior” (Durrell y Miller, 1964: 118).

Durrell se trasladó en tren hacia Córdoba en noviembre de 1947. El cruce de la inmensa llanura pampeana y la llegada a la ciudad, todavía provinciana y plana, lo impresionó gravemente. En una carta a Miller le anuncia este viaje: “Nos vamos a Córdoba mañana a la noche a pasar una temporada de dos meses en las Sierras” (1964: 251). “Suenan bien las Sierras de Córdoba (...) ¡que viajero eres!”, le responde Miller (1964: 252).

En la capital mediterránea Durrell se rodeó de un selecto grupo de amigos, quienes fueron su círculo íntimo de referencia: el entonces joven escritor Enrique Revol, el matrimonio de Jorge Ferreyra y Bebita Llambí Campbell (a quien le habría dedicado su obra *Sappho* en 1950), y Víctor Raúl Peláez, alumno de la Cultura Británica. En ese medio, Larry exhibió su entusiasmo y simpatía, animando las fiestas y celebraciones de la pareja, representantes de una de las familias más acaudaladas de la Córdoba de entonces. Jorge Ferreyra⁶ relata aquel primer encuentro:

Un joven escritor, Enrique “Quique” Revol nos reunió y nos hicimos amigos a primera vista. Mi esposa “Bebita” preguntó si quería venir y quedarse con nosotros en la Casa Norman, una pequeña casa en un lugar de veraneo a cuatro mil metros sobre el

5 También habrían coincidido en la UNESCO en París como expositores en el Simposio *Shakespeare y la literatura de nuestro tiempo*, realizado el 13 de noviembre de 1964. El discurso de Durrell precedió a la intervención de Borges (Vargas Llosa, 1999; UNESCO, 2020).

6 El artículo *Durrell in Cordoba: Jorge Ferreyra Remembers* publicado en el marco del *dossier* dedicado a Durrell en la revista *Twentieth Century Literature* de 1987 constituye el más valioso testimonio de la estancia en Córdoba.



nivel del mar, llamado Cruz Chica. (Ferreyra 1987, 329-331)

Tras las vacaciones serranas, los Durrell habrían alquilado una propiedad en Boulevard Chacabuco. En su correspondencia con Miller le cuenta que se han instalado en un departamento en Córdoba, "una ciudad muy opaca". Y de paso lo invita: "¿Consentirías de visitar la Argentina como conferencista viajero si yo consiguiera que te invitasen?" (1964: 254). Otro testigo de la familia, Eduardo Ferreyra, asegura en cambio que vivieron en el mismo Palacio de los Ferreyra, actual Museo Evita.

En la Asociación Argentina de Cultura Británica, ubicada entonces en Boulevard San Juan 137, Larry dictó a lo largo de 1948 un seminario especial sobre el Limerick –poema jocoso de origen anglosajón–, donde cautivó con su ingenio e ironía a una docena de estudiantes. Para Víctor Raúl Peláez, esa propuesta "de su propia invención, marcó el tono y el tempo de ese año" en los estudios de la entidad (Peláez, 1987: 332-333).

Como parte de su trabajo, Durrell ofreció también una serie de conferencias sobre poesía inglesa en diversos lugares del interior del país, como Tucumán, La Plata y Cruz Chica, entre otros. En ellas fue articulando su pensamiento en torno al arte y la poesía moderna, en conjunción con las ideas científicas más relevantes del siglo como las de Freud, Einstein y Planck. Estas exposiciones constituyeron la base para su libro *Key to Modern Poetry* publicado en 1952 (Garcés, 1998; Rosenberg, 2002).

Pero su imprevista estadía en el país no le resultó confortable, tan lejos de su amado Mediterráneo. "Durrell se siente deprimido, añora el Mediterráneo, el Nuevo Mundo lo ahoga", reflexiona

George Wickes (Durrell y Miller, 1964: 241).

En una carta a Miller le explica sus contradictorias sensaciones:

Este es un país perfectamente fantástico, pero lo mismo ocurre con todo el continente. Lo interesante es la curiosa liviandad de la atmósfera espiritual: uno se siente animado, irresponsable como un balón de hidrógeno. Y además se percata de que el tipo personal de hombre europeo está aquí fuera de lugar: aquí uno no puede sufrir de angst [angustia], apenas de cafard [depresión]. Se habla tanto de la lucha americana, la lucha por no ser despersonalizados. Porque este es un continente comunal, el alma individual no tiene dimensiones (...) Rostros humanos, nubes, los Andes, la pampa, todo es de algún modo indescriptible en términos europeos...maldición, será mejor que me detenga antes de que escriba un libro al respecto. (Durrell y Miller, 1964: 250-251)

El malestar de Durrell llega a un punto límite. En una carta a Miller de marzo de 1948, le responde negativamente a la propuesta de enviar a su controvertido amigo y ocultista, Conrad Moricand⁷ a la Argentina, al que califica de débil e indefenso para un escenario tan adverso.

Temo que encontraría a B. A. [Buenos Aires?, British Association?] aún peor. Climáticamente un infierno y moralmente el último círculo del infierno. Todo el que tiene alguna sensibilidad está tratando de salir de aquí, incluso yo. Creo que preferiría arriesgarme a la bomba atómica antes que permanecer aquí. Es tan muerto... (Durrell y Miller, 1964: 254-255)

Su desazón se hizo cada vez más evidente ante sus amigos y compañeros de trabajo. Según Ferreyra:

7 La complicada estancia de Moricand en Big Sur fue relatada por Miller en *Un demonio en el paraíso*, publicada en 1956 y en *Big sur y las naranjas* de El Bosco, del año siguiente.



Larry Durrell no tenía un gran amor por la Argentina ni a sus habitantes. Los encontró aburridos, deprimentes, carente de alegría de vivir, características que también había observado entre los nativos de Egipto. No le gustaba el clima ni la forma en que las ciudades fueron establecidas “como tableros de ajedrez”, y se entristeció por el aspecto de las casas en los pueblos pequeños. (Ferreyra, 1987: 329-331)

Pelaez detalla, a través del curioso relato de una admiradora, el desenlace final que lo alejaría de la ciudad y del país. La joven le habría anunciado estupefacta que *Larry* llevaba seis días sin moverse de la cama “durmiendo la siesta” y habría llamado al British Council de Buenos Aires anunciando que no se levantaría hasta que se le enviara el billete de regreso a Inglaterra. Una intempestiva decisión, sólo dos meses antes que se terminara su contrato, que dejó perplejos a sus colaboradores.

De acuerdo al mismo Peláez, su etapa en la ciudad constituyó una especie de fastidioso paréntesis: “la mayor parte del año de Larry en Córdoba fue para él una larga siesta, lejos de ese mundo viviente de creación constante que se movía a la velocidad de su intensa y continua luz propia” (Peláez, 1987: 333).

Antes de partir para Inglaterra, los Durrell pasaron unas semanas con los Ferreyra en el departamento que éstos poseían en Buenos Aires, en Posadas 1053, donde conoció al escritor Eduardo Mallea (Ferreyra, 1987: 329-331).

3. Perfil de un seductor

La personalidad de Durrell estaba en las antípodas del supuesto temperamento inglés. Su entorno en Córdoba coincide en describirlo como

un personaje singular que desplegaba fascinación y encanto con todo el mundo en su trato diario. De hablar expresivo y plagado de ocurrencias, su exagerado dinamismo y su sensibilidad conquistó el afecto de muchos. Su animada compañía era requerida tanto en las reuniones de estudiantes de la biblioteca de la Cultura Británica como en los elegantes salones de Jockey Club en el centro de la ciudad.

Un hombre que era diferente de la mayoría de la gente que conocí hasta ahora, que pensaba rápido, hablaba rápido y hacia todo más rápido que cualquiera. Nunca vi a Larry sentarse o relajarse cruzando las piernas (...) NO. Estaba siempre en movimiento, pasando de su oficina a la biblioteca, hablando con dos personas de pie en esquinas opuestas de la sala, y diciendo siempre, diciendo, diciendo algo chocante o divertido o único, usando palabras que usted nunca antes había escuchado, palabras largas y palabras pequeñas para decir algo nuevo, siempre nuevo y siempre diferente. Dejó una marca para recordar de por vida, y su constante cambio de expresión, su cara, tan redonda, con una sonrisa en el medio, sus ojos tan vivos, tan puro, su voz. (Peláez, 1987: 332-333)

Los cálidos retratos que brindan sus contemporáneos parecen reflejar el perfil de uno de sus personajes más extraños del Cuarteto de Alejandría: Pursewarden. De su cercana relación con el escritor, Ferreyra describe similares impresiones:

Era sensible, y hablar con él sobre cualquier tema era más estimulante, tenía el don de hacer sentir a uno muy inteligente (...) Nunca he escuchado a nadie que logre un ritmo tan rápido sin tener que detenerse o vacilar ante la palabra adecuada, y sin embargo, hablar de manera clara y poética. Sus clases eran una delicia. (Ferreyra 1987: 329-331)



Su desbordante creatividad lo llevaba a abordar múltiples expresiones artísticas. Según Ferreyra, Larry practicaba un vicio en secreto: la pintura. En una de sus expresiones favoritas, decía risueño que pintaría elefantes de color rosa. Su amigo logró rescatar algunas imágenes, que colocó en su casa de Malagueño (quizás estos cuadros aún permanezcan en poder de esa familia). También tocaba el piano y componía canciones, una de ellas, de rasgos hilarantes, a la que llamaba *Estoy muy triste*.

Su relación con los Ferreyra continuó durante décadas y en su testimonio, Jorge relata los sucesivos reencuentros:

En los años cincuenta, mientras estaba St. Moritz traté de viajar a Zagreb donde estaba asentado. Parecía feliz en su trabajo diplomático. Transcurrieron diez años antes de que lo viera en su casa, cerca de Nimes. Tomamos un montón de Veuve Clicquot. "Tengo suficiente dinero ahora para comprar zapatos para mis hijos durante los dos próximos cien años". Cuando nos reunimos la última vez en el Cafe Flore, en París, 1967, había engordado bastante y parecía haber aumentado su capacidad de absorción de whisky en casi la misma proporción. Estaba en muy buen humor, divertido y encantador como siempre. Lo extraño. (Ferreyra, 1987: 329-331)

Peláez, por su parte, rememoró también emotivamente su experiencia junto a Durrell: "Muchas personas en este extremo sur de la redonda tierra recordarán siempre con amor y nostalgia el radiante paso de Larry, tan breve y tan intensamente vivo" (Peláez, 1987: 332-333).

4. Confluencias

La influencia en su obra de autores argentinos reconocidos de la época como Jorge Luis Borges es materia de especulación, como lo es también su recepción en las siguientes generaciones de escritores locales⁸.

Según Mirta Rosenberg, "Durrell también se llevó de la Argentina su admiración por Borges, a quien incluyó desde entonces en su lista de escritores modelo, junto a Miller y Svevo" (2002, párr. 6).

Por otro lado, también se ha sostenido que el Cuarteto es un claro antecedente de Rayuela, con evidentes paralelismos entre ambas propuestas literarias. Garcés aporte esos elementos en común: "Un grupo de exiliados especulan sin fin en una ciudad que vagamente perciben como espacio iniciático (...) Ignoran las preocupaciones monetarias. La meta de la vida es el autoconocimiento; la del mundo, brindarles experiencias que lo propicien" (2004, párr. 6). Este autor agrega también la idea de un relato aumentado o corregido por capítulos alternativos y la conjugación del exotismo intelectual con el geográfico (2004, párr. 6).

En el mismo sentido, Enrique Fliess sostiene que Cortázar y Durrell comparten la idea de que cada lector puede armar su propia historia y trascender las barreras del espacio y del tiempo. Sin embargo: "Lo que a Durrell le costó cuatro tomos, Cortázar lo resolvió en un solo libro" (Fliess, 2002: párr.17).

Cabe recordar además que las versiones en español del Cuarteto, publicadas por las editoriales Edhasa y Sudamericana, fueron traducidas por Aurora Bernárdez, esposa de Cortázar entre 1953 y

8 Cabe señalar por ejemplo que en 1961 la Editorial Sur publicó en versión española de su censurada obra de juventud *El cuaderno negro*, escrita en 1938 (Durrell, 1961a). El texto apareció el mismo año en paralelo en la revista *Sur*, número de septiembre-octubre (Durrell, 1961b).



1968.

Volviendo a Borges, en algunos pasajes de la obra durrelliana se vislumbran alegorías que recuerdan en cierta manera al escritor argentino, como la presencia recurrente de los espejos y la multiplicidad de perspectivas. En *Justine* por ejemplo:

La recuerdo sentada frente a un espejo de varias lunas, en casa de su modista, probándose un vestido de piel de tiburón.

—¡Mira! —exclamó—. Cinco imágenes distintas del mismo sujeto. Si yo fuera escritora trataría de conseguir una presentación multidimensional de los personajes, una especie de visión prismática. ¿Por qué la gente no muestra más que un solo perfil a la vez? (Durrell, 1970: 25)

El permanente cuestionamiento del punto de vista y de la objetividad, cuestión tan candente en la psicología, las ciencias y las artes del siglo XX, se manifiestan de modo permanente en sus reflexiones. En *Balthazar* afirma:

Vivimos —escribe *Pursewarden*— vidas que se basan en una selección de hechos imaginarios. Nuestra visión de la realidad está condicionada por nuestra posición en el espacio y en el tiempo, no por nuestra personalidad, como nos complacemos en creer. Por eso toda interpretación de la realidad se funda en una posición única. Dos pasos al este o al oeste, y todo el cuadro cambia. (Durrell, 1998a: 15)

Esta preocupación por romper las barreras clásicas de la novela —atada al tiempo lineal y a la confianza en la verdad y la representación— constituyó uno de los ejes centrales de su literatura, que se manifestó abiertamente años después en la redacción del *Cuarteto*. Pero ya en 1936, en una carta a Miller, aparecieron esbozadas estas inquietudes:

Ya estoy echando con toda calma, los cimientos. LENTA PERO MINUCIOSAMENTE Y SIN PENSAMIENTO CONSCIENTE, VOY DESTRUYENDO EL TIEMPO. He descubierto que la idea de la duración es falsa. La hemos inventado como panacea filosófica de la idea de desintegración física. SÓLO EL ESPACIO EXISTE. Un objeto sólido tiene sólo tres dimensiones. En cuanto al tiempo, ese apéndice caduco, lo he extirpado. Se requiere entonces una nueva actitud. Una actitud sin memoria. Una existencia espacial en el mismo sentido de espacio del papel en que escribo ahora, en este momento. (Durrell y Miller, 1964: 33)

La forma final de su concepción se plasmó en la conocida tetralogía. En una nota introductoria a la segunda parte del *Cuarteto*, *Balthazar*, y firmada en Ascona en 1957, Durrell definió su propuesta:

Como la literatura moderna no nos ofrece Unidades me he vuelto hacia la ciencia para realizar una novela como un navío de cuatro puentes cuya forma se basa en el principio de relatividad. Tres lados de espacio y uno de tiempo constituyen la receta para cocinar un continuo. Las cuatro novelas siguen este esquema. Sin embargo, las tres primeras partes se despliegan en el espacio (de ahí que las considere hermanas, no sucesoras una de otra) y no constituye una serie. Se interponen, se entretajan en una relación puramente espacial. El tiempo está en suspenso. Sólo la última parte representa el tiempo y será una verdadera sucesora. (Durrell, 1998a: 8)

A lo largo de los cuatro tomos son innumerables las referencias a sus ideas del cambio permanente, de las verdades ilusorias y las infinitas versiones de la realidad. Años más tarde, entre 1975 y 1985, Durrell intentó —con menor éxito— repetir y profundizar esta experiencia a través de los cinco volúmenes del llamado *Quinteto de Aviñón*



(Monsieur, Livia, Constanza, Sebastián y Quinx).

Para las nuevas generaciones de lectores, la obra de Durrell aparece en cierta manera como distante y artificiosa. En 1998, durante la presentación de su biografía escrita por Ian MacNiven, Miranda Seymour observaba de modo impiadoso las diferencias de recepción entre la época austera de la posguerra y los tiempos actuales: “las novelas de Durrell parecían tan embriagadoras y sensuales como una bañera de pétalos de gardenia; ahora, el Cuarteto parece anticuado y sobreescrito, una curiosidad literaria, el último suspiro del Imperio Británico” (Seymour, 1998, párr. 9).

5. Frente a un mundo en decadencia

Durrell fue testigo y actor del declinante poder del Imperio Británico en Oriente Medio y a nivel global. En ese marco “cuenta su historia desde su posición personal, que es la de un miembro de la diplomacia británica, una mezcla de bon vivant y aventurero”, sostiene Corti (2004: 24). El *Cuarteto* y su representación de Alejandría aparecen entonces como la visión particular de ese mundo que se acaba y la fábula de un mundo árabe que empieza a despertar (Holloway, 1983: 72).

Mediante el examen de los diversos personajes y pasajes, su obra fue caracterizada como un claro ejemplo de orientalismo, en términos de Edward Said (Berker, 2003, Gifford, 2005). Su representación de Egipto y Oriente Medio estaría atravesada entonces por los cánones del colonialismo político y cultural (Corti, 2004: 24).

Sin embargo, algunos estudios más recientes

cuestionan esta visión reduccionista de la obra durrelliana y la acercan al espacio crítico poscolonial (Zahlan, 1986; Hussein, 1989; Bowen, 1991; Diboll, 2000). Bowen sostiene que el Cuarteto contiene un detallado análisis histórico y un conocimiento profundo de las realidades políticas y culturales de Egipto. En dicha obra se llevaría a cabo más bien una refabricación y deconstrucción de la tradición orientalista (1991: 17). La presentación de este orden imperial en vías de desaparición se realiza de una manera elegante y mordaz (1991: 9). De este modo, el orientalismo de Durrell se caracteriza por ser “más a menudo autoconsciente, lúdico e irónico” (1991: 11).

El uso del tono humorístico para criticar al Imperio cuesta abajo aparece de forma más acentuada en el personaje del diplomático de carrera *Antrobus*, protagonista de una serie de relatos⁹ insólitos e hilarantes situados en “el otro lado” de la Cortina de Hierro durante la Guerra Fría. Los azares de la vida diplomática se airean jocosamente en este texto: “hablamos del pasado, de esos días felices que pasábamos en las capitales extranjeras ‘mintiendo’ por Inglaterra” (Durrell, 1987: 9). En uno de los cuentos titulado *La Leche del hombre blanco* desmonta con humor las supuestas diferencias entre Oriente y Occidente, a través de las experiencias alcohólicas de las diferentes nacionalidades en las recepciones diplomáticas. En una escena agitada donde ocurre un accidente con el embajador japonés, lo escucha murmurar una frase que desata el acertijo:

El rostro de Kawaguchi expresaba una gran paz. Mientras se lo llevaban le oí decir sin dirigirse a nadie en particular: “El oriental es distinto del hombre blanco”. Nunca he olvidado esa observación. La

9 Este personaje aparece a lo largo de sus obras, especialmente en tres libros de cuentos: *Sprit de Corps*, *Stiff Upper Lip* y *Sauve qui peut*, publicados entre 1957 y 1974. Una selección de los mismos fue publicada originalmente en inglés bajo el título *The Best of Antrobus*. En español aparece en una edición de Editorial Sudamericana en 1972, *Esprit De Corps. Compostura. Sauve Qui Peut. Escenas de la vida diplomática* y en *Antrobus*, de Tusquets editores en 1987.



esposa del encargado de negocios de Francia dijo más o menos lo mismo: “¿No era eso lo que decía vuestro poeta Kipling [sic], *Ist is Ist and Vest is Vest?*”. (Durrell, 1987: 46-47)

Las referencias a Rudyard Kipling, el poeta que ensalzó la expansión británica, dan así sentido a todo el texto que parodia desde el título su famoso poema que elogia la “labor civilizadora” de las potencias occidentales: *La carga del hombre blanco* (1899).

6. Reflexión final

El intercambio epistolar con Miller, las huellas desperdigadas en algunas de sus obras y el testimonio de sus amigos constituyen las escasas fuentes que nos permiten reconstruir de modo especulativo su breve etapa cordobesa.

Su desazón y su desamparo en nuestro país, ¿podrían leerse tal vez como una de sus tantas huidas, de sus recurrentes búsquedas desesperadas? Y su incapacidad para plasmar en letras escritas sus impresiones ¿fueron acaso una deliberada actitud de contención, siguiendo las recomendaciones de su amigo Miller?

Quizás éstas, nuestras dudas, sean una muestra más del triunfo de Larry, de su confianza en la inagotable multiplicidad de perspectivas, en la desbordante fluidez de los sentidos.

Referencias bibliográficas

- BERKER, Nihat (2003). “Durrell and Said: Orientalism Practiced and Theorized”. (lecture). Istanbul Technical University. Disponible en: <https://studylib.net/doc/15434384/durrell-and-said-orientalism-practiced-and-theorized>.
- BOWEN, Roger (1991) “Closing the ‘Toybox’: Orientalism and Empire in the Alexandria Quartet”. En: *Studies in the Literary Imagination* 24.1. Atlanta: Georgia State University. pp. 9-18.
- CORTI, Marcelo (2004), “El Cuarteto de Alejandría. La ciudad, y su poeta”. En: *Café de las Ciudades*, N° 16, febrero. Buenos Aires: Ed. Café de las Ciudades.
- DIBOLL, Michael (2000), “‘A Disciple Has Crossed Over by Water’: An Analysis of Lawrence Durrell’s Alexandria Quartet in Its Egyptian Historical and Intellectual Contexts”. Diss. University of Leicester. Ann Arbor: ProQuest. Disponible en: http://nectar.northampton.ac.uk/13755/1/Diboll_Mike_2000_A_disciple_has_crossed_over_by_water.pdf.
- DOMINGUEZ, Graciela B. (1995). *Lawrence Durrell. El universo heráldico*. Colección Perfiles. Buenos Aires: Almagesto.
- DURRELL, Gerald (2010). *Mi familia y otros animales*. Madrid: Editorial.
- DURRELL, Lawrence; MILLER, Henry (1964). *Correspondencia privada*. [Edición de Georges Wickes]. Buenos Aires: Sudamericana.
- DURRELL, Lawrence (1950). *Sappho. A play in verse*. London: Faber & Faber.
- _____ (1952). *Key to Modern Poetry*. London: Peter Nevill Ltd.
- _____ (1961a). *El cuaderno negro*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- _____ (1961b). “El cuaderno negro”. En: *Sur. Revista Bimestral*. Septiembre y octubre. Buenos Aires: Editorial Sur.
- _____ (1970). *Justine*. Barcelona: Edhasa.
- _____ (1972). *Esprit De Corps*.



- Compostura. Sauve Qui Peut. Escenas de la vida diplomática.* Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1984). *Clea.* Barcelona: Edhasa/Sudamericana.
- _____ (1987). *Antrobus.* Barcelona: Tusquets.
- _____ (1988). *La Celda de Próspero.* Barcelona: Edhasa.
- _____ (1988). *El Laberinto Oscuro.* Barcelona: Edhasa.
- _____ (1998a). *Balthazar.* Buenos Aires: Sudamericana.
- _____ (1998b). *Reflexiones sobre una Venus marina. Viaje a Rodas.* Barcelona: Península.
- _____ (1999). *Mountolive.* Buenos Aires: Sudamericana.
- EZARD, John (29 de abril de 2002). "Durrell fell foul of migrant law". *The Guardian.* Disponible en: <https://www.theguardian.com/uk/2002/apr/29/books.booksnews>.
- FERREYRA, Eduardo (11 de mayo de 2008). "Mi infancia en la Casa Grande". *La Voz del Interior, Suplemento Temas.*
- FERREYRA, Jorge 'Monono' (1987). "Durrell in Cordoba: Jorge Ferreyra Remembers". En: *Twentieth Century Literature*, Vol. 33, Nro. 3, Lawrence Durrell Issue, Part I, Autumn, Hofstra University, pp. 329-331. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/441489>. Acceso: 26/08/2009.
- FLIESS, Enrique (2002). "Un gotán para Cortazar". En: *ArgenTango*, Bolonia.
- GARCÉS, Gonzalo (4 de febrero de 1998). "Crónica de un desencuentro". *La Nación, Noticias de Suplemento Cultura.*
- _____ (2004). "Instrucciones para criticar a Cortázar". En: *Letras Libres*, Nro. 33. Edición México.
- GIFFORD, James (2005). "Lawrence Durrell's Alexandria Quartet and Colonial Knowing: Implicating Friedrich Nietzsche and Edward Said". En: Corinne Alexandre-Garner (Ed). *Lawrence Durrell Borderlands and Borderlines.* Paris: Presses Universitaires de Paris, pp. 95-112.
- HOLLOWAY, John (1983). "The literary scene". En: Ford, Boris (ed), *The Present, New Pelican guide to English literature*, Vol. 8, Harmondsworth: Penguin.
- HUSSEIN, Ahmed T. (1989). *The representation of the Arab world by twentieth century English writers: Lawrence Durrell, Edna O'Brien & Jonathan Raban.* PhD thesis, University of Glasgow.
- MACNIVEN, Ian S. & PEIRCE, Carol (1987). "Introduction: Lawrence Durrell: Man and Writer". En: *Twentieth Century Literature*, Vol. 33, Nro. 3, Lawrence Durrell Issue, Part I, Autumn, Hofstra University, pp. 255-261. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/441475>. Acceso: 26/08/2009.
- MACNIVEN, Ian S. (ed.). (1991). *Cartas Durrell-Miller 1935-1980.* Barcelona: Edhasa.
- _____ (1998). *Lawrence Durrell. A Biography.* Boston: Faber & Faber.
- MILLER, Henry (1960). *Big Sur y las naranjas de Hieronymus Bosh.* Buenos Aires: Losada.
- _____ (1993). *A Devil in Paradise.* New York: New Directions Publishing.
- PELAEZ, Raúl Victor (1987). "Larry's Long Siesta of 1948". En: *Twentieth Century Literature*, Vol. 33, Nro. 3, Lawrence Durrell Issue, Part I, Autumn, Hofstra University, pp. 332-333. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/441490>.



Acceso: 26/08/2009.

ROSENBERG, Mirta (13 de febrero de 2002). "La oscura belleza de las intrigas". *La Nación, Noticias de Suplemento Cultura*.

SEYMOUR, Miranda (13 de septiembre de 1998). "Sensuous Empire. A life of Lawrence Durrell, author of the Alexandria Quartet". *The New York Times*. Disponible en: <https://archive.nytimes.com/www.nytimes.com/books/98/09/13/reviews/980913.13seymout.html>.

UNESCO (2020). "Shakespeare et la littérature de notre temps - Jorge Luis Borges". En: UNESCO Multimedia, Video & Sound Collections. Disponible en: <https://www.unesco.org/archives/multimedia/document-4479>.

VARGAS LLOSA, Mario (16 de junio de 1999). "Borges en París". *La Nación*. Disponible en: <https://www.lanacion.com.ar/cultura/borges-en-paris-nid214767/>.

ZAHLAN, Anne R. (1986). "The Destruction of the Imperial Self in Lawrence Durrell's The Alexandria Quartet". En: *Self and Other: Perspectives on Contemporary Literature XII*. Lexington: University of Kentucky Press, pp. 3-12.

Fecha de recepción: 26 de mayo de 2021.

Fecha de aceptación: 30 de junio de 2021.

NUEVAS FORMAS DEL MIEDO EN EL ESCENARIO INTERNACIONAL. REFLEXIONES SOBRE LA CULTURA MEDIÁTICA

NEW FORMS OF FEAR ON THE INTERNATIONAL STAGE. REFLECTIONS ON MEDIA CULTURE

Rodrigo Bruera

Universidad Nacional de Córdoba
rodrigo.bruera@unc.edu.ar



Rodrigo Bruera es Licenciado en Comunicación Social egresado de la Facultad de Ciencias de la Comunicación (FCC) de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC), y actualmente está realizando su tesis de Maestría en Relaciones Internacionales del Centro de Estudios Avanzados de la Facultad de Ciencias Sociales (FCS) de la UNC. Su proyecto de investigación Miedo y medios: Venezuela y Estados Unidos en la Cultura del Miedo (2002-2018) es financiado con una Beca de Maestría por la Secretaría de Ciencia y Tecnología (SeCyT) de la UNC. Se desempeña como docente en la cátedra Historia Social Contemporánea, de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la UNC.



Resumen | | El presente trabajo propone una reflexión sobre el surgimiento de nuevas formas del miedo y el terror que brotaron en el mapa internacional a partir del 11-S. Los medios informativos, más que nunca antes en la historia, se han convertido en un espacio de construcción de discursos sociales que no reflejan sino que refractan la realidad del escenario internacional del siglo XXI.

El abordaje de este tema se realiza desde la cultura mediática, que puede ofrecernos algunas herramientas para reflexionar sobre el rol de los medios en la construcción de esos discursos.

Palabras clave | | Miedo, Cultura mediática, Medios de comunicación, Estudios Internacionales

Abstract | | This paper proposes a reflection on the emergence of new forms of fear and terror that sprouted on the international map as of 9/11. The news media, more than ever before in history, have become a space for the construction of social discourses that do not reflect but rather refract the reality of the international scene of the 21st century.

The approach to this issue is carried out from the media culture, which can offer us some tools to reflect on the role of the media in the construction of these discourses.

Keywords | | Fear, Media culture, Media, International Studies



1. La importancia del giro afectivo en los estudios internacionales

En los últimos años se ha producido un inédito viraje de lo textual a lo afectivo en las ciencias sociales. Aquel giro lingüístico que caracterizó a los estudios de investigación en el siglo XX, hoy se ve en cierta manera opacado por el surgimiento del denominado giro afectivo, nacido a finales del siglo pasado y comienzos de este. Se trata de un momento en el que los estudios antropológicos, sociológicos, literarios, políticos, culturales, comunicacionales, entre muchos otros, manifestaron un interés inédito en el estudio de las emociones, afectos y sentimientos. Coincidimos con Boria y Barei (2020: 9) en que el giro afectivo “recupera la sociabilidad de los afectos y los estudia como una suerte de economía de las emociones en donde aquéllos juegan un rol fundamental”, por lo que en la actualidad resulta fundamental realizar un esfuerzo por reconfigurar la producción del conocimiento en pos de profundizar en esa emocionalización.

Entendemos que, a comienzos de la tercera década del siglo XXI, estamos en un momento en el que se ha configurado una especie de esfera pública de las emociones, en la que los medios de información, a partir de la construcción y reproducción de nuevas subjetividades, se han logrado permear de manera exitosa en la vida social y política (Arfuch, 2016). En este contexto, esos nuevos imaginarios creados y reproducidos a partir de discursos mediáticos han logrado traspasar las barreras territoriales y se han transformado en discursos que circulan de manera internacional y transnacional de manera permanente.

En el marco de las discusiones sobre el estudio de las relaciones internacionales y sus debates en el presente siglo, particularmente dentro del denominado cuarto debate, podemos reflexionar

sobre la posibilidad real y concreta de estudiar los afectos y las emociones como posibles categorías de análisis. Una serie de estudios que nos parece pertinente recuperar como antecedente son los propuestos en la compilación de Maéva Clement y Eric Sangar (2018), llamada *Researching emotions in International Relations*, en la que recolectan trabajos de investigación, metodologías y experiencias cuyo foco está puesto en el estudio de las emociones en el marco de las relaciones internacionales.

Entendemos, en este sentido, que podemos pensar nuevos abordajes desde las Relaciones Internacionales tendientes al estudio de los afectos y emociones en dos sentidos: el primero, como herramientas metodológicas útiles para analizar el escenario internacional; el segundo, como alternativa para visibilizar el carácter performativo de los discursos y las teorías en pos de la identificación de los prismas ideológicos que subyacen de ellos. Para esto nos valdremos de algunos autores provenientes de los estudios culturales, con quienes podemos hacer ciertos cruces desde perspectivas críticas de los estudios internacionales. A esto nos abocamos en el siguiente apartado.

2. Apuntes sobre el posmodernismo como pauta cultural dominante

Fredric Jameson (1995), en su obra *El Posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, nos propone pensar una clasificación histórica del desarrollo del capitalismo, tomada de Ernest Mandel, que distingue tres etapas claves de la evolución de ese sistema de producción. Una mercantil, situada a mediados del siglo XIX, surgida del desarrollo de la máquina a vapor; una imperialista, a finales de ese siglo, caracterizada por una fuerte tendencia hacia la expansión territorial a partir de



una superproducción basada en la producción mecánica de motores eléctricos y combustión; y una multinacional (o tardía), surgida en los cuarenta del siglo XX aproximadamente, caracterizada por la producción mecánica de ingenios electrónicos y nucleares.

La relación entre estas tres etapas supone una expansión dialéctica con respecto a la etapa inmediatamente anterior, por lo que se considera que la etapa del capitalismo tardío constituye "(...) la forma más pura de capitalismo de cuantas han existido, comportando una ampliación prodigiosa del capital hasta territorios antes no mercantilizados" (Jameson, 1995: 81). En este sentido, existe una propuesta triádica que recupera la idea marxista de "mercado mundial" como horizonte final del capital, en la que ubica a este sistema de producción en el momento de mayor apogeo en toda la historia.

Jameson (1995) caracteriza la expresión cultural dominante de cada etapa histórica y resalta al realismo como expresión estética correspondiente a la fase originaria del capitalismo, al modernismo como movimiento estético asociado a la fase imperial, y al posmodernismo como la pauta cultural actual. Al analizar los fenómenos culturales, Jameson (1995) considera en el arte en general y en la arquitectura, la pintura y la literatura en particular cómo se manifiestan algunos de los elementos que caracterizaron (o siguen caracterizando) a las etapas históricas mencionadas. Entonces, el camino del modernismo hacia el posmodernismo es explicado por el autor como un "triunfo del populismo estético" (Jameson, 1995: 11), es decir, como la ruptura, el desvanecimiento y la caída de las fronteras entre una cultura de élite y una cultura popular y masiva.

Para Jameson (1995), entonces, el posmodernismo es la pauta cultural dominante del capitalismo en su fase tardía y, entre muchas otras

características, tiene en su formación al mercado y los *mass media* como expresiones principales. Como afirma el autor:

Toda esta cultura posmoderna, que podríamos llamar estadounidense, es la expresión interna y superestructural de toda una nueva ola de dominación militar y económica norteamericana de dimensiones mundiales: en este sentido, como en toda la historia de las clases sociales, el trasfondo de la cultura lo constituye la sangre, la tortura, la muerte y el horror. (Jameson, 1995: 19)

Por primera vez en la historia política, social y cultural de la humanidad, estamos ante una configuración de la esfera cultural que responde a formas y movimientos estéticos y culturales de un país: Estados Unidos. Ahora pondremos foco especialmente en una de las expresiones principales del capitalismo tardío, como son los medios de comunicación, procurando retomar algunos aportes desde la perspectiva crítica de las Relaciones Internacionales en vinculación con las nociones de cultura mediática y la utilización del miedo como herramienta de construcción de discursos en el escenario mundial.

3. Los medios y las nuevas formas del miedo en el escenario internacional

Desde una perspectiva crítica de las Relaciones Internacionales, Robert W. Cox (2014) sostiene que la visión de las teorías que dominan los estudios de la disciplina tiende a invisibilizar a las fuerzas sociales posibles de cambio y a propiciar el sostenimiento del *statu quo*. En este sentido, toda teoría que se enmarca en un espacio y tiempo histórico y político particular está posicionada desde una perspectiva, por lo que no existe la posibilidad



de pensar a las teorías fuera de alguna perspectiva. Esta idea es clave porque si hay alguna teoría que se precie de estar separada del espacio y el tiempo, Cox (2014) dice que será necesario examinarla en detalle, para intentar poner al descubierto su ideología oculta.

Cox (2002) también avanza hacia una conceptualización política y hermenéutica, poniendo en tensión aquello que se entiende como "orden mundial", desde una perspectiva transdisciplinar y holística. Presenta una propuesta para evaluar los conflictos de carácter internacional a partir de una disputa permanente entre fuerzas sociales (como las capacidades materiales, las instituciones y las ideas) que emergen no solo de la relación entre la sociedad y el Estado sino también desde las relaciones económicas, y que están en una "situación de choque" (Cox, 2014: 141). De esta manera, Cox echa por tierra la idea de que el orden mundial sea el conjunto de las esferas política, económica, social y cultural, determinado por ciertas dinámicas de poder que surgen de grandes crisis.

El autor realiza, entonces, una indagación que resulta pertinente para identificar cómo la dinámica del orden mundial está lejos de ser consecuencia de impulsos individuales (del Estado) sino que se trata, en realidad, de una interrelación compleja de fuerzas que parecieran actuar de manera independiente (Gómez Ponce, 2019).

Retomando la línea de pensamiento de Cox (2002; 2014) entendemos a los medios como instituciones complejas que, en tanto actores no estatales, buscan universalizar y homogeneizar ciertas ideologías a través de la materialidad de sus discursos, como una manera de "estabilizar y perpetuar un orden particular", dando lugar a lo que Cox (2014: 142) llama "imágenes colectivas consistentes con las relaciones de poder". En este sentido entendemos que existe una relación directa

entre estas imágenes colectivas que son construidas por las instituciones con aquello que Gramsci llama hegemonía. Los medios, como instituciones complejas que son, colaboran en la elaboración de ideas e ideologías que consolidan espacios hegemónicos.

Desde esta perspectiva de trabajo, consideramos necesario pensar y construir herramientas, desde las Relaciones Internacionales, que procuren identificar esos prismas ideológicos desde los cuales se intenta moldear la percepción colectiva y detectar el carácter performativo de los discursos que circulan en los medios.

Las nuevas formas del miedo aparecen de lleno a partir del 11-S, momento bisagra en el comienzo del presente siglo. A partir de allí comenzaron a reconfigurarse las conceptualizaciones sobre la idea de cultura del miedo, noción que está en permanente construcción no solo a partir de ese hecho social que marcó cambios profundos en el mapa de las relaciones políticas e internacionales, sino desde antes, a partir de la injerencia de los Estados Unidos en Colombia, durante la década de 1990, en la denominada "Lucha contra el narcotráfico".

En la actualidad, es necesario continuar repensando a la cultura del miedo, en un escenario atravesado por la pandemia de Covid-19 que azota al mundo y en el que convergen diversos discursos sobre el miedo desde distintos aspectos: el miedo a salir a la calle, el miedo a enfermarse y morir, el miedo a las vacunas, pero fundamentalmente el miedo que circula en los discursos sociales y mediáticos como herramienta para la construcción de ideologías.

4. La cultura mediática como herramienta conceptual para el análisis internacional

Partimos de considerar a la cultura mediática en los términos de Kellner (2011: 8) como "una forma



de tecnocultura, que fusiona cultura y tecnología en formas y configuraciones nuevas, produciendo nuevos tipos de sociedades donde los medios y la tecnología se convierten en principios organizadores". Así como nos referimos previamente a la importancia de los medios en la vida posmoderna cuando repasamos algunas ideas de Arfuch (2016) y Jameson (1995), entendemos que los productos de las industrias culturales como la radio, la televisión, el cine, y actualmente las plataformas digitales nos ofrecen modelos de lo que es el éxito o el fracaso, el poder o la debilidad, lo bueno o lo malo, lo masculino o lo femenino. En este sentido la cultura mediática se trata de "una forma de cultura comercial y sus productos son mercancías que tratan de atraer el beneficio privado, producidas por multinacionales gigantescas interesadas en la acumulación del capital" (Kellner, 2011: 8).

Los estudios culturales en general y la noción de cultura mediática en particular nos permite identificar algunas configuraciones ideológicas que se desprenden del lenguaje performativo que se construye desde los medios. Al respecto, el escenario internacional no es la excepción. La integración entre la producción estética actual y la producción de mercancías en general se ve reflejada en el ámbito de las empresas de telecomunicaciones, donde el servicio de la comunicación como derecho se deja de lado y la comunicación pasa a ser ni más ni menos que una mercancía. Por este motivo vamos a coincidir con Kellner (2011: 11) cuando afirma que:

Los textos culturales de los medios no son meros vehículos de ideología dominante, ni entretenimiento puro e inocente. Más bien, son un artefacto complejo que encarna discursos políticos y sociales, cuyo análisis e interpretación requieren métodos de lectura y crítica que articulen su inserción en la economía política, las relaciones sociales y el

entorno político en el que son producidos, circulan y son recibidos.

El sistema mediático, en la actualidad, se caracteriza por un fuerte sesgo monopólico, por la elaboración de estrategias comerciales de los bienes simbólicos, por la subordinación de los intereses culturales a los mercantiles, por una retórica casi nada convincente de las corporaciones de medios sobre la libertad de expresión y por la pérdida de credibilidad de la prensa y sus implicancias para el sistema democrático (De Moraes, 2013). En ese sentido, el propio sistema mediático está desempeñando un rol doblemente estratégico: por un lado, como agente discursivo de la globalización y el neoliberalismo – ya que no solo busca legitimar un ideario global sino que también lo convierte en un discurso social hegemónico, a partir de la propagación de valores y modos de vida que dejan al mercado la responsabilidad de la solución de las demandas colectivas–; por otro lado, como agente económico –ya que factura en todo el mundo millones y millones de dólares, a partir de participaciones cruzadas de negocios de telecomunicaciones, informática y audiovisual, entre otros– (De Moraes, 2013).

5. Reflexiones finales

Los estudios internacionales aún no han podido dar cuenta de ciertos fenómenos que están atravesando la política y el escenario internacional del siglo XXI. Entendemos que, en una disciplina como las Relaciones Internacionales, "(...) los instrumentos de análisis, conceptos, categorías y perspectivas, necesariamente deben variar" (Cuadro, 2013: 108). De lo contrario la disciplina terminará por convertirse, tarde o temprano, en una mera reproductora de teorías, conceptos, categorías e instrumentos de



análisis vetustos, sin ningún tipo de anclaje con la realidad actual.

Desde aquí entendemos que el posestructuralismo (dentro del que podemos considerar tanto los aportes de Jameson y Kellner como de Cox, más allá de sus diferencias y heterogeneidades) no solo es un enfoque crítico sino que logra atravesar campos teóricos diferentes, cosas que para Cuadro (2013: 127) “[...] [son] absolutamente necesarias dado el contexto mundial político, social y económico actual”. Asimismo, logramos identificar al análisis del discurso como herramienta conceptual y metodológica posible para detectar las operaciones ideológicas creadas por el discurso mediático. Teniendo en cuenta que el discurso ocupa un lugar muy importante en el conocimiento, resulta necesario destacar su carácter performativo, es decir, la idea de que el discurso no refleja la realidad sino más bien que la construye (Cuadro, 2013).

Las nuevas formas del miedo y el terror se han convertido en nuevas formas de hacer política e, indefectiblemente, esto tiene repercusión en el entramado cultural. Queda en manos de las nuevas investigaciones internacionales analizar cómo se van (re)configurando las políticas transnacionales y sus vicisitudes posibles.

Referencias bibliográficas

- ARFUCH, Leonor (2016). “El ‘giro afectivo’. Emociones, subjetividad y política”. En: *De Signis*, 24, pp. 245-254. Recuperado de <https://www.designisfels.net/wp-content/uploads/2021/05/i24.pdf>.
- BORIA, Adriana y BAREI, Silvia. (2020). “La cultura del miedo: el control de las emociones”. En: *Estudios*, 43, pp. 9-14. Recuperado de <https://doi.org/10.31050/re.vi43.27946>.
- COX, Robert W. (2002). *The Political Economy of a Plural World. Critical reflections on power*. New York: Routledge.
- COX, Robert W. (2014). “Fuerzas sociales, estados y órdenes mundiales: Más allá de la Teoría de las Relaciones Internacionales”. En: *Relaciones Internacionales*, 24, pp. 129-162.
- CUADRO, Mariela (2013). “El posestructuralismo en las Relaciones Internacionales: una perspectiva alternativa”. En LLENDERROZAS, Elsa (Coord.), *Relaciones Internacionales: teorías y debates* (pp. 107-130). Buenos Aires: Eudeba.
- DE MORAES, Denis (2013). “Presentación”. En: DE MORAES, Denis; RAMONET, Ignacio; y SERRANO, Pascua. *Medios, poder y contrapoder: de la concentración monopólica a la democratización de la información* (pp. 11-18). Buenos Aires: Biblos.
- JAMESON, Fredric (1995). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós.
- KELLNER, Douglas (2011). *Cultura mediática. Estudios culturales, identidad y política entre lo moderno y lo posmoderno*. Madrid, Ediciones Akal.

Fecha de recepción: 7 de junio de 2021.

Fecha de aceptación: 30 de junio de 2021.

MIGRACIÓN, RACISMO Y CULTURA. ELEMENTOS PARA ANALIZAR “LA CUESTIÓN HAITIANA” EN REPÚBLICA DOMINICANA

MIGRATION, RACISM AND CULTURE. ELEMENTS TO ANALYZE “THE HAITIAN QUESTION” IN THE DOMINICAN REPUBLIC

Micaela B. González Valdés

CIECS CONICET/ Universidad Nacional de Córdoba
micagonzalezv@hotmail.com



Micaela González Valdés es Licenciada en Historia por la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Tiene un Diploma Superior en Migraciones, Movilidad e Interculturalidad en América Latina de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y actualmente es Maestranda en Relaciones Internacionales en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (UNC).

Se desempeña como Becaria Doctoral de CONICET con lugar de trabajo en el Centro de Investigaciones y Estudios Culturales y Sociales (CIECS-CONICET y UNC) y como adscripta en las cátedras de Historia de América II y Geografía Humana de la Facultad de Filosofía y Humanidades y en Historia Social y Política II de la Facultad de Ciencias Sociales, ambas de la Universidad Nacional de Córdoba. Forma parte del programa de investigación Migraciones y Espacio Urbano dependiente del CIECS-CONICET/UNC y Relaciones internacionales, derechos humanos e historia: evolución y retos actuales del CEA/UNC.

Investiga temáticas referidas a las migraciones internacionales, Estado y raza, con perspectiva histórica y en relaciones internacionales, bajo un enfoque de derechos humanos.



Resumen | | Bajo el contexto de crisis global provocada por la pandemia de COVID-19, en febrero de 2021 Luis Abinader, actual presidente de República Dominicana, anunció la construcción de un polémico muro de costes millonarios que separará las fronteras de su país con Haití (Telesur, 28 de Febrero 2021). Esta controvertida propuesta no representa una política aislada. Las respuestas de República Dominicana hacia la migración haitiana, y su descendencia, deben ser comprendidas como parte de un antihaitianismo cultural y estatal, que remonta sus orígenes a más de un siglo atrás, y ha sido reafirmado durante la extensión del neoliberalismo en dicho país. El presente trabajo pretende describir brevemente y esbozar un análisis del conflicto existente entre República Dominicana y Haití en relación a la migración haitiana y, posteriormente su descendencia, a partir del concepto de antihaitianismo. Asimismo, busca acercar herramientas conceptuales provenientes de los estudios decoloniales para el análisis de conflictos internacionales en América Latina.

Palabras clave | | República Dominicana, Migración, Antihaitianismo, Racismo, Cultura

Abstract | | In the context of the global crisis caused by the COVID-19 pandemic, in February 2021 Luis Abinader, current president of the Dominican Republic, announced the construction of a controversial wall of millionaire costs that will separate the borders of his country with Haiti (Telesur, February 28, 2021). This controversial proposal does not represent an isolated policy. The responses of the Dominican Republic towards Haitian migration, and its descendants, must be understood as part of a cultural and state anti-Haitianism, which traces its origins more than a century ago, and has been reaffirmed during the spread of neoliberalism in that country. This paper aims to briefly describe and outline an analysis of the conflict between the Dominican Republic and Haiti in relation to Haitian migration and, later, its descendants, based on the concept of anti-Haitianism. Likewise, it seeks to bring together conceptual tools from decolonial studies for the analysis of international conflicts in Latin America.

Keywords | | Dominican Republic, Migration, Antihaitianism, Racism, Culture



1. Introducción

Los fenómenos y problemáticas sociales, políticos, económicos y culturales que se presentan en el caótico presente global dan cuenta de la necesidad de explorar nuevas propuestas teóricas para un abordaje integral de la realidad. En el caso de los estudios internacionales, resulta enriquecedor incorporar visiones que escapen a las miradas tradicionales de la disciplina. Las recientes noticias provenientes del Caribe nos permiten poner en práctica estos enfoques.

En febrero de 2021, en el marco de una crisis global provocada por la pandemia de Covid-19, Luis Abinader, actual presidente de República Dominicana, anunció la construcción de un polémico muro de costas millonarios que separará las fronteras de su país con Haití (Telesur, 28 de febrero 2021). Esta propuesta no representa una política aislada, sino que se inscribe en un entramado de políticas y prácticas xenófobas y racistas desplegadas hacia la población haitiana desde hace mucho tiempo atrás.

Desde la perspectiva del presente artículo, las respuestas de República Dominicana hacia la migración haitiana, y hoy hacia su descendencia, deben ser comprendidas como parte de un antihaitianismo cultural y estatal, que remonta sus orígenes a más de un siglo atrás¹. En este trabajo, se concibe antihaitianismo a todas las ideas, prácticas y acciones que se estructuran en torno a un taxativo desprecio y rechazo hacia todo aquello que proviene o se asocia a la nación haitiana, ya sean personas, instituciones o símbolos. Este antihaitianismo, tiene un anclaje racista y xenófobo, como intentaremos

explicar en este artículo.

A lo largo de las siguientes páginas, reconstruiremos algunos momentos que tienen en común el antihaitianismo como directriz en el abordaje político de la migración haitiana en aquel país. Dicho repaso permitirá situar esta idea y también dar contenido, desde nuestra perspectiva, al actual conflicto.

Durante el recorrido, introduciremos algunas herramientas analíticas de los estudios decoloniales, que serán de utilidad para abordar esta problemática interestatal, que supo adquirir dimensiones internacionales.

2. Negritud, raza y colonialismo: la génesis del antihaitianismo

Si nos remontamos fugazmente en el tiempo, la realidad de la isla caribeña resultaba muy diferente a lo que encontramos en la actualidad. Durante la expansión marítima europea del siglo dieciséis en el actual territorio americano, lo que hoy conocemos como República Dominicana se erguía como colonia española, y Haití por su parte, como un dominio colonial francés.

A lo largo de este período, la parte francesa logró consolidarse como una productiva colonia de plantaciones esclavista agroexportadora, ocupando un lugar central en la economía mundial moderna (Dilla Alfonso y Carmona, 2010: 25-42). En contraste, la colonia española se organizó como lugar de producción y suministro de las plantaciones francesas, principalmente de materias primas y alimentos,

1 Este artículo se nutre de la investigación realizada en el marco del trabajo final de grado en historia *República Dominicana frente a la presencia haitiana: la reconfiguración del antihaitianismo en las décadas recientes (1986-2013)* y parte de su contenido ha sido publicado en el artículo: González Valdés, Micaela B. (2017). "El antihaitianismo dominicano entre la modernidad y la Sentencia 168/13: Una aproximación a las raíces históricas del conflicto haitiano-dominicano". *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*. Segunda Época, pp. 81-99.



lo que la hacía una economía sin atractivo para los mercados europeos (Dilla Alfonso y Carmona, 2010:42).

En el contexto antillano que abordamos, tal como señala Mignolo “fue con y a partir del circuito comercial del Atlántico cuando la esclavitud se convirtió en sinónimo de negritud” (Mignolo, 2000: 39). Durante este mismo período de la “modernidad” europea, la raza, como plantea Quijano (1999, 2000a, 2000b, 2014), fue impuesta como el principal elemento de dominación colonial. Este concepto, siguiendo al autor, sostuvo la idea de que existía una discrepancia biológica con los pueblos no-europeos, y que, consecuentemente, estos pertenecían a un nivel inferior. Asimismo, las diferencias culturales también estaban asociadas a dichas desigualdades biológicas, y daban cuenta de una superioridad/inferioridad. Así, “la raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad” (Quijano, 2000a: 123). Dichas ideas permearon toda la matriz de ideas, valores, prácticas sociales, relaciones entre las personas, y perduran duraderamente en las sociedades, pese a haberse eliminado los vínculos coloniales (Quijano, 2014: 759).

También, aquí se evidencia cómo la articulación entre la historia del capitalismo y la “producción de razas” debe ser comprendida no solo como un suplemento del capitalismo, sino como algo inscrito en su desarrollo genético (Mbembe, 2016).

Para sorpresa del mundo entero, la negritud

fue erguida como base de la nación haitiana tras su revolución, llevada adelante por los y las esclavizados y esclavizadas. La llegada del proceso de insurrección en Haití y posteriormente la declaración de su nueva Constitución en 1805 que incluía el artículo 14: “todos los ciudadanos, de aquí en adelante, serán conocidos por la denominación genérica de negros” (Constitución Imperial de Haití, 1805), generó un choque con la visión hegemónica del mundo en aquel entonces^{2 3}, y tuvo fuertes consecuencias en la forma en que otros estados se vincularon con el naciente Haití⁴ y, a nuestro entender, aún continúa teniendo implicancias, como intentaremos mostrar en las siguientes páginas. En contraposición República Dominicana, al alcanzar su independencia (de Haití en 1844 y de España en 1865), construyó su ideario nacional negando –o bien excluyendo– la negritud (Wooding y Moseley-Williams, 2004; González Valdés, 2017).

Aquí, desde nuestra visión, podemos anclar el origen del antihaitianismo dominicano y, también, de una estructura de pensamiento de corte racista y xenófobo hacia sus vecinos isleños.

3. Nacionalismo y racismo. La consolidación del antihaitianismo estatal

Durante la primera década del siglo veinte, el escenario en la isla cambió sustancialmente. Ambos países sufrieron ocupaciones militares por parte de Estados Unidos (Ansaldi y Giordano, 2016), aunque las consecuencias fueron notoriamente disímiles.

2 Nos referimos a las construcciones en torno a la idea de “raza” y los patrones de poder que configuraron la modernidad europea, centrados en el eurocentrismo del poder mundial capitalista (Quijano, 2000a).

3 La literatura sobre el proceso revolucionario haitiano es amplia, podemos mencionar: Vitale, (1987), Grüner (2010), Martínez Peria, (2012).

4 En este punto hacemos referencia al bloqueo económico y la indemnización exigida por Francia y apoyado por otros estados europeos y americanos (Ansaldi y Giordano, 2012; 2016).



Mientras que República Dominicana se perfiló como productora y exportadora de azúcar a gran escala, Haití no logró su inserción en el mercado capitalista mundial, debido a su alta densidad demográfica y fraccionamiento de la tierra, y en cambio se posicionó como proveedora de mano de obra para las plantaciones en República Dominicana y Cuba (Dilla Alfonso y Carmona, 2010; Dilla Alfonso, 2004; Wooding y Mooseley-Williams, 2004).

De la mano de la modernización capitalista, durante esta etapa se asentaron en República Dominicana las bases institucionales de un Estado centralizado que, además de implicar acciones jurídicas, políticas y sociales, también exigió una demarcación de sus límites fronterizos (Dilla Alfonso, 2004: 26). Es en este punto que el rol del dictador Leónidas Rafael Trujillo fue trascendental.

El trujillismo (1930-1961) significó el momento histórico de consolidación y difusión del antihaitianismo. Su hito más conocido fue, sin lugar a dudas, la *Masacre del perejil*. Allí, miles de haitianos y haitianas fueron asesinados y asesinadas en la zona fronteriza entre ambos países⁵. Sin embargo, no solo el desprecio hacia los/as haitianas fue expresado en políticas y distintas prácticas, sino que el antihaitianismo permeó y se instaló en el plano ideológico dominicano de la mano de Trujillo. Fue allí cuando el “gran enemigo nacional” fue constituido, delimitado y difundido y, desde entonces, los y las haitianos y haitianas son en el ideario nacional dominicano quienes atentan contra la cultura nacional y son responsables de gran parte de los males del país (Sillié, 1992).

5 La matanza conocida como *Masacre del perejil* fue ordenada por Rafael Trujillo en el año 1937, cuando fueron asesinados miles de haitianos y haitianas que vivían en la zona fronteriza. Si bien no se cuenta con datos exactos, se estima que la campaña significó la muerte de al menos 3.000 personas, aunque no hay acuerdo al respecto entre los investigadores del hecho (Wooding y Moseley-Williams, 2004).

6 Joaquín Balaguer fue un activo colaborador del régimen de Trujillo y con posterioridad se desempeñó como Presidente de la Nación en República Dominicana en los períodos 1960-1962, 1966-1978 y 1986-1996 (Ver Lozano, 1996; Espinal, 1992).

En paralelo, debido a los cambios productivos en la isla, la necesidad de trabajadores en las plantaciones azucareras dominicanas incentivó a la creación de acuerdos entre ambas naciones para la instalación temporal de migrantes haitianos para la zafra. Así, miles de trabajadores se desplazaron desde Haití, proceso que se extendió hasta mediados de los ochenta. Para fundamentar entonces el antihaitianismo que se comenzaba a difundir y a permear en la sociedad, la migración haitiana devino en chivo expiatorio (Sillié, 1992), y continúa siéndolo en la actualidad.

4. Antihaitianismo cultural: el pensamiento de Balaguer

El “trujillismo sin Trujillo” llevado adelante por Joaquín Balaguer⁶ tuvo tintes característicos en relación a la presencia haitiana. Balaguer, durante sus distintos períodos en el poder, mantuvo la misma lógica estatal de los decenios anteriores, sin modificar la legislación vigente que regulaba el desplazamiento de braceros haitianos a los territorios azucareros. Sin embargo, en distintos momentos durante la década de los '90 debió esbozar políticas concretas que dieran respuestas principalmente a las demandas internacionales. En este sentido, durante su mandato el presidente firmó dos decretos: el Decreto Nro. 417: Sobre Regularización de nacionales haitianos en la República Dominicana, sancionado en octubre de 1990, y el Decreto Nro. 233: Sobre repatriación de menores y trabajadores extranjeros, adoptado en



julio de 1991.

El pensamiento personal de Balaguer en relación a la “cuestión haitiana” queda explicitado en su obra *La isla al revés: Haití y el destino dominicano*, escrita en 1983 y reeditada numerosas veces. Este texto brinda herramientas para comprender su posicionamiento político y cultural frente a la presencia haitiana en República Dominicana.

En su libro, Balaguer enuncia diferentes momentos históricos de lo que considera “el imperialismo haitiano”. Así, imputa al vecino país de históricamente avanzar sobre el territorio dominicano y sostener intenciones ocupacionales: “La independencia política de Haití nació obviamente unida a un ideal imperialista: la unión de las dos partes de la isla bajo la bandera haitiana” (Balaguer, 1983: 11).

Esto es muy importante de visualizar en tanto uno de los pilares en los que se ha sustentado también el antihaitianismo, desde el siglo XIX hasta la actualidad, es el temor a la “invasión haitiana”, aunque hacia el siglo XX, según Balaguer, tome forma de “invasión pacífica”:

Aplazando indefinidamente el arreglo de los límites fronterizos entre los dos pueblos, Haití sabía que podía continuar invadiendo pacíficamente el territorio nacional y obtener, a la hora de un entendido sobre esas diferencias seculares, condiciones más ventajosas del gobierno dominicano, obligado a inclinarse ante la ocupación consumada. (Balaguer, 1983: 32)

Sin embargo, el mandatario señala que existían nuevas tendencias de aquel imperialismo: “Haití ha dejado de constituir (...) un peligro por

razones de orden político. Pero el imperialismo haitiano continúa siendo una amenaza para nuestro país, en mayor grado que antes, por razones de carácter biológico” (Balaguer, 1983: 36). Esta resulta quizás la tesis principal de su libro y podemos sintetizarla en la idea de que el “peligro haitiano” se relaciona directamente con el avance de la negritud haitiana y sus características biológicas, que al mismo tiempo se contraponen y amenazan con destruir la “hispanidad” dominicana. En este sentido, en el apartado *Indicios de la influencia haitiana sobre la constitución física y moral del pueblo dominicano* del texto de Balaguer, se alimenta la idea de que el proceso de mestizaje con la población haitiana implica una fuerte amenaza para el pueblo dominicano, el cual, a pesar de poseer un gran porcentaje de población mestiza⁷, se identifica como heredero colonial de lo hispánico, lo cristiano y lo blanco. Al respecto sostiene:

La desnacionalización de Santo Domingo, persistentemente realizada desde hace más de un siglo por el comercio con lo peor de la población haitiana, ha hecho progresos preocupantes. Nuestro origen racial y nuestra tradición de pueblo hispánico, no nos debe impedir reconocer que la nacionalidad se halla en peligro de desintegrarse si no se emplean remedios drásticos contra la amenaza que se deriva para ella de la vecindad del pueblo haitiano. (Balaguer, 1983: 46)

El primer indicio de esa desnacionalización lo constituye la decadencia étnica progresiva de la población dominicana. Pero la disminución de sus caracteres somáticos primitivos es sólo el signo más visible de la desnacionalización del país que va perdiendo poco a poco su fisonomía española.

7 *The World Fact Book* sostiene que para el año 2020, la composición en República Dominicana de la población en función de la adscripción étnico-racial era un 11 por ciento negra, un 16 por ciento blanca, mientras que un 73 por ciento de la población era mulata (Central Intelligence Agency, 2020).



Existen otros signos, menos patentes, pero tal vez más peligrosos, de la influencia haitiana sobre la constitución física y moral del pueblo dominicano. (Balaguer, 1983: 45)

En esta misma línea de ideas que sostiene el argumento de Balaguer, la presencia haitiana amenazaba no solo “biológicamente” a la población dominicana, sino que también lo hacía “moralmente”. La presencia de haitianos y haitianas en territorio dominicano representa un peligro para los rasgos dominicanos no solo fisonómicos sino también espirituales, religiosos, ideológicos y mentales. Esto parece ser consecuencia de la “escasez de virtudes” de los y las haitianos y haitianas que, al propagarse y mezclarse con la población dominicana, atentan contra la integridad de la nación. Así, distintos supuestos y estigmas racistas se van desprendiendo a lo largo de las páginas, tales como asociación de los haitianos y las haitianas negros/as con la promiscuidad, la pereza, la propagación de enfermedades infecto-contagiosas, la delincuencia, el aumento demográfico y hasta causante de la corrupción de sus “costumbres patriarcales” (Balaguer, 1983: 45-50). Estas visiones expresan una lógica racista que atraviesa y da forma al pensamiento de Balaguer, que es consecuente con el racismo históricamente imperante en el pensamiento dominicano. No obstante, este racismo incluye nuevos elementos de discriminación que acompañan aquel “racismo biológico” –característico de finales del siglo XIX– y puede entenderse como lo que Balibar (1991) denomina *neoracismo*, es decir, una nueva forma de racismo cuyo tema central no sería la herencia biológica, sino la irreductibilidad de las diferencias culturales (Balibar, 1991: 37, énfasis en el original). A primera vista, este *nuevo* racismo no postula la superioridad de determinados grupos o

pueblos respecto a otros, sino que apunta al perjuicio que ocasiona la desaparición de las fronteras, y la incompatibilidad de las distintas formas de vida y de las tradiciones (Balibar, 1991: 37, énfasis en el original).

Tanto por su trayectoria en la política dominicana como por la habilidad que tuvo al posicionarse durante la transición democrática dominicana, Joaquín Balaguer llegó a ser un personaje muy influyente y también un intelectual reconocido. De modo que podemos suponer que muchas de las premisas que organizan su libro, así como también las presentes en las obras de otros intelectuales dominicanos, han tenido una fuerte penetración en las visiones políticas sobre la población haitiana en el país. Del mismo modo, la matriz cultural dominicana fue estimulada, a lo largo de distintas décadas y administraciones estatales, en el desarrollo de prácticas y discursos antihaitianistas. Estos son ni más ni menos, los “remedios drásticos” que demandaba Balaguer.

Las formas de abordar la “cuestión haitiana” en República Dominicana durante el siglo veinte y en los albores del siglo veintiuno no cambiaron su esencia, sino que el antihaitianismo fue reconfigurado (González Valdés, 2017). En otras palabras, con la llegada del neoliberalismo el contenido del antihaitianismo de la política estatal no se vio modificado, más bien fue actualizándose. Así, fue incluyendo novedosas estrategias segregacionistas y discriminatorias, al tiempo que fue permeando y haciéndose visible en nuevos ámbitos e instituciones del Estado.

5. Nueva ley, viejos vicios

Como novedad, a finales de la década de los ochenta y principios de los noventa nuevos nichos laborales se abrieron más allá de las plantaciones



azucareras para los/as haitianos/as, como es caso del turismo, la construcción, y el servicio doméstico, entre otros (ONE, 2002). Este cambio fue resultado de la diversificación de la economía dominicana. También fue posible debido al incremento de nacionales dominicanos que migraron hacia distintos destinos como Estados Unidos, España y Puerto Rico, facilitando la incorporación de mano de obra extranjera en los sectores vacantes (Silié, 2003: 2).

Los acuerdos entre países y el control estatal sobre la mano de obra para la zafra azucarera fueron dejados atrás. Sin embargo, la normativa migratoria dominicana que acompañó estos cambios continuó siendo el Reglamento General de Migración de 1939, hasta el 2004 cuando se sancionó una nueva ley de migración, y su posterior reglamentación en el año 2011.

A pesar de la renovación de la legislación migratoria, para el Estado dominicano los haitianos y haitianas que se ocupaban principalmente de trabajos de baja cualificación como actividades agrícolas, de servicio, de construcción o manufactureras, según la ley no eran considerados inmigrantes. Aquella categoría era reservada para extranjeros especializados, profesionales, técnicos y personas calificadas que fueran capaces de “aportar” a través del conocimiento –o a través del dinero en forma de inversiones– a la nación (Ley Nro. 285-04, General de Migración, República Dominicana, agosto de 2004).

Por el contrario, el lugar que parece ocupar la población haitiana en la nueva ley continúa relacionada a las históricas labores azucareras de baja cualificación. En este sentido, los trabajadores azucareros fueron nuevamente considerados bajo la categoría de “No Residentes”, como “Trabajadores Temporeros” (Ley Nro. 285-04, General de Migración, Sección VII, Artículo 36, agosto de 2004, República Dominicana).

De esta manera, la presencia haitiana que históricamente se asocia a esta categoría de la Ley, presenta aquello que Sayad (2008) reconoce como características –correlativas y dependientes entre sí– vinculadas a la inmigración: “una presencia extranjera, provisoria, por razones de trabajo, (o subordinadas al trabajo)” (Sayad, 2008: 104). Su “razón de ser” es el trabajo, pero en el caso de las personas de origen haitiano no cualquier trabajo, sino uno que es estacional y temporario, motivo por el cual se espera que ese trabajador resida provisoriamente en el país extranjero, en este caso República Dominicana, y que una vez terminado el trabajo retorne a su país de origen.

Así, en los albores del siglo veintiuno la presencia haitiana continuó siendo configurada como una presencia “no deseada”. Esto se debe a que este flujo migratorio no representa precisamente los intereses de “desarrollo” que se menciona reiteradamente en la nueva la Ley General de Migración, y su existencia solo puede explicarse –y aceptarse– dentro de los bateyes. Además, si concebimos que para República Dominicana el flujo haitiano no es deseable debido a toda la connotación xenófoba, racista y restrictiva con la que ha sido abordado desde hace casi un siglo, cobran sentido las repatriaciones masivas, es decir, la expulsión como respuesta estatal frente a la irregularidad migratoria.

Conjuntamente, la omisión que realiza en las nuevas legislaciones respecto a la situación de los migrantes que se encontraban instalados en el país desde hacía décadas, o bien las generaciones de dominicanos descendientes de haitianos y haitianas, también permite dar cuenta de la manera en que el Estado dominicano reconfiguró su histórico antihaitianismo a través de la ley.

Por otra parte, a pesar de que la estadística



oficial demuestre que la ocupación haitiana se había visto diversificada en las últimas décadas, entendemos que la ley invisibiliza dicho fenómeno, en tanto que reduce al mundo rural la labor y la vida de los haitianos y sus familias. El documento es conciso con respecto a esta subcategoría de *Trabajadores Temporeros*: “En todo caso, estos trabajadores no podrán laborar en actividades de zonas francas o empresas turísticas, salvo en las zonas fronterizas, siempre y cuando existan convenios internacionales orientados a estas actividades y se dicten disposiciones para tal efecto” (Ley Nro. 285-04, General de Migración, Capítulo 3, Sección XI, Artículo 49, agosto de 2004, República Dominicana).

Como se mencionó con anterioridad, si bien muchos migrantes ingresaban “legalmente” al país con permisos de turismo o bien a través de permisos como *Trabajadores Temporeros*, luego se desplazaban hacia otros sectores que ofrecían nuevas oportunidades laborales. El hecho de que la Ley incluya esta aclaración revela cómo el Estado continuó invisibilizando la diversificación laboral de los y las migrantes haitianos y haitianas. Estos siguieron siendo tratados como trabajadores azucareros.

Paradójicamente, también evidencia que efectivamente se contrataba a mano de obra haitiana en sectores de la economía que el Estado quería evitar y restringir. Esto lo podemos relacionar –al igual que en períodos históricos anteriores– con los beneficios para las empresas de contar con una mano de obra barata y “desprotegida” como consecuencia de su condición de “ilegalidad” dentro del país. Es esa “ilegalidad” la que promueve altas dosis de explotación laboral.

6. La estrategia de las expulsiones: ¡Alerta en Hatillo Palma!

En el marco de un renovado antihaitianismo que se gestaba con el neoliberalismo, las expulsiones masivas también formaron parte de la agenda. En el año 2005, un contundente episodio de estas características se hizo evidente en la localidad dominicana de Hatillo Palma, donde se desató un conflicto que adquirió grandes dimensiones y produjo una crisis en ambos lados de la isla. Según un informe del año 2007 de Amnistía Internacional, durante un robo perpetrado por dos haitianos al parecer, una comerciante dominicana murió y otra persona resultó herida. Tras la agresión, miembros de las fuerzas armadas dominicanas, acompañados por funcionarios de inmigración, expulsaron a más de 2.000 haitianos y haitianas, además de dominicanos y dominicanas de ascendencia haitiana residentes en la zona. La mayor parte de los y las expulsados y expulsadas, indica el informe de AI, fueron menores y mujeres, y en el caso de algunos y algunas menores, fueron deportados sin sus padres. Tampoco las personas que estaban prontas a ser expulsadas tuvieron la posibilidad de manifestarse en contra de esto, ni de presentar documentos que demostrasen que residían regularmente en la República Dominicana, ya fuera porque eran ciudadanos dominicanos o bien porque poseían permisos temporales como *trabajadores migrantes*. Las autoridades militares y las fuerzas policiales le negaron ese derecho (Amnistía Internacional, 2007: 15).

Para resolver las expulsiones, señala AI (2007) el criterio “parecía ser abiertamente racista y antihaitiano, es decir, basado en el color de la piel de las personas expulsadas y en la presunción de que eran de nacionalidad, o de origen, haitiano” (AI, 2007: 15). Este hecho fue particularmente importante porque generó una gran ola de xenofobia y sentimientos nacionalistas que se expandieron



y radicalizaron (Lozano, 2014: 9), y exponen el despliegue de nuevas estrategias de exclusión por parte del Estado dominicano.

En este sentido, el caso de Hatillo Palma hizo evidente cómo opera el mecanismo de las expulsiones, que pese a haberse intentado regular y reglamentar en el año 1999 mediante un acuerdo⁸ firmado entre Haití y República Dominicana, éste no era respetado.

7. Terremoto, desplazamientos y la estrategia judicial

El terremoto que azotó Haití en enero de 2010 dio inicio a una crisis humanitaria en un Estado precario⁹ (Ansaldi y Giordano, 2012) que, frente a la catástrofe, no tuvo la capacidad de asistir y proteger a su población. En este sentido, el Estado haitiano no fue capaz de gestionar las operaciones de rescate y su sistema sanitario vivenció un colapso. Solamente con el arribo de la ayuda internacional se hizo posible brindar la asistencia humanitaria necesaria (Feldmann, 2013: 32).

Sumado a las innumerables muertes y a los

daños materiales (Durán Vargas, 2010; Organización Panamericana de la Salud, 2012), el terremoto incrementó los desplazamientos de población hacia distintos destinos, principalmente República Dominicana, aunque también hacia nuevas rutas¹⁰ (Metzer 2014; Dilla Alfonso, 2016; Organización Internacional de las Migraciones, 2017).

La Sentencia 168/13 del Tribunal Constitucional en el año 2013, desde nuestra perspectiva, fue una nueva respuesta estatal, esta vez de la mano del poder judicial, frente a esta nueva situación. Al respecto, el informe elaborado por la Comisión Interamericana de Derechos Humanos explica:

La sentencia 168/13 del Tribunal Constitucional estableció en 2013 que sólo se consideran como nacionales las personas nacidas en territorio dominicano de padres dominicanos o residentes legales. Esta interpretación se aplicó en forma retroactiva a todas las personas nacidas entre 1929 y 2010: privando arbitrariamente de su nacionalidad dominicana a cientos de miles de personas de ascendencia haitiana, y creó una situación de apatridia nunca antes vista en América. (CIDH, 2016)

8 Protocolo de Entendimiento sobre los Mecanismos de Repatriaciones entre la República Dominicana y la República de Haití, República Dominicana, 2 de diciembre de 1999.

9 Numerosos autores hablan de *Estado frágil, débil o precario* para referirse a Haití. En esta línea, Ansaldi y Giordano (2012) sostienen que "Haití ha construido un estado muy precario. La soberanía sobre el territorio está muy cuestionada, no solo por la insistente intromisión de Estados Unidos en los asuntos internos sino también por el hecho de que las elites exportadoras controlan prácticamente toda la costa y cuentan con fuerzas armadas privadas para custodiar los puertos. El Estado no tiene el monopolio de la violencia y su capacidad de monopolizar la percepción tributaria es débil" (Ansaldi y Giordano, 2012: 582).

10 Un fenómeno que se desprende de esta situación de crisis fue el desplazamiento masivo de haitianos y haitianas hacia distintos países en búsqueda de mejores condiciones de vida, lejos de un país devastado y arrasado por el hambre, la violencia y el cólera (Wooding, 2010). Asimismo, como apunta Metzner (2014), como consecuencia de la profundización de la cooperación entre la Guardia Costera de los Estados Unidos y las autoridades fronterizas de algunas islas caribeñas, el desplazamiento de migración haitiana hacia el Norte se vio afectado. Tradicionalmente, según el autor, las personas haitianas habían procurado emigrar hacia destinos como Estados Unidos, Canadá, Francia (y sus dominios en el Caribe), las Bahamas, Islas Turcas y Caicos y en menor medida hacia otras naciones de la región. Como consecuencia de estos nuevos obstáculos, a fines del año 2010, la ruta comenzó a desplazarse hacia Puerto Rico y otros territorios nuevos (Metzner, 2014: 17). Desde entonces, el flujo migratorio haitiano se ha expandido a lo largo de toda América Latina, llegando a constituir asentamientos de envergadura en países como Perú, Brasil, Chile y Ecuador (Dilla Alfonso, 2016).



No obstante, si se indaga dentro del universo judicial dominicano, la sentencia TC 168/2013 no fue un caso aislado. El caso conocido como *Las niñas Yean y Bosico* sentó un precedente a estas resoluciones judiciales. Este hecho tuvo lugar entre 1997 y 2005 y, como señala la CIDH, puso por primera vez en cuestión la nacionalidad dominicana para las personas de origen haitiano nacidas en República Dominicana. Esta situación comenzó cuando, según los padres de las niñas, trataron de registrarlas en la Oficialía del Estado Civil de un municipio dominicano. Aunque presentaron al funcionario correspondiente las cédulas de identidad y electoral de las madres de las niñas, además de la certificación de su nacimiento emitida por organismos oficiales, el agente estatal a cargo les negó el derecho a ser reconocidas por el Estado (CIDH, 2015).

Como consecuencia de la imposibilidad de apelar a los tribunales de primera instancia, las niñas permanecieron apátridas (CIDH, 2015). Al igual que miles de haitianos y haitianas tras la sentencia 168/2013 del Tribunal Constitucional.

Hannah Arendt (1998) define al apátrida como la carencia del "derecho a tener derechos". Al no contar con una ciudadanía o nacionalidad, la persona se ve privada de sus derechos fundamentales y humanos (Arendt, 1998: 225-252). En este sentido, la injusticia más notable a la que se encuentran sometidas las personas apátridas no radica en que no encuentren Estado alguno que les confiera una nacionalidad, sino en que, por diferentes razones, el Estado que debería concedérsela no lo hace (Gibney, 2009: 50). De modo que, al no ser consideradas nacionales dominicanas a partir de estos hechos, las niñas Yean y Bosico no contaron con sus documentos de identidad, viéndose impedidas de ejercer sus derechos ciudadanos con libertad, como asistir a la

escuela o atenderse en un hospital (CIDH, 2015).

El caso llegó a la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la cual en 2006 falló a favor de las niñas. Estos hechos, con independencia de su desenlace, pusieron en evidencia las acciones del Estado, a través del poder judicial, ya no solo contra la migración haitiana, sino directamente contra cualquier presencia que guardara relación con el haitianismo. Siguiendo el principio de *ius soli* presente en la constitución dominicana, ambas niñas eran ciudadanas dominicanas, pero su parentesco sanguíneo con personas de origen haitiano actuó como condicionante en su reconocimiento ante la ley. Si bien en este caso intervino la CIDH y la Corte IDH fue contundente contra la República Dominicana, esto no implicó que en la práctica diversas violaciones a los derechos fundamentales de las personas dominicanas de origen haitiano continuaran desarrollándose.

Así, casi una década después del fallo, en 2013 el cuestionamiento de la nacionalidad fue reflotado por la controversial sentencia del Tribunal Constitucional dominicano representando un duro golpe para la migración y la presencia haitiana, así como para cualquier persona con ascendencia haitiana en el país (González Valdés, 2017).

En el mismo sentido, los anuncios del presidente Abinader sobre la edificación de un muro divisorio en la frontera haitiano-dominicana son muestra de la vitalidad del antihaitianismo en República Dominicana a inicios del siglo veintiuno. Un antihaitianismo sostenido y reproducido por el Estado desde su conformación en adelante.

8. A modo de cierre

A lo largo de estas páginas hemos intentado delinear de qué manera se configura, reconfigura y



opera el antihaitianismo estatal dominicano. En este sentido, así como la reivindicación de la negritud fue la bandera levantada por el pueblo haitiano tras su independencia a comienzos del siglo diecinueve, el hispanismo y lo "blanco" fueron, por oposición, parte constitutiva del imaginario de la nación dominicana desde su creación. De manera tal que el racismo y las prácticas racistas hacia la nación haitiana y sus pobladores, anclan sus inicios en la génesis del Estado dominicano. Cuando hablamos de racismo en este trabajo nos referimos a aquellas prácticas de intolerancia, violencia y segregación ligadas a estigmas de alteridad, principalmente vinculadas al color de la piel. Reflexionar sobre este tema resulta fundamental para comprender la historia de América Latina y el Caribe, cómo se han construido sus relaciones inter-regionales y cómo han operado los Estados en su interior frente a la diversidad étnico-racial.

Conjuntamente con otras formas de clasificación social que operan en nuestras sociedades, como la clase y el género, la noción de raza continúa siendo en la actualidad un elemento de diferenciación. El clivaje racial sigue operando activamente en las estructuras sociales latinoamericanas (y no solo en ellas). A nuestro entender, este antihaitianismo estatal (anclado en un fuerte racismo) que hemos encontrado en distintos momentos históricos y en distintas "variantes", es parte constituyente de la "dominicanidad" y, como sugieren los estudios decoloniales, es también evidencia la herencia colonial de dominación, clasificación y segregación social presente en los Estados latinoamericanos. La inclusión de estos elementos, ligados a la cultura y a perspectivas latinoamericanistas en los estudios internacionales, puede resultar enriquecedora y ofrecer nuevas alternativas de análisis.

Los recientes anuncios sobre la construcción

de un muro en República Dominicana parecieran solo materializar una gran pared que existe hace más de un siglo entre ambos países, y que lejos estaría de poder derribarse.

Referencias bibliográficas

- AMINISTÍA INTERNACIONAL (2007). *República Dominicana Vidas en tránsito: la difícil situación de la población migrante haitiana y de la población dominicana de ascendencia haitiana*. España: Editorial Amnistía Internacional. Recuperado de <http://www.amnesty.org>.
- AMINISTÍA INTERNACIONAL (2015). *Sin papeles no soy nadie: Personas apátridas en la República Dominicana*. 19 noviembre 2015. Recuperado de <https://www.amnesty.org/es/documents/amr27/2755/2015/es/>
- ANSALDI, Waldo y GIORDANO, Verónica (2012). *América Latina: La Construcción del Orden, Tomo II De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración*. Buenos Aires: Ariel.
- ANSALDI, Waldo y GIORDANO, Verónica (2016). *América Latina: La Construcción del Orden, Tomo I De la colonia a la disolución de la dominación oligárquica*. Buenos Aires: Ariel.
- ARENDR, Hannah (1998). *Los orígenes del totalitarismo*. Buenos Aires: Taurus.
- BALIBAR, Etienne (1991). "¿Existe un neoracismo?". En: BALIBAR y WALLERSTEIN. *Raza, Nación y Clase*. Madrid: IEPALA, pp. 31-48.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2015). *Informe sobre la situación de los derechos humanos en la República Dominicana*. Diciembre de 2015.
- COMISIÓN INTERAMERICANA DE DERECHOS



- HUMANOS (2016). *Desnacionalización y apatridia en República Dominicana*. Recuperado de: <http://www.oas.org/es/cidh/multimedia/2016/RepublicaDominicana/republica-dominicana.html>.
- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2005). *Caso de las Niñas Yean y Bosico vs. República Dominicana*. Sentencia de 8 de Septiembre de 2005. Recuperado de https://www.corteidh.or.cr/cf/jurisprudencia2/ficha_tecnica.cfm?nld_Ficha=289&lang=es.
- CORTE INTERAMERICANA DE DERECHOS HUMANOS (2014). *Caso de personas dominicanas y haitianas expulsadas vs. República Dominicana. (Excepciones Preliminares, Fondo, Reparaciones y Costas)*. Sentencia de 28 de Agosto de 2014
- CENTRAL INTELLIGENCE AGENCY (2020). *The World Factbook 2020*. Washington DC. Recuperado de <https://www.cia.gov/the-world-factbook/>.
- DECRETO Nro. 233: Sobre repatriación de menores y trabajadores extranjeros. 13 de Junio de 1991.
- DECRETO Nro. 417: Sobre Regularización de nacionales haitianos en la República Dominicana, Octubre de 1990.
- DECRETO Nro. 631/11: Reglamento de aplicación de la Ley General de Migración, República Dominicana, 19 de Octubre de 2011.
- DILLA ALFONSO, Haroldo (2004). "República Dominicana y Haití. Entre el peligro supuesto y el beneficio tangible". En: *Nueva Sociedad*, Nro. 192, pp. 23-33. Recuperado de http://nuso.org/media/articles/downloads/3205_1.pdf.
- DILLA ALFONSO, Haroldo y CARMONA Clarisa (2010). "Notas para la historia de la frontera dominico-haitiana". En: DILLA ALFONSO y CARMONA (coords.). *La frontera dominico-haitiana*. Santo Domingo: Banco Interamericano de Desarrollo, pp. 33-74.
- DILLA ALFONSO, Haroldo (2019). "República Dominicana: cuando la xenofobia se institucionaliza". En: *Nueva Sociedad*, Nro. 284, pp. 94-104. Recuperado de <https://nuso.org/articulo/republica-dominicana-cuando-la-xenofobia-se-institucionaliza/>.
- DURAN VARGAS, Luis Rolando (2010). "Terremoto en Haití: las causas persistentes de un desastre que no ha terminado". En: *Nueva Sociedad*, Nro. 226, pp. 13-19. Recuperado de http://nuso.org/media/articles/downloads/3681_1.pdf.
- FELDMANN, Andreas E. (2013). "El 'Estado fantasma' de Haití". En: *Migraciones Forzadas*, Nro. 43, pp. 32-34. Recuperado de <https://www.fmreview.org/es/estadosfragiles/feldmann>.
- GIBNEY, Matthew J. (2009). "La apatridia y el derecho a la ciudadanía". En: *Migraciones Forzadas*, Nro. 32, pp. 50-52. Recuperado de: <http://www.fmreview.org/es/apatridas.html>.
- GONZÁLEZ VALDÉS, Micaela B. (2017). "El antihaitianismo dominicano entre la modernidad y la Sentencia 168/13: Una aproximación a las raíces históricas del conflicto haitiano-dominicano". En: *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, Nro. 6, pp. 81-99. Recuperado de <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/RIHALC/article/view/17028>.
- GRÜNER, Eduardo (2010). *La oscuridad y las luces. Capitalismo, cultura y revolución*. Buenos Aires: Edhasa.
- LEY DE INMIGRACIÓN Nro. 95, República



- Dominicana, 14 de abril de 1939.
- LEY Nro. 285: Ley General de Inmigración, República Dominicana, 27 de Agosto de 2004.
- LOZANO, Wilfredo (1992). "La cuestión haitiana en República Dominicana: una nueva agenda para el debate y la investigación". En: LOZANO (ed.). *La cuestión haitiana en Santo Domingo: migración internacional, desarrollo y relaciones inter-estatales entre Haití y República Dominicana*. Santo Domingo: FLACSO, pp. 275-282.
- LOZANO, Wilfredo (2014). "República Dominicana en la mira: Inmigración exclusión social y despojo ciudadano". En: *Nueva Sociedad*, Nro. 251, pp. 4-16. Recuperado de <http://nuso.org/revista/251/contra-el-sistema-jovenes-luchas-y-disidencias-en-el-siglo-xxi/>.
- MARTINEZ PERIA, Juan Francisco (2012). *¡Libertad o Muerte! Historia de la Revolución Haitiana*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- MBEMBE, Achille (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Buenos Aires: Ned Ediciones.
- MIGNOLO, Walter (2000). "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: LANDER (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 52-82. Recuperado de http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708044529/5_mignolo.pdf.
- OFICINA NACIONAL DE ESTADISTICAS DE REPÚBLICA DOMINICANA (2002). Censo de Población y Vivienda del año 2002. República Dominicana.
- ORGANIZACIÓN INTERNACIONAL DE LAS MIGRACIONES (2017). *Diagnóstico regional sobre migración haitiana*. Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del MERCOSUR. Buenos Aires: OIM.
- ORGANIZACIÓN PANAMERICANA DE LA SALUD (2012). *Salud en las Américas 2012. Informe oficial que presenta la Oficina Sanitaria Panamericana a la 28ª Conferencia Sanitaria Panamericana sobre la situación de la salud, sus determinantes y tendencias en la Región de las Américas durante el período 2006-2010*. Washington: OPS.
- QUIJANO, Aníbal (1999). "¡Que tal raza!" En: *Ecuador Debate*, Nro. 48, pp. 141-152.
- QUIJANO, Aníbal (2000a). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: LANDER (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 122-151. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>.
- QUIJANO, Aníbal (2000b): "Colonialidad del poder, Cultura y Conocimiento en América Latina". En: *Dispositio. Crítica Cultural en Latinoamérica: Paradigmas globales y enunciaciones locales*, Nro. 51, Vol. 24, pp. 137-148.
- QUIJANO, Aníbal (2014). "'Raza', 'Etnia' y 'Nación' en Mariátegui: Cuestiones Abiertas". En: QUIJANO. *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 757-775. Recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140507040653/eje3-7.pdf>.
- SAYAD, Abdelmalek (2008). "Estado, nación e inmigración. El orden nacional ante el desafío de la inmigración". En: *Apuntes*, Nro. 13, pp.



101-116.

SILLIÉ, Rubén (1992). "República Dominicana atrapada en sus percepciones sobre Haití". En: LOZANO (ed.). *La cuestión haitiana en Santo Domingo: migración internacional, desarrollo y relaciones inter-estatales entre Haití y República Dominicana*. Santo Domingo: FLACSO, pp. 169-187.

SILLIÉ, Rubén (2003). "La nueva migración haitiana". Ponencia presentada en la International Migration Conference in The Americas, York University, septiembre 2003.

TELESUR (28 de febrero de 2021). "Dominicana anuncia construcción de muro en frontera con Haití". Consultado el 10 de marzo de 2021. Recuperado de: <https://www.telesurtv.net/news/dominicana-haiti-verja-perimetral-seguridad-20210228-0006.html>.

VITALE, Luis (1987). "Haití: Primera nación independiente de América Latina". En: *Todo es Historia*, Nro. 245, pp. 133-151. Recuperado de <https://www.todoeshistoria.com.ar/>.

WOODING, Bridget y MOSELEY-WILLIAMS, Richard (2004). *Inmigrantes haitianos y dominicanos de ascendencia haitiana en la República Dominicana*. República Dominicana: Cooperación Internacional para el Desarrollo (CID) y el Servicio Jesuita a Refugiados y Migrantes (SJR). Recuperado de <http://obmica.org/index.php/publicaciones/libros/58-inmigrantes-haitianos-y-dominicanos-de-ascendencia-haitiana-en-la-republica-dominicana>.

WOODING, Bridget (2010). "El impacto del terremoto en Haití sobre la inmigración haitiana en República Dominicana". En: *América Latina Hoy*, Nro. 56, pp. 111-129. Recuperado de: <http://revistas.usal.es/>

index.php/1130-2887/issue/view/566.

Fecha de recepción: 5 de junio de 2021.

Fecha de aceptación: 30 de junio de 2021.

THE CHRISTCHURCH CALL O EL DÍA DESPUÉS DE LA SOBERANÍA ESTATAL

THE CHRISTCHURCH CALL OR THE DAY AFTER STATE SOVEREIGNTY

Juan Acerbi

UNPDF-UJI / UNESCO
juanacerbi@hotmail.com



Juan Acerbi es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires y Licenciado en Ciencia política por la misma universidad. Actualmente se desempeña como profesor de Teoría Política en la Universidad Nacional de Tierra del Fuego y como investigador invitado en la Universidad Jaume I y la Cátedra UNESCO de Cultura para la Paz (España). Ha dictado seminarios y cursos de posgrado en universidades de Argentina, México, Perú y España. Actualmente dirige un equipo de investigación que aborda las formas contemporáneas del terrorismo doméstico y su impacto en la subjetividad humana. Entre sus publicaciones se encuentran su libro Metapolítica. Enemigo público, poder y muerte civil en la tradición republicana (2019) y, como coeditor, Viviendo la catástrofe. Inseguridad, capitalismo y política (2016).



Resumen || El 15 de marzo de 2019, en la ciudad neozelandesa de Christchurch, Brenton Tarrant disparó contra decenas de personas mientras transmitía el atentado a todo el mundo gracias al servicio de *streaming* de Facebook. Horas después la primera ministra de Nueva Zelanda, Jacinda Ardern, convocó públicamente a los líderes políticos de todo el mundo y a los directivos de las empresas tecnológicas a una cumbre con el fin de sentar las bases para reducir la circulación de contenido vinculado al terrorismo en Internet. Sin embargo, ni Mark Zuckerberg ni ningún directivo de Facebook asistió al *Christchurch Call* celebrado el 15 de mayo de 2019 en París. Lejos de ser considerado como un capricho o un simple desaire, el gesto debería haber sido advertido como una reacción profundamente política cuya razón descansa en la constitución de un nuevo tipo de poder capaz de desafiar a los Estados más poderosos del planeta. El hecho de que recientemente Facebook protagonizara una guerra con Australia o que Elon Musk advirtiera que las actividades que realizará en Marte no están atadas a las leyes de ningún gobierno terrestre revela que somos testigos de un nuevo tipo de disputa en torno a la figura del Estado.

El presente artículo se propone indagar las tensiones que, en términos jurídicos, políticos y simbólicos, mantienen entre sí los Estados Nación y los gigantes tecnológicos en pos de dirimir las formas que cobran en la actualidad las disputas en torno al ejercicio efectivo del poder soberano.

Palabras clave || Soberanía, Terrorismo, Redes Sociales, Christchurch Call, Crímenes de Odio

Abstract || On 15 March 2019, in the New Zealand city of Christchurch, Brenton Tarrant shot dozens of people while broadcasting the attack around the world via Facebook's streaming service. Hours later, New Zealand Prime Minister Jacinda Ardern publicly summoned political leaders from around the world and the heads of technology companies to a summit in order to lay the groundwork for reducing the circulation of terrorist-linked content on the internet. However, neither Mark Zuckerberg nor any Facebook executive attended the *Christchurch Call* held on 15 May 2019 in Paris. Far from being seen as a whim or a simple snub, the gesture should have been seen as a deeply political reaction whose reason lies in the constitution of a new kind of power capable of challenging the most powerful states on the Earth. The fact that Facebook recently went to war with Australia or that Elon Musk warned that the activities he will carry out on Mars are not bound by the laws of any terrestrial government reveals that we are witnessing a new type of dispute over the figure of the state.

This article sets out to explore the legal, political and symbolic tensions between nation-states and technological giants in order to settle the forms that disputes over the effective exercise of sovereign power are currently taking.

Keywords || Sovereignty, Terrorism, Social Networking, Christchurch Call, Hate Crimes



Mientras que en el año 823
fue el papa quien invitó al rey,
en el año 850 fue el rey padre
quien solicitó al papa
que coronase a su hijo.
Walter Ullmann (1965: 71)

1. El fin del paradigma de la soberanía

Como se suele señalar, los procesos históricos rara vez se pueden datar con precisión. Sin embargo, en algunas ocasiones es posible que en el plazo de una vida se produzcan cambios significativos en la forma en la que los seres humanos se relacionan entre sí y con el mundo que les rodea. A lo largo de la historia de Occidente, este proceso ha ocurrido en más de una ocasión y, en los intersticios de la crisis que marcó el fin de la república romana y el nacimiento de la era imperial o en la convulsionada transición del feudalismo al capitalismo, pueden entrecruzarse las líneas de fuerza que han pujado por sostener el *statu quo* o por imponer un nuevo orden. Como corolario, sabemos que las tensiones que se dan entre ambas fuerzas se reflejan de manera particular, y con sus respectivas modulaciones, en aquellos campos que, como el religioso, el jurídico o el político, resultan sensibles al poder debido a su función antropotecnológica (Ludueña, 2010). De hecho, los componentes de dicha tríada han demostrado ser una vía privilegiada para establecer una analítica en pos de comprender la forma en la que operan los dispositivos de poder y, de manera particular, para dilucidar los principios del ejercicio del poder de soberanía (Foucault, 2006; Agamben, 2005; 2017; Ludueña, 2018; Acerbi, 2019). Si el vínculo entre poder y soberanía se cristaliza en la capacidad que posee el soberano para suspender la ley (Schmitt, 2009), sabemos también que, al menos desde Hobbes,

la soberanía oficia como una signatura hacia determinadas figuras o instituciones jurídico-políticas entre las que se encuentran el Estado, el territorio y el derecho fundamental a declarar la guerra. De manera particular, el derecho que detenta el soberano a declarar la guerra será el que pondrá en evidencia el vínculo que el poder guarda con la vida y la muerte, debido a que es a través del mismo que se ejerce “un derecho ‘indirecto’ de vida y muerte” debido a que “el soberano no ejerce su derecho sobre la vida sino poniendo en acción su derecho de matar” (Foucault, 1998: 163). Sin embargo, el principio de soberanía como cifra del poder estatal que guarda para sí el *imperium* a declarar la guerra ya había sido cuestionado durante el siglo XX debido al debilitamiento que los Estado Nación sufrieron frente a organizaciones criminales y organismos supraestatales (Castells, 1999). A pesar de ello, será con el advenimiento del nuevo siglo cuando, ya producido el atentado perpetrado el 11 de septiembre de 2001 en Nueva York, se cuestione la capacidad de los Estados no solo para declarar la guerra sino también para brindar protección a sus ciudadanos poniendo en cuestión las bases sobre las que se ha constituido el principio moderno de soberanía (Tilly, 1975; Skinner, 2009).

El ataque a las Torres Gemelas supuso para Occidente un cambio de paradigma respecto a las hipótesis de conflictos armados produciéndose una inversión de los escenarios bélicos (Münkler, 2003). En consecuencia, ciudades como París, Roma o Nueva York comenzaron a reconfigurar sus arquitecturas urbanas, sus sistemas de seguridad mientras sus monumentos y edificios públicos se fueron asemejando cada vez más a puestos de control militar. Si bien las palabras de George Bush sobre el inicio de la *War on Terrorism* (Bush, 2001) eran claras respecto al hecho de que se estaba



iniciando una guerra cuyo fin era difícil —o imposible— prever (Butler, 2004), lo que pocos habían notado era que se había iniciado un nuevo tipo de guerra cuya principal característica es la de ser asimétrica (Münkler 2003). Es decir, una guerra donde

no luchan entre sí contendientes comparables. Ya no hay frentes, y por eso rara vez se producen combates y nunca, en realidad, grandes batallas, con lo que las fuerzas militares no mantienen un contacto que las desgaste, sino que se evitan mutuamente y, en cambio, dirigen la violencia contra la población civil. (Münkler, 2003: 3)

No obstante, atentados como los ocurridos en Atocha (2004), en el Aeropuerto de Glasgow (2007), en el edificio de inmigrantes de Bringhamton (2009) o, más recientemente, en el Club Bataclán de París (2015) o en el mercado navideño de Berlín (2016) vuelven evidente el hecho de que se trata de un error pensar los conflictos en torno al terrorismo como una guerra en la que los ejércitos se evitan. En este punto, un análisis de la prensa reflejará que en este *nuevo tipo de guerras* no hay dos ejércitos debido a que una de las partes suele estar conformada por un pequeño grupo de personas particulares o, como ocurre en la mayoría de los casos, en un único individuo que actúa como *lobo solitario* tal como ocurrió con Anders Behring Breivik en el atentado de Oslo-Utøya el 22 de julio de 2011 (Raffaello, 2011; Hamm y Spaaij, 2017). A pesar de ello, los líderes políticos no han dudado en responder a estos ataques con declaraciones de guerra reconociéndole a particulares una atribución que hasta ese momento estaba exclusivamente

reservada a aquellos que detentaban el poder soberano (Münkler, 2003; Schmitt, 2014; Di Cesare 2017; Acerbi, 2020). Por otra parte, sería preciso destacar que, en el contexto de *las nuevas guerras*, la naturaleza de la amenaza no se corresponde con los imaginarios que se han construido en torno a la comunidad islámica proveniente de Oriente Medio.

A pesar del lazo simbólico que Occidente ha establecido entre terrorismo y mundo islámico se estima que entre el 80% y el 90% de los atentados perpetrados en el mundo se corresponden con un tipo particular de terrorismo que se ha denominado doméstico¹ (Eubank y Weinberg, 2001; Sandler, 2015; Levin, 2006; Berkebile, 2015). Esto significa que la mayoría de los atentados ocurridos en Occidente son provocados por occidentales a pesar de la percepción distorsionada que pueda generarse a partir de una marcada tendencia que se verifica en los medios de comunicación² gracias a la cual se replican cientos de veces aquellas noticias que involucran a personas provenientes de Oriente Medio mientras que se tiende a minimizar aquellas que están protagonizadas por occidentales, especialmente cuando se tratan de crímenes vinculados con ideologías supremacistas o neonazis (Kearns, Betus y Lemieux, 2019). A su vez, sabemos que el hecho de que la prensa sea capaz de generar una amplificación mediática tan desigual respecto a uno y otro tipo de crimen no es un fenómeno casual si consideramos que hay países que evitan tipificar un atentado como terrorismo doméstico debido a que les produce incomodidad. Esto fue claramente sintetizado por Brendan R. McGuire, exjefe de la fiscalía antiterrorista de Nueva

1 Un caso es tipificado como terrorismo doméstico cuando la nacionalidad de la localidad en la que se produce el atentado coincide con la nacionalidad del terrorista y con la nacionalidad del objetivo del ataque mientras que si no se cumplen estas condiciones se lo considera terrorismo internacional. Al respecto, se recomienda consultar el texto de Berkebile (2015) consignado en el apartado bibliográfico.

2 Al respecto, nos permitimos remitir al lector a Acerbi (2021).



York, cuando declaró que:

Claramente tenemos grupos terroristas domésticos en Estados Unidos. Sólo que no los llamamos grupos terroristas. (...) En general, sigue habiendo problemas dentro del gobierno para aplicar la etiqueta de terrorismo a conductas puramente domésticas. Simplemente tenemos mucha más experiencia y nos sentimos más cómodos exportando esa etiqueta, viendo el terrorismo como algo que sólo viene de fuera. (Aaronson, 2019)

Llegados a este punto, podrá comprenderse cuán incómodo resulta el terrorismo doméstico para el poder político en tanto supone una amenaza no solo para la vida de las personas y la seguridad pública sino también para las bases de la política Moderna en tanto sus pilares se han elevado sobre el concepto jurídico de contrato (Hobbes, 1982). Es decir, si el Estado y la sociedad civil son el fruto de un contrato celebrado entre dos partes (súbditos y soberano), dichas instituciones carecen de fundamento y validez si al menos una de las partes desconoce a la otra. Si las bases jurídicas, políticas y filosóficas del Estado y la sociedad civil se asientan en la seguridad que el soberano debe brindar a sus súbditos (Hobbes, 1982), el terrorismo doméstico se evidencia como una amenaza más extrema que la que pudieron representar las guerras más brutales del siglo pasado o cualquier otra forma de terrorismo debido a que imposibilita el mutuo reconocimiento súbdito-soberano. Antes que por disputarle a los Estados su prerrogativa a declarar la guerra, el terrorismo doméstico vuelve obsoletas nociones como la nacionalidad, el *ius sanguinis* o el *ius solis* y así un pasaporte, un historial de vida y ser un buen ciudadano ya no son garantía alguna de que no nos encontremos frente a una persona que planifica un atentado contra la comunidad en la que creció. Como es sabido, una

vez que la sospecha es introducida intramuros, los ánimos que reinan se alejan de las garantías del Estado de derecho y adoptan progresivamente el talante propio de los tiempos de guerra (Agamben, 2015) aunque evitando, como diría McGuire, la incomodidad de aceptar que el enemigo no proviene de tierras lejanas sino que surge del seno de nuestras propias sociedades. La doctrina del enemigo interno, como bien lo han testimoniado las dictaduras del siglo pasado en el Cono Sur (Calveiro, 2012), posibilitan la implementación de políticas de la excepción de manera indefinida (Agamben, 2005; Acerbi, 2019). A su vez, conforme los atentados se siguen suscitando, se evidencia la incapacidad de los Estados para prevenir y dar respuesta efectiva al problema del terrorismo lo cual redundará en una progresiva militarización del espacio público y en un incremento en los presupuestos de seguridad interna buscando adquirir o desarrollar tecnología capaz de procesar datos a gran escala para realizar inteligencia sobre la población civil (Wagner, 2011; Macdonald, Correia, Watkin, 2019; Mehta, 2019). En un contexto en el que la identidad, la nacionalidad y la religión de las personas han dejado de ser un indicio sobre el cual establecer si las mismas representan una amenaza para la seguridad nacional, los organismos y agencias oficiales dependen cada vez más de la información generada en las redes sociales y en servicios de mensajería y, en consecuencia, del análisis del tráfico de datos en tiempo real. A diferencia de lo que ocurría hace unas pocas décadas, la experiencia reciente muestra que tanto las campañas de reclutamiento como de adoctrinamiento y de difusión de propaganda terrorista o de grupos que promueven extremismos se realiza casi exclusivamente en las redes sociales y en Internet (Varanese, 2016; Awam, 2017; Vacca, 2020). Esto supone, por una parte, un renovado desafío para los servicios de inteligencia



y las agencias de seguridad que deben lidiar con cantidades ingentes de datos pero también con problemas jurisdiccionales, políticos y culturales en tanto la mayor parte de la información que se genera a través de computadoras y teléfonos móviles suele estar almacenada en servidores privados ubicados en países que no siempre comparten las mismas políticas sobre el acceso a los datos de los usuarios ni definen al terrorismo de la misma manera (Schmid, 2011). Por otra parte, cada vez más compañías incluyen la privacidad como un valor agregado a sus servicios y encriptan los canales de comunicación sin que los gobiernos puedan —como ocurre con empresas como ProtonMail, Mega o Telegram— acceder al contenido que comparten los usuarios. Esto evidencia, por una parte, el hecho de que los Estados ya no detentan la exclusividad de la información que otrora poseían las agencias gubernamentales de seguridad y, por otra, que nociones como la de seguridad y terrorismo son las que cristalizan en nuestros días los puntos de tensión tras los que se disputa una nueva noción de soberanía. Tal vez, así como ha ocurrido con la coronación de Luis II y el papa León IV en la Edad Media, nuestra época también pueda ser testigo de algún hito que ponga en evidencia hacia dónde se inclina la balanza del poder. En todo caso, hay una fecha concreta que debemos considerar con especial atención y dicha fecha es el 15 de mayo de 2019.

2. Christchurch Call Summit to Action

La convocatoria fue lanzada por la Primera Ministra de Nueva Zelanda, Jacinda Ardern, como consecuencia de los hechos ocurridos el 15 de marzo de 2019 en la ciudad de Christchurch. El saldo de los disparos realizados por Brenton Tarrant contra las

personas que se encontraban congregadas en dos mezquitas de la ciudad fue de 51 muertos y decenas de heridos y tuvo como rasgo particular no solo ser el primer atentado terrorista transmitido en vivo (Macklin, 2019; Bromell, 2021) sino el haber utilizado el sistema de transmisión de Facebook, la mayor red social del mundo. Apenas ocurrida la masacre, Ardern realizó un llamamiento a políticos y a directivos de empresas tecnológicas para discutir diversos lineamientos técnicos y legales que ayuden a luchar contra la difusión de mensajes terroristas, discursos de odio y extremismos en Internet (Christchurch Call, 2019). Tras el anuncio de Ardern, el Presidente francés Emmanuel Macron se ofreció a oficiar como coanfitrión y fue la capital francesa la elegida para acoger a los líderes que se congregaran en la reunión que se denominó *The Christchurch Call Summit to Action*. Finalmente, el 15 de mayo de 2019 se realizó en París el encuentro en el que participaron representantes de diversos países y de empresas privadas vinculadas al mundo de la tecnología y la comunicación (Christchurch Call, 2019). Sin embargo, días previos a la reunión se habían anticipado dos ausencias que, debido al poder y a los intereses que representaban, llamaron la atención de la prensa internacional. A pesar del énfasis con el que Ardern realizó la convocatoria y de los llamados realizados personalmente por ella para lograr que participen de la convocatoria, ni el presidente de los Estados Unidos ni el presidente de Facebook concurrirían a la reunión de París (BBC, 2019; NZ Herald, 2019a; NZ Herald, 2019b). Con todo, las razones esgrimidas por el entonces presidente norteamericano resultaron más comprensibles³ que el silencio o el desprecio (News Hub, 2019a; 2019b) con el que el fundador de Facebook trató a la Primera Ministra neozelandesa y a su iniciativa a

3 El entonces presidente norteamericano expresó su preocupación sobre cómo podría repercutir en la libertad de expresión de los ciudadanos norteamericanos un mayor control de Internet (Klein, 2019; Romn y Harwell, 2019).



pesar del protagonismo que la compañía tuvo en el atentado. Es claro que la cuestión excede el ámbito de decisión de un simple privado si consideramos el hecho de que los intereses de una empresa de estas características es capaz de interferir con un poder inusitado en la agenda pública y en las políticas gubernamentales a nivel nacional e internacional. A su vez, no se puede obviar la significancia que reviste en términos políticos, y no solo a nivel nacional sino ya a nivel global, la capacidad que tiene una red social como Facebook para incidir sobre la vida de miles de millones de personas tal como lo han testimoniado episodios como los de Cambridge Analytica o el reciente episodio que la empresa de Mark Zuckerberg tuvo con Rankwave (Tech Crunch, 2019; Facebook News, 2019). En este sentido, los datos que permiten establecer una suerte de equivalencia entre *usuarios* y *poblaciones* habilita la circulación de aquellos discursos que afirman que Facebook es "más grande que los tres países más grandes del mundo" (CBS News, 2017) o, dicho de otra manera, que las redes sociales más grandes "hacen ver a las naciones más grandes del mundo como pequeñas" (Hu, 2018).

La capacidad que poseen las redes sociales para influir sobre el devenir político y económico de poblaciones enteras no puede ser puesta en duda. No obstante es necesario reconocer que el dataísmo imperante en nuestras sociedades, y gracias al cual los datos constituyen el evangelio de una nueva religión (van Dijck, 2014) cuya jerarquía eclesial está encarnada en personas como Tim Cook, Jack Dorsey o Kevin Systrom (Sadin, 2018), ha contribuido sensiblemente a alimentar los imaginarios de que nos encontramos ante un poder de nueva naturaleza cuyo alcance y capacidad son infinitos. Sin dudas, la comparación entre usuarios y población no es ingenua y, tal como ha ocurrido a lo largo de la

historia, toda redefinición del paradigma de soberanía no puede dejar de enarbolar, a modo de valores y de principios éticos, las *fascas* de aquellos dispositivos que posibilitaran el funcionamiento de los nuevos mecanismos de gobierno. El hecho de que por medio del lenguaje se haya naturalizado el que las redes sociales sean las nuevas proveedoras de identidad, las cuales nos brindan acceso a la comunidad al tiempo que intentan hacer nuestro mundo más seguro pone en evidencia la tensión que irremediamente se producirá cuando progresivamente aspectos más mínimos y sensibles de la vida se encuentren interconectadas a través de Internet tal como promete la Internet de las Cosas lo cual también permite comprender algunas de las razones que animan los conflictos diplomáticos detrás de la implementación de la tecnología 5G (Lee, 2020). En este sentido, es importante notar que no se trata de la simple traslación de términos como identidad o comunidad a sus equivalente en el mundo digital (identidad digital, comunidad digital, dinero digital, etc.) sino que nos encontramos propiamente frente a una redefinición de dichos conceptos a partir del desdibujamiento de sus contornos tradicionales lo cual se combina con la idea de que la desmaterialización de la vida es tan inevitable como deseable en tanto existen alternativas para resguardar el mundo que nos rodea, incluyendo a nuestras propias mentes, en la nube y así acceder a la inmortalidad (Geraci, 2006).

Los procesos de atomización social denunciados en las primeras décadas del siglo pasado (Lowenthal, 1945-1946) así como los de empobrecimiento de la experiencia (Benjamin, 1982) o el avance de las lógicas que llevan a las personas a concebirse a sí mismas como meras mercancías (Adorno, 2001; Foucault, 2008) pueden servir como antecedentes para explicar la tendencia que muestran personas de todo el mundo a preferir



formar parte de comunidades digitales antes que lidiar con las *comunidades físicas* tradicionales (Lefort, 2011). Si bien resulta comprensible que una parte del atractivo radique en la posibilidad de delinear una nueva identidad o un nuevo cuerpo para explotar la fantasía de ser otra persona llegando, incluso, a encontrarnos sometidos a leyes físicas distintas a las de nuestro planeta, como ocurre con *Second Life*, las nuevas capacidades en el procesamiento de la información en tiempo real han posibilitado el desarrollo de un nuevo tipo de retórica gracias a la cual es posible manipular reglas, imágenes y la percepción de lo que es real de manera tal que se puedan “alterar y cambiar actitudes y creencias fundamentales sobre el mundo, lo [cual] puede provocar un cambio social significativo a largo plazo” (Bogost, 2007: 9). Por lo tanto, si consideramos el hecho de que dicha tecnología fue implementada de manera temprana en los ámbitos de la política, la publicidad y el aprendizaje (Bogost, 2007), podría esperarse que muchas expectativas en torno a las redes sociales se justifiquen en la capacidad de manipular la percepción de lo que es real, de lo que se puede –o no– lograr en el ámbito de la comunidad digital. Si nos centramos en la retórica utilizada por las compañías informacionales para promover el uso de las plataformas y de la vida mediada por las comunidades digitales será la promesa de volver a nuestras experiencias cotidianas más seguras donde se ponen en evidencia las debilidades del sistema. El terrorismo se ha revelado como un problema cuya naturaleza particular no solo provoca que se multipliquen las posibles adjetivaciones que lo declinan –terrorismo doméstico, -ambiental, -financiero, -económico, -político, -informático, etc.– sino también como un problema que pone en cuestión la eficacia de la seguridad que brindan tanto los organismos estatales como las compañías

tecnológicas. En este sentido, el *Christchurch Call Summit* puede ser leído como el acto mediante el cual gobernantes de diversas latitudes aceptaron que el problema del terrorismo excede las actuales capacidades estatales mientras que las compañías tecnológicas han respondido con la retórica propia de aquellos que están aprendiendo mientras prometen que aprovecharán la experiencia para mejorar aún más en el futuro. La tecnología que recientemente compañías como Facebook, Twitter o Youtube han desarrollado para la detección temprana de crímenes extremos y delitos de odio ha mostrado un avance significativo. Sin embargo, y a pesar del énfasis y el optimismo con el que suelen comunicar desde sus *Newsroom* los progresos realizados, los resultados distan mucho de ser óptimos. Mientras que en el año 2011 el comandante talibán Abdul Sattar Maiwandi admitía en una entrevista que su grupo terrorista mantenía una alta participación en redes sociales como Twitter o Facebook, debido a que dicha actividad les permite mantener a la gente actualizada sobre las actividades que realizan pero también porque las redes sociales resultan ser un excelente medio publicitario que les permite “llegar a miles de personas” (MENRI, 2011), informes recientes demuestran que la situación no ha mejorado en los últimos diez años. Las redes sociales continúan siendo una forma privilegiada para reclutar y difundir ideología extrema tanto de grupos islámicos (Awan, 2017; Sultan, 2019) como de aquellos que se identifican con valores islamófobos, antimigratorios, supremacistas o neonazis (Bliuc, et al., 2020). Al respecto, la propia masacre de Christchurch puede servir de ejemplo.

Un año antes de que se realizara el atentado contra las mezquitas, Facebook comunicó en su *newsroom* que la compañía había realizado importantes avances en pos de prevenir la difusión



de propaganda vinculada a discursos de odio o extremismos (Facebook, 2018). Luego de que la masacre fuese transmitida en vivo a través de su servicio de *streaming*, se comprobó que la red social no fue capaz de detectar la naturaleza violenta de las imágenes transmitidas debido a que, según el Director de políticas contra el terrorismo de Facebook, Brian Fishman, la misma no fue “lo suficientemente *gore*” (Cheng, 2019). A su vez, Facebook tampoco pudo evitar que el video fuera replicado y retransmitido cientos de miles de veces entre sus usuarios (Bromell, 2021) para, posteriormente, ser reenviado hacia otras redes sociales (Dwoskin y Timberg, 2019). Una investigación posterior reveló resultados aún más desalentadores. El análisis de los algoritmos que permiten identificar contenidos para luego realizar sugerencias de amistad o de tendencias (*trending topics*) sugirió el video a otros usuarios provocando que muchas personas, “incluidos niños, [vean] las imágenes sin comprender del todo lo que estaban viendo” llegando al punto de que incluso “familiares y amigos de las víctimas se encontraban entre los que veían la transmisión mientras intentaban desesperadamente descubrir el destino de sus seres amados” (Bromell, 2021: 6). Dos años después de ocurrida la masacre es posible afirmar que, a pesar de la responsabilidad que tuvo Facebook en la difusión de las imágenes y de los desaires con el que sus gerentes corporativos respondieron a los reclamos gubernamentales para que brindaran explicaciones de lo sucedido, nada le ha impedido a empresas como las de Mark Zuckerberg pero también a otras como Microsoft, Twitter y Youtube seguir al frente de las principales organizaciones que buscan luchar contra el terrorismo y los extremismos en internet como es el caso de la *Global Internet Forum to Counter Terrorism* condicionando su independencia y el real cumplimiento de su misión (Pandey, 2020).

Como afirma la declaración realizada por Ardern y Macron, al cumplirse el segundo aniversario de la masacre, sabemos que

los diversos ataques producidos desde [lo ocurrido en] Christchurch –Colombo; El Paso; Dayton; Halle; Glendale; Nakhton; Ratchasima; Conflans-Sainte-Honorine; Niza y Viena, entre otros– testifican el desafío que aún enfrentamos. El terrorismo y la violencia extrema permanece *online* como una amenaza para nuestras sociedades abiertas e inclusivas. (Ardern y Macron, 2021)

A pesar de la iniciativa estatal, es posible percibir un desdibujamiento del rol del Estado en la lucha contra el terrorismo mientras ganan relevancia las empresas tecnológicas. En este sentido, si el *Christchurch Call to Action* pudo ser interpretado como una plataforma de diálogo igualitario entre Estados y compañías tecnológicas (Pandey, 2020), todo parece indicar que dicho llamamiento se produjo en un contexto donde ambos actores fueron sobrepasados por los hechos pero mientras unos convocaron a un concilio los otros entendieron que no había ni fuerzas ni razones que les obligaran a comparecer.

En este punto, cabría preguntarse si proyectos como el impuesto GAFA que busca gravar impositivamente a empresas como Google, Amazon, Facebook y Apple (JonesDay, 2019; Carroll, 2021) o las medidas judiciales contra Amazon (Reuters, 2019) o Google (Reuters, 2021) no deberían ser entendidas como reacciones –¿tardías?– frente al avance de los gigantes tecnológicos no sólo en términos de soberanía estatal sino ya en términos de soberanía multiplanetaria. El hecho de que la NASA requiera los servicios de SpaceX (NASA, 2021), la compañía de Elon Musk, para llevar astronautas a la luna resulta lo suficientemente ilustrativa para



comprender que se ha producido un cambio en las últimas décadas en la relación de fuerzas entre las compañías tecnológicas y los Estados más poderosos del planeta. Noticias que dan cuenta de la puesta en órbita de decenas de satélites como parte de un proyecto privado que busca revolucionar las comunicaciones (Starlink, 2020; Mann, 2021) o la promesa realizada personalmente por el propio Musk de que él otorgará créditos a aquellas personas que no cuentan con recursos suficientes para costearse el viaje pero que pueden ser valiosos para colaborar en la fundación de nuevas colonias humanas más allá de las fronteras terrestres (McKay, 2020) sin dudas entra en conflicto con las prerrogativas y los intereses básicos de todo Estado Nación. En este punto es posible admitir que nos encontramos ante la inminente aparición de nuevos contratos entre una nueva categoría de súbditos y soberanos que vuelve urgente la necesidad de propugnar “una hiper-cosmología política que pueda dar cuenta de la pluralidad de los mundos posibles” (Ludueña, 2021: 41). La necesidad de implementar nuevos sistemas legales y de gobierno, cuyas leyes no se encuentren supeditadas a las del derecho terrestre, ya fue enunciado por Elon Musk. Ante el estupor de líderes mundiales y juristas, la empresa de la familia de SpaceX, Starlink, comunica en las precondiciones de las prestaciones de su servicio de Internet que, mientras se respetarán las leyes terrestres para regular su servicio en la Tierra y en la Luna, “ningún gobierno terrestre tiene autoridad o soberanía sobre las actividades en Marte” y agrega que llegado el caso de que existiera un conflicto se resolverá “mediante principios de autogobierno, establecidos de buena fe, en el momento del asentamiento marciano” (Starlink Pre-Order Agreement, 2020).

Más allá de las respuestas que se esgrimieron a las pretensiones soberanas de Musk (Brown,

2020), resulta ciertamente improbable que el poder político pueda ejercer algún tipo de influencia en las nuevas colonias humanas cuando los gobiernos de las naciones más poderosas no han sido capaces de hacer cumplir la ley en sus propios territorios. El hecho de que una de las últimas *guerras* producidas en nuestros días sea la declarada por Facebook a Australia (Sonnemaker, 2021), y en la que el gigante tecnológico llegó a volver inoperantes el sistema administrativo del gobierno australiano así como los sistemas de emergencia (Franzman, 2021), llevó a muchos a suponer que las respuestas del gobierno australiano y el posterior fin del conflicto se debieron, en última instancia, al poder efectivo que Facebook logró desplegar para ahogar al país en pocos días (Purtill, 2021; Cellan-Jones, 2021; Flynn, 2021). Esto, a su vez, demuestra que el clásico concepto de bloqueo, con el que otrora los Estados condenaban las acciones de otros Estados y recurrían a buques y a ejércitos para sancionarlos, se realiza en nuestros días por parte de empresas privadas a las que difícilmente se les pueda negar que cuentan con un poder fáctico que les permite disputar la supremacía simbólica del poder sin la necesidad de recurrir a las guerras tradicionales y eludiendo al derecho internacional. Como consecuencia, ha quedado demostrado que una única compañía es capaz de paralizar un país completo al bloquear sus comunicaciones y todo acceso al sistema bancario y de salud e impidiendo, a su vez, el acceso a las bases de datos de las agencias y dependencias gubernamentales. Sin lugar a dudas, los gigantes tecnológicos han dado un paso más para medirse frente al poder político tradicional y, entre las múltiples curiosidades que podrían señalarse sobre un hecho tan significativo, no puede dejar de señalarse que ningún gobierno tildó el bloqueo realizado a Australia como un acto terrorista. Tampoco parece haber intención de hacer



comparecer a Elon Musk a un tribunal internacional para que aclare los términos contractuales que están firmando ciudadanos de diversos países. Luego de Christchurch, es probable que los representantes del orden estatal hayan comprendido que es mejor evitar situaciones embarazosas que solo vendrían a confirmar el hecho de que los garantes del nuevo pacto soberano que se está redactando ya no sería firmado por los jefes de Estado.

3. Más allá del *Christchurch Call*. A modo de conclusión

Los hechos recientemente protagonizados por Australia y Facebook han puesto en evidencia que el lugar que tradicionalmente detentaban los Estados Nación, en tanto soberanos, se encuentra fuertemente cuestionado. Las tensiones y reconfiguraciones que actualmente se dan en torno a figuras y nociones clásicas de la política, como poder, guerra, ley y seguridad, reflejan la urgencia con la que deberíamos abordar la pregunta sobre el lugar y la función que tiene el Estado en nuestras sociedades. Dicha pregunta carecerá de sentido si no se considera también el rol que asumen en nuestras vidas los gigantes tecnológicos y, en definitiva, en qué términos se dan las relaciones entre los representantes del poder estatal y el tecnológico. Por cierto, también deberían tratarse las consecuencias de aquellas políticas que han propiciado la irrupción de los privados en el tratamiento de la información y la administración pública. Un ejemplo de esto lo encontramos en la tan ansiada informatización de los procesos burocráticos gubernamentales lo cual le ha permitido a las empresas tecnológicas acceder y almacenar información sensible para el funcionamiento de naciones enteras al tiempo que se permiten utilizarla para su conveniencia más allá

de todo límite legal. Entre tantos ejemplos, puede considerarse el proceso en curso que se realiza en el ámbito de la enseñanza y de la investigación a nivel global. En la actualidad la mayoría de los contenidos escolares y académicos de buena parte de las instituciones del planeta, incluidos documentos de trabajo y resultados de investigaciones, así como cada clase dictada y cada respuesta dada por los docentes a los estudiantes, son mediados y almacenados en plataformas como Google Classroom, Microsoft Teams o Gmail. No será necesario insistir en lo sensible que resulta esa información y en las múltiples consecuencias que podrán derivarse del hecho de que todo el conocimiento científico y académico sea depositado en las bases de datos de empresas cuyos objetivos distan mucho de ser filantrópicos. El hecho de que la actual situación epidemiológica acelerara los procesos de digitalización de contenidos de las más diversas áreas de la administración pública y del sector privado ha demostrado que la tecnología se percibe como una suerte de salida *natural* a nuestros problemas sin que se hayan discutidos previamente medidas legales que pudieran interponerse en casos de sedición o de extorsión como ha ocurrido en el caso australiano. En estas instancias es de esperarse que el poder de las compañías tecnológicas se incremente conforme se implementan nuevos dispositivos dotados de capacidad autónoma de decisión. Si los efectos de un bloqueo de información ha dejado a Australia sin opciones ante una empresa como Facebook podemos imaginarnos los efectos que un bloqueo de dichas características podría tener sobre nuestras vidas cuando en el año 2030 el 10% de los automóviles del mundo sean autónomos (Proch, 2020), es decir, sean controlados por empresas como Amazon, Tesla-Starlink o Google.

A la luz de los avances que la tecnología tendrá sobre nuestras vidas, es de esperarse que



el terrorismo adquiera nuevas declinaciones. En este sentido, es posible que los atentados terroristas centren progresivamente su atención en los sistemas algorítmicos y en los dispositivos basados en la Inteligencia Artificial. En un mundo interconectado, en el que autos sin conductores deciden la mejor ruta para llevarnos a nuestros hogares mientras se comunican con nuestros relojes inteligentes para realizar el pedido de un medicamento a la farmacia, el hecho de que la modificación de un único píxel en una imagen sea capaz de hacer que los sistemas informatizados confundan un taxi con un perro (BBC, 2017; Kaplan, Handelman & Handelman, 2021) puede darnos una idea del daño que podría provocar la mínima alteración de una señal de tránsito en la vía pública. Esto, a pesar de lo desalentador que pueda resultar, parece brindar una oportunidad a los Estados para avanzar en materia legislativa sobre cuestiones que aún no han sido tratadas pero que resultarán determinantes para la vida de las poblaciones humanas. Con todo, es de esperarse que los sectores privados deseen centrar el eje de las discusiones en aspectos técnicos destacando los desafíos que aún deben enfrentar los lenguajes de programación y los sistemas de aprendizaje profundo (Deep Learning) sesgando, como ocurre desde hace tiempo con el beneplácito de amplios sectores de la sociedad y de la dirigencia política, las contribuciones que puedan hacerse desde áreas como la ética, la filosófica, las ciencias jurídicas, la sociológica y la ciencia política. Las condiciones para que esto ocurra están dadas, no obstante aún resta saber si los Estados estarán dispuestos y serán capaces de plantar cara a un nuevo avance sobre sus competencias más elementales.

Referencias bibliográficas

- AARONSON, Trevor (2019): "Terrorism's double standard: Violent far right extremists are rarely prosecuted as terrorists". En: *The Intercept*. Disponible en: [<https://theintercept.com/2019/03/23/domestic-terrorism-fbi-prosecutions>] Consultado el 5 de junio de 2021.
- ACERBI, Juan (2019). *Metapolítica. Enemigo público, poder y muerte civil en la tradición republicana*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- ACERBI, Juan (2020). "Guerra contra el Terror y repolitización del miedo. Alcances y efectos del terrorismo de cuño propio en las sociedades occidentales". En: *Estudios. Revista del Centro de Estudios Avanzados*, Universidad Nacional de Córdoba, N° 43, pp.83-98.
- ACERBI, Juan (2021). "Terrorismo, tecnología y sociedad en el siglo XXI". En: *Revista Iberoamericana de Ciencia, Tecnología y Sociedad*. Vol.16, 48 (En prensa).
- ADORNO, Theodor (2001). *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Akal Ediciones.
- AGAMBEN, Giorgio (2005). *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Torino: Einaudi.
- AGAMBEN, Giorgio (2015). *Stasis. La guerra civile come paradigma politico. Homo sacer*, 11,2. Torino: Bollati Boringhieri.
- ARDERN, Jacinda y MACRON, Emmanuel (2021). "Second Anniversary of the Christchurch Call Summit". Disponible en: [<https://www.christchurchcall.com/second-anniversary-summit-en.pdf>] Consultado el 7 de junio de 2021.
- AWAM, Imran (2017). "Cyber-Extremism: Isis and the Power of Social Media". En: *Social Science and Public Policy*, Nro. 54, pp. 138-149.



- BBC (2017). "AI image recognition fooled by single pixel change". Disponible en: [https://www.bbc.com/news/technology-41845878] Consultado el 9 de junio de 2021.
- BBC (2019). "US says it will not join Christchurch Call against online terror". Disponible en: [https://www.bbc.com/news/technology-48288353] Consultado el 7 de junio de 2021.
- BERKEBILE, Richard (2015). "What Is Domestic Terrorism? A Method for Classifying Events From the Global Terrorism Database". En: *Terrorism and Political Violence*, Nro. 0, pp. 1-26.
- BENJAMIN, W. (1982). *En Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus.
- BLIUC, Ana-Maria, BETTS, John, VERGANI, Matteo, IQBAL, Muhammad, DUNN, Kevin (2020). "The growing power of online communities of the extreme-right: deriving strength, meaning, and direction from significant socio-political events 'in real life'". En: *ICCT Policy Brief*, abril, pp.1-21.
- BOGOST, Ian (2007). *Persuasive Games. The Expressive Power of Videogames*. Cambridge: The MIT Press.
- BROMELL, David John (2021). *Working Paper: The terrorist attack on Christchurch mosques and the Christchurch call*. Wellington: Institute for Governance and Policy Studies, Victoria University of Wellington.
- BROWN, Mike (2020). "SpaceX Mars City: Legal experts respond to 'gibberish' free planet claim". Disponible en: [https://www.inverse.com/innovation/spacex-mars-city-legal] Consultado el 10 de junio de 2021.
- BUSH, George (2001). "Bush gives update on war against terrorism" (transcripción). Disponible en: [http://edition.cnn.com/2001/US/10/11/gen.bush.transcript/] Consultado el 10 de junio de 2021.
- BUTLER, Judith (2004). *Precarious Life. The Power of Mourning and Violence*. London-New York: Verso.
- CALVEIRO, Pilar (2021). *Violencias de Estado. La guerra antiterrorista y la guerra contra el crimen como medios de control global*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- CARROLL, Stephen (2021). "US tax plan could help international efforts to tax tech giants". Disponible en: [https://www.france24.com/en/tv-shows/business-daily/20210408-us-tax-plan-could-help-international-efforts-to-tax-tech-giants] Consultado el 2 de junio de 2021.
- CASTELLS, Manuel (1999). *La era de la información 1*. Buenos Aires: Alianza Editorial.
- CBS NEWS (2017). "Facebook bigger than 3 of the world's biggest countries". Disponible en: [https://www.cbsnews.com/news/facebook-users-2-billion-biggest-countries/] Consultado el 10 de junio de 2021.
- CELLAN-JONES, Rory (2021). "Facebook v Australia: Who blinked first?". Disponible en [https://www.bbc.com/news/technology-56168843] Consultado el 9 de junio de 2021.
- CHENG, Derek (2019). "Jacinda Ardern says Facebook should have removed gunman's livestream immediately". Disponible en: [https://www.nzherald.co.nz/nz/jacinda-ardern-says-facebook-should-have-removed-gunmans-livestream-immediately] Consultado el 9 de junio de 2021.
- CHRISTCHURCH CALL (2019). "The Call" Disponible en: [https://www.christchurchcall.com/call.html] Consultado el 2 de junio de 2021.



- DI CESARE, Donatella (2017). *Terrore e Modernità*. Torino: Einaudi.
- DWOSKIN, E., & TIMBERG, C. (2019). "Christchurch mosque shootings: Inside YouTube's struggles to shut down video— and the humans who outsmarted its systems". Disponible en: [https://www.nzherald.co.nz/business/christchurch-mosque-shootings-inside-youtubes- struggles-to-shut-down-video] Consultado el 5 de junio de 2021.
- EUBANK, William y WEINBERG, Leonard (2001). "Terrorism and Democracy: Perpetrators and Victims". En: *Terrorism and Political Violence*, Vol. 13, Nro. 1, pp. 155-164.
- FACEBOOK NEWSROOM (2018): "Hard Questions: How Effective Is Technology in Keeping Terrorists off Facebook?". Disponible en: [https://about.fb.com/news/2018/04/keeping-terrorists-off-facebook/-] Consultado el 10 de junio de 2021.
- FACEBOOK NEWS ROOM (2019). "Enforcing Our Platform Policies". Disponible en [https://about.fb.com/news/2019/05/enforcing-our-platform-policies/] Consultado el 15 de mayo de 2021.
- FLYNN, Kerry (2021). "Facebook bans news in Australia as fight with government escalates". Disponible en: [https://www.cnn.com/2021/02/17/media/facebook-australia-news-ban/index.html] Consultado el 12 de mayo de 2021.
- FOUCAULT, Michel (1998). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FOUCAULT, Michel (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, Michel (2008). *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FRANTZMAN, Seth (2021). "Is Facebook's war with Australia about who will control the world?". Disponible en: [https://www.jpost.com/international/is-facebooks-war-with-australia-about-who-will-control-the-world-659368] Consultado el 5 de mayo de 2021.
- GERACI, Robert (2006). "Religion and our scientific view of the natural world". En: *Theology and Science*, Vol. 4, Nro. 3, pp. 229-246, DOI: 10.1080/14746700600952993.
- HAMM, Mark y SPAAIJ, Ramón. (2017). *The Age of Lone Wolf Terrorism*. Columbia: Columbia University Press.
- HOBBS, Thomas (1982). *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- HU, Jane (2018). "In Zuck we trust. Social networks make the world's largest nations seem small". Disponible en: [https://qz.com/1386649/social-networks-make-the-worlds-largest-nations-seem-small/] Consultado el 10 de junio de 2021.
- JONESDAY (2019). "French Parliament Passes GAFA Tax". Disponible en: [https://www.jonesday.com/en/insights/2019/07/french-parliament-passes-gafa-tax] Consultado el 2 de junio de 2021.
- KAPLAN, Shimon; HANDELMAN, Doron; & HANDELMAN, Amir (2021). "Sensitivity of neural networks to corruption of image classification". En: *AI and Ethics*, 2021, pp. 1-10.
- KEARNS, Erin; BETUS, Allison; & LEMIEUX, Anthony (2019). "Why do some terrorist attacks receive more media attention than others?".



- En: *Justice Quarterly, online first*, Vol. 26, pp. 985-1022.
- KLEIN, Betsy (2019). "Trump administration declines to join Christchurch Call to Action". Disponible en: [<https://www.cnn.com/2019/05/15/politics/trump-administration-christchurch-call-to-action/index.html>] Consultado el 9 de junio de 2021.
- LEE, John (2020). "The Global War for 5G Heats up". Disponible en: [<https://thediplomat.com/2020/08/the-global-war-for-5g-heats-up/>] Consultado el 10 de junio de 2021.
- LEFORT, Claude (2011) *Democracia y representación*. Buenos Aires: Prometeo.
- LEVIN, Jack (2006). *Domestic Terrorism*, Reno: Chelsea House Publishers.
- LOWENTHAL, Leo (1945-1946). "Terror's Atomization of Man". En: *Commentary*, Nro. 1, pp. 1-8.
- LUDUEÑA, Fabián (2010). *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- LUDUEÑA, Fabián (2018). *Arcana Imperii. Tratado metafísico-político: La comunidad de los espectros III*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- LUDUEÑA, Fabián (2021). *Filosofía Primera. Tratado de Ucronía post-metafísica. La comunidad de los espectros V*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- MACDONALD, Stuart; CORREIA, Sara Giro; & WATKIN, Amy-Loise (2019). "Regulating terrorist content on social media: automation and the rule of law". En: *International Journal of Law in Context*, Nro. 15, pp. 183-197.
- MACKLIN, Graham. (2019). "The Christchurch attacks: Livestream terror in the viral video age. Combating Terrorism Centre", 12(6), July 2019. Disponible en: [<https://ctc.usma.edu/christchurch-attacks-livestream-terror-viral-video-age>] Consultado el 2 de junio de 2021.
- MANN, Adam (2021). "Starlink: SpaceX's satellite internet project". Disponible en: [<https://www.space.com/spacex-starlink-satellites.html>] Consultado el 8 de junio de 2021.
- MEHTA, Ishan (2019). "The Need for Better Metrics on Cybercrime". En: *Third Way*, pp. 1-25.
- MCKAY, Tom (2020). "Los pobres también podremos ir a trabajar a Marte (Elon Musk quiere financiar los viajes)". Disponible en: [<https://es.gizmodo.com/los-pobres-tambien-podremos-ir-a-trabajar-a-marte-elon-1841080731>] Consultado el 10 de junio de 2021.
- NASA (2021). "As Artemis Moves Forward, NASA Picks SpaceX to Land Next Americans on Moon". Disponible en: [<https://www.nasa.gov/press-release/as-artemis-moves-forward-nasa-picks-spacex-to-land-next-americans-on-moon>] Consultado el 24 de mayo de 2021.
- NZ HERALD (2019a). "Neither Facebook boss Mark Zuckerberg nor US President Donald Trump will be at Jacinda Ardern's Paris summit". Disponible en: [<https://www.nzherald.co.nz/nz/neither-facebook-boss-mark-zuckerberg-nor-us-president-donald-trump-will-be-at-jacinda-arderns-paris-summit/>] Consultado el 10 de junio de 2021.
- NZ HERALD (2019b). "PM Jacinda Ardern has been in contact with Mark Zuckerberg over Christchurch Call summit". Disponible en: [<https://www.nzherald.co.nz/nz/pm-jacinda-ardern-has-been-in-contact-with-mark-zuckerberg>] Consultado el 2 de junio de 2021.
- NEWS HUB (2019a). "Mark Zuckerberg snubs Jacinda Ardern's request to attend Christchurch Call".



- Disponible en: [<https://www.newshub.co.nz/home/politics/2019/05/mark-zuckerberg-snubs-jacinda-ardern-s-request-to-attend-christchurch-call.html>] Consultado el 5 de junio de 2021.
- NEWS HUB (2019b). "Facebook's Mark Zuckerberg snubs another Christchurch Call meeting with Jacinda Ardern" Disponible en: [<https://www.newshub.co.nz/home/new-zealand/2019/09/facebook-s-mark-zuckerberg-snubs-another-christchurch-call-meeting-with-jacinda-ardern.html>] Consultado el 5 de junio de 2021.
- MÜNKLER, Herfried (2003). *Viejas y nuevas guerras. Asimetría y privatización de la violencia*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- PANDEY, Priyal (2020). "One Year Since the Christchurch Call to Action: A Review". En: *Observer Research Foundation (ORF) Issue Brief*, Nro. 389, pp. 1-14.
- PROCH, Anne (2020). "By 2030, one in 10 vehicles will be self-driving globally" . Disponible en: [https://www.statista.com/press/p/autonomous_cars_2020/ - :~:text=London%2FNew York, February 6,be self-driving by then.] Consultado el 7 de junio de 2021.
- PURTILL, James (2021). "Facebook thinks it won the battle of the media bargaining code – but so does the government". Disponible en: [<https://www.abc.net.au/news/science/2021-02-26/facebook-google-who-won-battle-news-media-bargaining-code/13193106>] Consultado el 5 de junio de 2021.
- RAFFAELLO, Pantucci. (2011). "What Have We Learned about Lone Wolves from Anders Behring Breivik?". En: *Perspectives on Terrorism*, Vol. 5, Nro. 5/6, pp. 27-42.
- REUTERS (2019). "Court says Amazon 'Dash' buttons violate German law". Disponible en: [<https://www.reuters.com/article/us-amazon-com-germany-court-idUSKCN1P42HW>] Consultado el 10 de junio de 2021.
- REUTERS (2021). "German antitrust watchdog investigates Google over data use". Disponible en: [<https://www.reuters.com/technology/german-antitrust-watchdog-launches-proceedings-against-google-2021-05-25/>] Consultado el 5 de junio de 2021.
- ROMN, Tony & HARWERLL, Drew (2019). "White House declines to back Christchurch call to stamp out online extremism amid free speech concerns". Disponible en: [<https://www.washingtonpost.com/technology/2019/05/15/white-house-will-not-sign-christchurch-pact-stamp-out-online-extremism-amid-free-speech-concerns/>] Consultado el 9 de junio de 2021.
- SADIN, Éric (2018). *La silicolonización del mundo. La irresistible expansión del liberalismo digital*. Buenos Aires: Caja Negra.
- SANDLER, Todd (2015). "Terrorism and Counterterrorism: An Overview". En: *Oxford Economic Papers*, Vol. 67, Nro. 1, pp. 1-20.
- SCHMID, Alex (2011). *The Routledge Handbook of Terrorism Research*. Londres: Routledge.
- SCHMITT, Carl (2009). *Teología Política*. Madrid: Trotta.
- SCHMITT, Carl (2014). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza.
- SKINNER, Quentin (2009). *Los fundamentos del pensamiento político moderno*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- SONNEMAKER, Tyler (2021). "Why Facebook blocked all news content in Australia – and why



Google didn't". Disponible en: [<https://www.businessinsider.com/explainer-australias-war-with-facebook-and-google-over-news-content-2021-2>] Consultado el 5 de junio de 2021.

Terrorism, Vol. 2, Nro. 2, pp. 48-61, DOI: 10.1080/18335300.2007.9686897

STARTLINK PRE-ORDER AGREEMENT (2020).

Disponible en: [<https://www.starlink.com/legal/terms-of-service-preorder>] Consultado el 10 de junio de 2021.

Fecha de recepción: 24 de junio de 2021.

Fecha de aceptación: 21 de julio de 2021.

SULTAN, Oz (2019). "Tackling Disinformation, Online Terrorism, and Cyber Risks into the 2020s". En: *The Cyber Defense Review*, Vol. 4, Nro. 1, pp. 43-60.

TECH CRUNCH (2019). "Facebook sues analytics firm Rankwave over data misuse". Disponible en: [<https://techcrunch.com/2019/05/10/facebook-rankwave-lawsuit/>] Consultado el 2 de junio de 2021.

TILLY, Charles (1975). *The Formation of National States in Western Europe*. Princeton: Princeton University Press.

ULLMANN, Walter (1965). *A history of political thought: The Middle Ages*. Baltimore: Penguin Books.

VACCA, John (2020). *Online Terrorist Propaganda, Recruitment, and Radicalization*. Nueva York - Londres: CRC Press.

VAN DIJCK, José (2014). "Datafication, dataism and dataveillance: Big Data between scientific paradigm and ideology". En: *Surveillance & Society*, Vol. 12, Nro. 2, pp. 197-208.

VARANESE, Joseph (2016). "Follow Me So I Can DM You Back: An Exploratory Analysis of a Female Pro- ISIS Twitter Network". En: *Electronic Thesis and Dissertation Repository*, Nro. 4251, Western University.

WAGNER, Abraham (2011). "Intelligence for Counter-Terrorism: Technology and Methods". En: *Journal of Policing, Intelligence and Counter*



MIRADAS

LABERINTOS PEDAGÓGICOS CONTRA EL NEOLIBERALISMO: ANDANZAS CON HORACIO GONZÁLEZ

PEDAGOGICAL LABYRINTHS AGAINST NEOLIBERALISM:
ADVENTURES WITH HORACIO GONZÁLEZ

Facundo Giuliano

Universidad de Buenos Aires
giulianofacundo@gmail.com



Facundo Giuliano es Doctor de la Universidad de Buenos Aires. Pertenece al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Se desempeña como investigador del Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (UBA), donde dirige un equipo de investigación cuyas principales líneas de problematización vinculan de manera indiscriminada la filosofía, la literatura y el psicoanálisis, con especial atención a problemas ético-políticos de la educación contemporánea. Es autor de variadas publicaciones, caracterizadas por conjugar un estilo ensayístico y conversacional.



Resumen || Con la amistad como punto de partida y deriva inicial, esta conversación con Horacio González lleva a recorrer frondosos caminos que van de manera indisciplinada desde la crítica literaria a la estética, de la política a la escritura o de la docencia a la filosofía. Como si estuviéramos inmersos en un laberinto que nos lleva a otros, las temporalidades conviven en su diferencia y en una simultaneidad que no escatima paréntesis pedagógicos. Así se llega a acariciar un tejido bibliográfico que se extiende desde la periferia de algunos debates intelectuales hasta el centro de discusiones contemporáneas. De este modo, se tocan asuntos espinosos como el terror en la historia, las relaciones con la ignorancia, la escritura nacional y la tradición, lo imposible en lo territorial y en los juegos que quedan, la lectura y la escritura frente al neoliberalismo. Las gestualidades que no clausuran preguntas al tiempo que abren nuevos signos de interrogación, orientan esta charla que no teme caminar entre tierra baldía y tierra arrasada. Todo este compartir de voces escritas constituye un ritmo reflexivo que resiste y ataca la mercantilización de la cultura.

Palabras clave || Crítica, Educación, Filosofía, Política, Literatura

Abstract || With friendship as the starting point and initial drift, this conversation with Horacio González leads us to explore leafy paths that go in an undisciplined way from literary criticism to aesthetics, from politics to writing or from teaching to philosophy. As if we were immersed in a labyrinth that leads us to others, temporalities coexist in their difference and in a simultaneity that spares no pedagogical parentheses. In this way, a bibliographic fabric is caressed that extends from the periphery of some intellectual debates to the center of contemporary discussions. In this way, thorny issues are touched such as terror in history, relations with ignorance, national writing and tradition, the impossible in the territorial and in the games that remain, reading and writing in the face of neoliberalism. The gestures that do not close questions while opening new question marks, guide this talk that is not afraid to walk between wasteland and scorched earth. All this sharing of written voices constitutes a reflective rhythm that resists and attacks the commodification of culture. ywords: critique, education, philosophy, politics, literature.

Keywords: Critique, Education, Philosophy, Politics, Literature



1. Palabras previas: por una ética de la resistencia

La presente charla puede ser pensada como la continuidad de un encuentro que comenzó en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, el cual tuvo como telón de fondo el libro *Borges. Los pueblos bárbaros* (González, 2019)¹. Dada la amorosidad y la aventura intelectual de aquella reunión surgió el deseo de continuar la conversación. Así es que un mediodía lluvioso de diciembre nos encontramos en el café Margot del barrio porteño de Boedo, que ofició de escenario en el cual se abrieron nuevos senderos en esta travesía. En tal sentido, antes de adentrarnos en las palabras compartidas, podríamos esbozar algunas sensaciones de lo que implicó un encuentro que merece ese nombre.

El caudal de la escritura de Horacio González invita a desviarnos de los caminos estrechos de los comentaristas y nos convoca, parafraseando a Borges, a sumergirnos en los senderos de los infinitos laberintos donde la reflexión se fusiona con las palabras de otros y otras que contribuyen a su formación docente, escritural y militante. El amasado experiencial que habita su prosa conversada, enseña el compromiso no solo con la literatura argentina, sino también con los contextos sociales y políticos que la constituyen y la hacen emerger.

Toda una forma de generosidad intelectual puede percibirse en sus maneras de leer, de escribir, de pensar. Desde ahí convida a reflexionar, por ejemplo, sobre los cambios paradigmáticos

que se dan en los modos de lectura, exhibiendo los peligros de separar al autor de la obra y, a la inversa, los riesgos de no escindirlos. Sobre estas tensiones y paradojas se mantuvo esta juntada de voces que fue indisciplinadamente de la crítica literaria a la estética, de la política a la escritura y de la formación a la docencia.

Los compromisos que asume con lo público, y una determinada forma de tomar partido en los debates intelectuales, muestran que hay en el pensamiento de Horacio una idea de combate desde la que resiste en la contienda infinita de la demanda capitalista (esa que nos torna sujetos de consumo y de la inmediatez). Esta idea se refleja en la sinuosidad que en el conversar se hace presente con respuestas tiernamente esquivas, en las que parece tantear los márgenes de las inquietudes y mantener así los temblores que no aceptan el apaciguamiento que algunas certezas ofrecen.

El pensamiento de Horacio tiene espinas muy filosas con las cuales hay que rasparse para dar con el meollo de las cuestiones que, además, se encuentra custodiado por una fortaleza sensible difícil de atacar y que da pistas de las fuerzas que sus reapropiaciones (o traducciones) concitan desde las orillas rioplatenses. Se traza así la necesidad de ir y venir por diferentes geografías del pensamiento. Estas id(e)as y vueltas piden cierta paciencia y nunca una lectura apurada que quiera llegar rápido a conclusiones, por cierto, siempre imposibles. Una manera de afirmar la vida en contraposición a la vorágine de las finanzas, también de oponerse al lenguaje televisivo que

1 Se trata de una conversación pública llevada a cabo en octubre de 2019 y organizada por el proyecto de investigación FiloCyT Educación, filosofía y psicoanálisis: la potencia de un anudamiento indisciplinario frente al capitalismo contemporáneo, dirigido por Facundo Giuliano y con sede en el Instituto de Investigaciones en Ciencias de la Educación (UBA). Una edición que recupera lo conversado en esa ocasión puede consultarse en el volumen 23 de la revista *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* bajo el título: *Pedagogías conjeturales, crítica y pensamiento en la universidad: un encuentro con Horacio González*. En esta nueva ocasión, participaron de la charla y la autoría del presente artículo: Martín Medina, Valentina Giuliano, Luisina Zanetti, Diego Tolini, Marta Inés Basile y Marta Inés Montiel.



funciona en base al *focus group* y la publicidad. Derivas donde deja entrever la relación entre el mercado, la política y la academia para cuestionar las estructuras del poder, la divulgación, el “efecto Wikipedia” y la “robotización subterránea del rizoma”.

De este modo, podemos avistar una *ética de la resistencia* a los modos de vida hegemónicos que demandan una determinada forma de investigar, de escribir, de hablar y, sobre todo, de relacionarnos. Esta ética de la resistencia se trasluce en sus formas de vivir la política, la educación y la literatura. Por ejemplo, cuando nos encontramos con una vitalidad política en la que se percibe la necesidad de confrontar abiertamente las lógicas de mercado (que cada vez encuentran más formas de permear la vida), o con una vitalidad educativa que no queda exenta de la lucha contra las lógicas financieras y se mantiene en la necesidad pedagógica del compromiso docente (donde se destaca la dedicación en la labor profesoral que toma las virtudes de la paciencia y la delicadeza de la orfebrería). Este hacer docente dedicado a la enseñanza y al encuentro con estudiantes pone en cuestión la maquinaria de resultados exigidos por el sistema, pone entre gruesos paréntesis el idioma de los rendimientos y las calificaciones, esperando que las semillas crezcan en un futuro incierto. Tal vitalidad pedagógica está en amorosa sintonía con una vitalidad literaria que resiste a las lecturas rápidas que tratan de simplificar una época, que disminuyan las paradojas y las contradicciones de una obra que, más allá de sus rispideces, puede decirnos mucho de lo que hemos sido y lo que estamos siendo².

2. Una deriva sobre la amistad

2 *Post scriptum*: no agregaremos más que esta nota, que ubica precisamente el sentir de una partida significativa, al pie de la hoja y de la vida en que una aventura es compartida. No hay tiempos verbales que cambiar cuando el presente es un regalo de contemporaneidad o la huella una sonrisa pícaro de complicidad que siempre se hizo extrañar. Cada duelista ensaya una forma de dar batalla a la inclemencia de una lucha perdida en el último minuto y reencontrada en el tiempo suplementario. Vemos así que los signos vitales de un sustantivo colectivo siguen vigentes como latidos de un afecto inmenso que sigue dando qué conversar...

Valentina Giuliano: Hace tiempo que me resuena la palabra amistad cuando pienso en este compartir, como esa idea de encuentro entre complicidades. Lo que resulta llamativo también es cómo es necesaria la crítica para que la amistad exista, esto lo hablábamos a partir de algo que habías escuchado Facundo...

Facundo Giuliano: Sí, hace poco lo escuché a Luis Guzmán contándome una anécdota sobre el problema que había entre Germán (García) y Lamborghini.

Horacio González: Sí, eso es un tema, fue fuerte Germán. Porque es una amistad que existía, aunque él no lo quería. Hasta lo terminó echando de su casa. Lo define como un buscavidas, un vivillo. Son muy interesantes esos escritos, es un tratado de la amistad imposible. Quizás sea lo más interesante que escribió Germán (García, 2003), una pieza fundamental de la literatura argentina de todas las épocas. Lo toma como una especie de aprovechador del mundo amistoso, como un loco, como un loco incurable. Dice que si iba a un psicoanalista era para estar de novio, una cosa que escribió muchas veces. Era como un fauno... Yo conocí a la última mujer de Lamborghini, en una biblioteca nacional en Barcelona, una alemana. Este personaje se enganchó a esta alemana en Barcelona, y se quedó en su casa y nunca más salió de ahí. Vivió tres años allá. No sé cómo consiguió algo inverosímil, quedarse a vivir prometiendo escribir. Y creo que lo hubiera conseguido aún hoy, respirando un aire diferente. Yo no lo conocí. ¡Cada historia que se cuenta sobre él! Era un seductor autodestructivo.

Martín Medina: Esa historia ¿podría estar atravesada por el planteo de Derrida



como una lectura de la amistad imposible?

HG: Toda relación sería imposible, eso es más Lacan, ¿no? No está mal, lo que pasa es que hace sufrir un poco. El otro extremo es la amistad argentina. Que no se sabe lo que es. Es una cosa pegajosa, pringosa. (Risas).

FG: Bueno, la amistad argentina tiene ambigüedades y figuras diversas. Estaba pensando en Oscar Masotta, por ejemplo. Conozco una anécdota que lo invitan a presentar un libro y lo que hace es un ataque constante al autor del libro en medio de la presentación. Dice que es la única forma de darle importancia, que golpeaba como apoyo a la amistad. En medio de la presentación, llega a decir del autor del libro: "vos sos un afásico de lo concreto", sostiene un rato el silencio y prosigue "pero está bien el libro".

Marta Inés Basile: Borges en una entrevista dice que la amistad no requiere de frecuencia... el amor sí.

HG: Como la amistad inglesa que comienza eliminando la confidencia, después elimina toda conversación. Sentarse al lado de otro, leyendo el diario, una cuestión más corporal. La amistad inglesa consiste en esa parquedad del hombre. Me he olvidado de Borges ya. La ley del olvido...

FG: No importa, te haremos recordar. (Risas)

3. Estética y política: armarse de arte

VG: En tu libro, terminas un capítulo sobre *El escritor nacional* con una cita muy linda de Saer, que refiere a diferenciar al Borges intelectual –que genera escepticismo y reprobación–, del Borges como artista –que merece reconocimiento–. Esta cita me recordó a esa famosa pregunta de Spinetta: "¿quién resistirá cuando el arte ataque?" Porque pareciera que tu lectura de Borges hay una clave interesante para pensar el arte, lo artístico, la creatividad, como aquello que resiste

a ser incorporado en las cadenas de producción capitalista. Vos le llamas "forma última de libertad". Entonces: ¿El ataque del arte y el arte del ataque delinear una política y una poética de la escritura?

HG: Es un lindo problema porque supondría un empedrado de autonomía, si consideramos el arte en su origen o con la vida misma, ¿no? Y lo que es reprobable en una vida, es que, como en el caso de Lamborghini, por ejemplo, Germán García termina aceptando que estaba castigando duramente a un gran artista. Habría que ver ahí, si hay una pequeña división que es como una cuerda separada entre el artista y una expresión ávida en sus términos más cotidianos. Ese es otro problema difícil de resolver porque si no somos contemporáneos de alguien, queda su obra. Por ejemplo, Caparrós puede pasar a ser autor de una obra contra el hambre sin importar sus opiniones políticas. En la época en que Borges hablaba, si se era contemporáneo de las opiniones de Borges, uno podía elegir ser contemporáneo de sus obras y omitir las opiniones. Era más difícil, les era más fácil a los que aceptaban sus opiniones y sus obras al mismo tiempo.

Esa cuestión es menos interesante que el artista que nos molesta con sus opiniones y nos sorprende con su arte. Me parece en ese rubro entraría un Vargas Llosa, por ejemplo. Enoja con sus opiniones y no son fácilmente transferibles a su escritura ni aún hoy que está pasteurizada y a sus temas, que son todos temas que van del ataque a la izquierda a la comprensión de la izquierda. O sea, los temas de Vargas Llosa siempre son la izquierda de la que proviene, que se usa para justificar su reprobación posterior. Entonces yo haría la pregunta ésta: sí es más interesante una expresión artística que se corresponda y homologue con una expresión vital política que se conjugue con términos complementarios, o si el verdadero artista de algún



modo combate su propia expresión de organización de la vida doméstica, de la vida familiar, de la vida política.

Un tema serio fue Thomas Elliot, Ezra Pound, Céline, justificados como motivo de lectura de vanguardia, personajes hasta fascistas. Céline sigue provocando debate, cada vez que se edita un libro de ella. Y siempre aparece el que advierte estar en contra de la política de Céline, que escribió un libro antisemita. Uno muy exaltado, ¿no? Sin embargo, es un inventor de novelas, formas de escritura... qué podría decir, angustia ¿no? ¿Cómo hacer con eso? Una escisión así tan trascendente entre ética de la escritura y ética política, o ética artística, o estética y ética sería la división.

Yo tenía ganas, si abre la Feria del Libro, de tocar este tema³. Tenía ganas, la verdad que esa pregunta... estaba pensando si al final llego a abrir la Feria del Libro, qué decir en este país... Si hacer un discurso contra el golpe en Bolivia o tratar esta cuestión que es un cierto arte. Los tiempos posmodernos, la autonomía relativa del arte o la idea del arte como el ejercicio del único lugar en él. Creo que es de Adorno la expresión del arte autónoma ¿no? Es un camino de reivindicación de Borges a extracción de su cuerpo histórico real digamos, o sea que al gustarte algo no hace falta historizarlo, al contrario, va a contrapelo de su historización. Es un tema interesante. Si me animo, voy a hablar sobre eso.

MM: ¿Ves alguna posibilidad de hablar de una estética sin aspectos éticos?

HG: No, pero habría que definirlo mejor. Son dos términos que suelen superponerse. Por eso es importante estudiar, siempre me parecieron interesantes, los prólogos autocríticos de Luque y toda su obra. Son muy curiosos porque para

poder publicarla había que negarlas, entonces la negación —da la impresión— fue una fina forma sutil de afirmarlo. Porque dice “yo me equivocaba, ¿en qué? En que éticamente, mi posición era de izquierda y políticamente y artísticamente, digamos, tenía el legado conservador”. Fue alguien que pensaba que la izquierda se define con una ética capaz de transformar todo el legado universal. Me parece que esa es la posición de Trotsky también, al contrario de la posición de los que presidirán la homologación entre la ética política y la manifestación estética. Poner un descompás entre la ética política y el gusto estético.

Después sería si el arte fuera universal, y hay una singularidad política que hay que tratar de que no interfiera en la universalidad del arte. Eso tampoco es fácil. Está en la *Teoría estética* de Adorno (1983); es un libro totalmente paradójico, y la paradoja sería lo que mueve el arte. La paradoja de poner en suspensión quién es el autor, cuáles son sus efectos histórico-políticos, cuál es el juicio del presente y del pasado, y de ahí viene la idea de la autonomía de lo artístico.

FG: Ahí la operación de Rancière es bien diferente, ¿no? Donde lo ético, lo político y lo estético no están separados, y forman parte de un mismo movimiento, de modo tal que lo estético es condición de posibilidad de eso que él llama política como una interrupción del reparto de lo sensible, del reparto de lugares que la policía establece. En ese sentido, la experiencia estética es muy cercana a lo que vos llamas la experiencia literaria, en tu libro sobre Roberto Arlt, como lo que sustrae el juicio y lo que también interrumpe un orden desigualitario, ¿no?

También está la idea del juicio infinito, que se replica cuando se juzga al autor de una obra a veces por un hecho que cometió. Lo que se vio este año en el Festival de cine de Venecia. Polanski, por ejemplo,

3 González hace referencia a la edición Nro. 45 de la *Feria Internacional del Libro de Buenos Aires*, la cual estaba planificada que se realice del 28 de abril al 18 de mayo de 2020. Dicho evento fue suspendido debido a la pandemia del Covid-19.



es una figura controvertida porque fue acusado y condenado por violación, Lucrecia Martel decidió no ir al estreno de su película porque se trata de un violador.

HG: Si, yo no lo hubiera hecho, pero no es fácil. Como el nazismo después de eso, como los documentales de Leni Riefenstahl que son vistos con admiración por todos los cinéfilos, o las poesías de Stephen Jones. Eran uso del Tercer Reich. Es un poeta sagrado. Yo creo que hay un núcleo ahí para pensar, ¿vos decís que en Rancière sería todo homologable?

FG: No homologable, pero él insiste en que no quiere establecer distinciones tajantes entre los registros de lo político, lo ético y lo estético⁴. Porque él lo ve de una manera, casi se me ocurre como...

HG: ¿Como Platón? Entre belleza, verdad y bondad hay equivalencia, correspondencia.

FG: Puede ser, pero en ese sentido Rancière no es platónico.

HG: No, ya sé que es anti-platónico. Me parece un tipo interesante...

4. Docencia conjetural: temporalidades, simultaneidad y paréntesis

MIB: Voy a volver a Borges. Me llamó la atención cuando volví a leer *El jardín de senderos que se bifurcan* (1941), donde Borges habla de la imagen que le genera una frase que es "varios porvenires" de esa novela caótica. Imagen que le sugiere una bifurcación del tiempo que deviene en diversos porvenires que proliferan, y que a su vez se bifurcan, lo cual posibilita que el relato tenga distintos desenlaces. Ahora bien, en relación a esa lectura y al capítulo *Pedagogías conjeturales* de tu libro, me surgieron estas inquietudes: el profesor conjetural que describís, ¿es el que ante una diversidad de posibilidades elige una o es quien lo deja librado

a lo que acontezca, a lo impredecible? En esta línea, ¿la dimensión pedagógica conjetural puede considerarse como una dimensión que desafía el tiempo cronológico ante una singularidad de posibilidades que acontecen en los tiempos del quehacer compartido? ¿Habrá una dimensión como esa en donde el profesor pueda dejarse sorprender por lo que surja y elegir un determinado desenlace?

HG: Si lo hubiera sería un profesor riesgoso y peligroso, que expondría en clase no la idea del conocimiento civil sino del conocimiento de la vida. Eso se ve en la película *La sociedad de los poetas muertos*, donde el profesor lleva al suicidio a los alumnos. Es el tema del profesor que convierte la clase en una atmósfera de lealtades de carácter religioso, de carácter profético, y sobre todo un profesor de poesía. En cuanto a la existencia de varias capas de tiempo, es algo sostenible en toda la filosofía contemporánea. En el sentido de que no leen un tiempo lineal. Uno hasta en su propio cuerpo puede sentir que se viven distintos tiempos: la temporalidad corporal, la temporalidad de una congregación en el presente, otro los distintos usos de la memoria en el presente. En el caso de Borges, en *El jardín de senderos que se bifurcan*, encontramos la idea de que todo presente es a su vez origen en un campo de posibles que se ramifica, y él mismo es el resultado de ese mismo campo de posibilidades, generado por otra instancia que, a su vez, remite al infinito de un origen. En ese origen, no hay una sola posibilidad sino varias capas. Digamos que si uno acepta que vive en distintos tiempos, la vida se convierte en algo muy infernal. Por eso creo que, si se acepta la tesis de las distintas capas de tiempo, como por ejemplo en Deleuze o en Borges, entonces hay que aceptar que la vida real se hace real con la supresión de esa simultaneidad. Porque, si no, hay

4 Este argumento puede explorarse con mayor detenimiento en la conversación con Jacques Rancière presente en Giuliano (2017).



algo que estalla. Eso es algo que la literatura puede perseguir. Creo que el trabajo de Borges es perseguir esa simultaneidad, que se llama Aleph, y que se llama lenguaje. O sea, el lenguaje es fatalmente sucesivo. Está dificultado por esencia para atrapar la simultaneidad. Sin embargo, debemos aceptar que vivimos poniendo en suspenso la simultaneidad. Eso supone la conciencia de que la simultaneidad existe en secreto a nuestras espaldas, y que para poder conversar o poner en práctica lo que llamamos resistencia es necesaria cierta literalidad. La tierra de la literalidad permite grandes interpretaciones, y hace infeliz a las personas. Esa sería una conclusión moral de Borges: "infelizmente soy Borges". Tiene que poner entre paréntesis lo que sabe que existe, como si fuera un fenomenólogo, para llegar a una esencia que no es la verdad sino es la mentira. Como mentira existe, sino sería imposible una existencia de tomar exámenes. Estoy improvisando mucho.

5. El terror en la historia, una evocación a León Rozitchner

MM: ¿Pensás que la obra de León Rozitchner genera algún aporte al debate en torno al escritor nacional en la actualidad? Por otra parte, quisiera conocer tu opinión respecto de una hipótesis muy interesante que plantea León, en la cual indica que hay cierta continuidad entre la dictadura y la democracia. En ese traspaso, quedan ciertas huellas o marcas de la dictadura y en ese sentido hace una denuncia muy clara: que no se ha ahondado en las responsabilidades civiles que tuvo el golpe. O sea, que hubo un fuerte trabajo en Argentina con el Nunca más de la parte militar pero no de la parte civil y eso es lo que deja más marcada para él la continuidad entre la dictadura y la democracia.

HG: Describiste la tesis fundamental de León,

que hay un terror que subyace a la historia que sería como una forma de inconsciente. En realidad, nunca cesa el terror, sería el terror de haber nacido, un terror originario que no tiene fin. Aplicado al mundo histórico, la democracia sería una institución que encubre una verdad fundamental, que es que nos muñimos de esos pobres elementos institucionales para encubrir la estructura de temor que rige nuestras vidas. En el caso de León, esa estructura de temor que tiene toda existencia se manifestó con toda crudeza en el terrorismo de Estado, y él nunca aceptó que la llamada recuperación de la democracia haya reparado los efectos del terror. En un sentido, porque el terror es una forma de existencia irreversible. Y en otro sentido, porque hubo una manifestación explícita donde la institución llamada Estado se conjugó con la institución no institucional llamada terror. Y eso me parece que estaba ya presente en su obra temprana que está muy resumida en la expresión "la izquierda sin sujeto", que es una izquierda que hace del hombre de izquierda alguien que desconoce su mundo aterrorizado, su subjetividad.

La izquierda prefiere ser programática y ser hija de la razón crítica, que es una operación ajena a la conciencia oculta del sujeto. Por lo tanto, prefiere desplazar al sujeto y continuar de ese modo siendo una izquierda que no se pregunta cómo sería el pasaje de un sujeto burgués a un sujeto proletario. Eso León lo explica tomando una expresión muy presente en toda su obra, expresión que está en muchos autores, pero muy especialmente en La náusea de Sartre, que es "el nido de víboras", la conciencia. Si no se indaga en el nido de víboras, es posible que el hombre de izquierda pase a un sistema de izquierda pero continúe teniendo en su conciencia el obstáculo que le impediría no sólo a él ser un hombre de izquierda, sino que arruinaría por dentro todo el sistema. Eso para mí no tiene salida,



esa tesis de León es contraria a la tesis paradójica de una conciencia arruinada por sufrir un hecho que no sea un hecho en ruinas. Esa tesis tiene una estructura que desacopla la causa y el efecto, y que hace, por ejemplo, que del mal pueda surgir el bien. En realidad nunca es así, la causa siempre está más ajustada al efecto. La discusión que mantiene con un socialista sobre Malvinas era exactamente esa. El socialista le dice que son militares torturadores pero que, así y todo, el efecto puede terminar por cuestionarlos a ellos mismos. Y León decía que eso no era posible. Por eso, despreció totalmente la toma de Malvinas, originando una discusión que después le fue reconocida por muchos, esa aprobación de la ocupación de Malvinas como desencadenante de hechos contrarios a la conciencia de los ocupantes.

Entonces León, buscaba una dialéctica del amor digamos como superadora de las quiebras insertas en la dialéctica histórica, del sujeto histórico. Va a tratar de analizar en su propia conciencia burguesa, el paso que había que dar para convertirse en otro. Él lo ve como una fenomenología trunca, porque es discípulo de Ponty. En Ponty está la imposibilidad de que algo se desarrolle con su propia potencialidad porque siempre vivir a subcontrario moviliza. El ejemplo: ahora que tengo comida no tengo hambre, cuando tengo hambre no tengo comida. Es un ejemplo que está en Wikipedia, es decir la desesperación de la vida. Cuando algo te satisface no es el momento de la satisfacción, y cuando hay algo que se busca como deseo no es el momento de expresarlo, entonces nunca hay culminación de la experiencia. León tiene muchas variaciones de esto que resumo, y de manera rápida.

Discutir con Lévinas para él era muy difícil, porque todo esto que digo está resuelto un poco en Lévinas, en la idea del prójimo, del otro como "mí mismo", o sea tiene el ejercicio del

amor como la posibilidad absoluta. Y él estaba muy próximo, sin embargo, también va a discutir con Lévinas. Es decir, era un disconforme total porque no veía que nadie pudiera avanzar en un acto de amor. Y lo intentó muchísimas veces a costa de parecer una especie de Casanova.

Es muy difícil lo de León, habría que verlo otra vez porque sé que hay mucha gente que lo estudia. Incluso a partir de la publicación de las obras completas surgieron tesis, y yo creo que la clave está en La izquierda sin sujeto que le costó la ruptura con Cuba también. En Cuba él descubrió que reinaba el nido de víboras, que era un socialismo real, que había ocupado el Estado sin tener un sujeto realmente comunista, eso lo hizo pelearse con Fernández Retamar. Hay muchos temas. Me da cuenta de que tengo que volver a estudiar.

6. Ignorancia, retórica y conversación

Marta Inés Montiel: Retomando tu libro sobre Borges, leemos en un pasaje importante que la pedagogía en sentido amplio remitiría a las conciencias disponibles que están dispuestas a recibir lo que alguien está (pre)dispuesto a decir. En ese dar y recibir se concreta el hecho educativo, que se consolida como proyecto político a través de las instituciones destinadas a tal fin. Entonces, ¿podemos conjeturar que el dar y recibir mediado por el conocimiento debería ser el modo borgiano donde nos reconocemos simétricamente ignorantes, abriéndonos a un mundo de posibilidades en cuyo final quizás no hallamos certezas? Por otro lado, pareciera que la búsqueda de lo eterno persiste también en el ámbito de la *universidad*, pero en su constante sucesión esta verdad se torna borrosa. Asumir esta borrosidad, ¿nos ubicaría más del lado de la sabiduría o de la ignorancia en este juego



simétrico y borgiano?

HG: Bueno, es muy interesante. En el escrito está la respuesta. Sería fácil decir a todas las preguntas eso. En la pregunta está la respuesta, debería estar.

En realidad, no estaría mal convencer a los demás que hay un goce en la ignorancia, pero al decirlo entramos ya dentro de la loca ignorancia que es un poco una de las claves de Borges. Al reconocer la ignorancia estamos dando causa a un tipo de conocimiento, que arriba tanto a la dialéctica como a la paradoja y a la contradicción. Arriba a toda la forma de la retórica. Decirlo así implica un daño de razonamiento, que la retórica debe funcionar invisiblemente sin ser indicada en el lenguaje porque si no parecería ser conducta interna del lenguaje.

Ese es un dilema de la retórica, de ahí la frase "basta de retóricas", que necesita de la retórica para ser sostenida. No hay mayor frase retórica. La retórica tiene dos aspectos, una manifestada en el lenguaje y el otro que haciéndose invisible es el cauce que abre el reconocerse ignorante. Algunas personas lo dicen en la conversación coloquial, cuando lo escriben, "¡corrijanme si me equivoco!" dice un locutor de la televisión. Que lo dice a cada frase que pronuncia, de modo que daría la impresión de que está muy seguro de esa frase. Muy seguro de que no está tan equivocado, "¡corrijanme!", entonces si nadie lo corrige, se llamaría abrir el paraguas. Eso no es necesario para la docta ignorancia porque siempre tendríamos que hacer un pacto entre conversadores, nuestra conversación no es apodíctica o reversible en sus enunciados. Porque, si no, estaríamos expuestos a una querrela permanente a violentar al que cree que tenemos que ser refutados. De ahí que se rompen amistades, al no aceptar que la conversación es un ensayo para postergar la resolución del conflicto de esta conversación.

7. Borges: el escritor nacional y la tradición

Luisina Zanetti: ¿Conocés el poema que Glauce Baldovin dedica a Borges? Esta poeta cordobesa de Río Cuarto falleció a comienzos de los 90, fue bastante desconocida, tuvo una obra frondosa, interesante. Y este poema, titulado "Jorge Luis Borges", dice: "Indigno de los astros me siento / porque no he podido sustraerme el miedo / conociéndolo como lo conozco. / Sabiendo de su origen desde los comienzos de la Historia / sabiendo cómo se quebró el huevo emponzoñado de la mentira / y aparecieron sus ojos violetas. / Sabiendo quienes usaron el miedo para proclamar el poder / de las castas / imponer los sacrificios / explicar la miseria del destierro la muerte. / Conociendo como conozco su trayectoria / sus complicadas espirales. / Cómo se engendra en su vientre la violencia. / Indigno de los astros me siento. / De recibir su luz sin remordimiento (Baldovin, 2018, p. 114)."

HG: Bueno, está muy bien. No es exactamente borgiano, ¿no? Es más lírico de lo que Borges se permitiría, pero está muy bien.

FG: Y fue un hallazgo porque estaba perdido entre los documentos de la historia.

HG: ¡Cómo me hacen trabajar! Y todo para responder mal. (Risas).

LZ: Me quedé pensando en la idea que desarrollas en el capítulo *El escritor nacional* (González, 2019) y en cómo aparece situado Borges en ese texto. Pensaba en ese Borges, que con su escritura logra un lenguaje común que a su vez encarcela, en esta metáfora de que se encierra en su lenguaje. A partir de allí pienso en ese juego de la modernidad, que constituye la ecuación entre nación y lenguaje, y va de la tierra hasta la literatura. Sabemos que ambos son inacabables, la nación y la cuestión del lenguaje, porque aún queremos estar en



estos suelos hablando con estas palabras y darnos a la literatura, pero en ese marco me preguntaba, ¿qué permite que su lectura sea más que la mera nacionalización de su letra? ¿Se puede huir del sesgo que tiene la literatura con la crítica que la desmitifica?

HG: Es un tema de Borges. En principio el escritor nacional, tiene que ser un escritor universal, pero esto hay que fundamentarlo porque, si no, queda en una frase vacía. La singularidad tarde o temprano se ubica en una línea de la composición de lo universal. Por lo menos durante los años 40 trató solo ese tema. Al principio de los 50, da una conferencia muy célebre que es *El escritor argentino y la tradición* (en Borges, 1974), donde se choca con el concepto de tradición. El concepto de tradición tiene un índice de conservadurismo muy grande. A la tradición hay que custodiarla, edificarla, barbarizarla, conmemorarla. Al mismo tiempo, él concibe que no puede dominar una idea de tradición. Si se limitara solamente a seguir la tradición nacional por la tradición universal, también se enfrentaría al abismo, sería una injusticia hacia la existencia de naciones y sería una injusticia hacia algo que él me parece que quería mucho que era la palabra Argentina, o la palabra criollismo, o la palabra gauchesca. Entonces, creo que la solución que adquirió era tomar todas las tradiciones y pensar que todas tenían un índice primigenio que las llevaba a la universalidad, que en el fondo la cultura humana era una disputa de todas las singularidades a ver cuál llegaba antes a construir una universalidad posible y la de la Argentina la juzgó un poco pobremente en realidad. Como una pseudo-modestia, sabiendo que era un escritor muy consagrado y que ya estaba siendo interpretado por la crítica francesa es justamente en ese año que dice: "seremos buenos o malos escritores, si nuestro legado es todo legado universal."

Entonces ahí creo que hace dos cosas: una,

sustituye el legado nacional por el legado universal, y la otra es volver a la singularidad del legado nacional en todo lo que él hizo. Están muy bien los dos poemas sobre los gauchos, que son magníficos porque "gaucho" es una palabra de origen indefinido, del español antiguo. Los gauchos son figuras tan concretas históricamente como no conocedoras de su propio destino. Por lo tanto, ahí encuentra algo muy importante que es que todos sus personajes en algún momento encuentran su destino. Es decir, hay una vaciedad fundamental en la vida, hay siempre un universalismo vacío, y cuando hay singularidad es porque se ha encontrado un destino, y ese destino puede ser un destino de una singularidad a nacionalidad. Pero tiene una condición, que se viva el momento de vacío. Por eso de los gauchos dice: no sabían lo que es la patria, sabían apenas quién era su jefe. No sabían por qué luchaban, sabían cómo morían. Es decir, el no saber el sentido de algo hace de la singularidad una forma de universal vacía.

Lo que digo parece un poco hegeliano también, pero de todas maneras es la única forma de justificar por qué Borges se situó en un universalismo que dejó el vacío específico donde su obra, y él trabajó para eso me parece, fue interpretada como la obra nacional por excelencia. Cómo podía ser que algo con temas de Quincy, Stevenson, Shakespeare o de Homero fuera la obra nacional. Como él no era hegeliano, y lo que dije yo es totalmente hegeliano, la explicación era por la vía del destino, de los astros, por el favor de los astros, o sea el favor del destino. El destino es el momento de máxima condensación de una verdad inesperada, que suele coincidir con la muerte, porque una vez que se comenzó el destino, ¿para qué buscar otra cosa más? Mientras no sabemos cuál es el destino, se nos permite vivir.

Entonces, pensar a la Argentina a través de Borges es absolutamente indispensable y al mismo



tiempo es irritante porque es quien más postuló la ausencia de lo que él llamó color local. El color local intimidaba a toda la literatura, la serie costumbrista, impedía el pasaje de lo singular fundando lo universal. Ahora lo universal, al revés, siempre está fundado, ya lo encontrás fundado. Entonces, la tarea del escritor argentino es también una tarea universal. ¿No queda ningún elemento argentino? Borges dice sí, y ahí creo que está una de las claves que amenaza con derrumbar su edificio, que es cuando analiza la poesía de Enrique Banchs. Es un poco en broma, dice no hablar de nada argentino. Pero, sin embargo, el sabor ¿el sabor qué es? En Argentina es un sabor, entonces hay un instrumento de sensibilidad ajena a la razón universal que te hace argentino. Y agrega más, la sangre ya no es una sensibilidad, una heráldica, entonces ya nosotros seríamos unos inaptos para la argentinidad porque la sangre es la genealogía familiar. Él dice que la sangre es sabor y el tiempo creo... es la genealogía familiar, y ahí aparece el Borges más aristocrático donde en vez de la tradición argentina universal ya busca otra cosa (la imagen de la genealogía de las batallas de sus abuelos, el abuelo materno, el abuelo paterno). Ahí ya empieza la crítica argentina, ya empieza Ludmer, los dos Borges, el enciclopedista inglés, las batallas de Junín.

8. Imposibilidad del territorio y lo que queda... los juegos de un tímido

Diego Tolini: Resulta muy frecuente en tu libro la referencia a la dimensión lúdica de la obra de Borges. La crítica también se ha referido al Borges que juega, ironiza, burla, idiotiza, y muchas veces lo ha hecho en términos negativos, como si, por un lado, estuviese la falta de seriedad de su obra, sus juegos abstractos y evasivos –como dice Norberto Galasso (2012)–, y por el otro, los

problemas y la seriedad del mundo, de la historia, de la vida nacional, etc. Mi pregunta es si el juego no supone más que un alejamiento, una relación de inserción e involucramiento con el mundo, ¿sería el juego una relación irresponsable con el mundo, lo cual conllevaría cierta exigencia de seriedad, o acaso no contiene un gesto político de importancia (como, por ejemplo, piensan autores de tradición nietzscheana, pienso en Bataille principalmente), cierto potencial revulsivo en un mundo serio, finalista, evaluador por demás e incisivamente calculador?

HG: Bueno, sí. Estoy de acuerdo. El juego, la ironía sobre todo, le quita seriedad al mundo. Es muy difícil pensar al mundo solo con su seriedad si no se abre a posibilidades ignotas. Entonces, el juego ahí cumple una parte complementaria con el discurso serio, indispensable. Se podría decir que Borges hizo del juego un exceso, más que del juego de las matemáticas, de las estructuras matemáticas irracionales, finalmente, que no tienen resolución matemática sino metafísica. En ese sentido, cierto tipo de historicismo nacional, del tipo de Galasso, puede mostrarse muy disconforme con los juegos de Borges. Los juegos de Borges serían abalorios e irresponsabilidades de un tímido, cómo dijo él, que ocultarían el sentido de la historia.

Borges se la ingenió para hablar mucho de la historia poniéndola como un telón de fondo fijo. Por ejemplo, la huelga de Vasena en Emma Zunz. Emma Zunz es un juego: tener una relación sexual sustituta para sentir odio por lo que hace a fin de transferirlo al odio que siente por un tercero con el cual no tiene relaciones odiosas, sino que tiene que generarlas a través de una intercesión de ese tipo. Eso es un juego. Un juego asimilable a la búsqueda de un destino y asimilable a una cosa fatídica, a la que el juego suele llevar. En ese sentido, se podría asimilar juego a tragedia. En el pasaje del juego a la



tragedia, hay algo cuyo momento no es concebible fácilmente, pero lo podemos intuir todos los días: “empezó todo jugando y terminó en tragedia”.

La cuestión de ese telón de fondo es importante porque se podría decir que muchos de los historiadores, que hacen del estudio de la huelga de Vasena su tema central, no logran tanta fidelidad al momento trágico que hay en la historia como la que logra Borges en Emma Zunz, cuyo tema es la venganza de una mujer a través de intercesiones absurdas. O sea, un tema tan ahistórico como el de la vengadora, donde hay además judíos de por medio, lo cual enrarece todo: Aaron Rosenthal, Zimelman, David Jerusalem, todos apellidos judíos, ese tema es tratado por Borges como un juego, en el cual, por ejemplo, uno nunca puede decir con seguridad si hay ironía, reprobación o una declaración de amor a la cultura judía, declaración, por otro lado, que la hizo muchas veces por otras vías.

Entonces, me parece que el telón de fondo en Borges tiene más vida que el que muchos historiadores le dan cuando estudian específicamente a eso. Ahí volvemos al caso de los dos tiempos en Borges: el tiempo de la historia que parece congelado, y que sin embargo revive irónicamente, y el tiempo de la vengadora, que parece el tiempo real del relato y que sin embargo es un juego matemático de intercesión de una tercera persona para generar un odio verdaderamente no sentido. Ahí tenemos el juego como madre de la historia, lo cual lleva a la refutación de un historiador como Galasso, o como Halperin Donghi, respecto de que la historia no es un juego, es el estudio de lo ya consumado. Lo ya consumado es de una espesura tal que precisa de una sospecha sobre lo que fue el pasado y una intuición sobre lo que será el futuro. Entonces hay una densidad en el presente que es historizable, y en Borges esa densidad del presente está disuelta,

está puesta como juego. Es necesariamente juego e irresponsabilidad. Borges une las dos palabras, “juegos irresponsables de un tímido”. Que el juego sea irresponsable es una redundancia, pero que lo haga un tímido significa que lo perdona el historiador serio, que lo perdona el epistemólogo serio, que lo perdona el matemático serio. Es decir, todos esos saberes están involucrados como formas de perdonar al saber del tímido. Y nuevamente, como cuestión del telón de fondo, hay que preguntarse si el tímido finalmente no dice más sobre los saberes a los que les pide perdón que lo que detentan esos mismos saberes: los matemáticos, los religiosos, los sociólogos, los literatos.

MM: Sí, tiene como un gesto de vivificar la historia, de darle una vitalidad.

DT: A Borges se lo concibió como un autor extranjerizante, occidentalista, colonizante y antinacional. Hernández Arregui, por ejemplo, fue muy duro con su crítica en esa dirección. Pero al mismo tiempo pienso –siguiendo parte de tu planteo– que su lógica paradójica, su método conjetural y su ética de las fronteras anuncian una posición antagónica: la refutación de todo lo que se afirma, la ignorancia y conjetura que hace ingresar en un régimen de posibilidades y formas no concluidas, un ejercicio de la descreencia, es decir, de retirar creencias anquilosadas y del aprovechamiento personal e irreverente de la tradición establecida, y una ética que se sitúa en los bordes en toda territorialidad para postular la legitimidad de toda forma de vida. ¿Esta lógica paradójica, este método conjetural y esta ética de las fronteras no nos proveería de recursos para rebatir, oponernos o resistir el poder extranjerizante y colonizante que, por otro lado, y según la crítica, el propio Borges afirmaba? En ésta línea, si en efecto habría en todo esto un cierto latinoamericanismo en Borges, ¿Cuál sería? En tu



libro haces referencia a un latinoamericanismo lateral. ¿Qué designas con éste término?

HG: No me acordaba de haber escrito eso, pero es un intento torpe de resolver esa cuestión que está muy bien planteada en lo que comentás, porque efectivamente Borges no es europeísta ni latinoamericanista porque tiene escasa territorialidad: las tiene todas y no tiene ninguna. No es un autor con territorio, a no ser que sea el de la memoria, el de la imaginación, el de la imposible refutación del yo. Entonces, ahí la mención al europeísmo de Borges solo sería posible siguiendo el rastro de sus opiniones políticas, de los autores que cita, etc. Con algunos tropiezos, desde luego: el tratamiento de la gauchesca, por ejemplo, no lo hace un autor europeísta, lo convierte en un autor vinculado al estudio de la literatura nacional por excelencia. Aunque es complejo el tratamiento que le da a la gauchesca: dice que es un género como cualquier otro.

Hay un vaciamiento del contenido en Borges, y lo que queda es el juego. El juego proviene quizás de la primera influencia vanguardista que tuvo, que fue la del dadaísmo, el surrealismo, la patafísica. Todo eso lo fue relegando a sus chistes ocasionales, a sus participaciones públicas. Cuando se encuentra con los medios de comunicación, les responde con su dadaísmo, que era lo que marcó su primera juventud. Era lo que leía cuando era un joven ginebrino. Si hay un surrealismo argentino (habría que hablar de la revista Poesía Buenos Aires, este surrealismo tiene el nombre de Buenos Aires, revista cuya inspiración principal fue René Char), se podría perfectamente admitir que Borges, si bien influido por el dadaísmo y la patafísica, corrió todo eso del centro de su obra inicial, plasmada en la Revista Proa, en su lectura de Joyce, hacia sus chascarrillos públicos, que son los que se recuerdan y los que hicieron que sea imitado en la televisión. Ahí el ejercicio de

llamarlo europeísta sería un poco vano porque sería perder demasiado, regalarle a Europa un autor que Europa considera la oferta más ingeniosa que hizo la Argentina a la humanidad en materia literaria.

Entonces, ahí hay un problema que no se va a resolver fácilmente. No sólo de la tradición de la izquierda nacional, que fue la que más elaboró la condena a Borges, sino de Sábato (que también la desarrolló, si bien con otro argumento respecto de la revista Nosotros): todos han condenado el abstraccionismo, el conceptualismo, la caprichosidad lúdica de Borges, desde que apareció Borges. Así que la izquierda nacional no inventó nada nuevo, excepto que además le adosó la figura de gorila. Es un problema que heredamos, no me parece justo dejarlo de lado porque pone a prueba toda la escritura de Argentina. Efectivamente hay un europeísmo tonto, no es el de Borges. Hay un internacionalismo vacío, no es el de Borges. Hay un universalismo abstracto, no es el de Borges. Hay una globalización medio perversa, no es la de Borges. Pero al mismo tiempo, hay una mundanidad en peligro que hay que tratarla con criterios más universalizables que los que nos permitirían remitir todo a un sentido de lo argentino.

Finalmente, se podría decir lo siguiente, sin ser excesivamente deconstruccionista. La Argentina hoy tiene todos sus afluentes a flor de piel. De lo que se ocupa la política hoy en día en el país es de cómo reponer sus afluentes: cómo reponer el afluente indigenista, cómo tratar nuevamente el afluente inmigratorio, cómo interpretar la tradición criollista. Entonces, toda la Argentina está abierta nuevamente, como si precisara una nueva gramatología, ciencia que tiene la ventaja de que no dice efectivamente cuáles son sus procedimientos, salvo pensar en la letra de las cosas, pensar en la escritura, en cómo la escritura podría resolver, en contra de la voz, todo lo que abren las paradojas de la existencia. Esta



necesidad responde a que la dialéctica ha debilitado su poder explicativo, porque si cualquier cuestión en el mundo surgiera de una revolución de estilo clásico, estaríamos volviendo a una historización más allá de los conceptos, y dependeríamos menos de la retórica, de las figuras lingüísticas, o de la declaración de que todo surge de un símbolo originario. Volveríamos a estudiar otro tipo de cosas: la revolución de la materia, los átomos, la economía del litio. La economía del litio, por ejemplo, permitiría una literatura donde este sería efectivamente el material a estudiar para entender cómo nos comunicamos, o el material sobre el que habría que reflexionar para pensar sobre lo que constituye el sostén real de la cultura. Así, o bien la cultura da origen al sentido del mundo, o bien es una capa barnizada y esmaltada de los procesos productivos que transforman la naturaleza hasta que no quede ningún gramo más de naturaleza. Ahí volvería a empezar toda otra vez. Llamáramos naturaleza a la segunda, tercera o cuarta naturaleza creada a partir de que el último mineral ya quede extraído totalmente y se convierta en objetos de la civilización como las aplicaciones, por ejemplo.

FG: Ahora hay una filosofía mineralista muy impresionante, así como de un tiempo a esta parte viene desarrollándose la animalista...

HG: Ah, sí, especismo.

MM: Como un paso más, después del especismo viene esta postura. Entonces comienza una crítica antropocéntrica que se va desplazando hasta que llega a los minerales en los debates actuales.

HG: Es el colmo del misticismo, la aniquilación del sujeto autoconsciente.

MM: Me parece que sí. Igual es paradójico, porque uno lee a Deleuze, la cuestión del rizoma que es relevante y potente, y pareciera ser que es un efecto rizomático. El rizoma se ha ido tan lejos que ya no hay forma de controlarlo.

HG: Claro, ata por la espalda todos los conocimientos de todas las cosas. Sería parecido a una robotización subterránea del rizoma.

MM: Bueno, Donna Haraway está metida en eso. Ya estas vertientes de los minerales -por lo menos en mi opinión- no las encuentro consistentes, pero bueno habría que ver hacia dónde van estas teorías...

HG: Nuestro cuerpo humano está hecho de sal, de litio. Bueno, el litio es un medicamento, digo hay más litio para incorporar a tu cuerpo. No sé si la figura del cuerpo humano no puede ser preservada como una condensación de cosas, en vista a la naturaleza, de todos los reinos digamos. Sino estamos combatiendo con nosotros mismos. Dándole verso a quien no tiene dientes.

9. Lectura y escritura entre tierra baldía y tierra arrasada

FG: Cuando dijiste lo de la escritura me acordaba de la advertencia de Ángel Rama, en su libro *La ciudad letrada*. Analizaba allí el paso de la ciudad colonial a la ciudad escrituraria con una crítica a lo reservado para las estrictas minorías. A propósito de esto y en relación a lo que vos diagnosticabas del tiempo en que vivimos, por ejemplo, en la universidad donde de una manera u otra estamos instados a producir tesis; vos realizás una crítica en relación a lo que suele considerarse el aparato crítico de alguien que escribe o teoriza, justamente cuando rescatas el empleo de la cita erudita que Borges recrea en sus textos sin caer en la cita argumental y ornamental, sobre las que haces una diferenciación muy interesante. La pregunta es si perfilas o insinúas así que la lectura sintomática, que denominas como "lo latente" o la lectura latente que quiebra la literalidad y despenaliza el texto para no obligar a decir la verdad, puede funcionar a la manera de una



fagocitación que nos evita caer en los peligros que entrañan las citas ornamentales y argumentales a las que nos acostumbra el juego académico.

HG: Sí, sería una cita lúdica o una glosa también. La glosa no es una cita, es una cita encubierta. En el caso de Borges creo que las citas son sentencias, probablemente no apócrifas. Muchas sí obviamente, cuando es evidente, como en aquellos casos donde las citas son adjudicadas a otro, pero en realidad le pertenecen al propio Borges. La atribución errónea, si es deliberada, es muy interesante. Creo que, en este caso, sin embargo, la cita tiene el papel de aumentar la elegancia de un texto y, al mismo tiempo, no perturbarlo. En realidad, ornamental no es, argumental tampoco. No sé por qué se me ocurrió poner eso. Lo que busca, en todo caso, es fomentar, por un lado, un gusto estilístico por lo se va a poder leer después y, por otro, un cierto misterio acerca del modo en que se conecta la cita con el texto.

Un ejemplo muy lindo, no de Borges sino de uno de sus discípulos, es el de Rodolfo Walsh. *Operación Masacre* (1957) tiene dos citas que inauguran el texto. La primera es de T. S. Eliot, de los *Cuatro cuartetos* creo que es, y dice: “de repente mis ojos se bañaron en sangre”, algo así, no la recuerdo bien, está en inglés. En las ediciones posteriores, esta cita fue reemplazada por la cita de Rodríguez Moreno, el jefe del pelotón de fusilamiento. Decía: “en mi función policial nunca me vi tan conminado a hacer una tarea que no correspondía a lo previsto”⁵. Como un lamento. Walsh saca la cita de Eliot, que es la misma cita que le permitió a Coppola hacer *Apocalypse Now*, y pone la de Rodríguez Moreno.

Verbitsky dice que es lo que correspondía. Esa es una pregunta interesante: ¿es lo que correspondía u *Operación Masacre* hubiera sido más interesante con la cita de Eliot (que trata del apocalipsis, de la catástrofe generalizada de la vida sobre el planeta, de *La tierra baldía*⁶, lo que Tristán Bauer llama la *Tierra arrasada*⁷)? ¿No se adecuaba más la cita de Eliot que la del jefe policial? Pero al mismo tiempo, el jefe policial en su cita lamenta lo que hizo, lo cual queda a destiempo o desencaja con la lectura del Walsh que condena. El rasgo borgiano de esa cita parece inconexo, pero un esfuerzo intelectual lo puede captar en el hecho de funcionar como un sonajero que arrastra el libro porque en *Operación Masacre* lo que se quiere decir es que nadie hubiera querido hacer eso. ¿Alguien escapa de un fusilamiento apartando los fusiles? No se hace eso, eso se hizo en el caso de Troxler, que había sido policía y conocía a los policías, y a quien no querían fusilar. Era un fusilamiento que no se quería hacer. Entonces, por un lado, la cita de Eliot parecía más interesante, pero, por el otro, pasa a ser más interesante la del policía, a condición de que se la entienda no como la de un policía asesino, sino como la de alguien que declaró haberse visto excedido en sus tareas previas y acostumbradas. No hay un arrepentimiento, pero hay una duda ahí. Entonces, se hace más interesante el libro me parece.

FG: Ya que mencionas *Tierra arrasada*, estaba pensando que tal vez uno de los dispositivos culturales a los que esta última configuración del neoliberalismo le dio mayor terreno ha sido esta forma de comercialización que se conoce como divulgación. De hecho, muchos personajes han lucrado con esto

5 En su fuente original: “Agrega el declarante que la comisión encomendada era terriblemente ingrata para el que habla, pues salía de todas las funciones específicas de la policía. Comisario Inspector Rodolfo Rodríguez Moreno” (Walsh, 1994, p. 7).

6 *La tierra baldía* se dice que es la obra cumbre de T. S. Eliot y data de 1922.

7 *Tierra arrasada* (2019) es un documental dirigido por Tristán Bauer que abarca lo sucedido en Argentina durante la presidencia de Mauricio Macri, desde 2015 hasta 2019.



de diverso modo. Jauretche ha hecho una crítica muy fuerte a todos estos formatos comerciales, e incluso vos tenés claramente una escritura anti-divulgación. Ahí hay una potencia igualitaria: que cualquiera pueda leer eso implica una demora, implica un tiempo, no es una cosa que se pueda pasar rápidamente. Por lo tanto, te quería preguntar por esta cuestión que está instalada en estos tiempos también, y a la que vos te has resistido fuertemente.

HG: También hablé con suspicacia de los divulgadores, pero es una cosa que me parece que está mal hacerlo porque son medios de vida de mucha gente y es dudoso que hagan daño. También es dudoso que sea la preparación para lecturas más exigentes. Las dos cosas son dudosas, se suele justificar diciendo que después de tal divulgación se entra al núcleo del asunto. Me parece que no. Me parece que poco a poco, lo que llamamos divulgación va a ser el núcleo del asunto y después se va a divulgar la divulgación.

LZ: Como los manuales.

HG: Sí, todo va a ser manualizado. En general, el efecto Wikipedia es ese. Allí, muchos artículos están tomados de la Enciclopedia Británica, es evidente eso, pero de los que no, muchos están sometidos a errores que luego se transmiten sistemáticamente y que después quedan establecidos como el enunciado correcto. Pasa que es ponerse muy sutil y erudito, va a llegar un momento en el que la universidad sea un lugar para promulgar también ésta forma de escritura, la política que se hace en ellas tiende a eso, ¿no? Hay que juntar votos para elegir decano...

FG: La lógica de la audiencia, ¿no?

HG: Sí, es muy parecida a la televisión, aunque pretende no serlo, pretende ser otra cosa, pero no es tan así, ¿no? Es muy fácil hoy que un profesor, con ciertas dotes comunicativas pase a la televisión y en la televisión se te cuente un libro de Calvino

o de Borges. Quizá cuenta bien los libros, después habla de economía bastante bien también. Es un simulacro académico en la lógica televisiva, pero a la inversa también las clases que se hacen televisivas. Entonces, el simulacro académico no deja de estar en la televisión, debido al tiempo televisivo. Pero los caminos al conocimiento son también impredecibles...

Referencias bibliográficas

- ADORNO, Theodor W. (1983). *Teoría estética*. Madrid: Orbis.
- BALDOVIN, Glauce (2018). *Mi signo es de fuego. Poesía completa*. Córdoba: Caballo Negro.
- BORGES, Jorge Luis (1974). *Obras completas 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé.
- GALASSO, Norberto (2012). *Jorge Luis Borges: un intelectual en el laberinto semicolonial*. Buenos Aires: Colihue.
- GARCÍA, Germán (2003). *Fuego amigo. Cuando escribí sobre Osvaldo Lamborghini*. Olivos: Gramma.
- GIULIANO, Facundo (2017). *Rebeliones éticas, palabras comunes. Conversaciones (filosóficas, políticas, educativas) con Judith Butler, Raúl Fonet-Betancourt, Walter Mignolo, Jacques Rancière, Slavoj Žižek*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- GONZÁLEZ, Horacio (2019). *Borges. Los pueblos bárbaros*. Buenos Aires: Colihue.
- GONZÁLEZ, Horacio (1996). *Arlt: política y locura*. Buenos Aires: Colihue.
- RAMA, Ángel (1998). *La ciudad letrada*. Montevideo: Arca.
- ROZITCHNER, León (1966). *La izquierda sin sujeto, La rosa blindada*, Vol. 9, pp. 30-44.
- SARTRE, Jean-Paul (1949). *La náusea*. Buenos Aires: Losada.
- WALSH, Rodolfo (1994). *Operación Masacre*. Buenos Aires: De la Flor.

Fecha de recepción: 18 de marzo de 2021.

Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2021.

HORACIO GONZÁLEZ EN LA BIBLIOTECA NACIONAL

HORACIO GONZÁLEZ AT THE NATIONAL LIBRARY

Roberto Baschetti

Biblioteca Nacional

robertobaschetti@yahoo.com.ar



Roberto Baschetti es Licenciado en Sociología por la Universidad del Salvador y tiene una carrera prolífica ligada a la Biblioteca Nacional, donde está a cargo del Departamento de Adquisiciones e Intercambio Bibliotecario. Es autor de innumerables libros y recopilaciones documentales referidas a la historia del peronismo, tales como La violencia oligárquica antiperonista entre 1951 y 1964. Su consecuencia directa; Lo que el viento (no) se llevó. Efémeras, volantes y panfletos peronistas (1945-1983); El alma de la patria. El peronismo y su lucha revolucionaria; Documentos 1976-1977; La clase obrera peronista; De la ruptura al golpe, entre muchas otras.



Resumen || Como homenaje al sociólogo argentino Horacio González, este texto propone un recorrido por su actividad como director, entre 2005 y 2015, de la Biblioteca Nacional. Durante esos años esta dejó de ser una biblioteca del Barrio Norte de la Capital Federal para convertirse en la Biblioteca de todos los argentinos y argentinas, con un promedio de 600 actividades por año.

Palabras clave || Horacio González, Biblioteca Nacional, Transformación, Proyecto

Abstract || As a tribute to the Argentine sociologist Horacio González, this text proposes a journey through his activity as Director, between 2005 and 2015, of the National Library. During those years it ceased to be a library in the Northern District of the Argentine Capital to become the Library of all argentines with an average of 600 activities each year.

Keywords || Horacio González, National Library, Transformations, Project



Voy a escribir brevemente sobre un hombre fuera de serie.

Intelectual brillante, militante de las causas justas, ser humano excepcional.

Fallecido a la edad de 77 años el 22 de junio de 2021.

En tanto duró su gestión como Director en la Biblioteca Nacional (BN) entre los años 2005 y 2015, estuve a su lado al frente del Departamento de Canje y Donaciones. Puedo entonces hablar con cierta propiedad sobre su persona.

Hasta que él llegó la BN no tenía una política clara en cuanto a la función a desarrollar y, si la tenía, le era imposible llevarla a la práctica por falta de ideas o de presupuesto. La gestión cultural que llevaron adelante los gobiernos de Néstor y Cristina encarrilaron las cosas. Apareció el dinero necesario y el hombre ejecutivo para hacer de la teoría y la práctica un mismo elemento.

Lo primero que hizo fue tener charlas coloquiales con los empleados existentes en la BN. Solos o en grupos. Qué tarea desempeñaban, si estaban a gusto o no, qué hacía falta en su área para que esta funcionara mejor, o bien, qué otra labor encontraba apta para desarrollar y nunca había sido llamado o seleccionado para la misma.

Fue una tarea ímproba y que llevaba horas y horas de su tiempo. Lo justificaba diciéndome que toda persona rinde más si está a gusto con lo que hace, con la labor que desempeña. De sus aciertos en estas investigaciones que llevaba adelante, cito al pasar dos de tantos otros. A un joven que estaba en el segundo subsuelo de la BN acarreado libros de aquí para allá, sin ton ni son, lo nombró a cargo de la editorial de la BN con excelente resultado. Otro muchachito abrumado y mal psíquicamente por un trabajo rutinario de oficina fue responsable de la revista de letras editada por la BN y de

nombre *Abanico*; cambió su cara, su disposición y su ánimo inmediatamente. Quedó en claro una cualidad de Horacio de la cual nunca hizo alarde: te semblanteaba, conversaba con vos y “te sacaba la ficha al toque”.

Otro mérito de nuestro Director fue convertir a la BN. De ser una biblioteca del Barrio Norte situada en la aristocrática Recoleta donde las señoras de la zona venían a tomar el té a la confitería y a divagar sobre la inmortalidad del cangrejo o la última moda europea, pasó a ser una Biblioteca Nacional para todos los argentinos y argentinas. Durante su gestión hubo un promedio de 600 (seiscientos) actividades por año, inclusive los domingos. Porque tenía claro que para muchos connacionales ese era el único y verdadero día de esparcimiento para él y su familia y poder gozar si quería de un espectáculo cultural de forma gratuita. Al respecto, nunca voy a olvidar a esa humilde joven maestra que se vino con sus alumnos en un destartado colectivo proveniente de La Matanza para gozar todos juntos de una muestra-exposición sobre Eva Perón, la “Santa Evita” de sus abuelos y bisabuelos.

Otra tarea que Horacio tenía clara como sociólogo e investigador era aprovechar su función de Director y mandar a reeditar en formato papel la gran mayoría de las revistas culturales y políticas que habían marcado una época en los convulsionados '60 y '70 y que estaban desaparecidas. Se tomó el trabajo de juntar las publicaciones dispersas hasta completar las colecciones. Esa era una tarea que solo podía hacerse desde el Estado Nacional (y así recuperar nuestro acervo), porque ninguna editorial privada iba a gastar un peso en algo que no le redituaba ganancia; así de simple. Entonces, en su gestión volvieron a nuestras manos –entre otras– las inhallables e invaluable *Fichas de Investigación Económica y Social*, *La Rosa Blindada*,



Pasado y Presente, Proa, El Lagrimal Trifurca, Nuevo Hombre, Poesía Buenos Aires, Envido, Cristianismo y Revolución, Letra y Línea, El Ornitorrinco, Peronismo y Socialismo / Peronismo y Liberación, El Grillo de Papel. Impresiones a las que debe sumarse el fichaje completo de los textos de la *Editorial Universitaria de Buenos Aires* (EUDEBA) y del *Centro Editor de América Latina* (CEAL) y los quince números de la revista *La Biblioteca*. Espero que alguna vez se comprenda en su justa dimensión y valor esta tarea de recuperar patrimonio cultural, que se llevó a cabo en aquel momento con Horacio al frente. Es inevitable comparar eso con lo que vino después en la gestión de Macri/Avelluto/Manguel cuando no había dinero ni para comprar papel higiénico para los baños, los cuales tampoco eran aseados porque a la empresa contratista para tal fin no le pagaban.

González tampoco se llevaba bien con las multinacionales que aprovechaban la volada y se convertían en auspiciadoras o presentadoras de eventos culturales en la Biblioteca Nacional, algo que era de práctica algunas veces antes de su gestión. La cultura a ellas les importaba un corno, pero así figuraban y descontaban impuestos. Me acuerdo –porque él me lo dijo– que no iba a permitir que la *Coca Cola* apareciera como sponsor de una muestra donde, como gesto “altruista”, sería la encargada de confeccionar los programas con su logo y repartir la bebida cola entre los presentes el día de la inauguración. Y su decisión la hizo cumplir a rajatabla. Si se me permite el chascarrillo, fue un precursor del futbolista portugués Ronaldo.

En otra oportunidad, una multinacional de las comunicaciones hizo una donación de material gráfico pictórico y de arte muy valioso. Teniendo en cuenta mi función en la BN fui el encargado de organizar el encuentro entre ambas partes para la firma del convenio. Por la Casa: Horacio González y

yo; por la otra parte, dos blondas señoritas que eran lo más parecido que vi en mi vida a las muñecas *Barbie*. Bueno, presentación va, cafecito viene, comentarios y sonrisas de circunstancias presentes, se firman los papeles. Y una vez firmados, Horacio le pregunta a una de las señoritas, la que parecía llevar la voz cantante por el lado empresarial, por qué habían efectuado una donación tan importante. Y la dama dijo que era porque la empresa había decidido ganar espacio –los libros de arte son voluminosos y pesados en la mayoría de los casos– y volcarse al terreno virtual. Yo sabía la que se venía. Lo miré a Horacio, quien dejó de lado su aire bonachón y les brindó a las muchachas una filípica de aquellas. Ninguna virtualidad podría borrar la importancia de un libro, la sensación de tenerlo entre manos, de hojearlo, señalarlo las veces que fuera necesario, de conservarlo como hito de nuestra existencia y de la propia humanidad. Lo virtual en el tema solamente señalaba la finitud de una civilización que se pegaba un disparo en sus propios pies.

Y dejo para el final contar sobre su persona. Sobre su ética. Sobre su honestidad. Como Director de la Biblioteca Nacional, gozaba de ciertos privilegios, esos mismos privilegios que él siempre dejó de lado. Ustedes deben creerme cuando les digo que cada vez que viajaba en avión –como Director de la BN– a un evento nacional o internacional, lo hacía en clase económica, nunca en primera o ejecutiva –salvo que lo invitara el anfitrión. Y, cuando volvía de esa actividad, devolvía el importe de los viáticos que no había gastado en su periplo, cuando era norma que si se los quedaba nadie preguntaba nada. No quería ser llevado en la camioneta oficial de la BN con su chofer asignado a ningún lado, salvo que se hiciera tarde por algo y debía salirse del apuro. Tomaba taxis para moverse por Buenos Aires y los pagaba de su bolsillo, nunca le pasaba el ticket a nuestro



departamento contable y exactamente lo mismo hacía con las comidas de todos los días. Las pagaba sin pedir reintegro. Y eran desayunos o almuerzos en tanto desempeñaba funciones en la BN. Me pregunto ¿cómo no respetar para siempre a un tipo así?

Por eso se ganó la estima de todos en la Biblioteca Nacional. Logró lo que nadie logró antes y dudo que logre alguien después ejerciendo el mismo cargo. Cuando debió irse de la BN, todo el personal se juntó en la explanada y patio del piso cero, en otro lugar no cabían, y lo vitorearon, le cantaron y lo despidieron con aplausos y muestras de aprobación a su gestión. Hubo lágrimas y abrazos al por mayor. Cualquiera que trabaja o trabajó en el Estado sabe de las relaciones tirantes entre los dos gremios estatales: UPCN y ATE. Pues esta vez estaban todos juntos felices despidiendo al amigo, tal como se lo dijeron en los discursos que se improvisaron.

Permítaseme una licencia entre histórica y religiosa para cerrar esta nota. Así como en la Historia de la Humanidad, para registrar hechos en el tiempo, se dice que tal suceso ocurrió en el año tal, antes o después de Cristo –AC o DC–; del mismo modo, es inevitable, de ahora en más, que cuando se den a conocer hechos ocurridos en la Biblioteca Nacional, deba decirse como añadidura, que ellos ocurrieron antes de González o después de González. Tal fue la revolución copernicana que este hombre produjo en nuestro pensamiento, en nuestras letras y en nuestros corazones.

Roberto Baschetti
23 de junio de 2021

Fecha de recepción: 23 de junio de 2021.

Fecha de aceptación: 15 de julio de 2021.



CRÍTICAS

DIFERENCIA EPISTÉMICA COLONIAL

COLONIAL EPISTEMIC DIFFERENCE

Walter D. Mignolo

Universidad Duke, Estados Unidos



"Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo"

by Walter Mignolo

© Ediciones del Signo, 2001.



Resumen || Desde una perspectiva geopolítica del conocimiento este texto propone la necesidad de la emergencia de un potencial epistemológico planetario para cuya concreción el pensamiento crítico latinoamericano podría contribuir desandando la complicidad entre epistemología, control social y organización del poder. 1991. *Revista de Estudios Internacionales* agradece al autor la generosidad de permitirnos compartir este fragmento, originalmente publicado en la *Introducción* de la compilación *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001).

Palabras clave || Ruptura epistemologica, Diversidad, Colonialidad, Geopolíticas del conocimiento

Abstract || From a geopolitical perspective of knowledge, this text proposes the need of the emergence of a planetary epistemological potential. For its realization Latin American critical thought could contribute by retracing the complicity between epistemology, social control and organization of power. 1991. *Revista de Estudios Internacionales* thanks the author for the generosity of allowing us to share this excerpt, originally published in the *Introduction* of the compilation *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo* (Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2001).

Keywords || Epistemological rupture, Diversity, Coloniality, Geopolitics of knowledge



La diferencia epistémica colonial es espacial, pero no solo geográfica. De ahí la importancia de la geopolítica del conocimiento. Durante el renacimiento europeo, y luego durante la Ilustración, las lenguas sobre las que se construyó cierto tipo de conocimiento impusieron su valor sobre otras lenguas y otros tipos de conocimiento. Son pocas las partes del planeta que en este momento buscarían las bases del pensar en la lengua árabe, con excepción, por cierto, de los mismos pensadores árabes. Sin embargo, la mayoría de las instituciones del planeta, hoy, tienen como referencia, al menos, el siglo XVIII europeo, la Ilustración, y el francés y el alemán como fuentes de pensamiento. Se nos aparece de nuevo la metáfora de los ferrocarriles argentinos, puesto que todos los rincones intelectuales del planeta se reúnen en el siglo XVIII y en la Ilustración europea. Hasta hoy, me arriesgo a decir, esta situación fue una limitación y se estructuró en forma de dependencia intelectual. De aquí en adelante esta situación se está convirtiendo en un potencial epistémico que en otras partes exploré como el potencial epistémico de fronteras. (Ej.: *border thinking o border epistemology*. Mignolo, 1999; 2000). Y es precisamente la emergencia de este potencial epistemológico planetario lo que este volumen intenta mostrar, a la vez que contribuir a su expansión.

Elegí, por obvias razones geopolíticas, la manera en que Enrique Dussel concibió, al comienzo de la década de 1970, y sigue explorando hasta hoy, la filosofía de la liberación. Esto es, la filosofía de la liberación como una intervención ético-política en la geopolítica del conocimiento. Dije más arriba que la geopolítica del conocimiento, como la palabra lo indica, apunta hacia una ordenación espacial más que temporal (o, si se quiere, *espacio-temporal*) del conocimiento. Mientras que, por

ejemplo, para el filósofo francés Michel Foucault la “ruptura epistemológica” estaba localizada cronológicamente, se presuponía una geografía en la que aparentemente el tiempo epistémico transcurría. Esa geografía tenía y tiene su límite occidental en Grecia, su límite sur en la costa norte del Mediterráneo y su lugar de llegada en el corazón de Europa (particularmente Francia a partir del siglo XVIII). Para Dussel, en cambio, la “ruptura epistemológica es geopolítica y no cronológica. Me explico.

En 1972 Enrique Dussel presentó una ponencia en el VIII Congreso Panamericano de Filosofía (Brasilia), titulada *El método analéctico y la filosofía latinoamericana* (Dussel, 1973). Hay varias razones por las cuales esta “ponencia” (en el doble sentido de la conferencia en la que fue presentada y en la ruptura epistemológica que abre) pasó desapercibida fuera de los círculos filosóficos y quedó olvidada en la producción intelectual en América Latina. Una de esas razones es la desconfianza que comenzó a tenerse, en el '70, de la ideología “latinoamericanista”. Esta ideología comenzó a quedar “atrás”. Se comenzó a identificar con la época del ensayo (Halperín Donghi, 1999) que en la década del 1970 era reemplazado ya por la emergencia de las ciencias sociales (Mauro Marini, 1994). En segundo lugar, la ponencia se publicó en un libro editado por Fernando García Cambeiro, editorial que comenzó a identificarse con el populismo y con posiciones esencialistas con respecto a América Latina. En tercer lugar, el postestructuralismo (también la escuela de Frankfurt y la de Birmingham) comenzaron a ingresar particularmente en Buenos Aires, Montevideo, São Paulo, Río de Janeiro y Santiago de Chile. Iluminados por la “novedad” (en sentido cronológico) que caracteriza la ideología de la modernidad, estos nuevos productos intelectuales



(como el nuevo modelo de automóvil o de zapatillas Nike)¹ comenzaron a borrar la memoria de esfuerzos previos o paralelos de pensar críticamente la geo-historia donde se produce el pensamiento mismo. Por estas razones conviene volver con menos prejuicios a los planteos de Dussel y a las consecuencias que pueden tener hoy para la reestructuración epistémica a nivel planetario en la que todo el mundo contribuye. No estoy sugiriendo, por cierto, convertir la propuesta analéctica de Dussel en un universal abstracto, como la dialéctica, la desconstrucción o lo real/simbólico. Estoy sugiriendo, precisamente, lo contrario. Al decir que el tercer espacio de Dussel es un espacio que se agrega, conflictivamente, a los existentes, quiero decir que la propuesta de Dussel contribuye a des-universalizar (provincializar dirá Chakrabarty en este volumen) los universales existentes, sean estos una determinada imagen de Europa o un determinado concepto o palabra clave científico o filosófico. Este tercer lugar está siendo construido, transformado y habitado hoy por los filósofos africanos, del norte y del sur, los subalternistas indios, también por los movimientos indígenas en América Latina o los latinos en los Estados Unidos. Así surge la descolonización planetaria del pensamiento, paralela a la destrucción de la metafísica occidental. A esto me refiero y me referiré al hablar de diversidad o, lo que es lo mismo, de diversidad (epistémica, ética, política) como proyecto universal.

El método analéctico está geopolíticamente localizado, y es precisamente esta localización lo

que le da su fuerza. Si Dussel no hubiera percibido la importancia de este hecho, hubiera quedado irremediabilmente desacreditado por la valoración implícita del orden "filosófico" oficial. Dussel reconoce, en primer lugar, que la conceptualización ontológica del Ser, que el filósofo alemán Martin Heidegger impuso con argumentos convincentes, tiene como presupuesto histórico una concepción renacentista, del Hombre y, como tal, del hombre blanco y cristiano (presumiblemente protestante), que está además encarnado con la lengua de pensamiento filosófico. Para Heidegger, el alemán mismo. Dussel percibió, en cambio, la importancia del desplazamiento introducido en la metafísica por el filósofo judío-francés, Emmanuel Levinas. La reflexión de Levinas es un constante esfuerzo por desplazar la *onto*-logía hacia la *dia*-logo, esto es, desplazar la ontología del Ser hacia el encuentro con el Otro. El Ser emerge, así, no *como un ente* sino *como un encuentro*, en el cara-a-cara de Levinas, en la irreprimible presencia del otro. El paradigma del Otro de Levinas son los judíos en la historia de Occidente. Ahora bien, la filosofía de Levinas, como él mismo lo hizo explícito en muchas ocasiones, es una respuesta a los horrores del stalinismo y el nazismo (con el cual Heidegger estuvo comprometido y que podemos comprender a partir de su filosofía del Ser).

El encuentro con la filosofía de Levinas, hacia finales de 1960, fue para Dussel una revelación y una promesa. Revelación y promesa que se transformaron en decepción filosófica hacia Levinas y, al mismo

1 Por supuesto no estoy comparando aquí el valor de las zapatillas Nike con el pensamiento de Raymond Williams. Me estoy refiriendo al indudable hecho de la *comodificación* de las ideas en la geopolítica del conocimiento. Tampoco estoy replanteando un neorosismo según el cual hay que cerrar las puertas a las ideas extranjeras (lo cual llevaría a posiciones fundamentalistas). Estoy señalando que la importación de lo nuevo sirvió, y sirve, en muchos casos, para desvalorizar los esfuerzos críticos que asumen las historias locales como energía de pensamiento. Esto es, la ideología del desarrollo y de la modernización en la economía y en la política oficial corrieron paralelas a las posiciones críticas que asumieron que la modernización del pensamiento solo podía darse mediante la importación de pensamiento crítico que respondía a la geopolítica de las historias de Inglaterra, Francia o Alemania y no a la producción de pensamiento crítico correspondiente con las historias coloniales de distintas regiones de América Latina.



tiempo, en energía crítica y creadora hacia la emergente filosofía de la liberación. Dussel tomó conciencia, en un encuentro personal con Levinas en París, al comienzo de 1971, que la concepción del Otro que históricamente implica el pueblo judío, no incluye para Levinas ni al africano, ni al asiático, ni al amerindio y, menos todavía, al afro-americano. Es en ese preciso momento en que Dussel tomó conciencia de la necesidad de una reflexión ni ontológica ni dialógica, en los términos de Heidegger o de Levinas, sino *analéctica*. Partiendo de Levinas (y esto es muy importante puesto que más tarde Dussel leerá a Karl Marx desde Levinas [Dussel, 1985, 1988, 1990; Mignolo, 2000b]), comenzó a buscar una “superación” de Levinas en América Latina introduciendo la analogía (1973: 112). Sigamos primero el argumento de Dussel para luego comentar sobre él.

A pesar de la importancia que tiene para Dussel la introducción del Otro en la filosofía del Ser, le es también necesario marcar los límites de la posición de Levinas (hasta ese momento expresada fundamentalmente en *Totalidad e Infinito*, 1961):

Sin embargo, Levinas habla siempre de que el Otro es “absolutamente otro”. Tiende entonces hacia la equivocidad. Por otra parte, nunca ha pensado que el Otro pudiera ser un indio, un africano, un asiático. El Otro, para nosotros, es América Latina con respecto a la Totalidad europea, es el pueblo pobre y oprimido latinoamericano con respecto a las oligarquías dominadoras y sin embargo dependientes. (Dussel, 1973: 113)

¿Qué es lo que está en juego aquí a pesar de cierta retórica de la época (Ej., oligarquías dominadoras, *un africano, un asiático...* pueblo pobre y oprimido, etc.)? Lo que está en juego, precisamente, es la geopolítica de la ruptura epistemológica y la complicidad entre epistemología, control social y

organización del poder. “América Latina” en este contexto desplaza “Europa” como la morada de la filosofía y del pensamiento, “totalidad” en la cual están implicados Heidegger y Levinas, a pesar de sus diferencias.

La “superación” (palabra de Dussel) de Heidegger por Levinas es todavía europea, dice Dussel. Así, Levinas se encuentra entre dos aguas. Por un lado, reflexiona, a partir de la experiencia del “enemigo interior” de la historia europea y sobre todo a partir del siglo XVI cuando la corona española implementó el principio de “pureza de sangre” y expulsó a los moros hacia el sur y a los judíos hacia el norte. Esta historia, que se continúa en el norte de Europa a partir del siglo XVIII es la que más de cerca le toca a Levinas y es la historia que ha contado con fuerza y detalle Hannah Arendt (1976[1948]: 3-88). Esto es, la “exterioridad” (no precisamente el “afuera”) es exterioridad en la Totalidad del Ser, marcado por y en la historia europea de Europa (puesto que es la historia que se ha contado desde Europa misma). En tanto que la “exterioridad” que introduce Dussel (Ej., la memoria colonial en Asia, África y América Latina) es una exterioridad del Ser (ontológica y dialógicamente conceptualizada) que se introduce con la colonialidad, la cara oculta de la modernidad. Esto es, una exterioridad que comienza a construirse *a partir de la historia europea de Asia, África y América Latina*. Esta exterioridad (que no es un afuera puesto que fue construida desde el lugar de enunciación que se afirmó a sí mismo como punto referencia) es la que sostiene la *colonialidad del ser* que la reflexión del Dussel descubrió, cuyo presupuesto conceptual ya no es el Ser concebido bajo el presupuesto del Hombre blanco, europeo y postrenacentista (Gordon, 1995). Tampoco el Otro. O, como lo dirá más tarde Levinas, “*autrement qu’être*”. ¿Cómo traducir esta frase del castellano? ¿“Ser de



otra manera u otra manera de ser"? Ninguna de las dos posibilidades parece hacer justicia al concepto de Levinas. En inglés se tradujo por "otherwise than being" lo cual se distingue radicalmente de "being otherwise". La segunda traducción sugiere un "ser" alternativo (como las modalidades alternativas de las que se habla hoy en día). La traducción al castellano sería, entonces, "otra manera de Ser que la del Ser". A partir de aquí, Dussel crea un tercer *lugar*, el de la "colonialidad del Ser".

Ahora bien, por "tercer lugar (de enunciación)" no quiero decir un lugar en el medio, una especie de híbrido metafísico. De lo que hablo es de un *tercer lugar al lado de los dos anteriores*, que coexiste política y éticamente. Esto es, se trata de cambiar los términos de la conversación, y no solo el contenido, dejando de buscar lo "nuevo" que supera lo anterior, lo "nuevo" que deja atrás "la tradición", lo "pasado", lo "viejo".

Este esquema es consustancial a la idea misma de "modernidad" y es una de las estrategias por las cuales la "colonialidad" quedó oculta, disfrazada como tradición, como lo pasado, como lo viejo. Dussel no pudo escapar tampoco, en ese momento, a la ideología de la modernidad, y habló de "superación" de Heidegger por Levinas y de Levinas por su propia posición. No se trata de superación, puesto que las tres posiciones coexisten, sino de "ensanchamiento del espacio", de emergencia de *lugares de enunciación* que compiten con los anteriores afirmando su propio derecho y necesidad a la existencia. Veamos lo que escribió Dussel en ese momento para enseguida ver sus límites pero también sus posibilidades futuras:

El método del que queremos hablar, el ana-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (ana) que el mero método dia-léctico. El método día-léctico es el camino que la Totalidad realiza

en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la relación del Otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método día-léctico es la expansión dominadora de la Totalidad desde sí; el pasaje de la potencia al acto de "lo Mismo".

El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad desde el Otro y para "servir-le" (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dialéctica, pero tenía razón Geuerbach al decir que la "verdadera dialéctica" (hay entonces una falsa) parte del diá-logo del Otro y no del "pensador solitario consigo mismo". La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento ana-dia-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral día-léctica es simplemente un movimiento conquistador: día-éctico (1973: 113).

Paso a explicar lo que me parece un paso fundamental en la propuesta de Dussel. La dialéctica aquí en juego es la dialéctica tal como la reformulara G. W. F. Hegel (1996[1807]; Bloch, 1949). El Espíritu, la Razón y la Historia organizan en Hegel una de las caras de la Totalidad y de su propio principio según el cual todo lo racional es real y lo real racional; donde el contenido del universo adquiere la experiencia de sí mismo. En cambio, si leemos a Hegel geopolíticamente en vez de seguir las reglas del juego que él mismo nos propone, nos daremos cuenta de que el Espíritu y la Razón que para Hegel parecería encarnarse en la historia es, en realidad, una manera de imaginar geopolíticamente la Historia



y justificar esa lectura mediante los conceptos de Espíritu y Razón. De esta manera Hegel pudo hacer de Europa el punto de llegada del Espíritu y la síntesis de la Razón.

El método dialéctico tiene, como sabemos, tres fases. La fase del entendimiento abstracto o de la tesis simplemente establecida. La fase de la negación racional de la antítesis o, la fase de la negación, del conflicto, de la colisión, de la diferencia. Finalmente, la fase de la mediación positivamente racional, es decir, la síntesis o negación de la negación. La primera fase es la del "ser en sí". La segunda la del "ser fuera de sí" y la tercera el "ser para sí". Cuando la dialéctica y la Razón se encarnan en la Historia resulta que África es el "ser en sí", Asia el "ser fuera de sí" y Europa es el "ser para sí". Para Hegel la Historia se desplazaba de Oriente a Occidente. África quedaba así fuera, un "antes" de la Historia mientras que América quedaba fuera por ser el "futuro". En esa Totalidad organizada en el acontecer temporal, no había opciones. La Totalidad era al mismo tiempo el Destino. Y todo esto lo proponía Hegel haciéndose eco del espíritu triunfalista que había dejado la revolución de la burguesía, en Francia, en 1789.

El fracaso de los ideales del iluminismo, tanto en el nazismo como en el stalinismo, le permitieron a Levinas (como ya señalé) abrir una rendija en la Totalidad e introducir la experiencia judía en la historia y otorgarle un lugar epistémico a la reflexión sobre el Ser. Introducir una rendija en la Totalidad, lo que Levinas llamó la "exterioridad", no el "afuera", sino la "exterioridad". Es decir, el afuera designado desde el lugar de enunciación en posición asimétrica de poder y, por lo tanto, en posición de enunciar el "afuera". Ahora bien, el "afuera" enunciado desde el poder para firmar el "adentro" es parte de la Totalidad. Ni adentro ni afuera es la "exterioridad" nombrada desde el interior como su propio margen,

que es, en realidad, su otra cara. La cara de la colonialidad. Ahora bien, si cambiamos la perspectiva y reflexionamos desde el afuera asignado (no un fuera ontológico sino asignado desde el poder), si reflexionamos desde la exterioridad de la historia colonial (que estaba en plena segunda expansión en los tiempos en que Hegel reflexionaba sobre el método dialéctico y la filosofía de la historia), es pues necesario negar la dialéctica en la cual la colonización tuvo (y tiene) lugar, más allá de la Historia Universal que la oculta: África es el para sí, Asia el fuera de sí, Europa el para sí, y América es la Juventud que debe crecer (Hegel, 1991[1823]). El método ana-dia-léctico de Dussel introduce pues, como dije antes, un tercer lugar que no es temporal, como en la dialéctica de Hegel, sino que fundamentalmente espacial y geopolítico. No es la negación de la negación como síntesis, sino la negación de la negación de la contemporaneidad (Mignolo, 1995) en la geopolítica del conocimiento. La dialéctica de Hegel se asienta sobre el presupuesto temporal de la historia universal contada desde la perspectiva europea. La analéctica de Dussel se asienta sobre el presupuesto espacio-temporal de la expansión colonial y de la doble cara, modernidad/colonialidad. La Razón y el Espíritu no tienen en realidad "punto de llegada", en singular, como lo proponía Hegel, sino más bien "puntos de partida" en plural como lo sugiere Dussel.

Es necesario mencionar a Karl-Otto Apel por una razón significativa: Dussel haya logrado convocar el diálogo entre la "ética del discurso" y la "ética de la liberación" (Dussel, 1998). La diferencia básica sería la siguiente. Mientras que para la ética del discurso (incluida la posición de Jürgen Habermas) propone una "ética de la inclusión", la ética de la liberación propone una vía simultánea y diferente. Una ética y política de la inclusión es sin duda deseable y necesaria. Pero tiene sus límites.



El primero es que mantiene las relaciones de poder entre quienes están en posición de "incluir" y quienes están en posición de ser "incluidos". Es decir, la ética del discurso mantiene una idea de Totalidad que oculta el hecho de que la inclusión así planteada no es el mejor de los mundos posibles. Por eso la ética de la liberación propone una constante reflexión crítica desde la perspectiva de aquellos que no quieren ser incluidos desde arriba sino que proponen participar en el acto mismo de inclusión. La posición de los Zapatistas es muy cara. Lo que reclaman no es la *inclusión sino la participación* tanto en la construcción de la democracia en México como en el derecho de participar en el discurso de los "derechos humanos". Si bien los derechos humanos, como la ética del discurso y de la inclusión, es más conveniente tenerlos que no tenerlos, también es cierto que la mayoría de los *receptores* de los beneficios de los derechos humanos no han tenido la oportunidad de contribuir a su formulación y a su ejercicio. Estos dos ejemplos analizados desde esta perspectiva hacen visible la colonialidad del Ser que se oculta detrás de buenas intenciones democráticas y éticas (derechos humanos) en el discurso de la (post)modernidad.

En esta re-organización del Espíritu y de la dialéctica, re-ubiquemos a África, Asia y América en el mapa de la razón, en la geopolítica del conocimiento, a partir de la propuesta de Dussel. Pero también la de Aníbal Quijano, en América del Sur. En realidad, las propuestas de Dussel y de Quijano son solo dos "de los puntos de partida" junto con las propuestas de Abdelkhebir Khatibi, en el Norte de África; Emmanuel Eze y de Tsenay Sequereberhan en el África al sur del Sahara; por Dipesh Chakrabarty en la India y en Asia del Sur. Los "puntos de partida", en lugar del "punto de llegada", son un descentramiento geopolítico de la epistemología y, por cierto, de la ética (Dussel, 1998). Podría continuar los ejemplos, agregando a

Frantz Fanon y Edouard Glissant, el primero uniendo a la reflexión del colonialismo francés en Martinique y en Argelia; el segundo desplazando la ontología de la Literatura y de la Historia, como se derivó de las propuestas de Hegel, hacia las literaturas y las historias producidas en la exterioridad colonial, celebrando la lengua "créole" y sobrepasando la vergüenza a la que fue sujeta, durante dos siglos, por el francés del iluminismo y del Loire. Estamos entrando en el dominio de la diversidad (epistémica y no solo étnica) como proyectos universales y saliendo de la uni-versalidad como proyecto universal, uno de cuyos ejemplos es la Totalidad en la filosofía de Hegel.

Referencias bibliográficas

- ARENDR, Hannah (1976[1948]). *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- BLOCH, Ernst (1949). *El pensamiento de Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- CHAKRABARTY, Dipesh (1992). "Subaltern Studies and Postcolonial Historiography". En: *Nepantla. Views from South*, Vol. 1, Nro. 1, pp. 9-32.
- CHAKRABARTY, Dipesh (2000). *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton U.P.
- DUSSEL, Enrique (1973). "El método analéctico y la filosofía latinoamericana". En: *América Latina. Dependencia y Liberación*. Buenos Aires: García Cambeiro.
- DUSSEL, Enrique (1980). *Filosofía de la liberación (1977)*. Bogotá: Universidad Santo Tomás.
- DUSSEL, Enrique (1985). *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*. México: Siglo XXI.



- DUSSEL, Enrique (1988). *Hacia un Marx Desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*. México: Siglo XXI.
- DUSSEL, Enrique (1998). *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. México: UNAM/Iztapalapa.
- GORDON, Lewis, R. (1995). *Fanon and the Crisis of European Man. An Essay on Philosophy and the Human Sciences*. New York: Routledge.
- HALPERÍN DONGHI, Tulio (1999). "Eduardo Mallea". En: ALTAMIRANO, Carlos (coord.). *La Argentina en el siglo XX*. Buenos Aires: Ariel, Universidad Nacional de Quilmes.
- HEGEL, Georg W. F. (1996[1807]). *Fenomenología del Espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HEGEL, Georg W. F. (1991[1823]). *The Philosophy of History*. New York: Prometheus Book.
- LEVINAS, Emmanuel (1969). *Totality and Infinity. An Essays on Exteriority*. Pittsburg: Duquesne University Press.
- MARINI, Mauro y MILLÁN, Mágina (1994) (coords.). *La teoría social latinoamericana. Tomo 1. Los orígenes*. México: Ediciones del Caballito.
- MIGNOLO, Walter D. (1995). *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- MIGNOLO, Walter D. (1998). "Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas o la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos". En: *Estudios. Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*. Vol. 6, Nro. 11, pp. 11-22.
- MIGNOLO, Walter D. (2000a). *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges and Border Thinking*. New Jersey: Princeton University Press.
- MIGNOLO, Walter D. (2000b). "Dussel's Philosophy of Liberation: Ethics and the Geo-Politics of Knowledge". En: *Thinking from the Underside of History*. Lanham, Md.: The Rowman and Littlefield Publishing Group.

LOS PRIMEROS EXTRANJEROS: LAS MUJERES EXTRANJERAS DE ÍO A LAS DANAIDES

THE FIRST FOREIGNERS: FOREIGN WOMEN
FROM IO TO THE DANAÏDES

Julia Kristeva
Université Paris 7



"ETRANGERS A NOUS-MEMES"
by Julia KRISTEVA
© Librairie Arthème Fayard, 1988



Resumen || El presente escrito de Julia Kristeva que *1991. Revista de Estudios Internacionales* acerca a los y las lectoras de habla hispana, introduce claves de inmensa fecundidad para repensar, en perspectiva cultural, uno de los problemas más acuciantes de nuestra contemporaneidad: los extranjeros. Pero quizá el logro más destacable de Kristeva estriba, empero, en vincular la extranjería con una extrañeza cultural de la que bien la mujer puede dar cuenta, en una extensa tradición de diferencia (sexual y política) que, para la autora, se remontaría a los albores de la cultura occidental, más precisamente a los mitos griegos y las tragedias. La traducción al español es obra de Ariel Gómez Ponce, quien hace manifiesto su agradecimiento a la profesora Kristeva por cuya dadivosidad podemos compartir estas palabras, publicadas originalmente en 1988 y como parte del libro de ensayos *Etrangers à nous-mêmes* (Librairie Arthème Fayard).

Keywords || Extranjería, Extrañeza, Mujeres extranjeras, Culturas

Abstract || The herein text presented to hispanic readers by the journal *1991. Revista de Estudios Internacionales* introduces keys of an immense fecundity to re-think, through a cultural perspective, one of the most urgent issues of our times: the foreigners. However, Kristeva's most remarkable achievement is founded on linking foreign affairs to a cultural strangeness on which women can give an account, in a long tradition of difference (sexual and political) that, for the author, could be traced back to the dawn of the western culture, more precisely to the Greek myths and tragedies. The translation into Spanish is work of Ariel Gómez Ponce, who makes evident his gratitude to Professor Kristeva, whose generosity makes it possible to share these words, originally published in 1988 and as part of the essays book *Etrangers à nous-mêmes* (Librairie Arthème Fayard).

Keywords || Foreignness, Strangeness, Foreign women, Cultures



¿Cómo se puede ser extranjero?

Rara vez esta pregunta viene a nosotros, en tanto estamos tan convencidos de ser ciudadanos por naturaleza y emanaciones necesarias del Estado-nación. O bien, cuando dejamos que el tema se nos venga la cabeza, inmediatamente nos ubicamos entre quienes tienen derecho a una nacionalidad, y arrojamos a una alienación irrazonable a quienes pertenecen a otro lugar, uno al que no han podido preservar y al que ya no pertenecen, esos a quienes se les ha expropiado de su identidad como ciudadanos. Hoy en día, la noción de *extranjero* está efectivamente dotada de una significación legal: designa a una persona que no es ciudadana del país en el que reside. En efecto, tal encuadre calma y permite asentar, por medio de leyes, las espinosas pasiones que despierta la intrusión del *otro* en la homogeneidad de una familia o de un grupo. Silencia también, y sin resolverlos en modo alguno, los malestares de esa condición singular que equivale a presentar una diferencia en el seno de un conjunto que, por definición, se forma excluyendo lo disímil. Restricción o elección, evolución psicológica o destino político, esta posición como un *ser diferente* podría parecer la culminación de la autonomía humana (¿acaso no somos seres hablantes a condición de distinguirnos de los demás para impartirles nuestro sentido personal a partir de esa diferencia percibida y asumida?) y, por lo tanto, de una importante ilustración de lo que la civilización tiene de más intrínseco, de más esencial.

Asimismo, al ocupar explícita, manifiesta y ostensiblemente el lugar de la diferencia, el extranjero plantea, tanto a la identidad del grupo como a la suya propia, un desafío que pocos somos capaces de revelar. Un desafío de violencia: “yo no soy como vos”; una intrusión: “compórtense conmigo como lo harían

entre ustedes”; una llamada de amor: “reconóceme”. En todo esto, se mezclan humildad y arrogancia, sufrimiento y humillación, y un sentimiento de dolor y de omnipotencia. En suma, una furia, un estado límite que los mitos griegos relatan y que Esquilo nos transmite en *Los suplicantes*¹, recogiendo una memoria de la época arcaica, mucho antes de que los filósofos y los juristas (racionalistas) propusieran estatutos para los extranjeros. Por un instante, olvidémonos de las leyes, y acerquémonos a los extranjeros de las tragedias antiguas.

Es notable que los primeros extranjeros que vienen de los albores de nuestra civilización sean las extranjeras: las Danaides. Aquellas nativas egipcias, que sin embargo afirmaban tener una ascendencia griega noble aunque dramática, llegaron a Argos. Esquilo encontró su inspiración en una leyenda primitiva devenida epopeya, *La Danaïde*, que probablemente data de la primera mitad del siglo VI, y que reúne y organiza las historias sagradas (*hiéroï logos*) sobre el santuario de Argos. La leyenda remonta las Danaides a una prestigiosa ancestral: Ío, la sacerdotisa de Hera en Argos. Amada por Zeus, Ío despierta los celos de la esposa legítima, Hera, quien la transforma en ternera. Esto no desanimó a Zeus quien, convertido en toro, la continuó amando. Sin embargo, Hera prosiguió su venganza al enviar un tábano que enloqueció a la desdichada. Ío vagó por Europa y Asia, antes de llegar a Egipto. Perturbadora imagen la de esta ternera enloquecida por un tábano: como una hija incestuosa castigada por la cólera materna, no vio más solución que huir sin cesar, desterrada de su hogar natal y condenada a la errancia como si, rival de la madre, ninguna tierra pudiera ser propia. La locura es, pues, esta pasión ilegítima por Zeus. Locura en la que el tábano

1 Para un análisis de este texto, cf. A. F. Garvie, *Aeschylus' Supplies. Play and Trilogy*, Cambridge University Press, 1969.



bien representa la estimulación animal y —¿por qué no?— sexual. Locura que conduce a la mujer, no a un viaje de regreso hacia uno mismo como sucedió con Ulises (que, a pesar de sus desvíos, regresó a su tierra natal), sino hacia una tierra de exilio, maldita desde el comienzo. Sin embargo, es solo en Egipto, fuera de la tierra materna, que Zeus, el mismo origen erótico del periplo, se permite tocar a Ío en la frente para apaciguarla, restaurar su apariencia femenina y dejarle dar a luz un hijo, Épafo (el “toque” de Zeus).

¿Será el delirio errante de Ío la versión femenina del drama de Edipo? El hombre incestuoso fue capaz de resolver los enigmas de la Esfinge, aún ignorando su pasión amorosa por la madre y su rabia asesina contra su padre. Edipo quiere saber, aunque le cueste mucho, incluidos los ojos. En cambio, la hija enamorada de su padre violaba desde el principio la autoridad materna, que era detentada por Hera Argiva, sacerdotisa de los derechos matrimoniales. Tal conflicto desencadenó su psicosis: la picadura del tábano, agente de la venganza materna, que no deja de enloquecerla. E incluso si Zeus terminara liberándola de su frenética metamorfosis —aunque en suelo extranjero—, la marca de la violencia y la angustia perseguirá a sus descendientes.

El hijo Épafo, nacido de la ternera tocada, será el antepasado de los reyes egipcios. Pero la maldición de Hera parece perseguir a las generaciones posteriores. Los bisnietos de Épafo, Dánao y Egipto —quienes, respectivamente, tuvieron cincuenta hijas y cincuenta hijos—, un día entraron en guerra porque los hijos de Egipto querían casarse por la fuerza con las hijas de Dánao para obtener derechos reales sobre el país. Y es así como comienza

el exilio de las Danaides, huyendo de la brutalidad de los cincuenta hijos de Egipto. En la memoria (que hoy llamaríamos inconsciente, pero también invertida) de los ancestros de Ío, las Danaides huyeron de la tierra natal y, al mismo tiempo, del comercio sexual. Vírgenes guerreras y crueles, no guardan de Ío más que una distante pasión que las atrae, al contrario de aquella pero de una manera asimétrica, fuera del matrimonio y fuera de la ley. Salvo que se inscriba en su propia virginidad un recordatorio del destino incestuoso de la estirpe de Ío: ¿no es cierto acaso que las vírgenes², en el panteón de su padre, son las hijas que permanecen fieles y se niegan a darle descendencia, precisamente para preservar el poder simbólico del padre único, excluyendo a cualquier otro hombre?

En consecuencia, las Danaides son doblemente extranjeras: procedentes de Egipto y reacias al matrimonio. Afuera de la comunidad de ciudadanos de Argos, rechazan también esa comunidad básica que es la familia. Ese proceso de exclusión alcanzó su apogeo cuando, según una versión de la leyenda, las Danaides asesinaron a los hijos de Egipto por iniciativa propia o, según otra versión, obedeciendo la voluntad de su padre. Solo dos de las cincuenta hermanas no participaron del crimen. Recordemos la historia de estas dos hermanas excepcionales: ellas instalan una pregunta por la ambivalencia de las Danaides, ciertamente asesinas, pero también buscadoras de agua, oficiantes de un culto primordial (según Hesíodo y Pausanias), y fundadoras de alianzas.

Amazona como sus hermanas, y lanzada a la búsqueda de una cierva, Amimone falló en su

2 Véase G. Dumézil quien, en *La Religion Romaine Archaique*, recuerda que las vestales romanas, “en la época en que gobernaba el rex (...) deben, por algún medio místico, contribuir con su seguridad”, recordando así la tradición galesa “según la cual el legendario el rey Math podría vivir, cuando no estuviera comprometido en expediciones guerreras, y solo si mantenía sus pies en el seno de una virgen” (p. 577). En la misma línea, véase también *Tarpeia de Dumézil* (París: Payot, 1947, pp. 100-109), y *Mithra et Varuna. Essai sur deux représentations indo-européennes de la souveraineté* (París: Presses Universitaires de France, 1940).



objetivo, y despertó a un demonio mitad caballo, un sátiro que está a punto de violarla. Fue salvada por Poseidón, dios de las aguas profundas, quien, más que hablarle desde el deseo, lo hizo en términos tranquilizadores, ofreciéndole matrimonio: "Tu destino es estar casada, el mío ser tu marido". Amimone se convirtió entonces en hidrófora y presidió la liturgia de las aguas, como también los ritos de la boda, bajo la mirada de Hera. Una Danaide rebelde se transformó así en cómplice de Hera y, por lo tanto, del contrato social basado en el matrimonio.

De la misma manera, Hipermnestra se negó a estrangular a su marido Linceo, y el matrimonio – entre consanguíneos que dejaron de ser enemigos– dará a luz una dinastía real de la que salió Heracles, el héroe dórico más célebre. Ante el tribunal que debía decidir si ella tenía razón o no en renunciar a la venganza, Hipermnestra será ayudada por Afrodita y Hermes, quienes le susurraron palabras seductoras. Absuelta, se convertirá en la primera sacerdotisa de Hera.

Volvamos a las cuarenta y ocho Danaides que degüellan a sus maridos durante la noche de bodas. La desmesura alcanza aquí su apogeo en el crimen. La extrañeza acaba en revuelta interdicta, en *hýbris* que provoca la abyección. Tal desmesura fue castigada (según una versión de la leyenda) con la ejecución de las Danaides y de su padre, o bien, en una variante más moderada (como sugiere Píndaro), haciendo que estas mujeres desobedientes renunciaran a su pretensión de excepción: debían casarse en su debido orden con los vencedores de una carrera, pero sin que estos matrimonios dieran lugar a descendientes prestigiosos. Aquellas que afirmaron estar fuera de la ley debían someterse a la banalidad de una reglamentación, común y

uniforme. La mentalidad griega condena la extrañeza solo cuando esta tendía a desafiar la medida común. Las amazonas y las asesinas son destituidas, mientras que la extranjería –disociada de la desmesura moral, solo después de haberse mezclado con ella– será aplicada a los ritos y las leyes de la polis.

No obstante, queda el hecho de que las Danaides plantean un problema más complejo y más arcaico que el de los derechos del extranjero. Su historia apunta a esos tiempos inmemoriales en los que una sociedad endogámica se volvía exógama: no casarse con los consanguíneos es la primera condición –que las Danaides, es cierto, cumplen con brutalidad al asesinar sus primos– para devenir la esposa de alguien extranjero al clan. Tal violencia contra los parientes (hermanos y primos), cargada de pasiones incestuosas, sin dudas es necesaria para fundar una nueva alianza, el matrimonio entre personas "en igualdad de derechos", así como Hera se quiso igual (*isotèlés*) a Zeus, su compañero en la cama³. Sin embargo, ella se mantuvo bajo la apariencia de la institución matrimonial, su rostro secreto: tal es la oscura pasión entre los esposos – de hecho, extraños el uno al otro–, una pasión que se manifiesta durante las ceremonias iniciáticas relacionadas al culto de Deméter y sus sagradas Tesmoforias, supuestamente introducidas en Grecia por las Danaides.

Allí las mujeres, separadas de la polis para protegerlas de sí mismas, formaron una temible ginococracia que tenía el derecho a derramar sangre, y no solo a verter agua en esa cisterna sin fondo que estaban condenadas a llenar. Al asumir funciones tan contradictorias, las Danaides aparecen precisamente como el vínculo entre "los límites legales del dominio de Hera" y "el reino de Deméter"⁴. Como si la leyenda

3 Cf. Marcel Detienne, *Les Danaïdes entre elles ou la Violence fondatrice du mariage*, Paris, 1984.

4 Cfr. M. Detienne, *op. cit.*



de las Danaides, por la misma ambivalencia que se les atribuye a estas extranjeras, reconociera la necesidad de la violencia pasional (o, en el plano social, la validez de la extirpación, del desgarramiento, de la extrañeza misma) como fundamento para la alianza basal de la familia.

La extrañeza –la cara política de la violencia– sería la base más elemental de la civilización, su doble necesario y, quizá aun, su fuente, una que ninguna cisterna –ni siquiera, para empezar, aquella de las Danaides– podría saciar definitivamente. Más aún, la extrañeza de las Danaides también suscita el problema de la adversidad entre los mismos sexos y en su alianza extraconyugal, en la “relación” amorosa y sexual. ¿Cuál es, en síntesis, esa “relación” entre el “pueblo” y la “raza” de los *hombres* y el “pueblo” o la “raza” de las *mujeres*? La diferencia sexual, cuyo alcance a lo largo de los años se ha borrado o en cambio exagerado, ciertamente no tiene la intención de congelar su antagonismo. El hecho es que, en Grecia, la esposa era pensada como una extranjera, una suplicante: ¿acaso eso significa una Danaide? El ritual de la boda estipulaba que la novia no debía ser tratada ni como presa ni como una esclava, sino como una “suplicante, puesta bajo la protección del hogar y llevada de la mano a su nueva morada”. ¿Qué es, entonces, una suplicante?

ISSN: 2683-720X

Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Reconocimiento - No Comercial - Sin Obra Derivada 4.0 Internacional.](#)