

Síntesis

Artículos basados en tesinas de grado

n°8 / 2017

••
Secretaría de
**Investigación,
Ciencia y Técnica**

••
Secretaría
Académica

ffyh Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC

Síntesis

n° 8 / 2017

Publicación periódica arbitrada de la Secretaría de Investigación, Ciencia y Técnica y la Secretaría Académica de la FFyH UNC

Autoridades

Secretaria de Investigación, Ciencia y Técnica Dra. Jaqueline Vassallo

Secretaria Académica Lic. Vanesa Viviana López

Subsecretaria Académica Lic. María Luisa González

Gestión editorial: Lic. Noelia García

Comité evaluador revista Síntesis n° 8

Marisa Velasco / Paula Hunziker / Eduardo Mattio / Alicia Servetto /
Anabela Flores / Andrea Bocco / Pablo Molina Ahumada

••
Secretaría de
**Investigación,
Ciencia y Técnica**

••
Secretaría
Académica

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades

 **UNC** Universidad
Nacional
de Córdoba

Contenido

Antropología

- 4 Reinas de la noche. Performances trans(formistas) y mundos artísticos en un pub nocturno de la Ciudad de Córdoba.

María Daniela Brollo

Filosofía

- 17 Naturalismo e Identidad Personal: La propuesta del "yo" narrativo de Dennett

Malena León

- 34 De una historia de las ideas latinoamericanas a una genealogía del poder en Santiago Castro Gómez

Sofía Zurbriggen

Historia

- 49 Los inicios de la interseccionalidad: orígenes, debates y militancia política de la Third World Women's Alliance en el marco del feminismo negro norteamericano (1970-1975)

Lucía Busquier

- 65 Sociabilidad pueblerina en Colonia Caroya, provincia de Córdoba. El caso del Club Juventud Agraria Colón (CJAC) durante sus años fundacionales, 1932-1942

María Eugenia Sánchez

Letras

- 80 Imaginar el futuro, redefinir lo humano. Una aproximación a la ciencia ficción latinoamericana reciente

Florencia Colombetti

- 95 Lengua y Derechos: Políticas para una nueva Nación

Daniela Contursi

- 111 El Monstruo peronista. Una lectura de El campito en clave biopolítica

César Correa; Juan Manuel Ávila

Reinas de la noche

Performances trans(formistas) y mundos artísticos en un pub nocturno de la Ciudad de Córdoba

María Daniela Brollo
danibrollo7@gmail.com

Licenciatura en Antropología
Director de TFL: Gustavo Blázquez
Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas, Consejo Interuniversitario Nacional, 2015
Recibido: 17/09/18 - Aceptado: 29/11/18

Resumen

Este artículo recupera las principales líneas de investigación de mi Trabajo Final de Licenciatura (TFL). En aquel trabajo etnográfico me pregunté por la construcción de subjetividades entre artistas que se presentaban a sí mismas, y eran presentadas por otr@s, como *trans*, *transformistas* y *drag queens*. Efectué el trabajo de campo en un espacio nocturno mercantilizado donde un conjunto de artistas realizaba shows de martes a domingo y allí indagué de modo analítico en la construcción de estas performances. “*Beep Pub!*” o *Beep* (como lo llamaba la gran mayoría de mis interlocutor@s) era un local comercial que integraba desde 1994 la “noche gay” de la ciudad de Córdoba y se ubicaba en algunas narrativas como uno de los primeros y/o principales espacios de iniciación para las prácticas artísticas en cuestión. El escenario del *Beep* era el soporte de un universo de relaciones que se condensaban en un *mundo del arte trans(formista)*. El objetivo de este trabajo será volver sobre algunas de las relaciones analizadas como las particularidades de aquel pub en tanto espacio de sociabilidad, las formas de cooperación entre artistas y el personal de apoyo, las jerarquías entre las primeras, los avatares de su profesionalización, la formación de un nombre y las prácticas que formaban parte de las convenciones artísticas de ese mundo.

Palabras clave: Performances-Transformistas-Noche

1. Circuitos nocturnos. Una introducción posible

Entre 2013 y 2014, mientras recorría y consumía algunos espacios de la noche cordobesa como bares o centros culturales, presencié una serie de espectáculos que llamaron fuertemente mi atención. Eran shows humorísticos llevados a cabo por artistas femeninas que tenían la particularidad de enunciarse desde categorías como *trans*, *transformistas* o *drag queens*.¹ Durante aquellos shows las artistas interactuaban con el público a través de diálogos, parodias, o chistes que incluían tópicos como el sexo, el amor, la sexualidad, el género, la vida cotidiana y la política.

Mi curiosidad y las enfáticas recomendaciones de personas conocidas que lo consumían como espacio de divertimento, me llevaron rápidamente al *Beep*.² *Es un lugar gay distinto a un boliche y hay shows todas las noches*, me dijeron en su momento quienes lo señalaban como el lugar indicado para acercarme a aquellos espectáculos, que comenzaban a formar parte de las primeras inquietudes de mi investigación.

Arribé al Beep un miércoles de mayo de 2014 acompañada por una amiga que ya conocía previamente el lugar. A primera vista, la estructura del edificio parecía una casa por la forma de sus aberturas, el tipo de piso, la disposición y dimensión de sus espacios. Contaba con un ingreso donde se abonaba la entrada, una barra de bebidas, un patio interno, dos baños, una cabina con consolas de sonido y luces, una pista de baile y en el fondo de la misma, un pequeño escenario con una estructura no mayor a seis metros cuadrados. Detrás del escenario había una pequeña habitación utilizada por las artistas como camarín de preparación antes del show.

Aquella noche, a las dos de la mañana, las luces sobre el escenario se encendieron y apareció Flor, una artista *trans* que hacía shows los miércoles en el pub. Miraba constantemente al público mientras bailaba una fusión de pop con ritmos latinos moviendo las caderas hacia ambos costados. Su cabellera era larga y rubia, llevaba un par de zapatos con tacos de al menos quince centímetros y un vestido rojo que marcaba las curvas de su cintura y destacaba el escote exhibiendo los grandes pechos que tenía. Con la mano derecha sostenía el micrófono, que permanecía apagado, y con sus labios seguía de manera sincronizada la letra de una canción, simulando cantarla pero sin emitir el sonido de su propia voz.

*"Bienvenido a mi reino,
bienvenido a la noche,
al glamour, la sensualidad y el derroche.
Si deseas encontrarme...
voy de tul y satén,
purpurina en la piel.
I'm the queen of the night,
the queen of hearts.
La reina de la noche"³*

Por momentos, Flor hacía una pausa en la vehemencia con la cual acercaba el micrófono a su boca, mientras movía los labios, para aplaudir y e invitar al público a hacer lo mismo. Esa secuencia se repitió luego con otra canción, y posteriormente Flor prendió el micrófono para realizar un monólogo que incluyó temas como el clima y las relaciones sexo-afectivas. Luego, entabló conversaciones con integrantes del público, que respondían gritando desde la pista de baile, y preguntó quién de l@s allí presentes quería ganarse un vaso de cerveza, con la consigna de que subieran *dos chicos y dos chicas*.

Entre diálogos, chistes y risas, la artista expuso la consigna: deberían competir en equipos y ganarían quienes realizaran el mejor baile de cada pareja. Los dos varones compitieron entre sí, bailando una canción conocida por ser utilizada en shows de *strep-tease*⁴, flexionaban sus rodillas y se levantaban ocasionalmente las remeras que llevaban puestas. Las dos mujeres hicieron lo mismo al ritmo de una canción de cumbia nacional, moviendo las caderas de espalda al público y flexionando circularmente las extremidades inferiores, casi al nivel del piso del escenario. Tal cual lo había anunciado Flor, hubo dos ganador@s, a los cuales el público aplaudió fervientemente, mientras el asistente del show, que hizo su aparición desde el costado del escenario, les alcanzaba los tickets con los cuales pedirían la cerveza en la barra de bebidas. Antes de retirarse, Flor anunció la grilla semanal de artistas que se presentarían el resto de los días en el escenario y agradeció, primero al público, luego al dueño y finalmente al personal del pub. Luego, las luces del escenario se apagaron, comenzó a sonar la música en un volumen más alto y la pista de baile se convirtió en el sector más concurrido del lugar.

Cada noche en ese pub, de martes a domingo, al menos diez artistas subían a escena performando distintos grados de femineidad y se presentaban como *trans*, *transformistas* y *drag queens*. La primera categoría implicaba procesos de transformación más o menos permanentes y se asociaba con procesos identitarios complejos, que en muchos casos incluían el consumo de hormonas y operaciones quirúrgicas.⁵ Las dos últimas referían procesos de transformaciones efímeras relacionadas con contextos y prácticas artísticas específicas, ejecutadas generalmente por varones. Las *transformistas* en relación a una imagen femenina combinada con actuación humorística y las *drag queens* realizaban un tipo de transformismo, pero con un montaje más extravagante y exagerado que las anteriores. Las artistas escenificaban sobre el escenario una amplia variedad de expresión de roles de género y se veían involucradas en procesos de mutua subjetivación, que analicé en mi investigación y serán retomados más adelante en este artículo. El paréntesis en el título de este trabajo pretende llamar la atención sobre la dimensión relacional de las categorías con las cuales trabajé.

Distribuidas diferencialmente en la semana, realizaban performances que eran una pieza fundamental de la oferta de entretenimiento que brindaba el pub al mercado de divertimento nocturno de la ciudad de Córdoba. Las personas que conformaban el público o clientes del lugar, el dueño y el personal que trabajaba en el pub, tanto como las artistas eran partes constitutivas de cada show. Artistas y público confluían en una performance que daba comienzo a la diversión en el Beep, pero ¿de qué modo participaba cada uno? ¿Cómo esas performers se convertían en las *reinas de la noche*? ¿Qué subjetividades se configuraban a través de sus performances artísticas? ¿Cómo definían los propios sujetos el devenir una artista *trans*, *transformista* y *drag queen*? ¿Quiénes integraban esas categorías y cuáles serían los criterios de inclusión/exclusión? ¿Qué lugar ocupaba el Beep en la cartografía nocturna cordobesa?

El relato que da comienzo a este texto narra el modo en que mi propia curiosidad, circulación y acercamiento a una noche cordobesa devino en una aproximación analítica hacia la misma. Así, pretendo restaurar las inquietudes iniciales en la construcción del campo y en la formulación de las preguntas que guiaron la elaboración de una investigación, que concluyó más tarde en el Trabajo Final de Licenciatura con cual obtuve en 2017 el título de grado en Antropología: "*Shows de martes a Domingos... Performances y performatividades trans(formistas) en un pub nocturno de la Ciudad de Córdoba*".

Realicé trabajo de campo entre mayo de 2014 y diciembre de 2016. Dado que el pub abría sus puertas de martes a domingo, realicé observaciones diarias durante semanas escogidas de acuerdo a criterios propios del campo. Utilicé la "descripción densa" (Geertz, 1986) en su dimensión analítica y como método de producción de información registré cada una de las secuencias del trabajo de campo, y siguiendo pautas de la etnografía, realicé observaciones en el pub y un conjunto de quince entrevistas no directivas y biográficamente centradas.

Un conjunto de herramientas teórico-metodológicas acompañó la totalidad del recorrido de mi investigación, como las Teorías de la Performance y el Ritual (Schechner 2000,2012; Turner, 2002) a las cuales recurrí para aproximarme a los shows que se llevaban a cabo sobre el escenario del pub y a la red de relaciones sociales que los hacían posibles. Asumiendo que las performances y las palabras poseen un efecto performativo, recuperé las propuestas de Austin (1955) y Butler (2007,2015), para analizar el modo en que los shows, de modo relacional, conformaban subjetividades y corporalidades entre los sujetos que los llevaban a cabo. En ese sentido, recuperé también los aportes sociológicos de Mauss (1971), Erving Goffman (1970) y John Gagnon (2006) para indagar en las presentaciones artísticas mediante los usos de diferentes técnicas, guiones,

actuaciones e interacciones, que se desarrollaban arriba y abajo del escenario en vínculo con el público.

La sociología de los “mundos del arte” propuesta por Becker (2008) fue una herramienta teórica fundamental para observar la construcción cooperativa de los shows, las redes de asistencia que conformaban las ocupaciones en torno al trabajo artístico y las particularidades de las tareas que se desempeñaban. En el campo de estudios más próximos a la temática, recurrí a la etnografía pionera de Newton (2016 [1972]), sobre la cultura de transformistas femeninos en Estados Unidos. Este trabajo abordó la diferenciación entre tipos de actuaciones, bares y la organización laboral del transformismo. En un plano local recurrí a trabajos que abordaron la historia y particularidades de las experiencias *trans* y el travestismo en Argentina (Fernández, 2004), para acompañar el análisis sobre la singularidad desde la cual esas categorías se pronunciaban.

El objetivo de este artículo será retomar las principales claves analíticas de la investigación, las preguntas iniciales formuladas más arriba y recuperar las reflexiones que produjo en torno a ellas durante la escritura del TFL.

2. Performances y mundos artísticos

2.a. El Beep como un lugar

Los shows realizados por artistas *trans*, *transformistas* y *drag queens* se constituyeron, desde hace alrededor de tres décadas, en un componente central de la oferta de entretenimiento por parte de espacios nocturnos locales que conformaban el “mercado gay” o la “noche gay” (Blázquez y Reches, 2011). El Beep era uno de esos espacios que promocionaban sus noches a partir de la inclusión central de estos shows en la oferta de entretenimiento. Sin embargo, la trayectoria en años y la periodicidad con que funcionaba este lugar lo diferenciaba de otros, ya que desde el momento de su inauguración un conjunto de artistas subían al escenario, bailaban, cantaban, realizaban monólogos y juegos en los cuales participaba también el público.

El pub abría sus puertas al público de martes a domingo desde las 00:30 hs hasta las 5:00 h.s, que era su horario cierre. Los shows se realizaban todas las noches, comenzaban a las 2:00 am y finalizaban media hora después. Pero las noches en el pub empezaban mucho antes de lo anunciado para el público: la limpieza del espacio, la difusión en redes sociales, la preparación del show, y las repercusiones del día después, también hacían “la noche” entendida aquí como una categoría polisémica que resulta del “[...] entramado complejo de circuitos [entrelazados, superpuestos y (des)encontrados] de circulación de personas, mercancías y deseos” (Blázquez, 2012:292). En el Beep se reunía un público variado en relación a su edad, posición de clase, gustos musicales, nivel de instrucción educativa, ocupación, identidad sexo-genérica, preferencias eróticas. Los circuitos nocturnos analizados en mi investigación eran un espacio-tiempo del ocio, del consumo, de la diversión, del arte y del trabajo.

Además de las artistas, el funcionamiento del Beep dependía de la participación del *personal* o *staff*. Un grupo de más de quince integrantes que trabajaban en el lugar y que fueron también interlocutores en mi investigación. El dueño se presentaba ocasionalmente en el pub y Martín, su sobrino, era el encargado de asistir diariamente para administrar el negocio. Juan y Cindy eran quienes permanecían en la vereda como mediadores entre el adentro y el afuera del lugar; Gustavo era el encargado de cobrar el dinero correspondiente al ingreso en la mesa de la

entrada; los DJ se encargaban del manejo de la música y las pantallas; las *chicas de la barra* (de bebidas) eran un grupo no fijo de personas compuesto por dos o tres mujeres y un varón encargadas del estipendio de bebidas; Noelia era la encargada femenina de la seguridad del lugar y permanecía en el interior del pub; y finalmente Alex era el asistente de las artistas en los shows y permanecía en el ingreso a los baños como encargado de la seguridad en ese sector.

Al decir de Becker "Todo aquello que el artista- definido como la persona que realiza la actividad central sin la cual el trabajo no sería arte- no hace, debe hacerlo alguien más" (Becker,2008:42). Las tareas realizadas por el *personal* o *staff* funcionaban como tareas de "apoyo" ya que hacían posible la presencia y continuidad de la actividad artística llevada a cabo sobre el escenario noche tras noche.

Como resultado de estas actividades cooperativas, en aquel pequeño escenario se presentaban semanalmente quienes se constituyeron, con el correr de los años, como las *artistas de la casa*. El Beep tenía una grilla semanal fija de artistas responsables de los shows en los diferentes días, de *martes a domingos*. Pertenecer o no a la grilla de artistas del Beep distinguía a unas de otras. Los martes y miércoles el escenario era de Flor, los jueves de Diana, los viernes de Jandry o Pachy, los sábados de Antonella, y los domingos de Jenny y Diana.

Sin embargo, esta organización que observé durante mi trabajo de campo no fue siempre igual. A partir de la realización de entrevistas pude reconstruir algunas narrativas según las cuales la dinámica del pub, y sobre todo de los shows, fue cambiando con el correr de los años desde su inauguración. Desde 1994, y durante al menos los primeros cinco años de funcionamiento, los shows en el Beep fueron realizados por un grupo que se llamó "Los Ángeles del Beep", que estuvo conformado por tres artistas de reconocida trayectoria en aquel momento. Con el cambio de siglo, y ciertas modificaciones en las convenciones artísticas, el grupo se desarmó y la logística de los shows se organizó de manera tal que a cada artista le correspondía una noche en particular. Esto implicó por un lado, una jerarquía que otorgaba mayor consagración a aquellas artistas con más años de permanencia, quienes devinieron *dueñas* del escenario uno o dos días a la semana. Y por otro lado, cierta dificultad de inserción para las artistas jóvenes que debían empezar como *invitadas* para participar de los shows.

Como señalé, la grilla semanal se mantenía más o menos fija y en la asignación de días influían el reconocimiento del público, las trayectorias artísticas y los criterios establecidos por el dueño del lugar. Así, cada artista con *su* nombre era asociada a un día de la semana y podían devenir *reinas* o *dueñas* e *invitadas*. La diferencia entre *reina* y *dueña* se vinculaba sobre todo a la experticia y a la cantidad de años que llevaban las artistas sobre el escenario. *Reina* era, por ejemplo, Jeny que actuaba desde el día mismo en que el pub abrió sus puertas por primera vez, y cuyo nombre se encontraba en una placa al costado del escenario. Aunque en ocasiones, sucedía que otras *dueñas* con más años de trayectoria también eran nombradas por el público o por sus pares como *reinas*, aludiendo a un alto nivel de reconocimiento hacia su labor artística. Dentro del grupo de clientes del lugar, las artistas iban conformando *su* propio público integrado por seguidor@s o personas que con frecuencia semanal asistían a su noche preferida de la semana.

Para las artistas, ganarse un lugar en el escenario requería muchos años de permanencia y ciertos niveles de reconocimiento en el Beep. *Todas empezamos acá*, solían decirme en las entrevistas al referirse al proceso de iniciación en sus prácticas artísticas. El Beep era, para ellas, el espacio privilegiado de profesionalización y aprendizaje del oficio. Allí, mediante la co-presencia con sus pares enseñaban, aprendían y perfeccionaban la labor artística, durante el maquillaje en el camarín, sobre el escenario durante la función o en conversaciones antes y después de los shows.

La presentación cotidiana y reiterada de las artistas, dada la frecuencia de apertura del pub, daba cuenta de la existencia de una serie de relaciones que hacían posible la conformación de ese mundo. A su vez, era esta presencia cotidiana y rutinaria de las performers, lo que se constituía como una parte central de la oferta de entretenimiento en esas noches. En el pub no podían faltar, la música, la barra de tragos, las artistas, ni los shows.

2.b. ¿Cómo están esta noche? Arriba y abajo del escenario

Durante mi trabajo de campo y con el transcurrir de las noches, comencé a observar ciertas asociaciones entre las performances diarias. Las artistas en el Beep construían los shows mediante el restablecimiento de "cintas de conducta" (Schechner, 2000) que se repetían y se transmitían durante los shows en vivo. ¿Cómo están esta noche? era una enunciación interrogativa con la cual las artistas se dirigían al público en los primeros momentos de cada show y funcionaba como algo más que un saludo. Esa pregunta inauguraba el diálogo con el público.

Parte del show implicaba, para las artistas, necesariamente mostrarse ante un público al cual debían *entretener*. Construían personajes con distintos grados de femineidad y su gestualidad estaba fuertemente vinculada con la pose y la búsqueda incesante de la mirada. Tal como propone Newton "no hay drag [o transformismo] sin un actor y su público y no hay drag [o transformismo] sin dramatización (o teatralidad)" (Newton, 2016:54).

Esta relación entre artistas y público se producía a partir de escenas, diálogos y momentos lúdicos, que variaban noche a noche. La performance, en tanto conducta realizada siempre dos veces, toma formas diferentes y no cuenta con experiencias de originalidad ni espontaneidad, la repetición era siempre igual y siempre distinta.

Si bien no ocurría lo mismo cada noche ni cada semana, ya que cambiaban las protagonistas (artistas y públicos), todos los shows comenzaban a las 2 a.m, duraban media hora y seguían una secuencia de fases temporales. Además, estaban conformados por prácticas y técnicas corporales específicas que las artistas hacían, producían y reproducían sobre el escenario.

1. *Musical inicial individual.*
2. *Saludo al público/Presentación de invitadas*
3. *Monólogo/Stand-up*
4. *Momento lúdico/Juego con el público*
5. *Sorteo/Entrega de cerveza*
6. *Agradecimientos/Agenda semanal*
7. *Musical final individual/Grupal con invitadas*

Durante los shows los turnos de habla, entre *dueñas, invitadas* y público se encontraban regulados de acuerdo a relaciones de poder. Según Bourdieu "el uso del lenguaje, que implica tanto la manera como la materia del discurso depende de la posición social del locutor" (Bourdieu, 1985:69) y el poder de las palabras proviene del poder delegado del portavoz. En este sentido, eran las *dueñas* quienes detentaban el reconocimiento por parte de sus pares sobre el escenario y por parte del público desde la pista de baile. Eran ellas quienes sostenían el micrófono más tiempo y decidían quiénes y cuándo podían utilizarlo. Las *dueñas* inauguraban las

conversaciones de la noche, eran las primeras en proferir palabra desde el micrófono, saludar al público y luego presentar a las *invitadas*.

El micrófono entonces, funcionaba como un elemento clave en la relación arriba-abajo del escenario, es decir entre las artistas y el público. Chervin (2011), en una descripción sobre usos del micrófono en fiestas de quince años analizó la dimensión performativa de las enunciaciones proferidas en volúmenes superiores al resto, y en ese sentido, durante los shows pude observar el modo en que las situaciones de habla sobre el escenario habilitaban, para las artistas, las pretendidas reacciones del público a partir de la mediación del micrófono.

Si bien el micrófono era parte central del show, en los momentos de los musicales tanto al inicio como al cierre de la función, se encontraba apagado. En esos momentos la técnica privilegiada era el *lip-sync* o *playback*, que consistía en la sincronización entre los movimientos de labios de las artistas actuando en vivo y una canción o pista de audio reproducida en simultáneo. Esta técnica requería una amplia habilidad para la mímica en el manejo gestual, y la "gracia" (Schechner, 2000) en el uso de esta técnica producía una diferenciación entre *dueñas* o profesionales e *invitadas* o amateurs. Las profesionales que llevaban mayor cantidad de años de trayectoria mostraban una sincronización mucho más precisa entre sonidos y movimientos corporales, en cambio las amateurs a veces manejaban la técnica de manera desajustada o errática.

La mayoría de las canciones escogidas pertenecían a cantantes femeninas reconocidas mediáticamente en el mundo del espectáculo y las grabaciones seleccionadas para cada show se acompañaban con un conjunto de movimientos de labios, gestos faciales y corporales.

Moverse, cantar y bailar *como mujer*, se vinculaba con la precisión de los movimientos corporales sobre el escenario. Cabe aclarar aquí, que por *mujeres* entiendo aquello que señaló Newton en su etnografía con artistas transformistas estadounidenses: "signos y símbolos, algunos evidentes y otros sutiles de una categoría así definida socialmente" (Newton, 2016:29). Las artistas desplegaban una serie de técnicas que tendían a la producción de femineidades, o a la mimesis de éstas. En ese sentido, tal como sostiene Mauss (1971) cada sociedad posee unas costumbres propias, formas de andar particulares y una singular gestualidad en el arte de utilizar el cuerpo humano. La noción de "técnicas corporales" que plantea el auto me resultó de utilidad para el análisis de este aspecto ya que involucra actos eficaces y tradicionales que producen un montaje fisis-psico-sociológico y permiten revelar el carácter aprendido e imitable de las mismas.

Otros de los componentes de los shows eran: monólogos, diálogos y juegos. Entre el monólogo y los diálogos, los discursos generados por las artistas incluían al humor como modo de presentación de determinadas temáticas en formato de chiste, parodia y comentarios irónicos, burlescos o provocativos. Mediante los diálogos y bromas, artistas y público problematizaban y articulaban diversas categorías en torno al género y las sexualidades. El humor era una estrategia que utilizaban las performers para invertir las jerarquías entre heterosexualidad, homosexualidad, transexualidad, y las diversas maneras de habitar las expresiones de género. *¿Qué te gustan, las chicas o los chicos? ¿Sos hetero o sos gay?* eran algunas de las preguntas recurrentes sobre el escenario.

De este modo se escenificaban tensiones en torno a los guiones de género y guiones sexuales. Según Gagnon (2006) los guiones definen lo que debe ser hecho, qué sensaciones deben sentirse en tal o cual circunstancia y contienen los elementos que unen la vida social con la vida erótica.

Artistas y público, a través de los monólogos, el humor y el juego que sucedían en el escenario del Beep, (re)producían guiones y construían un universo de significaciones que operaba como un mecanismo clasificatorio vinculado a la sexualidad y al género, a través de juegos corporales y verbales que (re)producían categorías, emociones y experiencias.

Durante el momento lúdico, las artistas invitaban a personas del público a subir al escenario para participar por un sorteo que generalmente incluía el consumo gratuito de alguna bebida en el pub. Quienes decidían competir por el premio accedían a participar del show y a formar parte de actividades que incluían bailes, actuaciones o diálogos con connotaciones humorísticas, que provocaban risas entre el público ya que implicaban la posibilidad de exhibir partes de su cuerpo desde la vergüenza o la intrepidez e incluían la mención de intimidades o aspectos de la vida privada. Siguiendo a Schechner (2000), el teatro combina cierta conducta artística compuesta a su vez por algunas conductas espontáneas de la vida cotidiana. Las performers utilizaban diferentes recursos humorísticos extrayendo situaciones rutinarias, públicas o privadas, como por ejemplo: *¿Cuándo fue la última vez que tuviste sexo? O ¿Cuándo fue la última vez que te masturbaste?* Las artistas se reían de sí mismas y de algunos integrantes del público utilizando chistes o asociaciones que apelaban al *doble sentido* como el vínculo entre micrófono, banana y pene. Ese doble sentido producía una lectura en clave humorística de ciertas situaciones o escenas paródicas que provocaban risas y evidenciaban un entendimiento compartido entre las artistas y el público asistente. Tal como aseguraban mis interlocutoras, durante las performances se explotaba un *permiso* para decir cosas que en otro contexto *quedarían mal*.

2.c. Devenir artistas: performatividades en escena

Una dimensión clave en mi trabajo de campo fue observar que la preparación de las performances comenzaba mucho tiempo antes del inicio de los shows. Las artistas construían sus personajes con distintos grados de femeneidad y previamente obtenían materiales como maquillajes, pelucas y accesorios corporales, elegían un nombre, ensayaban coreografías con pistas de audio y confeccionaban vestimentas y calzado.

Cada noche las artistas habitaban un espacio específico en donde se preparaban inmediatamente antes de la realización del show: el camarín. Para las artistas el camarín era un espacio íntimo que mediaba entre el momento de ingreso al pub y el comienzo del show. Era el espacio-tiempo de la transformación, el montaje, la previa a la función y allí sólo podrían ingresar el personal de apoyo, las artistas y alguna persona autorizada por ellas. Observar el camarín me habilitó la posibilidad de analizar las técnicas de transformación personal de las performers, actividad que ellas mismas llamaban *montarse*. El montaje incluía la totalidad de la producción corporal de las artistas: maquillaje, accesorios, pelucas, vestimenta y calzado. *Montarse le llamamos a vestirnos, a maquillarnos de mujer o de drag queen*, me decía en una entrevista Ossirius, una artista *drag queen* de 26 años.

El momento del maquillaje era ceremonial y habilitaba procesos de subjetivación, sociabilidad, diferenciación y transmisión de conocimientos en relación a la práctica artística y a la producción de femineidades. A partir de una serie de observaciones y entrevistas en el camarín pude observar el modo en que, compartiendo aquel espacio, las amateurs aprendían de las profesionales las diferentes técnicas de maquillaje y la importancia que éstas tenían para la construcción de los personajes. Tal como decían ellas, *borraban el rostro y lo volvían a dibujar* y de este modo feminizaban un rostro que percibían previamente como masculino. Sin embargo no todas lo

hacían de la misma manera ni con las mismas intenciones. Durante el maquillaje por ejemplo se producían diferenciaciones en relación al uso de la técnica por parte de artistas auto-percibidas como *trans*, *transformistas* y *drag queens*. Las primeras a veces preferían tonalidades rojizas y de menor intensidad, sobre todo aquellas artistas que hubiesen incluido el consumo de hormonas y la modificación morfológica de su rostro. Las dos últimas, por ejemplo, utilizaban una cantidad excesiva de rubor facial en colores fuertes y variados para remarcar pómulos o cejas y desdibujar zonas como la mandíbula. El énfasis de las artistas al señalar las diferencias y estilos de maquillaje me permitió analizar el carácter sutil y relacional en que se producían las categorías con las cuales las artistas se nombraban a sí mismas.

Otra actividad propia de la producción de las performances, y de las performers, consistía en elegir un nombre artístico que podía o no coincidir con el nombre legal. En el caso de las *transformistas* y *drag queens* llevaban un nombre artístico más o menos femenino que utilizaban durante sus presentaciones nocturnas y un nombre legal de varón, que utilizaban la mayor parte del día. En el Beep, ambos nombres no se utilizaban simultáneamente en el escenario ya que las artistas resguardaban esa diferenciación. Mientras que en el caso de las artistas *trans*, la mayoría de ellas se anunciaba sobre el escenario con un nombre artístico femenino que coincidía con el nombre legal o con aquel que utilizaban en la vida cotidiana.⁶ La elección del nombre artístico y sus preferencias hablaban de ciertos consumos en la conformación de lo que ellas llamaban *estilo propio*. Estos consumos estaban atravesados por marcas generacionales, de clase y experiencias de vida. Muchas veces, en los nombres citaban a figuras nacionales o internacionales del mundo del espectáculo musical, televisivo, teatral o cinematográfico. Para mis interlocutoras los nombres servían como un elemento central para articular creativamente sus personajes artísticos y funcionaban como una carta de presentación que las ubicaba ante sus pares en una u otra categoría.

Las performances en el pub actualizaban cierta asociación entre nombre, feminidad, determinada corporalidad y la utilización de elementos distintivos como la vestimenta y el calzado. Sobre el escenario, las artistas *trans* exhibían vestidos escotados, transparentes, de colores brillantes y con apliques como lentejuelas o piedras. Los brillos y la transparencia se asociaban a un modelo de feminidad que resaltaba las formas del cuerpo. Este grupo de artistas se distinguía de las *transformistas* vistiendo ropas que les permitían mostrar su transformada morfología corporal. Dado que, "en el sistema de género binario occidental ciertas partes del cuerpo tienen la misión de significar género, e incluso, de predecirlo" (Fernández, 2004:180) la exhibición de los senos diferenciaba a *trans* de *transformistas*. A su vez, tal cual me decía Ossirius "en relación al vestuario hay diferencias. La transformista puede usar polleras y vestidos que se consiguen en tiendas de ropa femenina, o agarrás algo de tu hermana y lo ponés. Las drag queen en cambio tenemos que hacernos los trajes". Las *drag queens* construían personajes excéntricos y más andróginos que las *transformistas* y no se limitaban a aquellos atributos reconocidos socialmente como femeninos: utilización de accesorios, vestidos y zapatos de taco alto.

Las categorías y formas de clasificación fueron la llave para indagar esa dimensión performativa de las performances observadas. Lejos de cualquier esencialización o de una (im)posible taxonomía, las dinámicas mediante las cuales las artistas se presentaban eran relacionales y a veces contradictorias. La masculinidad y la femineidad funcionaban como polos de oposición entre los cuales oscilaban las categorías mencionadas. En ese sentido, Newton propuso que la actuación en el drag [o el transformismo] cuestiona la naturalidad del sistema binario de modelos sexuales en su conjunto: "si el 'sexo' equivocado puede conseguir la conducta que los modelos sexuales requieren, la conclusión que sigue de esta afirmación es que los roles sexuales se

construyen, no son heredados por el sexo 'correcto'" (Newton, 2006:146). Años más tarde, Butler (2007) agrega a esta propuesta la idea de que la parodia de género sería una copia sin original y la feminidad sería una invención que el mismo acto tiende a actualizar.

El maquillaje, la elección de un nombre, la corporalidad, la vestimenta y el tipo de actuación eran variables que, arriba y abajo del escenario, definían las –a veces sutiles- diferenciaciones entre *trans*, *transformistas* y *drag queens*. El pub y los shows que allí se realizaban eran el espacio-tiempo donde se escenificaban performativamente estos complejos procesos identitarios y estas formas móviles de clasificación organizaban los discursos, prácticas y performances relacionadas con actuaciones que involucraban distintos roles de género.

3. Ventanas que se abren

El acercamiento al mundo artístico que se construía en el Beep me implicó personalmente la desnaturalización de muchas nociones en torno al modo en que pensaba la actuación de roles de género y la versatilidad existente entre binomios no tan fijos como: femenino/masculino, heterosexual/homosexual, activo/pasivo.

No creo que sea tarea de la antropología ordenar el mundo de significaciones que se experimentaba y dramatizaba en el Beep. Más bien se trata de describirlo, en el sentido que Geertz (1986) le atribuyó a la descripción, e interpretarlo, en sus múltiples contradicciones, para dar cuenta de los diversos modos en que los sujetos nos construimos y somos construidos social e históricamente.

El objetivo de este artículo y de la investigación a la cual recurre, fue analizar el modo en que se construían relacionamente subjetividades entre un conjunto de artistas que realizaban performances diarias y semanales en un espacio concreto de sociabilidad nocturna. Según me dijo el dueño del pub en una entrevista, los shows de martes a domingos funcionaban como elemento de la oferta de diversión mercantil. Mediante las performances artísticas analizadas en este artículo se procuraba mantener un número constante de clientes que, antes de las 2 a.m llegaban al pub en búsqueda de entretenimiento y espectáculo. Los shows que se hacían en el Beep, hacían del Beep un lugar único. Julieta, una artista trans(formista) y estudiante de teatro de 25 años me dijo en una entrevista:

"el Beep como lugar te da licencia en hacer shows, en hacer o buscar una actividad artística, y también porque el Beep tiene muchísimos años dentro de lo que sería el negocio. Y cada persona que trabaja ahí tiene acceso a otros lugares, porque en el Beep va mucho tipo de gente: heterosexual, gay, que se yo, entonces te permite poder acceder a otros trabajos. El Beep funciona como una ventana" (Entrevista con Julieta, 2016).

La metáfora de la ventana con que Julieta pensaba al Beep me pareció oportuna para dar cierre a este texto, ya que el mismo puede pensarse también como otra ventana a la investigación etnográfica que realicé en el marco del TFL y al mundo artístico que analicé durante la misma.

En el apartado **2.a** analicé el Beep como espacio de sociabilidad y soporte del mundo artístico analizado. El escenario, al fondo de la pista de baile, era el soporte de un universo de relaciones que se condensaban en un "mundo del arte trans(formista)". Dada su historia, el Beep suponía para las performers una ventana por dónde asomarse a un mundo mucho más grande: el mundo del espectáculo nocturno de la ciudad de Córdoba. El pub resultaba el principal espacio de

consagración para las artistas y varias de las entrevistadas comenzaron su trayectoria en ese lugar. Pero como todas las noches no eran iguales y unas noches eran más oportunas que otras, los días de la semana eran objeto de disputa y hacia fines de las década de 1990, las noches tenían *dueñas* que cuidaban celosamente su lugar. Esta organización permitió la consagración de aquellas que tenían más años de permanencia en el pub, que se convirtieron en *dueñas* o profesionales. Los martes y miércoles eran de Flor, los jueves de Diana, los viernes de Jandry, los sábados de Antonella y los domingos de Jenny y Diana. De modo encadenado, quienes se iniciaban en la práctica encontraron mayores dificultades para su ingreso en ese mundo, una de cuyas puertas era devenir *invitadas*: “para la persona que empieza es muy difícil porque como que los lugares están fijos, no quieren que entre más nadie, no quiere que haya competencia y que quiera quitarles el lugar” (Entrevista a Julieta, 2016).

En el apartado **2.b** analicé los shows en tanto performance. Primero, las artistas subían al escenario creando producciones artísticas que involucraban un juego con los roles de género y los guiones sexuales. Luego, mediante el monólogo y los juegos, generaban ciertos estados de ánimo más o menos eufóricos invitando a que el público hiciera lo mismo sobre el escenario. Como sostiene Schechner la performance es a la vez expresiva y formativa: “se origina en el impulso de hacer que pasen cosas y de entretener (...) ser transformado en otro y celebrar ser uno mismo; desaparecer y exhibirse” (Schechner, 2000:59). Artistas que performaban una cierta femineidad podía hablar en plural masculino, hacer referencia a su pinchila (pene), o reírse de su propia actuación y las fallas en la mimesis de esa femineidad. En los shows se entrelazaban dos sentidos que el mencionado autor reconoce en la performance. Ellos involucraban una experiencia estética, una representación propiamente dicha, que se orientaba al entretenimiento. Pero, a la vez, implicaban una “transformance”, es decir una experiencia que, con cierta eficacia, transformaba a los sujetos. Según Schechner “(...) las performances marcan identidades, tuercen y rehacen el tiempo, adornan y remodelan el cuerpo, cuentan historias, permiten que la gente juegue con conductas repetidas, que se entrene y ensaye, presente y re-presente esas conductas” (Schechner, 2000:13) Esta dimensión realizativa de las performances alcanzaba tanto a las artistas cuanto al público, ya que en los shows se escenificaban de manera iterativa clasificaciones móviles en función de un conjunto de expresiones de género, roles sexuales y sexualidades.

En el apartado **2.c** analicé algunas de las prácticas involucradas en el proceso de devenir artistas y las performatividades implicadas atendiendo a la manera en que las performers se nombraban: *trans*, *transformista* y *drag queen*. En el escenario del pub, las artistas performaban personajes que hacían temer las rígidas distinciones entre femenino y masculino propias de la matriz heterosexual (Butler, 2015). Como propone Taylor: “La práctica del drag (travestismo o transformismo) anuncia que el género sexual es un performance con el que se puede jugar, aunque en la experiencia cotidiana de la mayoría de nosotros/as el género nos limita a ciertas formas específicas de ser y actuar” (Taylor, 2011:11). Las categorías *trans*, *transformista* y *drag queen* formaban parte de un sistema clasificatorio, más o menos móvil, que se escenificaba y actualizaba cada noche y en cada show. Algunas artistas comenzaron su carrera como *transformistas* y cuando las entrevisté se presentaban como *trans*. En estos casos, el nombre propio (y a veces legal) coincidía con el nombre artístico, la actuación de un papel femenino era de carácter permanente e involucraba complejos procesos identitarios como la ingestión de hormonas o técnicas quirúrgicas. Otras se dedicaban al teatro y el *transformismo* era un arte que realizaban por pasión y diversión, o bien, encontraban en la práctica artística una oportunidad para el ejercicio del *cross-dressing*. Por último, quienes se incluían dentro del arte *drag queen* personificaban un tipo de transformismo pero se desmarcaban de las anteriores en función de las

personificaciones extravagantes y barrocas que construían. A semejanza de las *transformistas* y en oposición a las *trans*, esas artistas cultivaban un doble sistema de nombres y desistían de feminizar de manera estable su cuerpo y gestualidad.

Durante media hora, sobre el escenario, las artistas recurrían a su propia experiencia de vida para construir discursivamente el monólogo y mediante una reflexividad, propia del teatro experimental, se decían y hacían a sí mismas y a l@s otr@s. Artistas y público se definían mutuamente en una relación lúdica donde cada quién actuaba un personaje y se presentaban ante una audiencia jugando a (des)armar estereotipos de feminidad y masculinidad. Las artistas performaban distintos roles o expresiones de género y a su vez construían un universo jerárquico dentro del escenario en el cual buscaban posicionarse disputando el lugar de *invitadas*, *dueñas* o, en el mejor de los casos, *reinas* de la noche.

4. Notas

¹ Pauta de lectura: Emplearé el uso del formato de *cursiva* en el texto para introducir términos o frases empleadas por mis interlocutoras. Utilizaré "comillas dobles" para resaltar analíticamente el sentido de alguna frase o palabra, y en casos en que quiera llamar la atención sobre la importancia de la polisemia de alguna noción. Finalmente, las citas se encontrarán señaladas entre "comillas doble" con la correspondiente referencia bibliográfica en la oración.

² Beep pub se localizaba en la calle Sucre, en el barrio centro de la ciudad de Córdoba, próximo a una avenida que funcionaba como arteria principal de movilidad dentro de la zona. Desde su inauguración en 1994 la localización fue la misma y nunca contó con cartelera gráfica que indicase su existencia allí.

³ "La Reina de la noche" (2007) fue una canción popularizada por la cantante y actriz española Mirela. Las artistas del pub solían navegar en internet para incluir novedades en los shows y de ese modo accedían a pistas de audio como la mencionada canción.

⁴ El *strep-tease* refiere a un baile erótico en el cual los performers se van quitando la ropa lentamente y la canción mencionada era "You can leave your hat on" de Joe Cocker.

⁵ El público y el personal de apoyo muchas veces solían usar indistintamente estas categorías para referirse a las *trans* en el Beep, sin embargo creo necesario aclarar que la categoría *trans* englobaba múltiples maneras de asumir o experimentar tanto el género como la sexualidad como por ejemplo *travestis*, *transgénero*, *transexuales*. Estas tres categorías señaladas no serán abordadas en este trabajo más que como un conjunto de artistas que sobre el escenario y durante los shows se presentaban como *trans* y contaban con diversas trayectorias en relación a un devenir identitario. No quisiera aquí repetir la operación a la que fueron sometidas desde las ciencias, y no haré un catálogo taxonómico de diferencias sobre las autopercepciones e identidades de género. Sólo resta señalar la salvedad de que de ningún modo estoy reduciendo las experiencias *trans* a una mera teatralidad. Este análisis apenas contempla el modo en que las artistas percibidas bajo esa categoría, compartían el escenario con otras con las cuales se diferenciaban.

⁶ En Argentina, en el año 2010 se sancionó la Ley de Identidad de Género. Esto permitió que muchas personas que no se identificaban con el nombre ni el sexo asignado al nacer, pudiesen cambiar su nominación civil sin necesidad de someterse a una cirugía de reasignación genital. En ese momento se produjo, en el plano jurídico, la desvinculación entre genitalidad, sexo y género. En el caso de las artistas aquellas que se presentaban como *trans* habían modificado también su nombre en el documento.

5. Bibliografía

AUSTIN, J. L. (1955). *Cómo hacer cosas con palabras*. Edición electrónica de: www.philosophia.cl / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

BECKER, H. (2008). *Los mundos del arte. Sociología del trabajo artístico*. Universidad Nacional de Quilmes: Bernal.

- BLÁZQUEZ, G. y Reches, L. (2011). "La formación de una "noche gay" en la ciudad de Córdoba". Trabajo presentado en las XIII Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia. Catamarca, Argentina.
- BLAZQUEZ, G. (2012). "I feel love. Performance y performatividad en la pista de baile". En: Citro, Silvia y Aschieri, Patricia (Ed). *Cuerpos en movimiento. Antropología de y desde las danzas*. (pp 291-307). Argentina: Biblos.
- BOURDIEU, P. (1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, España: Akal.
- BUTLER, J. (2007[1999]). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, España: Paidós.
- BUTLER, J. (2015 [2002]). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- CHERVIN M. (2011). "El poder mágico del micrófono. Un análisis de la fuerza performativa en/de las fiestas de quince años". VII Encuentro Interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas. Diálogo entre saberes: encuentros y desencuentros. Organizado por: Universidad Nacional de Córdoba. Recuperado de: <file:///C:/Users/Maria/Downloads/micr%C3%B3fono-crevin.pdf>
- Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Argentina: Edhasa.
- GAGNON, J. (2006). *Uma interpretação do desejo. Ensaio sobre o estudo da sexualidade*, Río de Janeiro, Garamond.
- GEERTZ, C. (1986). "La descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura" (pp 19-40) y "Persona, tiempo y conducta en Bali" (pp 299-238) En: *La Interpretación de las culturas*. Barcelona, España: Gedisa.
- GOFFMAN, E. (1970). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- MAUSS, M. (1971 [1950]). "Conceptos de las técnicas corporales". En: *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.
- NEWTON, E. (2016 [1972]). *Mother Camp. Un estudio de los transformistas femeninos en los Estados Unidos*. Edición de María José Bullejos
- SCHECHNER, R. (2000). *Performance. Teoría y prácticas interculturales*. Buenos Aires: Libros del Rojas.
- SCHECHNER, R. (2012). *Estudios de la representación. Una introducción*. México: FCE.
- TAYLOR, D. (2011). "Introducción. Performance, teoría y práctica". En: *Estudios avanzados de Performance*. México: FCE. Pag 7-30.
- TURNER, V. (2002). "La antropología de la performance". En: *Antropología del Ritual: Victor Turner I.N.A.H – E.N.A.H. México D.F*

Naturalismo e identidad personal: la propuesta del “yo” narrativo de Dennett

Malena León

malena.leon.m@gmail.com

Licenciatura en Filosofía

Directora de TFL: Carolina Scotto

Co-directora de TFL: Laura Danón

Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas, Consejo Interuniversitario Nacional

Recibido: 17/09/18 / Aceptado con modificaciones: 26/11/18

Resumen

En la teoría narrativista de Daniel Dennett, el “yo” es entendido como una abstracción definida por un conjunto de atribuciones e interpretaciones, propias y ajenas, que conforman la biografía del cuerpo viviente del que es el “centro de gravedad narrativa” (Dennett, 1988, 1991, 1992). Dicha teoría narrativa del “yo” constituye una de las muchas instancias en las que este filósofo aborda el proyecto de explicar la mente y dar cuenta de la singularidad humana desde una perspectiva naturalista. Un rasgo distintivo su filosofía es el lugar que en ella ocupa la teoría de la evolución de las especies.

En este trabajo pretendo evaluar la potencia de la concepción narrativista del “yo” de Dennett a la hora de cumplir con lo que voy a considerar uno de los desafíos principales para perspectivas naturalistas como las de este tipo; a saber: construir explicaciones que eviten brindar una imagen excesivamente deflacionada de las características y capacidades de la mente humana, y que, por otra parte, no incurran en el error de presentar a las mismas como originándose a partir de una suerte de salto milagroso que proponga una excepción al principio darwiniano según el cual los productos del mundo natural son, en último término, el resultado de una actividad mecánica no inteligente y sin motivo, y no de una mente o principio superior. Con ese objetivo, en una primera instancia, voy a realizar una breve reconstrucción de la teoría dennettiana del “yo” y defender que la versión narrativista de Dennett se caracteriza por proponer una explicación de la elaboración de las narraciones que nos constituyen como “yoes” que incluye componentes de carácter biológico. La misma nos devuelve una imagen en la que no aparecemos como creadores conscientes, antes bien, somos, según la sugerencia de Dennett, como arañas exudando una tela de forma relativamente instintiva. Estas parecen ser el tipo de implicancias que irían en contra de nuestras visiones *folk* acerca de nosotros mismos. Con el objeto de negar esta presunta implicancia, en el segundo apartado voy a intentar poner en relación esta teoría con lo que Dennett dice sobre el rol del lenguaje en la inteligencia. Por último, voy a intentar justificar por qué este enfoque permite explicar la posibilidad de intervenciones deliberadas en la constitución de nuestros “yoes” sin renunciar a su naturalismo.

Palabras clave: identidad personal, centro de gravedad narrativo, naturalismo

1. Introducción

En el marco de la filosofía de la mente y de la antropología filosófica, el naturalismo desafía preconceptos y concepciones enraizadas acerca de la mente humana y, consecuentemente, acerca de la singularidad de los seres humanos frente a otras criaturas. Dennett es uno de los filósofos contemporáneos que más seriamente se ha tomado el proyecto de explicar la mente y

dar cuenta de la singularidad humana desde una perspectiva naturalista. Un rasgo distintivo de su filosofía es el lugar que en ella ocupa la teoría de la evolución de las especies. Aceptar con todas sus consecuencias dicha teoría, que concibe a los seres humanos como una especie emparentada evolutivamente con las demás, nos insta a comparar nuestras características específicas con las de otros animales superiores, sin presuponer singularidades que requieran de un marco metafísico y epistemológico anti-naturalista. Uno de los desafíos fundamentales que se presentan a perspectivas como ésta es el de si pueden cumplir sus objetivos sin eliminar aquellos rasgos que la "psicología popular" reconoce como exclusivamente humanos.

Para explicitar en qué consistiría ser consecuente con una perspectiva darwiniana en la formulación de teorías, Dennett (1995) recurre a dos metáforas conceptuales que refieren a distintos tipos de explicaciones. Sostiene, por una parte, que una teoría filosófica compatible con el darwinismo debería evitar apelar a "ganchos celestes" [*skyhooks*] y, por la otra, que debería brindar, en cambio, explicaciones que incorporen "grúas" [*cranes*]. Así, utilizar un "gancho celeste" sería proponer una excepción al principio darwiniano según el cual los "diseños" del mundo natural son, en último término, el resultado de una actividad mecánica no inteligente y sin motivo, y no de una mente o principio superior. En cambio, las "grúas" serían sub-procesos de diseño que permiten la aceleración de la lenta y básica selección natural, y que, a su vez, deben poder explicarse como resultado de la misma. Las "grúas" son, en definitiva, formas de aumentar localmente el poder del proceso de selección natural.

Ahora bien, si centramos ahora nuestra atención en un problema diferente, el de la identidad personal, encontramos que Dennett comparte la idea de Hume (1739) de que un estudio biológico del hombre no encontrará un correlato físico exacto del "yo". De allí que afirme que el "teatro cartesiano" (es decir, un centro especial en el cerebro en donde se presenta el verdadero flujo de la conciencia, Dennett, 1991) contemplado por un "yo", no existe. El "yo" es, antes bien, una abstracción definida por un conjunto de atribuciones e interpretaciones, propias y ajenas, que conforman la biografía del cuerpo viviente del que es el "centro de gravedad narrativa" (1988, 1991, 1992). Se trata, pues, de una abstracción que, además, juega un rol fundamental en la economía cognitiva de dicho cuerpo, dado que el modelo mental que cada uno tiene sobre sí mismo ocupa un lugar privilegiado en relación al resto de las cosas sobre las que construye otros modelos mentales. Para este autor, la constitución del "yo" es fruto de un proceso que se da en el desarrollo psicológico individual, pero dentro de un marco social. El contar historias y los juegos de simulación serían ingredientes claves en dicho proceso. Estas historias nos definen alrededor de un "punto luminoso" al que llamamos "yo" (Dennett, 1991: 439). En efecto, hay una gran distancia entre nuestro sentido de la identidad y el que tiene una ameba (el hecho de que la ameba tiene un sentido biológico de identidad se puede constatar porque sigue principios muy básicos como el de no comerse a sí misma); pero dicha diferencia es, presuntamente, explicada de un modo naturalista: a partir del comportamiento biológico particular de nuestra especie y a partir de las prácticas, sobre todo lingüísticas, que llevamos a cabo. Es aquí donde el lenguaje juega un rol crucial como herramienta para representarnos a nosotros mismos: en nuestra relación habitual con el entorno nos valemos de narraciones auto-protectoras que vamos tejiendo con otros a lo largo de nuestro desarrollo y, por eso, nuestro sentido del "yo" tiene un carácter eminentemente social.

En este trabajo pretendo evaluar la potencia de la concepción narrativista del "yo" de Dennett a la hora de cumplir con lo que voy a considerar uno de los desafíos principales para perspectivas naturalistas como las de este tipo; a saber: construir explicaciones que eviten brindar una imagen excesivamente deflacionada de las características y capacidades de la mente humana, y que, por

otra parte, no incurran en el error de presentar a las mismas como originándose a partir de una suerte de salto milagroso, o sostenidas por un "gancho celeste". En otros términos, intentaré presentar algunas piezas que pueden considerarse claves para defender que Dennett no está cometiendo ninguno de estos errores: ni presentando una teoría que precise de un salto "mágico" para dar cuenta de nuestras habilidades, ni proponiendo una visión demasiado empobrecida de estas últimas. Con ese objeto, en una primera instancia, voy a realizar una breve reconstrucción de la teoría dennettiana del "yo" y defender que la versión narrativista de Dennett se caracteriza por proponer una explicación de la elaboración de las narraciones que nos constituyen como "yoes" que incluye componentes de carácter biológico. La misma nos devuelve una imagen en la que no aparecemos como creadores conscientes, antes bien, somos, según la sugerencia de Dennett, como arañas exudando una tela de forma relativamente instintiva. Estas parecen ser el tipo de implicancias que irían en contra de nuestras visiones *folk* acerca de nosotros mismos. Con el objeto de negar esta presunta implicancia, en el segundo apartado voy a intentar poner en relación esta teoría con lo que Dennett dice sobre el rol del lenguaje en la inteligencia. Por último, voy a intentar justificar por qué este enfoque permite explicar la posibilidad de intervenciones deliberadas en la constitución de nuestros "yoes" sin renunciar a su naturalismo.

La cuestión que voy a abordar aquí es uno de los temas desarrollados en mi TFL titulado: "Naturalismo e Identidad Personal: La propuesta narrativista de D. Dennett". En aquella oportunidad me propuse, además, poner en relación la teoría narrativa del "yo" con otros desarrollos teóricos del autor; en particular, con su teoría de los sistemas intencionales, con su explicación de la conciencia, con el estatus que le confiere a determinado tipo de abstracciones y con su concepción evolucionista sobre el origen del "yo", cuestiones que serán dejadas de lado en este artículo por cuestiones de extensión.

2. El "yo" narrativo y la autoría en jaque

En conjunto con Hofstadter, Dennett (1981) elabora un primer libro -traducido al castellano con el título *El ojo de la mente*- en donde se comienzan a vislumbrar algunos caracteres de la perspectiva que el filósofo mantendrá acerca del problema del "yo". Sin embargo, recién encontramos una exposición sistemática de sus ideas al respecto en un artículo de 1988, titulado "Why Everyone is a Novelist", en cuya oración inicial plantea el problema: "¿Qué es un yo?" (Dennett, 1988:16, mi traducción).¹ Esta pregunta encuentra como respuesta una primera formulación de la teoría dennettiana del "yo" como "centro de gravedad narrativa". Al año siguiente, es publicado "The Origins of Selves", dedicado a mostrar al "yo" como algo que se origina a través de un proceso, como todos los fenómenos que tienen lugar en los organismos biológicos. Ahora bien, la versión más completa y desarrollada de la teoría se puede encontrar en el capítulo destinado a "La realidad de los Yos" en *La conciencia explicada* (1991).

En el libro en cuestión, Dennett sostiene que:

Un "yo", de acuerdo con mi teoría, no es un viejo punto matemático, sino una abstracción que se define por la multitud de atribuciones e interpretaciones (incluidas las autoatribuciones y las autorepresentaciones) que han compuesto la biografía del cuerpo viviente de la cual es su centro de gravedad narrativa. (Dennett, 1991: 437).

Para explicar la metáfora conceptual del “centro de gravedad narrativo”, Dennett (1988) traza dos analogías, una con el centro de gravedad de un objeto, y otra con el personaje de una ficción. La metáfora hace referencia a que el “yo” es aquello en torno a lo cual giran todas las narraciones que tratan sobre cada uno de nosotros. Dichas narraciones son producidas, en gran medida, por nosotros mismos. Desde chicos, aprendemos a relatar nuestra vida, incluyéndonos en dichas narraciones, como personajes fundamentales de nuestra historia. Sin embargo, Dennett aclara que nuestro “yo” también está conformado por narraciones de otros (aunque podemos suponer que sólo en la medida en que las conozcamos y puedan, en consecuencia, causar algún tipo de efecto en nuestras vidas). En definitiva, podemos decir que las narraciones que constituyen ese *corpus* del cual nuestro “yo” es el centro, son aquellas que hablan sobre nosotros y que pueden ser: o bien elaboradas por otros, en la medida en que nosotros las “aceptemos” y nos las apropiemos, o bien, elaboradas por nosotros (en algunos casos nutriéndonos de lo que otros han dicho de nosotros, sea que las “aceptemos” o no).

Podría pensarse que la idea de que sólo somos los relatos que construimos sobre nosotros mismos no es tan difícil de aceptar. Sin embargo, creo que hay otra arista de la propuesta del “yo” narrativo de Dennett, que no ha sido lo suficientemente señalada y que resulta un tanto más disruptiva. “Somos todos virtuosos novelistas” es una de las frases que encontramos reiteradas veces en los textos que abordan esta temática (Dennett 1988, 1989, 1992). Sin embargo, esa no es la respuesta a la pregunta: ¿qué somos?, en el sentido de: ¿qué son nuestros “yoes”? Esa es la respuesta a la pregunta de: ¿de dónde provienen todas esas narraciones?, y da cuenta de nuestra contribución a su creación la que es, como veremos, en gran medida, inconsciente.²

Pretendo defender que, en la teoría del “yo” narrativo de Dennett, la forma en la que nos vinculamos con ese *corpus* de narraciones que conforman nuestra identidad no es la de ser sus Autores, en un sentido fuerte. En *El Banquete* de Platón, Diótima hace referencia a las obras artísticas, diciendo que se trata del fruto de la sabiduría de los poetas y demás artistas, y señala que son obras del espíritu, preferibles a las obras del cuerpo, los hijos naturales, dado que son más bellas y más inmortales:

¿Y qué es lo que toca al espíritu producir? La sabiduría y las demás virtudes que han nacido de los poetas y de todos los artistas dotados del genio de invención... De esta manera el lazo y la afición que ligan el uno al otro son mucho más íntimos y mucho más fuertes que los de la familia, porque estos hijos de su inteligencia son más bellos y más inmortales, y no hay nadie que no prefiera tales hijos a cualquiera otra posteridad, si considera y admira las producciones que Homero, Hesiodo y los demás poetas han dejado... (Platón, *El Banquete*, 208e).

Las obras de arte serían, para Diótima, *hijas de la inteligencia*, objetos que sólo son capaces de producir quienes fueron *dotados con el genio de la invención*. En la teoría de Dennett, el entramado de narraciones que nos hace ser quienes somos no lleva, en un sentido análogo a las producciones de los artistas de los que habla Diótima, nuestro sello y firma de autoría. Podríamos distinguir así dos formas distintas de ser autores: el modo en el que comúnmente consideramos que Homero lo es de la *Odisea*³, y el modo en el que comúnmente consideramos que yo lo soy de mis sueños, y el hornero de su nido⁴. Desde la perspectiva narrativista, el “yo” es más bien una obra en el segundo sentido:

Ahora estamos listos para la idea más extraña de mi artículo, pero también, creo, la más importante: hay una similitud más fuerte entre las arañas, los castores y nosotros. Las arañas no tienen que pensar conscientemente y deliberadamente, sobre cómo tejer sus redes; es simplemente algo que los cerebros de las arañas están diseñados para hacer que las arañas hagan. Igualmente, los castores, a diferencia de los ingenieros humanos profesionales, no planean consciente y deliberadamente las estructuras que construyen. Y finalmente, nosotros (a diferencia de los contadores de historias humanos profesionales) no resolvemos, conscientemente y deliberadamente, qué narraciones contar y cómo contarlas; como las redes de la araña, nuestros cuentos son tejidos por nosotros; nuestras conciencias humanas y nuestros roles narrativos son sus productos, no sus causas. (Dennett 1989: 168, 169, mi traducción)

Esta imagen también es consecuente con la que podemos encontrar en esta otra cita:

«Llámenme Dan» oyen salir de mis labios, y ustedes obedecen, pero no llamando Dan a mis labios, o a mi cuerpo, sino llamándome Dan a mí, la ficción de un teórico creada por... bueno, no por mí, sino por mi cerebro, actuando en concierto durante años con mis padres, hermanos y amigos. (Dennett, 1991: 439)

La idea de que nuestros cerebros no saben lo que hacen cuando construyen un "yo" tiene el problema de chocar contra la intuición de que somos autores conscientes de aquello que somos y de aquello que decimos que somos. La imagen de cada uno de nuestros cerebros excretando narraciones, sin entender lo que hacen, suena terriblemente reduccionista, o al menos parece dejar de lado algo que consideramos esencial en la conformación de las personas: la posibilidad de intervenir conscientemente sobre quiénes somos.

Un extrañamiento del mismo tipo se produce frente a la concepción dennettiana de la intencionalidad derivada. La noción de *intencionalidad* a la que se apela en filosofía de la mente para explicar la mente humana, sus operaciones y sus productos, es una noción medieval reintroducida por Brentano (1874) en los debates contemporáneos. La misma hace referencia a la propiedad distintiva de ciertos fenómenos que consiste en ser *acerca de* o estar *dirigidos a* o *representar* otras cosas: estados mentales, expresiones lingüísticas, cierto tipo de comportamientos y de entidades (cuadros, libros, artefactos, etc.) manifiestan ese rasgo en algún grado. Brentano había enfatizado, sin embargo, que la intencionalidad era la marca distintiva e irreductible de los fenómenos mentales, sentando la base de una perspectiva que propone una distinción profunda entre la "intencionalidad intrínseca" u "original" y la "intencionalidad derivada". La primera hace referencia a aquella intencionalidad que es exclusiva de las mentes humanas, que no está dada por nada ni nadie, pues las mentes humanas son una especie de punto cero, las dadoras de significado (idea que Dennett (1987: 255) compara ingeniosamente con el motor inmóvil aristotélico, que sólo es movido por sí mismo). Ésta se diferencia de la "intencionalidad derivada", propia de los artefactos que hemos construido y que sólo poseen intencionalidad porque nosotros se la hemos otorgado. Dennett se propone rebatir los fundamentos metafísicos de esta distinción y defender que toda intencionalidad es derivada.

En el marco de esta polémica, Dennett elabora un potente y controvertido experimento mental en el que nuestros cuerpos son congelados y preservados en cápsulas-robot a las que se dota de autonomía para tomar decisiones. Aquellas características que los lectores intuitivamente atribuyen a los robos (como la de poseer sólo intencionalidad derivada) también deben extenderse a nosotros, dado que el experimento mental es sólo una versión con variaciones de la propuesta de Dawkins (1976) de entendernos a nosotros mismos como máquinas de supervivencia que fueron diseñadas para perpetuar la existencia de sus genes *egoístas*. Según esta visión, es coherente sostener que su preservación es nuestra razón de ser original, "¿De manera que nuestra intencionalidad deriva de la intencionalidad de nuestros genes "egoístas"!" (Dennett 1987: 264).

Las imágenes y argumentos traídos a colación contribuyen a la idea de que no somos autores en un sentido fuerte de los relatos que nos constituyen; es decir, nuestra autoría sobre nuestras narraciones no es del mismo tipo que aquella que le atribuimos a Homero por la *Odisea*. Ahora bien, esta idea podría resultarnos, al menos hasta ahora, poco convincente, dado que los relatos elegidos para transmitirla parecen estar proponiendo una teoría de un grado de reduccionismo extremo o de un antropomorfismo extraño. Sin embargo, pretendo defender que una visión más global de estos aspectos muestra que son, no sólo sensatos, sino hasta necesarios desde una perspectiva evolucionista.

Afirmar que son nuestros cerebros, sin saber lo que hacen, quienes tejen las historias sobre nosotros mismos y los otros; y que somos máquinas al servicio de la perpetuación de nuestros genes egoístas, debe vincularse con la visión darwiniana de lo humano que mantiene Dennett. La idea de fondo es, nada más ni nada menos, la de que somos el resultado de un proceso evolutivo complejo, que involucra procesos que operan en distintos niveles. Esto explica el hecho de que nuestro cerebro empieza a tejer historias antes de que podamos tener una idea acabada de qué es una historia y de que nosotros tomemos alguna decisión al respecto, así como también el que tengamos muchos instintos que son útiles para nuestra supervivencia, con independencia de que conozcamos su utilidad. Antes de poder tomar cualquier decisión de forma consciente, contamos con una batería de herramientas cognitivas y comportamentales para relacionarnos en el mundo sin las cuales, sin duda, no sobreviviríamos. Algunas de estas herramientas tienen su origen en la evolución biológica de las especies por selección de genotipo, mientras que otras tienen un origen vinculado a aspectos que juegan un rol fundamental en la evolución de la conciencia: el lenguaje y la evolución cultural. Sin estos componentes adicionales, sería imposible obtener una explicación que incluya todo aquello que en nuestra especie forma parte de nuestro fenotipo extendido (Dawkins, 1982). En efecto, vivimos inmersos en una cultura, un lenguaje, un conjunto de valores. Todo lo que somos tiene una historia, biológica y cultural, que nos ha sido legada como puro resultado. En la medida en la que somos beneficiarios de esa herencia, inclusive antes de tomar ninguna decisión al respecto, podemos pensar que incluso los componentes lingüísticos y culturales contribuyen a la idea de que el proceso de creación de un "yo" no debe ser pensado como estrictamente análogo al que lleva a cabo un novelista cuando decide escribir una novela; más bien, se parece al de un castor construyendo una represa, o a dos niños imitando el modo de relacionarse de sus padres entre sí.

En función de lo expuesto hasta aquí sobre la explicación de Dennett de cómo elaboramos las narraciones que constituyen nuestros "yoes", podemos considerar que la misma es coherente con una mirada de los seres humanos que se preocupa por entender a los mismos como miembros de una especie animal entre otras, pero que es defectuosa a la hora de conservar algunas de nuestras intuiciones de sentido común sobre el "yo", en la medida en que presenta a dicha

elaboración de narraciones como una actividad exclusivamente instintiva. Sin embargo, creo que si vinculamos apropiadamente lo dicho hasta aquí con otro aspecto de la teoría de Dennett - específicamente, la propuesta de una cierta relación entre lenguaje e inteligencia- podemos negar esta presunta implicancia negativa. Ese es el tema de los siguientes apartados.

3. El rol del lenguaje en la constitución de la mente

La visión teórica que coloca a la especie humana en continuidad respecto de otras especies, no implica que no podamos establecer grandes diferencias entre una y las otras. El verdadero desafío naturalista es, antes que diluir esas diferencias, esbozar buenas explicaciones de las mismas. Con ese objetivo, Dennett introduce un esquema, simplificado e idealizado, para entender las capacidades mentales de distintos organismos pertenecientes al mundo natural. Llama a este esquema "la torre de generación y testeo" (Dennett, 1994, 1995). Dicha "torre" está estructurada en diferentes niveles que clasifican a los organismos según sus capacidades cognitivas. Cada uno de estos niveles se diferencia progresivamente de los anteriores, en función de presentar una mayor complejidad en cuanto a las estrategias que pueden emplear los organismos pertenecientes al mismo para adaptarse al entorno. A su vez, cada uno de estos niveles incluye las capacidades presentes en los estratos inferiores. En el primer piso de la torre se encuentra lo que Dennett decide llamar *criaturas darwinianas*: se trata de las criaturas que fueron creadas por el proceso de evolución de las especies, según el principio básico que produce organismos con variaciones por recombinación y mutación genética, de los que sobreviven los mejores diseños para los contextos dados.

Ahora bien, una de las características a las que la selección natural dio lugar es a la *plasticidad fenotípica*; esto es, la característica de determinados organismos de no nacer con un diseño acabado e inmodificable, sino de poder cambiar ciertos rasgos, lo que les permite hacer una nueva selección entre diferentes variables en el desarrollo ontogenético. El sub-grupo de criaturas darwinianas que cuentan con esta plasticidad sujeta a procesos de condicionamiento, recibe por parte de Dennett el nombre de *criaturas skinnerianas*. Estos organismos, despliegan diferentes conductas e incorporan de modo permanente aquellas que les brindan buenos resultados. Como cabe imaginar, aunque esta posibilidad puede implicar importantes beneficios comparados con la adaptación que pueden desarrollar las meras criaturas darwinianas, especialmente en ambientes cambiantes, tiene también algunas desventajas. Un límite de las capacidades cognitivas de las criaturas skinnerianas se puede explicar señalando que poseen lo que Dennett (1993) ha llamado "aprendizaje ABC"⁵. A partir de un entrenamiento gradual, los animales obtienen complejas y poderosas capacidades discriminatorias. Sin embargo, las mismas están "ancladas" [*embedded*] en los tejidos específicos que son modificados por el entrenamiento y no pueden ser transportadas a otro dominio, con el fin de ser utilizadas en una situación completamente diferente.

Una mejora considerable con respecto al mecanismo skinneriano es posible gracias a la adquisición de la capacidad de representar internamente el medio. Esto es lo que hacen aquellos organismos que pertenecen al siguiente piso en la torre. En lugar de poner a prueba las distintas opciones comportamentales y correr el riesgo de morir en el intento, estos organismos cuentan con la posibilidad de realizar una preselección "interna" que les permite descartar aquellas opciones que evalúan como riesgosas o absurdas, antes de ensayarlas. Estas características son poseídas por las *criaturas popperianas*. Esta estrategia precisa, entonces, de algún dispositivo interno al organismo (como nuestros cerebros) con la capacidad de almacenar información acerca del mundo externo, de manera tal que la preselección tenga sentido. Si bien se trata de

capacidades muy beneficiosas, no encontramos aquí una explicación de la especificidad humana, dado que compartimos este peldaño de la escalera no sólo con otros simios, sino inclusive con pájaros, reptiles y peces: todos ellos poseen la aptitud para extraer información del medio para seleccionar sus conductas antes de probarlas efectivamente.

Para explicar la suerte de punto de inflexión que divide a las criaturas popperianas en nuevos subgrupos, se puede apelar a otra imagen empleada por Dennett en los mismos textos (1994, 1995), sobre dos modos alternativos de proceder que podrían adoptar un cuerpo de agentes que actúan en conjunto con una misión en común. El primero de estos modos es el del espionaje, en el que cada agente debe saber sólo lo mínimo y necesario para cumplir su parte en la misión. El otro, es el del "principio de comando en equipo", según el cual todos los miembros del equipo deben saber todo lo que sea posible acerca del plan, de forma tal de poder responder del mejor modo posible a imprevistos. Dicha distinción permite explicar una diferencia que parece ir en la dirección opuesta a la de las afirmaciones que comparaban la actividad humana de construir narraciones con la de otros animales en la producción de su fenotipo ampliado. En esta ocasión, Dennett señala que un niño podría copiar, paso por paso, el método con el que un castor construye una presa y obtener un resultado exactamente igual. Sin embargo, esto no invalida el hecho de que, incluso en estos casos, "hay dos métodos muy diferentes para construir presas: el método que utilizan los castores y el método que utilizamos los humanos" (Dennett, 1995: 614). La diferencia no radica en el resultado, sino en las estructuras de control que tienen los cerebros que desarrollaron la actividad. Mientras que el cerebro de los castores está diseñado según el principio del espionaje, nuestros cerebros humanos están estructurados según el "principio de comando en equipo". La primera afirmación se ve apoyada empíricamente por experimentos como el de Wilson (1974) que, poniendo a prueba la reacción negativa que los castores parecían tener al ruido del agua que corre, colocó altoparlantes que reproducían grabaciones del fenómeno, a lo que los castores respondieron tapando los parlantes con barro. En cambio, los niveles de control más elevados permiten un grado de versatilidad que sólo presentan las criaturas que ascienden un piso más en la torre. La adquisición de una estructura de control de mayor complejidad está vinculada con el lenguaje. En los párrafos siguientes explicaré cuáles son las características distintivas de las criaturas que habitan el último piso de la torre de generación y testeo: los seres humanos.

Nosotros tenemos algunas conductas rutinarias e instintivas. Muchas otras que son imitativas, es decir, que aprovechan exploraciones realizadas no sólo por nuestros ancestros, sino también por nuestros grupos sociales (una forma de transmisión no genética de información que también compartimos con otras especies). Sin embargo, nuestra capacidad de planear actos deliberadamente es algo que cuenta no sólo con información reunida y transmitida por seres de nuestra misma especie de diferentes culturas y diferentes momentos históricos, sino además por objetos que contienen una cantidad de información que ningún ser humano individualmente considerado ha incorporado o entendido por completo. Esto nos hace ascender como especie un piso más en la torre de generación y testeo, y formar parte del sub-sub-subgrupo de las criaturas darwinianas que reciben el rótulo de *criaturas gregorianas*. El aporte de Gregory (1981), un psicólogo, es haber entendido que el uso de herramientas no sólo requiere inteligencia, sino que además la confiere, dado que las mismas se entretajan con destrezas y habilidades previas de modo tal que las extienden, las amplifican y las enriquecen. Mientras más trabajo de diseño posea una herramienta, más información potencial confiere al usuario.

Desde esta perspectiva se puede pensar a las palabras como herramientas mentales. Las palabras confieren a las criaturas gregorianas una capacidad para ejercitar la preselección interna presente

en todas las criaturas popperianas de un modo mucho más sofisticado, pudiendo realizar una cantidad exponencial de reflexiones sin encontrar un límite. Por cuestiones de acumulación evolutiva por *plasticidad fenotípica*, cuando las palabras arriban por primera vez a los cerebros humanos actuales, no encuentran una *tabula rasa*, sino un medio que es el resultado de presiones evolutivas más tempranas y que, según estudios actuales, favorece la apropiación de ciertos conceptos. El lenguaje es lo que permite las largas cadenas de pensamiento que hacen posible este modo tan fructífero de exploración interna. El lenguaje formaría parte de la herencia que tenemos en la historia de la sofisticación de los mecanismos que los organismos vivos hemos utilizado para adaptarnos al ambiente. Aunque no tengamos incorporado un mecanismo interno que nos permita un proyecto a largo plazo, como el del castor para construir una presa, podemos construir la presa y muchas cosas más, porque el lenguaje nos permite un tipo de encadenamiento del pensamiento que posibilita esta continuidad orientada a un objetivo.

La manera en la que la adquisición del lenguaje explica la transformación de cada una de nuestras mentes tiene que ver con que, cuando esto sucede, aprovechamos la sabiduría que está corporizada en las herramientas mentales que otros han inventado, mejorado y transmitido. Según Clark (2002), debemos entender como una herramienta mental a cualquier constructo diseñado (o heredado culturalmente) que ayuda a transformar y simplificar la resolución de problemas en el entorno (mental) interno. Dennett (1996, 1998) brinda algunas pistas acerca de cómo podemos pensar el funcionamiento de tales herramientas. Esta nueva incorporación por parte del sistema cognitivo de un ser humano puede pensarse como el resultado de la apropiación de este instrumento. En una instancia previa, el sistema cognitivo disponía de la capacidad de agrupar cierta información relevante, pero es recién con la incorporación de las palabras que esa información se vuelve más "saliente" y susceptible de ser manipulada en futuras interacciones con el entorno. La adquisición de un lenguaje se asemeja, de algún modo, a la adquisición de etiquetas que nos permiten formular conceptos al aplicarlas a ciertos nodos de información que ya habíamos adquirido, en función de anteriores interacciones con el mundo (Dennett, 1993).

En función de lo que veníamos exponiendo, pareciera que la gran diferencia entre el modo de actuar del cuco⁶ cuando tira del nido los otros huevos, y el modo de pensar nuestro, tiene que ver con que el del cuco es conocimiento *en* el sistema, pero no conocimiento *para* el sistema. Podemos afirmar, por esa razón, que se trata del "aprendizaje ABC", al que hicimos referencia antes. La "inteligencia" de su comportamiento está en algún sentido integrada *en* el cableado innato que logra este efecto tan robustamente, pero el cuco recién nacido no tiene una clave acerca de esta "razón de ser". A diferencia del mero entrenamiento laborioso al que se circunscribe este tipo de aprendizaje, nuestros cerebros están equipados de modo tal que pueden enriquecerse desde adentro al volver a representar el conocimiento que ya se han representado antes. El factor fundamental que permite este cambio es la adquisición de símbolos. Los símbolos son medios de representación explícitos, que permiten apreciar, entender y explotar conocimientos tácitos entretejidos en las redes neuronales. Así, podemos decir que la red conexionista que es la base de nuestro sistema cognitivo, está conectada a un sistema de símbolos que es exclusivo de nuestra especie.⁷ Resulta tentador objetar a esta propuesta que contiene cierta circularidad. La idea de que algo que nosotros mismos hemos creado nos vuelve más inteligentes, podría ser circular en la medida en que parece que para crearlo deberíamos contar con esa inteligencia previamente. No obstante, este no es un problema dado el concepto de diseño de Dennett, derivado de entender a la Selección Natural como un algoritmo ciego, que

demuestra que los buenos diseños no precisan necesariamente de una planificación previa (1995, 2001).

Si bien Dennett piensa que todavía no disponemos de las herramientas para elaborar una teoría sobre cómo se originó este sistema simbólico y cuál es su relación con la red conexionista subyacente, sí elabora una propuesta a modo de bosquejo tentativo de tales cuestiones (Dennett, 1993, 1996). Una analogía con la cámara de fotos puede resultar útil. Esta tecnología significó un avance científico en la medida en que permitió observar con más detenimiento fenómenos que en tiempo real ocurren muy rápidamente. La analogía que quiere explotar Dennett es que el artefacto que permite este incremento de poder cognitivo mediante la captación de determinado fenómeno, es "estúpido". Según el filósofo, algo similar ocurre en el proceso de la instalación del sistema simbólico que conforma los rasgos propios de las mentes humanas: para adquirir nuestra capacidad cognitiva que incluye tanto la de percibir como la de entender las representaciones simbólicas, necesitamos pasar por una instancia anterior en la que somos capaces de percibir las pero no de comprenderlas. La adquisición de un lenguaje implica un largo proceso en el que los niños se acostumbran a oír palabras e incluso a repetir las antes de comprender su significado. Muchas veces esas vociferaciones se realizan en circunstancias determinadas (vociferar "no hay que tocar porque está caliente", cuando se está cerca de la estufa). Estas prácticas son las que dan lugar a la asociación entre procesos auditivos y articulatorios, por una parte, con patrones de actividad o circunstancias específicas, por el otro, que nos hacen familiarizarnos con determinados rótulos. Lo que hace un rótulo, en términos de Dennett, es volver más "salientes" ciertos nodos de información, produciendo que de algún modo queden anclados en la memoria (Cfr. Dennett, 1993: 544). En el avance y sofisticación de este proceso, se van desarrollando nodos cada vez más salientes, con la capacidad de asociarse entre sí; se trata, nada más y nada menos, que de los conceptos. Una vez adquirida esta capacidad, la formación de un concepto puede no precisar de la asociación con una palabra, pero ellas sí son las necesarias precursoras de los primeros conceptos que podemos manipular. El resto de las especies podrá tener nodos de información respecto de ciertas cosas en el mundo que podemos llamar conceptos, pero no podrán considerar tales conceptos; eso se debe a que al carecer de lenguaje natural no tienen cómo "arrancar" los conceptos de las redes conexionistas interconectadas. En cambio, para los seres humanos los conceptos se vuelven objetos de manipulación y de escrutinio. Así, los símbolos, entendiéndolos simplemente como la representación perceptible de una idea, tienen de especial que pueden manipularse, trasladarse, hacer un aporte significativo diferente en un pensamiento diferente. Con esto, el lenguaje (y los códigos públicos) nos han provisto de un nuevo ámbito de objetos reconocibles y manipulables sobre los cuales se vuelven más sofisticadas las capacidades básicas de reconocimiento, imaginación y aprendizaje. Las herramientas mentales servirían para explicar por qué accedemos a ciertos niveles de abstracción, comprensión y aprendizaje.⁸

4. El "yo" narrativo como locus de auto-control

"¿Por qué la importancia o excelencia de alguna cosa le debe llegar desde las alturas, desde algo más importante, como un regalo de Dios?"
(Dennett, 1995: 98)

Hasta aquí he explicado cómo, para Dennett, las herramientas mentales dan lugar a las capacidades cognitivas de abstracción, comprensión y aprendizaje, que serían imposibles sin aquellas. Sin embargo, esto no parece una respuesta satisfactoria al problema planteado

anteriormente, a saber, que la práctica instintiva de narrar, entendida dentro de un esquema según el cual *las palabras hacen cosas con nosotros*, parece no dejarnos lugar para intervenir conscientemente en la constitución de quienes somos. Por ende, en esta última parte del artículo intentaré señalar que la adquisición de los nuevos objetos de manipulación a los que dan lugar las herramientas mentales también están vinculadas a nuestra capacidad de manifestar una agencia consciente. Si bien no abordaremos aquí la teoría filosófica de Dennett respecto del libre albedrío (a la que dedica importantes libros, como *Freedom Evolves*, 2003a), sí intentaremos identificar algunos aspectos relevantes acerca del vínculo entre las capacidades específicas de las criaturas gregorianas y la posibilidad de tener cierto tipo de autocontrol moralmente significativo (Dennett, 1984, 2003b) que mostrarían por qué esta perspectiva naturalista del “yo” no resultaría, a fin de cuentas tan difícil de aceptar.

Según lo expuesto anteriormente, las palabras son herramientas mentales capaces de objetivar conceptos y relaciones, de modo tal que podemos hacer con nuestro pensamiento cosas que nunca antes hubieran sido posibles. En definitiva, contar con el lenguaje nos vuelve capaces de tener activamente pensamientos sobre nuestros pensamientos. Ahora bien, es razonable pensar que participar de intercambios comunicativos y cooperativos nos hace obtener recursos de una naturaleza completamente nueva, dado que en ocasiones nos obliga a preguntarnos cosas como “¿qué razones tengo para tal o cual cosa?”, “¿son buenas razones?”, “¿qué tan fiable es la evidencia que tengo para creer tal cosa y orientar mis acciones en virtud de esa creencia?” Ese tipo de auto-cuestionamiento se vuelve posible cuando las razones del agente se vuelven objetos para el mismo agente; esto es, cuando el agente tiene a su disposición cierta representación de las razones que le permite diseñarlas, editarlas, revisarlas, manipularlas, defenderlas. En función de lo expuesto, parece que las objetivaciones de soporte lingüístico de nuestros estados mentales guardan algún vínculo con la aptitud para la moral (y para la reflexión y evaluación orientada a otros dominios también), en la medida en que son necesarias para el proceso de poner en cuestión las propias creencias y razones para la acción, lo que a su vez hace posible el autocontrol. En definitiva, se está suponiendo que cierto tipo de autocontrol moralmente significativo depende de la capacidad para tratar reflexivamente a los propios pensamientos, creencias y razones como objetos. Dicha adquisición puede pensarse como el resultado de un proceso en el cual las criaturas van desarrollando de manera creciente la capacidad de autocontrol. De hecho, Clark (2002) señala que se puede pensar que hay, en Dennett, una cascada de autocontrol análoga a la de las estrategias adaptativas.

Uno de los desafíos tempranos con el que se enfrentan los seres humanos en su desarrollo ontogenético es el de aprender a controlarse a sí mismos. Se puede pensar que el grado más básico del autocontrol es el de controlar la motricidad del propio cuerpo. Unos peldaños más arriba nos encontraríamos con la capacidad de tomar decisiones de forma deliberada. Sin embargo, la toma de decisiones de forma deliberada todavía se diferencia de un piso ulterior, en el que encontramos un componente específicamente moral en la realización de elecciones. Para explicar en qué consistiría tal distinción, Dennett (1984) señala que un jugador de ajedrez se debe “hacer cargo” de su jugada, en la medida en que afirma que no estaba siendo controlado por nadie más al momento de realizarla, lo que lo convierte en artífice de sus elecciones. Este es uno de los aspectos en el que somos autores de aquello que somos: somos responsables de las acciones que realizamos y que conforman nuestra historia. Sin embargo, esto no es suficiente para la responsabilidad moral, en la que se contempla a un tipo de toma de decisiones que es el resultado de un proceso diferente, que Dennett (1984) llama la “autoevaluación radical”. Dicho proceso consiste en una indagación mediante la cual se intenta decidir qué es lo realmente

importante y cuáles son los valores de fondo en los criterios de la criatura que la realiza. Así, en las autoevaluaciones, se ponen en tela de juicio los criterios que la misma criatura emplea en las evaluaciones corrientes. Por ejemplo, podemos pensar que si una persona intenta tomar algunas de sus decisiones en virtud de cuál de las opciones disponibles conduce a consecuencias más justas, en la autoevaluación radical pondrá en cuestión qué es lo "justo" para ella. Dennett señala, siguiendo a Taylor (1976), que no contamos con un lenguaje de meta-nivel que haga posible tal tipo de indagación. En ese sentido, es un proceso análogo al pensamiento filosófico, en la medida en que durante el desarrollo de la exploración se va transformando la pregunta misma. Según Dennett y Taylor, en el intento de formular los propios valores, quien realiza la indagación busca formular una idea de *qué es lo que realmente importa* en torno a la cual podrá ordenar los propios criterios, sin embargo, se trata de una idea que de algún modo ya está allí, pero no de modo definido y articulado, sino como una intuición borrosa. El proceso de conseguir formular esa intuición es lo que termina siendo constituyente de los "yoes"; por eso Dennett dice que: "creamos a nuestros valores al tiempo que nos creamos a nosotros mismos" (Dennett, 1984: 108). En definitiva, habría valores previos, implícitos, no articulados, que los sujetos buscan explicitar, articulándolos, para que ello les permita ordenar los criterios para tomar decisiones o evaluar acciones particulares. En función de esto, podemos decir que sólo las *criaturas gregorianas* de Dennett son capaces de realizar una radical autoevaluación. Esa autoevaluación requiere la articulación explícita de los valores e ideas inherentes en nuestras acciones y proyectos y, junto con ello, el desarrollo de habilidades deliberativas que después mejorarán nuestra capacidad para las acciones controladas (Dennett, 2003b).

Considero que sería consecuente con el planteo de Dennett sostener que el formato narrativo es importante para la práctica de incorporar lo obtenido en la autoevaluación radical a nuestros comportamientos futuros. Entre la voluminosa cantidad de información que tenemos respecto de los comportamientos que llevamos a cabo, las narraciones permiten discriminar "una forma y un fondo" a partir de patrones de actividad. Así, podemos detectar estrategias de operación generales en dichos patrones de actividad y nos podemos hacer preguntas de meta-nivel sobre tales estrategias y evaluar cuán bien sirven a sus deseos, objetivos y necesidades. Nótese que este grado de asimilación de la autoevaluación es la cúspide de un proceso que sólo es posible porque se cuenta con un lenguaje auto-descriptivo, que le brinda al agente la posibilidad de representarse las propias creencias, intenciones y principios en un medio "objetivo", de forma tal que pueden ser objeto de escrutinio y evaluación.

Por otra parte, es importante señalar que para Dennett la responsabilidad moral no se restringe a aquellos casos en los que hay un reporte consciente de la toma de decisión. Experiencias como aquellas en las que nos damos cuenta *a posteriori* de que ya hemos tomado una decisión, muestran que ésta no se identifica con su reporte consciente, por lo que podemos hablar de la misma sin presencia de esto último. La perfecta introspección, que muchos han convertido en una de las características de lo mental, es una generalización injustificada de una capacidad que cabe considerar como una adquisición evolutiva tardía, que sólo empleamos en ocasiones limitadas, y que no siempre desempeña el mismo papel epistemológico o psicológico. Sin embargo, sí está en nuestras manos equiparnos de forma tal que desarrollemos habilidades deliberativas y la capacidad de acudir a ellas cuando sea importante.

En función de lo expuesto, podemos sostener que es la constitución de un "yo" lo que da lugar a que el autocontrol adquiera otra categoría: aquella a la que se accede únicamente cuando los patrones de actividad se vuelven transparentes o autoconscientes, y pueden ser contrastados y revisados en cada proceso de autoevaluación radical. En un artículo más reciente, Dennett

(2003b) habla del “yo” como un *artefacto*. Tomando este término en su acepción más general, esto es, como un objeto fabricado con cierta técnica para desempeñar una función específica, podemos decir que una de las funciones de este nuevo artefacto es la de operar como un foco de autocontrol y de toma de decisiones. En ello se cifra la potencialidad de la emergencia de un “yo” responsable. Y es por eso que los “yoes” tienen proyectos, intereses y valores, que crean en el curso del desarrollo de sus habilidades autocontroladas y autoevaluadas.

Con esto podemos decir que examinar la teoría de Dennett sobre el rol del lenguaje en la inteligencia como parte de la evolución cultural permite explicar de modo naturalista cómo tenemos capacidades específicamente humanas de: i) abstracción, comprensión y aprendizaje, y ii) autocontrol moralmente significativo. Así, no es contradictorio que Dennett reconozca que somos el resultado de un proceso evolutivo al tiempo que añade que:

Nuestros intereses tal y como los concebimos y los de nuestros genes pueden muy bien diferir, aun cuando si no fuera por los intereses de nuestros genes no existiríamos: su preservación es nuestra *raison d'être* original aun si podemos aprender a ignorar ese objetivo e idear nuestro propio *summum bonum*, gracias a la inteligencia que nuestros genes han instalado en nosotros (Dennett 1987: 264).

La realidad de que los distintos elementos que nos constituyen sean el resultado de una historia, no impide que seamos artífices de la misma desde el momento en el que empezamos a incidir en el mundo. Así, en un escenario donde la idea de alma o “perla cerebral” (Dennett, 1991) no tenían nada que aportar en términos explicativos, una comprensión naturalista del problema puede buscar pensar de qué manera los individuos desarrollan sus auto-representaciones, consiguiendo equipar los cuerpos que controlan con unos “yoes” responsables.

Para concluir, me gustaría señalar tres aspectos que se desprenden de esta concepción naturalista compleja de las mentes y los “yoes” humanos. En primer lugar, la idea de que hay que entender a la cultura y a las herramientas o artefactos culturales, que solemos ver como un producto de la naturaleza humana, más bien como algo que la constituyen. Es por eso que no tendría sentido intentar dejar de lado la cultura para ver cómo es realmente la mente humana; más bien debería pensarse que sin cultura no hay mente humana. Aunque esta parece una verdad evidente, lo interesante en nuestro caso es que puede ofrecerse de ella una explicación naturalista. Así, cobraría sentido hablar en Dennett de una constitución híbrida, biológica y no biológica, de lo humano. Con esto no nos referimos a que somos poseedores de una dimensión que no es, en última instancia, biológica; sino a que es necesario un abordaje desde distintos niveles explicativos, entendiendo que algunos aspectos de lo humano serán mejor explicados desde los términos y principios de la biología misma, mientras que hay otros que han adquirido una dinámica autónoma específicamente cultural y que la distinción entre ambos es inestable, variable en cada individuo y difícil de establecer.

Como dijimos, en uno de los artículos recientes, Dennett (2003b) habla del “yo” como un artefacto. Una de las funciones de este nuevo artefacto sería la de lograr un mayor autocontrol, que es posible gracias a las objetivaciones lingüísticas de nuestros propios estados mentales, los que contribuyen al proceso de adquirir la capacidad de confrontar las propias creencias y razones para la acción. El artefacto del que estamos hablando nos permite vincularnos con el ambiente y con los demás de modos que serían imposibles en su ausencia. En palabras de Clark: “No somos más que una bolsa de herramientas cognitivas de usuarios menores (algunas naturales, algunas

artificiales) reunidas por un tipo de ilusión de mismidad: una ilusión enraizada en la puesta en marcha de nuestra capacidad de hilar narrativamente, adquirida por cortesía de nuestra destreza y nuestro lenguaje" (Clark, 2002: 194, mi traducción). Por otra parte, entender al "yo" como un artefacto nos permite concebirlo como algo que no tiene garantizada su estabilidad *a priori*. Más bien está, como los demás artefactos, "sujeto a repentinos cambios de estatuto" (Dennett 1991: 434). Por eso el "yo" es en algún punto un concepto que implica una inestabilidad mucho mayor a la que viene asociada con la idea de alma o de sustancia mental, porque lejos de ser inmutable está en constante transformación. Además, cuenta con la fragilidad de toda construcción humana. Si bien es una construcción sólida para sus propósitos funcionales, en circunstancias más o menos estables, no es indestructible.

Por último, podemos pensar en otro de los cambios que implica haber convertido al alma en un "yo" naturalizado: eso que los filósofos tradicionales creyeron que estaba ahí porque lo había insuflado Dios, y que apareció como misterioso e inexplicable hasta que pudimos contar con la teoría darwiniana de la evolución, que explicara sus orígenes, así como la posibilidad de interpretar sus alcances, de acuerdo a la hipótesis de Dennett, de modo no reduccionista. Este trabajo ha intentado examinar las tensiones propias de entender a los seres humanos como resultado de un largo proceso evolutivo. La idea que componentes tan importantes de nuestra constitución ya vienen dados, parece atentar contra nuestra capacidad de decidir quiénes somos. Una visión de lo humano compatible con los resultados de investigaciones empíricas señala que gran parte de nuestro repertorio conductual está basado en preferencias instintivas, comportamientos imitativos y enseñanzas culturales. Lejos de negar la relevancia de estos rasgos heredados, la perspectiva de Dennett nos permite sostener que dicha herencia no opera en nosotros como una fatalidad; antes bien, hace posible que empecemos a operar en el mundo como nunca podríamos haberlo hecho si no contáramos con ella.

Así, podemos decir que, de acuerdo a este enfoque naturalista, es posible explicar los rasgos distintivos de nuestra singularidad frente a otras criaturas. La perspectiva que tenemos sobre nosotros mismos se ve enriquecida no sólo por los aspectos que se señalan como excepcionales, sino también por aquellos puntos en los que se presentan continuidades con las mentes de otros animales. Nuestra capacidad para intervenir en forma activa y (al menos algunas veces) reflexivamente, en la historia que nos conforma, no es algo que surge de un momento a otro, sino que tiene una abigarrada historia que no sólo la antecede, sino que la hace posible.

Retomando el epígrafe de este apartado, donde Dennett cuestiona la extendida idea de que la importancia o excelencia de algo debe venir desde las alturas, como un regalo de Dios, podemos decir que la explicación brindada por el filósofo constituye un buen ejemplo de una teoría que no apela a regalos divinos ni ganchos celestes, pero que no por eso convierte a sus objetos de análisis en fenómenos menos excelentes; antes bien, al menos desde mi punto de vista, se ven mucho más enriquecidos. Así, a pesar de que no hay una diferencia esencial entre las mentes de humanos y animales, y que no hay hechos profundos que puedan distinguir nuestra intencionalidad de la de los meros artefactos, los poderes transformadores de las herramientas mentales incubadas culturalmente hacen posible la creación de un "yo" "experimentante" y responsable. Lo cual, a su vez, implica que, en un sentido no metafísico, pero quizá más profundo, nuestras vidas mentales sean más interesantes.

5. Conclusiones

En este trabajo he pretendido evaluar la potencialidad de la concepción narrativista del “yo” de Dennett a la hora de brindar una explicación de las personas y de la mente humana que sea compatible con un enfoque naturalista darwiniano, preservando a su vez, los rasgos que la psicología popular reconoce como distintivamente humanos. Considero que la teoría del “yo” narrativo ha demostrado ser capaz de cumplir estas condiciones. Así, la misma constituye un ejemplo a favor de la idea de que una buena explicación naturalista de nuestro “yo” ha de apoyarse en una concepción híbrida (biológica y no-biológica) de los seres humanos

En esta teoría, el modo en el que construimos nuestros “yoes” es comparado con el modo en que una araña teje su tela, y un pájaro construye su glorieta; comparaciones en las que la actividad de elaborar narraciones parece ser de carácter exclusivamente instintivo. Este aspecto tornaría la propuesta del “yo” de Dennett sumamente anti-intuitiva, sino fuera porque puede ser complementado con el vínculo que el filósofo establece entre lenguaje e inteligencia. He defendido que una reconstrucción de dicho vínculo, en diálogo con otros aspectos no biológicamente determinados de la teoría de Dennett, permite mostrar que el filósofo norteamericano consigue explicar cómo la adquisición de herramientas lingüísticas y los intercambios lingüísticos dentro de una cultura, nos permiten adquirir y desarrollar capacidades específicamente humanas de i) abstracción, comprensión y aprendizaje, y ii) autocontrol moralmente significativo. Con esto, he procurado poner de relieve la potencialidad de la idea de Dennett de que la capacidad de tratar los propios pensamientos como objetos habilita posibilidades de intervención deliberada sobre los mismos. Así, el “yo” puede ser entendido como un artefacto, que tiene como una de sus funciones la de operar como un foco de autocontrol y de toma de decisiones. En ello se cifra la importancia de la emergencia de un “yo” responsable, que tiene proyectos, intereses y valores, que son posibles (y explicables de manera naturalista) en el curso del desarrollo de habilidades de autocontrol y autoevaluación.

6. Notas

¹ Una versión posterior de este artículo es publicada, con escasas modificaciones, bajo el nombre de “The Self as the Center of Narrative Gravity”, en 1992. En general, citaré la versión de 1888, a menos de que resulte más pertinente referirse a la de 1992.

² De hecho, se puede conjeturar que ese es el motivo por el cual en la segunda versión de su artículo sobre el Yo, Dennett cambió el título de “Why Everyone is a Novelist” (1988) por “The Self as the Center of Narrative Gravity” (1992).

³ Retomamos el ejemplo de la Odisea de Homero porque es el que aparece en el texto platónico, dejando de lado las discusiones sobre si efectivamente existió un único autor de dicha obra.

⁴ Esta distinción entre dos sentidos distintos de la autoría la formulo deliberadamente en el plano de las concepciones de sentido común, dado que existen discusiones filosóficas que ponen en cuestión nuestras concepciones corrientes sobre la autoría de las obras de arte y la idea misma de creatividad. Se pueden encontrar en Dennett (1995, 2001) reflexiones al respecto.

⁵ El nombre se debe a que es un tipo de aprendizaje que se pudo comprender a partir del esfuerzo acumulativo de teóricos de distintos ámbitos: asociacionistas (A), conductistas (B -en inglés-), y conexionistas (C).

⁶ El cuco (*Cuculus canorus*) es una especie de ave insectívora que practica el parasitismo en el momento de poner sus huevos. Las hembras lo hacen en los nidos de otras especies de aves, aprovechando la ausencia de sus dueños. Al nacer, los polluelos de cuco se comportan siempre de la misma manera: se deshacen o bien de los otros huevos que hay en el nido, si no han nacido, o bien de los pequeños polluelos de la especie parasitada.

⁷ Filósofos que han defendido una idea similar son Clark y Karmiloff-Smith (1993), al proponer que las capacidades para usar el lenguaje dependen de una capacidad subyacente en la arquitectura re-descriptiva de nuestro aparato cognitivo. Hay una diferencia de énfasis con respecto a ellos en Dennett (1993), quien señala que esa capacidad de re-descripción que necesitamos para usar el lenguaje depende, en algún punto, de lo que el niño adquiere al recibir las estructuras prediseñadas del lenguaje natural.

⁸ Clark recupera un experimento que puede ser bastante ilustrativo al respecto. Thompson, Oden y Boyson (1999) han realizado un estudio de resolución de problemas en chimpancés, en el que los animales lograban resolver una nueva clase de problemas abstractos a partir de un entrenamiento. Los chimpancés eran entrenados para usar un marcador arbitrario de plástico (un triángulo amarillo) para señalar pares de objetos idénticos entre sí (por ejemplo, dos tazas) y otro marcador arbitrario (un círculo rojo) para señalar objetos diferentes entre sí (una taza y un zapato). Luego del entrenamiento los chimpancés eran capaces de realizar una tarea similar, pero involucrando relaciones de un orden superior. Así, por ejemplo, frente a dos pares distintos de objetos idénticos (dos tazas por un lado y dos zapatos por el otro) los chimpancés debían señalar con el triángulo amarillo que se trataba de la misma relación (identidad), o frente a un par de objetos idénticos y un par de objetos distintos (dos tazas por un lado y una taza y un zapato por el otro), señalar con el círculo rojo que se trata de relaciones distintas (identidad en el primer par y diferencia en el segundo). El éxito de los chimpancés en esta difícil tarea se puede explicar apelando al entrenamiento anterior, suponiendo que han interiorizado mentalmente los antiguos marcadores.

7. Bibliografía

BRENTANO, F. (1874), *Psychology from an Empirical Standpoint*, London: Routledge, 1995.

CARR, D. (1998) "Phenomenology and Fiction in Dennett", *International Journal of Philosophical Studies*, 6, 331-344.

CLARK, A. (2002) "That Special Something: Dennett on the Making of Minds and Selves" en A. Brook and D. Ross (eds) *Daniel Dennett*, Cambridge: Cambridge University Press, 187- 205.

DENNETT, D. (1987) *La actitud intencional*, Barcelona: Gedisa, 1998.

DENNETT, D. (1988): "Why Everyone is a Novelist", *The Times Literary Supplement*, London: News UK, 4,16-22.

DENNETT, D (1989) "The Origin of Selves", *Cogito*, 3, 163-173.

DENNETT, D. (1991) *La conciencia explicada*, Barcelona: Paidós.

DENNETT, D. (1992): "The Self as the Center of Narrative Gravity," in F. Kessel, P. Cole and D. Johnson (eds.) *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, Hillsdale: Erlbaum.

DENNETT, D. (1993) "Learning and labeling", *Mind and Language*, 8, 540-548.

DENNETT, D (1994) "The Role of Language in Intelligence," en Jean Khalifa (ed.) *What is Intelligence?, The Darwin College Lectures*, Cambridge: Cambridge Univ. Press., 161-78.

DENNETT, D. (1995) *Darwin's dangerous idea*, Londres: Penguin Books.

DENNETT, D. (1996) *Tipos de Mente*, Barcelona: Ed. Debate pensamiento, 2000.

DENNETT, D. (1998) *Brainchildren: Essays on Designing Minds*, Cambridge: The MIT Press.

Dennett, D. (2001) "In Darwin's Wake, Where Am I?", *Proceedings and Addresses of The American Philosophical Association*, 75 (2), 13-30.

DENNETT (2003a) *Freedom Evolves*, London: Allen Lane Publishers, e impreso por Penguin Books.

DENNETT (2003b) "The Self as a Responding—and Responsible—Artifact," *Annals New York Academy of Sciences*, 1001, 39-50.

DAWKINS, R. (1982) *The Extended Phenotype: The Gene as the Unit of Selection*, San Francisco: Freeman.

DUPRÉ, J. (2003) *El legado de Darwin. Qué significa hoy la evolución*, Buenos Aires: Katz, 2006.

GREGORY, R. (1981) *Mind in Science: A History of Explanations in Psychology and Physics*, Cambridge: Cambridge University Press.

HOFSTADTER D, DENNETT, D. (1981) *El ojo de la mente: Fantasías y reflexiones sobre el Yo y el alma*, Buenos Aires: Sudamericana, 1983.

HUME, D. (1739) *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Editora Nacional.

PLATÓN, "Banquete", *Diálogos: Fedón; Banquete; Fedro*, traducción de Lledó, E., Gual, C. G., & Hernández, Madrid: Gredos, 1992.

TAYLOR, C. (1976) "Responsibility for the Self" en E. Rorty (Ed.) *The identities of persons*, Berkeley: University of CALIFORNIA PRESS.

WILSON, L. (1974) "Observations and Experiments on the Ethology of the European Beaver", *Viltrevy, Swedish Wildlife*, 8, 115-266.

De una historia de las ideas latinoamericanas a una genealogía del poder en Santiago Castro Gómez

Sofía Zurbriggen
sofiaz972@gmail.com

Licenciatura en Filosofía
Directora de TFL: Paola Gramaglia
Recibido: 17/09/18 / Aceptado con modificaciones: 22/11/18

Resumen

El trabajo que aquí se presenta, sintetiza el desarrollo de la investigación llevada a cabo en el trabajo final de licenciatura en filosofía. En esta investigación analizo el aporte teórico del filósofo colombiano Santiago Castro Gómez a la filosofía latinoamericana. En sus primeras obras desarrolla una crítica de la razón latinoamericana que le permite repensar esta filosofía desde una perspectiva epistémica diferente que lo conduce a una genealogía localizada de las prácticas.

Mi hipótesis inicial es que el aporte del filósofo se compone de dos elementos: la crítica a la tradición de la filosofía latinoamericana a partir de las contribuciones de los estudios culturales latinoamericanos y el uso del análisis genealógico, el cual es inicialmente presentado en su libro *Crítica de la razón latinoamericana* pero luego es *afinado* en obras posteriores donde queda en evidencia que esta ampliación es fruto de su participación en la red modernidad/colonialidad.

Los filósofos latinoamericanos del siglo XX, en su afán de justificar que es posible construir una filosofía latinoamericana con identidad propia, han elaborado una historia de las ideas latinoamericanas como el fundamento de aquella identidad que sería el sustento del pensar. Castro Gómez critica este postulado afirmando que el interrogante filosófico no es una cuestión de identidad sino de discursos. El filósofo sostiene que los discursos de las ciencias sociales y las humanidades producidos en Latinoamérica se inscriben en un *orden del saber* perteneciente a lo que Michel Foucault describe como la *episteme moderna*. En ésta la verdad del conocimiento es sostenida por las representaciones de un sujeto único y trascendental. Las narrativas latinoamericanistas en tanto se fundamentan en una identidad no han efectuado una ruptura epistemológica, sino que el imaginario colonial ha impregnado desde los orígenes a todo el sistema conceptual permitiendo el ejercicio de una *violencia epistémica*. El modo de avanzar hacia otra forma de pensamiento sobre los discursos de las ciencias sociales es a partir de una crítica a los universalismos y particularismos en los que ha caído la filosofía latinoamericana mediante el análisis genealógico que propone Castro Gómez a partir de elementos teóricos posibilitados por el trabajo de Michel Foucault.

Palabras clave: Historia de las ideas latinoamericanas, Genealogía localizada de las prácticas, Colonialidad del poder.

Introducción

La pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana es una pregunta nodal en gran parte de las producciones de los filósofos latinoamericanos. A veces explícitamente, otras apenas latente, esta pregunta atraviesa los distintos análisis realizados por muchos de los pensadores del

continente. Las respuestas variaron de acuerdo a las crisis históricas, las presiones políticas y las influencias ideológicas. Pero lo cierto es que no existió intelectual prominente en su tiempo que permaneciera indiferente a la problemática de la filosofía latinoamericana y, en consecuencia, a la problemática de una identidad y una cultura propia como sustento de aquella filosofía.

Partiendo de la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana, el objetivo de mi investigación es mostrar el aporte del filósofo Santiago Castro Gómez a la resolución de este interrogante. A partir de elementos teóricos desarrollados por Michel Foucault y de su participación en el programa de la red modernidad/colonialidad Castro Gómez delinea una posible ruta de salida al falso dilema universalismo-particularismo en que quedó atrapada por muchas décadas la discusión en torno a si es o no es posible una filosofía latinoamericana.

Gracias a las contribuciones de la crítica posmoderna y los estudios culturales latinoamericanos, el filósofo colombiano elabora un análisis de la tradición latinoamericanista el cual le permite identificar los discursos que siguen inscriptos en una episteme moderna que se pretende dejar atrás. Esta crítica que Castro Gómez elabora lo conduce al análisis ontológico del presente que Foucault llamó *genealogía*. La genealogía opera entonces como una especie de antídoto contra el universalismo abstracto de los filósofos, pero al mismo tiempo nos previene contra la tentación autoctonista y nacionalista que remite las prácticas hacia un «origen» o una identidad cultural *anterior* a las relaciones históricas de poder que las constituyen, como en su momento quiso la filosofía latinoamericana, y en especial la filosofía de la liberación (Castro Gómez, 2012: 215).

Teniendo en consideración los análisis que el filósofo hace entre su primer obra *Crítica de la razón latinoamericana* (1996) y su segunda obra *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada* (2005) puedo afirmar que el análisis genealógico introducido no es un simple traslado de la genealogía foucaultiana para aplicarla en las prácticas locales de Colombia. Por el contrario, mi hipótesis de trabajo indaga en el modo en que Castro Gómez estableció mediaciones teóricas y metodológicas para dar con un análisis que posibilita comprender las circunstancias históricas específicas ancladas en relaciones de poder espacio-temporalmente *localizadas*. El trabajo con la red modernidad/colonialidad, en especial, con la categoría «colonialidad» le permitió ver que el análisis genealógico de las relaciones de poder en Colombia conlleva formaciones de poder que operan molecularmente y que no fueron contempladas por Foucault en sus investigaciones sobre las sociedades europeas. La «colonialidad del poder» no puede ser subsumida bajo ninguno de los tipos de poder examinados por Foucault en sus libros: no es ni poder soberano ni poder pastoral ni poder disciplinario ni biopoder. Es un tipo de poder completamente *diferente* que opera con unas técnicas específicas y que propone objetivos enteramente distintos. Avanzar hacia una genealogía de la colonialidad del poder en la Nueva Granada del siglo XVIII es lo que concreta en su segundo libro *La hybris del punto cero*.

Mi objetivo en este artículo es mostrar el proceso que posibilita a Castro Gómez desarrollar una crítica de la tradición para luego proponer un modo de hacer filosofía desde una perspectiva epistémica diferente. Primero desarrollo la crítica que el filósofo hace a la tradición de la filosofía latinoamericana a partir de las contribuciones de los estudios culturales latinoamericanos, para después analizar la participación de Castro Gómez en el grupo modernidad/colonialidad con el objetivo de dar cuenta de la manera en que las herramientas adquiridas le permiten aplicar la genealogía en el examen de las prácticas locales en Colombia. Este proceso posibilita la comprensión del modo en que el filósofo amplía el análisis genealógico propuesto tras la crítica a la tradición latinoamericanista. Mi objetivo es reconstruir las operaciones teóricas que realiza el

autor para conseguir el desplazamiento metodológico que lo conducirá en sus últimos trabajos a una representación heterárquica del poder.

De una “historia de las ideas” a una “genealogía localizada de las prácticas”

En 1996, tras ganar un concurso de ensayos, Santiago Castro Gómez publica en España *Crítica de la razón latinoamericana*. Los temas y las problemáticas ahí expuestos fueron provocativos y a la vez estimulantes. En el libro su autor propone un desmontaje de los llamados discursos latinoamericanistas, tanto en su aspecto liberacionista como historicista. El término "crítica", usado en el título, hace alusión a un proceso de re-categorización teórica de los fundamentos del pensamiento latinoamericano para el cual se inspira en el método genealógico de raigambre nietzscheano, continuado en las obras de Michel Foucault y retomado de una manera muy original por el autor, con el fin de iniciar y articular una interesante re-lectura de "la tradición". Aunque se dirija al conjunto del pensamiento social latinoamericano (liberacionismo, historicismo, dependentismo), Castro Gómez se dedica especialmente a la historia de las ideas practicada hasta ese momento en América Latina, ligada indudablemente a la figura intelectual de Leopoldo Zea.

Para comprender esta crítica es necesario tener en claro la discusión respecto de la posibilidad o no de una filosofía latinoamericana. Considero pertinente entonces desarrollar este debate ateniéndome principalmente a la contribución de dos filósofos latinoamericanos: el ya mencionado Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy. Ambos entienden que tanto la "historia de las ideas" como el historicismo proporcionan posibles métodos para desarrollar una identidad cultural propia a partir de la cual reivindicar o no una filosofía latinoamericana.

En este marco, tomo los aportes del filósofo vasco Carlos Beorlegui quien en su libro *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad* (2004) presenta una investigación dedicada a exponer lo más destacable del pensamiento filosófico latinoamericano en todas sus épocas históricas y en todas sus nacionalidades. La historia de las ideas latinoamericanas que reconstruye Beorlegui pone de manifiesto el problema de la identidad latinoamericana y la búsqueda incesante que, según el autor, éste ha conllevado. Por esta razón, a los fines de este apartado, es pertinente considerar la investigación del filósofo.

En ella, Beorlegui sostiene que, tras la independencia política en el siglo XIX, los intelectuales buscaron la emancipación cultural intentando seguir a las naciones europeas más avanzadas e ilustradas: Francia e Inglaterra (Beorlegui, 2004: 28). Hacia mediados del mil ochocientos, Juan Bautista Alberdi, a través de sus reflexiones; da lugar a la pregunta por una *filosofía americana*. En la conferencia titulada *Ideas para presidir a la confección del curso de filosofía contemporánea*, leída en 1842, en el Colegio de Humanidades de Montevideo expone la filosofía que considera ha de ser propia de América Latina: una filosofía para la solución de los problemas de la misma (Alberdi, 1978: 5-15). En este sentido, una filosofía de lo concreto, de los problemas concretos de los hombres de esta América.

Sin embargo, no fue hasta principios del siglo XX que madura la idea propuesta por Alberdi. Siguiendo el estudio realizado por Carlos Beorlegui, entiendo que fue la generación de los nacidos entre 1915 y 1920 los que asumieron este legado y buscaron llevar a cabo el empeño de hacer desaparecer el desnivel técnico respecto de la filosofía europea, para así poder plantearse una filosofía original y auténtica. Con el fin de cumplir ese objetivo, los integrantes de aquella generación "necesitaban echar una mirada a la historia pasada del pensamiento

hispanoamericano para, en primer lugar, conocerlo y después asumirlo en su realidad, sea el que fuere. Esta labor la inició de modo ejemplar Leopoldo Zea" (Beorlegui, 2004: 557).

En *Filosofía de la historia latinoamericana*, el filósofo mexicano Leopoldo Zea afirma que la dinámica histórico-cultural de la construcción de *identidad* se presenta vehiculizada sobre la noción de *proyecto*. Es decir, el sentido de la historia latinoamericana reside en la continua yuxtaposición de "proyectos históricos" (Zea, 1978: 19-22).

En contraposición a otros proyectos como el *colonizador*, el *libertario*, el *conservador*, el *civilizador* [1], Zea sostiene que uno nuevo comienza a emerger: el *proyecto asuntivo*, más ligado o atento a los sectores sociales y culturales dominados o subalternos. Éste reacciona contra esa supuesta superioridad de lo civilizado y esa inferioridad de lo autóctono, tomando como punto de partida la realidad propia para tratar de crear en función de la misma una sociedad mejor. Es decir, busca poner fin al proceso de constantes yuxtaposiciones de modelos importados que intentan ser impuestos a una realidad que se perpetúa de todas formas (Medin, 1992: 122).

Considerando los aportes del filósofo español Ortega y Gasset, Zea sostiene que no hay filosofía auténtica sino en diálogo con la propia circunstancia y, es por esta afirmación que ve en el historicismo un instrumento adecuado para poner en cuestión el monopolio filosófico que se atribuía a Europa y para legitimar la posibilidad de crear una filosofía latinoamericana auténtica (Beorlegui, 2004: 587-589). La recuperación del pasado cultural y la toma de conciencia se convierten en los pilares de la investigación del filósofo, quien para ese entonces –mediados del siglo XX– ya trabajaba en conjunto con múltiples pensadores latinoamericanos que reafirmaban sus ideas.

Ahora bien, no todos pensaban exactamente como él. En Perú, hacia finales de los años sesenta, el filósofo Augusto Salazar Bondy da un giro. Mientras que Leopoldo Zea entiende que para que haya una filosofía latinoamericana es pertinente recuperar el pasado histórico, tomando lo más valioso del mismo; Salazar Bondy sostiene que hay que romper con el pasado porque no vale, ya que en ningún momento del pasado hispanoamericano se filosofó con las disposiciones adecuadas como para hacer una filosofía auténticamente latinoamericana. Sólo cuando se consigan unas auténticas condiciones de liberación se podrá entender que se dan las disposiciones para filosofar en libertad y liberadoramente. Será necesario entonces descubrir las causas últimas de la alienación latinoamericana y el primer paso para esto es constatar la inexistencia de una filosofía auténtica en América Latina.

Salazar Bondy plantea que, como todos los países del Tercer Mundo, también Latinoamérica sufre las consecuencias del imperialismo, la dependencia y la dominación. Sujetos primero al dominio del poder español, y pasando luego a la condición de mercados de aprovisionamiento del imperio inglés y estadounidense, los países latinoamericanos siempre han carecido de una vida económica propia. Y es por esta razón que no se han articulado instancias sociales y culturales que puedan neutralizar el impacto foráneo y la tentación imitativa. Estancada en el subdesarrollo, la cultura de estas naciones ha sido incapaz de producir filosofía auténtica. Sólo con el triunfo de una revolución social que libere a Latinoamérica del imperialismo económico será posible pensar en la creación de una cultura propia (Salazar Bondy, 1988 [1968]: 87).

Leopoldo Zea no tardó en responder. Al año siguiente publica *La filosofía americana como filosofía sin más* donde considera que Salazar Bondy, de alguna forma, repite el argumento de Sepúlveda en la disputa con Las Casas, ya que así como entonces se le negaba al indio su

humanidad, ahora se le niega al latinoamericano la capacidad de hacer filosofía auténtica, por el hecho de que su cultura se halla en una postura de dominación (Zea, 1980 [1969]: 19).

Esta discusión respecto de la posibilidad o no de una filosofía latinoamericana y sus condiciones de posibilidad era bien conocida al momento en que Castro Gómez escribe *Crítica de la razón latinoamericana* (1996). En este libro el filósofo intenta argumentar en contra de las afirmaciones sostenidas por Zea y Salazar Bondy teniendo en consideración las contribuciones del debate posmoderno.

Para el filósofo colombiano se hace evidente que el discurso latinoamericanista había funcionado muy bien como herramienta de lucha cuando podía pensarse todavía en ámbitos regionales y culturales de “exterioridad” capaces de interpelar al capitalismo. Pero la situación se modifica con la globalización [2].

Teniendo en consideración este contexto, el filósofo colombiano considera que el diálogo con los teóricos de la posmodernidad puede ser útil para cuestionar al discurso latinoamericanista que se ha encargado de poner a Latinoamérica como lo “otro de la modernidad”. Ahora bien, acudir a los argumentos posmodernos no fue tarea fácil ya que gran parte de la tradición de la filosofía latinoamericana se ha opuesto a la posmodernidad, en tanto que la han entendido como un *fenómeno ideológico* que ocurre en la “conciencia” de ciertos filósofos alienados de su mundo latinoamericano [3].

Para Castro Gómez la posmodernidad no es una trampa ideológica, sino que es un fenómeno ontológico que supone una transformación de las prácticas al nivel del mundo de la vida, no sólo en los países centrales sino también en los periféricos durante las últimas décadas del siglo XX. Como expone Lyotard: la posmodernidad es una *condición* y no una *ideología* de la cual uno se pueda librar con argumentos. Es un *estado de la cultura* presente también en Latinoamérica (Castro Gómez, 2011: 23).

Para reforzar su argumento, el filósofo colombiano se apoya en los diagnósticos de los llamados estudios culturales latinoamericanos [4]. Estos movimientos crearon una narrativa continental que imagina a América Latina como unidad y que se ocupa de la relación entre la cultura y los destinos políticos (Szurmuk y Mckee, 2009: 11). Castro Gómez sostiene que los estudios culturales latinoamericanos dejan de poner el foco en la investigación de las causas estructurales del subdesarrollo en el campo de las relaciones económicas internacionales, privilegiando de esta manera los *factores exógenos*; para pasar a enfocar en la forma como se asimilan y transforman los procesos de modernización y capitalización, en lo que Norbert Lechner ha llamado los “patios interiores” de la cultura. Antes que en factores macroestructurales, estos autores ponen el acento en las prácticas de la vida cotidiana y en las múltiples racionalidades que las atraviesan (Castro Gómez, 2011: 24). Desde esta perspectiva la posmodernidad es una condición que está vigente también entre los latinoamericanos, aunque de manera distinta a como este fenómeno se presenta en los países centro-occidentales.

A partir de las contribuciones de los estudios culturales latinoamericanos y el debate posmoderno, Castro Gómez derriba algunos “clichés” respecto de la así denominada posmodernidad que sostienen el viejo ideal nostálgico de la identidad latinoamericana. En mi investigación me he focalizado especialmente en aquellos que critican el “proyecto de una historia de las ideas latinoamericanas” como fundamento de aquella identidad latinoamericana. El filósofo nombra estos clichés como “el fin de la historia” y “la muerte del sujeto”.

La tesis del “fin de la historia” presenta dos variantes: una es el teorema de la “poshistoria” esbozado en los años cincuenta por el sociólogo alemán Arnold Gehlen como crítica a la incapacidad de innovación de las sociedades industriales avanzadas. La otra variante la presenta el politólogo estadounidense Francis Fukuyama al afirmar que la historia humana “finaliza” cuando aparece una cultura global del consumismo mediada por la democracia liberal y la economía de mercado.

Castro Gómez afirma que, en sus dos variantes, la tesis del “fin de la historia” señala la crisis de aquella visión filosófica que atribuye a la historia humana una “finalidad”. Sin embargo, Nietzsche, Ortega y Foucault pusieron de relieve la historicidad radical del hombre, es decir que, lo que hemos devenido solo se entiende en virtud de la contingencia de nuestras prácticas históricas y no recurriendo a criterios metafísicos. “El hombre no tiene naturaleza sino historia”, solía decir Ortega (Castro Gómez, 2011: 34).

Siguiendo a Foucault, Castro Gómez entiende que no es posible pensar la historia en términos de continuidades, de regularidades y de procesos ascendentes (Foucault, 1979: 233). La historia no es el “despliegue” de una esencia originaria, sino el resultado de una multiplicidad de prácticas interpretativas y valorativas que luchan entre sí. Es la emergencia permanente de la diferencia. Así, a diferencia de lo que creyeron las élites liberales en América Latina durante los siglos XIX y XX, las sociedades no son el resultado de un proceso histórico cuantitativamente ascendente que conduciría necesariamente de lo tradicional a lo moderno, de la barbarie a la civilización y del subdesarrollo al desarrollo. La teoría de la dependencia, para el filósofo colombiano, supo identificar este problema; sin embargo cayó en una nueva lectura totalizante de la historia al entenderla desde la dialéctica desarrollo-subdesarrollo (Castro Gómez, 2011: 35).

Ahora bien, la crítica posmoderna, al mostrar que las diferentes sociedades no pueden ser pensadas como incrustadas en una corriente única de la historia; corta de raíz cualquier pretensión de elevar la historia europea a la categoría de paradigma de la “Historia universal”. En este contexto, la filosofía latinoamericana del siglo XX, en su versión historicista y liberacionista, hizo una fuerte y merecida crítica al eurocentrismo de Marx y Hegel. Pero cegados por un tercermundismo romántico, algunos filósofos de la liberación optaron simplemente por invertir los papeles: en lugar de mirar todo el acontecer humano desde el punto de vista de los conquistadores, decidieron mirar las cosas desde lo que ellos llamaron <<el reverso de la historia>>, esto es, desde el punto de vista de los conquistados y oprimidos (Castro Gómez, 2011:35).

Con esto, Castro Gómez señala que la teoría de la dependencia y la filosofía de la liberación han permanecido atrapadas en el *pathos* ilustrado que la posmodernidad busca dejar atrás, de lo que se trata es de mirar el pasado sin buscar en él un punto arquimédico fijo y evitar la universalización de cualquier particularidad. Según el filósofo colombiano, revertir esto no implica negar el trabajo historiográfico en el que se empeñó la filosofía latinoamericana del siglo XX; por el contrario, significa que la historia de las ideas debe experimentar una profunda transformación metodológica y conceptual que le permita buscar y desempolvar esas “pequeñas historias” de las que habla Foucault, pero sin integrarlas a discursos omnicomprensivos. Es decir, evitando subsumirlas en categorías abstractas como “pueblo”, “nación”; o leerlas según esquemas binarios de interpretación. Estos modelos y categorías invisibilizan la multiplicidad de *prácticas* históricas que explican por qué Latinoamérica ha devenido en lo que es. En este marco, Castro Gómez afirma que el devenir de las sociedades latinoamericanas no puede ser comprendido desde la “lógica de las ideas” de las élites intelectuales, sino que tiene que ser comprendido desde el

estudio de múltiples e irreductibles racionalidades y prácticas que deben ser apreciadas en su *singularidad* (Castro Gómez, 2011:36). Esta afirmación es muy distinta de aquella que proclama el "fin de la historia" en tiempos de posmodernidad.

El otro cliché con el que muchos pensadores que sostienen una identidad latinoamericana han rotulado a la posmodernidad es el de "la muerte del sujeto". Castro Gómez dirá que la crítica posmoderna no busca aniquilar al sujeto sino *descentralizarlo*, esto significa favorecer una visión más amplia con respecto a la heterogeneidad sociocultural, político-ideológica y económico-productiva, así como una mayor indulgencia con las diferencias de todo tipo.

Siguiendo a Foucault, lo que Castro Gómez sostiene es que "la muerte del sujeto" es la muerte de un discurso sobre un tipo de sujeto que operaba como el fundamento del poder cognitivo, político y moral. En este sentido, el filósofo colombiano reconoce que la filosofía latinoamericana -en especial la filosofía de la liberación- inició una toma de distancia crítica respecto del sujeto ilustrado de la modernidad europea. Pero el problema que Castro Gómez encuentra en esto es que el *otro* de la mismidad moderna es el pobre y el oprimido de la periferia latinoamericana, asiática y africana, que, por encontrarse en la "exterioridad" del sistema moderno-colonial; se convierte en la única fuente de renovación para todo el planeta. Retomando los argumentos de los estudios culturales latinoamericanos, Castro Gómez sostiene que los pobres no se encuentran en una "exterioridad" con respecto a la "lógica cultural" de la modernidad. Por el contrario, están atravesados por la misma y es por esta razón que no sería posible volver nostálgicamente la mirada hacia la "cultura popular" como si ella estuviese ubicada por fuera del mundo moderno.

A partir de lo expuesto es evidente que la posmodernidad desafía a la filosofía latinoamericana a reajustar categorías para consolidar un nuevo tipo de *discurso crítico*. Sin duda, la "historia de las ideas latinoamericanas" en tanto discurso hegemónico a partir del cual es posible pensar una filosofía latinoamericana, es cuestionada por Castro Gómez quien entiende que la misma debe experimentar una transformación metodológica y conceptual, a fin de visibilizar la multiplicidad de sujetos históricos que luchan desde diferentes perspectivas por cambiar las relaciones existentes de poder que son las que producen y reproducen los discursos. En este marco, en *Crítica de la razón latinoamericana*, Castro Gómez busca retomar el proyecto historicista latinoamericano pero ya no en clave fenomenológica, ni hermenéutica, sino *genealógica*. Es decir, avanzar hacia un análisis de las prácticas a partir de las cuales se genera una particular experiencia del mundo. En lugar de una "historia de las ideas", el filósofo colombiano apunta a una "genealogía localizada de las prácticas".

Colonialidad del poder y análisis de sistema-mundo

Para Castro Gómez una transformación metodológica y conceptual de la filosofía latinoamericana es posible gracias al uso del análisis genealógico. Este método permite repensar la tradición de la filosofía latinoamericanista considerando la relación que existe entre los discursos por ella producidos y las relaciones de poder que los atraviesan. Es decir, la relación entre un saber particular, la filosofía, y la imagen por ella construida desde una perspectiva específica.

La genealogía en tanto método de análisis histórico-filosófico es el estudio de los efectos del poder propios del juego enunciativo que posibilita una episteme. Castro Gómez sostiene que el presupuesto básico de este método es que los hombres son enteramente producto de sus prácticas históricas y que éstas son necesariamente múltiples, contingentes y antagónicas. A su vez, son *comportamientos sometidos a reglas*. Su lugar de inscripción no es la mente sino los

cuerpos. Son formas de experiencia y la genealogía se encarga de estudiar su emergencia histórica en una circunstancia concreta, entendiendo por <<circunstancia>> el conjunto de *relaciones localizadas de poder*. A diferencia de la historia de las ideas, la genealogía no examina lo que determinados intelectuales han dicho sobre Latinoamérica, sino el modo como lo han dicho, es decir, sus prácticas discursivas.

Este importante aporte que Castro Gómez desarrolla a partir de los elementos teóricos posibilitados por Michel Foucault permite confeccionar una *cartografía* de los dispositivos que posibilitaron la producción de ciertos discursos sobre lo latinoamericano y, al mismo tiempo, da lugar a repensar la pregunta por la posibilidad de la filosofía latinoamericana. El filósofo colombiano sostiene que es necesario cambiar esa pregunta por otra que interrogue cómo se produce y qué efectos de verdad tiene el significante "Latinoamérica". Éste no existe previamente a su significación discursiva, no existe con anterioridad al discurso una entidad/identidad latinoamericana. Sino que es una familia de prácticas discursivas y de relaciones de poder que generan ese *efecto de verdad* (Foucault, 1980: 189). El análisis genealógico abre el espacio para comprender el funcionamiento de un *entramado de prácticas* que, aunque desde el punto de vista particular son heterogéneas y empíricas, funcionan juntas conforme a un tipo de racionalidad que las articula.

Ahora bien, gracias a la participación en la red modernidad/colonialidad, Castro Gómez adquiere herramientas que le permiten aplicar la genealogía en un contexto social latinoamericano sin caer en lo que Dussel llamó la "falacia eurocentrista". Fue necesario establecer mediaciones teóricas y metodológicas, y eso fue, precisamente, lo que le permitió el trabajo con la red modernidad/colonialidad.

Tomando como referencia el análisis de la red que Castro Gómez realiza en *La poscolonialidad explicada a los niños* (2005), examino el artículo "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", publicado en la compilación de Edgardo Lander: *La colonialidad del saber*. Mi hipótesis es que este artículo permite comprender la "ampliación" que el filósofo colombiano hace del análisis genealógico foucaultiano a partir de la categoría *colonialidad del poder*. Ésta "amplía y corrige el concepto foucaultiano de *poder disciplinario*, al mostrar que los dispositivos panópticos erigidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión europea" (Castro Gómez, 2000: 153).

Con el objetivo de comprender el concepto de "colonialidad de poder", empiezo por un concepto que, a mi juicio, es imprescindible para comprender a los demás: el de *sistema-mundo*. Antes que nada, el análisis de sistema-mundo implica la sustitución de una unidad de análisis llamada "sistema-mundo" por otra unidad de análisis estándar que es el estado nacional. Con esta sustitución lo que pretendían los científicos sociales de los años setentas -entre ellos en sociólogo norteamericano Immanuel Wallerstein- era combinar de manera coherente las preocupaciones por la unidad de análisis, la preocupación por las temporalidades sociales y la preocupación por las barreras que se habían erigido entre las distintas ciencias sociales (Wallerstein, 2005: 32).

La importancia de este análisis a fines del siglo XX radicaba, entre otras cosas, en la crítica que hacía al marxismo ya que cuestionaba el concepto de "modo asiático de producción", también la idea de "transición del feudalismo al capitalismo" y el concepto de una "historia total". Todas estas nociones de Marx dan cuenta de un "punto ciego" en su obra puesto que el colonialismo para él no era otra cosa que *el pasado de la modernidad* (Castro Gómez, 2005: 13-20). El análisis de sistema-mundo de Wallerstein permitió avanzar hacia una visión no eurocéntrica de la

modernidad en tanto consideró que la modernidad europea se edificó sobre una materialidad específica creada desde el siglo XVI con la expansión territorial española, la cual generó la apertura de mercados, la incorporación de fuentes inéditas de materia prima y de fuerza de trabajo que permitieron lo que Marx denominó <<acumulación originaria de capital>>. Con esto, se hace evidente que la modernidad y el colonialismo fueron fenómenos *mutuamente dependientes*. No hay modernidad sin colonialismo y no hay colonialismo sin modernidad (Castro Gómez, 2005: 47).

Esta idea da lugar al desarrollo, por parte del sociólogo Aníbal Quijano, de la categoría colonialidad del poder. Ésta refiere inicialmente, a una estructura específica de dominación a través de la cual fueron sometidas las poblaciones nativas de América a partir de 1492. Los colonizadores españoles entablaron con los colonizados amerindios una relación de poder fundada en la *superioridad étnica y epistémica* de los primeros sobre los segundos. Quijano describe que la represión recayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos de significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. De esta manera, la colonialidad del poder hace referencia a la manera como la dominación española intentó eliminar las <<muchas formas de conocer>> propias de las poblaciones nativas y *sustituirlas por otras nuevas* que sirvieran a los propósitos civilizadores del régimen colonial (Castro Gómez, 2005: 60).

En este contexto, es posible advertir que el desarrollo de esta categoría es central en la obra del filósofo colombiano ya que como él afirma la colonialidad del poder permite avanzar hacia una *analítica del poder* en las sociedades modernas que se desmarca de los parámetros señalados por la obra de Michel Foucault al menos en tres sentidos: primero, porque hace referencia a una estructura de *control de la subjetividad* que se consolidó desde el siglo XVI y no apenas en el XVIII (la <<época clásica>>); segundo, y como consecuencia de lo anterior, porque coloca en el centro del análisis la dimensión *racial* de la biopolítica y no solamente la exclusión de ámbitos como la locura y la sexualidad; y tercero, porque proyecta este conflicto a una *dimensión epistémica*, mostrando que el dominio que garantiza la reproducción incesante del capital en las sociedades modernas pasa, necesariamente, por la *occidentalización del imaginario* (Castro Gómez, 2005: 58).

En su primer libro *Crítica de la razón latinoamericana*, Castro Gómez emprende una crítica al proyecto de la filosofía latinoamericana tomando elementos teóricos de Michel Foucault. Es decir, propone el ejercicio de identificar qué tipo de relaciones de poder genera esa formación discursiva que él llama latinoamericanismo, mostrando que la "filosofía latinoamericana" pertenece claramente a esa misma familia de discursos. La genealogía es presentada entonces como el método adecuado para rastrear la emergencia en tiempos pasados de ciertas formas de *experiencia* que continúan ejerciendo influencia en el presente. Estas experiencias pueden entenderse como un conjunto de *relaciones localizadas de poder*. Ahora bien, en el artículo de la compilación de Lander, el filósofo colombiano sostiene que es necesario realizar un giro metodológico: "la genealogía del saber-poder, tal como es realizada por Foucault, debe ser ampliada hacia el ámbito de *macroestructuras de larga duración* (Braudel/Wallerstein), de tal manera que permita visualizar el problema de la "invención del otro" desde una perspectiva geopolítica (Castro Gómez, 2000: 151). En este contexto, entiendo con Castro Gómez que, el análisis genealógico, tal como fue presentado en su obra de 1996; debe ser ampliado con el fin de dar cuenta del impacto de la experiencia colonial en la formación de las relaciones propiamente *modernas* de poder, sin esta ampliación cualquier recuento de la modernidad resulta no sólo incompleto sino también ideológico.

Considerando las categorías desarrolladas por teóricos de la red modernidad/colonialidad como Mignolo, Dussel y Wallerstein es posible entender al Estado moderno no como una unidad abstracta, separada del sistema de relaciones mundiales que se configuran a partir de 1492; sino como una función al interior de ese sistema internacional de poder (Castro Gómez, 2000: 153). El proyecto moderno posee una contraparte estructural: la consolidación del colonialismo europeo en ultramar y el impacto de esto en la formación de las relaciones de modernas de poder. El Estado-moderno genera otredades que deben ser disciplinadas, pero no como una unidad abstracta y separada del sistema de relaciones mundiales; sino por el contrario, como parte funcional de un sistema internacional de poder que el semiólogo Walter Mignolo ha denominado "sistema-mundo moderno/colonial" (Castro Gómez, 2000: 152-153).

A su vez, Castro Gómez sostiene que el concepto de "colonialidad de poder" de Aníbal Quijano amplía y corrige el concepto foucaultiano de "poder disciplinario" ya que muestra que los dispositivos establecidos por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia configurada por la relación colonial entre centros y periferias. La pregunta que se hace el filósofo colombiano en este contexto es "¿cuál es el dispositivo de poder que genera el sistema-mundo moderno/colonial y que es reproducido estructuralmente hacia adentro por cada uno de los estados nacionales?". La respuesta según él es posible encontrarla en el concepto de Aníbal Quijano la "colonialidad del poder". El sociólogo sostiene que la apropiación violenta que se produjo en el período colonial fue legitimada por un imaginario que establece diferencias inconmensurables entre el colonizador y el colonizado. Las nociones de <<raza>> y de <<cultura>> operaron como un dispositivo taxonómico que generó identidades opuestas, las cuales justificaron el ejercicio de un poder disciplinario por parte del colonizador (Castro Gómez, 2000: 153). En consecuencia, entiendo con Castro Gómez que el concepto desarrollado por Quijano amplía el concepto de "poder disciplinario" de Foucault al mostrar que las tecnologías de subjetivación aplicadas por el Estado moderno se inscriben en una estructura más amplia, de carácter mundial, configurada por la relación colonial entre centros y periferias a raíz de la expansión colonial. Sin este concepto sería imposible para el filósofo colombiano realizar el giro metodológico que propone con el fin de ampliar la genealogía tal como es realizada por Foucault.

En este marco, se hace comprensible la hipótesis que sostengo, es decir, la participación de Castro Gómez en la red modernidad/colonialidad le permite realizar un giro metodológico/teórico que amplifica el análisis genealógico que él comienza a desarrollar a partir de Foucault. Más precisamente, la categoría "colonialidad de poder" -nodal para la red- se vuelve imprescindible también para la comprensión de su obra.

Hacia una genealogía de la colonialidad del poder

En este punto mi intención es exponer acotadamente el modo en que elementos teóricos de Foucault y de la red modernidad/colonialidad le permitieron un trabajo minucioso de los mecanismos de poder que estuvieron en juego en la recepción de la Ilustración en la Nueva Granada del siglo XIX. En *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)* (2005), Castro Gómez se interesa precisamente en un período de la historia de Colombia en el que emergieron algunas fuerzas que son posibles de reconocer en la actualidad con claridad.

La hybris del punto cero es la tesis doctoral que Castro Gómez presenta en la Universidad de Frankfurt en 2003. Principalmente, el libro muestra la emergencia a comienzos del siglo XVII del “dispositivo de la blancura” y describe su funcionamiento a partir de lo que Castro Gómez llama una *lógica de filiación y alianza*. Se trata de un poder que se reproduce mediante estrategias de emparentamiento entre las élites criollas y que busca concentrarse en el pequeño círculo de las redes familiares, definidas con base al grado de su “limpieza de sangre”. Este poder ligado a la tierra y a la sangre genera un *habitus* [5] a partir de los privilegios heredados y se ejerce en contra de otros grupos sociales de la Nueva Granada como los negros, indios y mestizos.

En un segundo momento del libro, Castro Gómez documenta la emergencia de un dispositivo de poder completamente diferente al que llama el “dispositivo biopolítico”. Su surgimiento viene acompañado de las reformas que la dinastía de los borbones implementó en todas las colonias españolas durante la segunda mitad del siglo XVIII. A diferencia del primer dispositivo, éste no busca concentrar el poder en las redes familiares de los criollos, sino en el Estado, lo que supuso necesariamente una declaración de guerra contra la limpieza de sangre que aseguraba la hegemonía de los criollos en el espacio social.

La motivación de Castro Gómez fue buscar respuesta al interrogante por el *locus enuntiationis* en que los discursos de la nueva ciencia fueron re-localizados y adquirieron sentido en la Nueva Granada a mediados del siglo XVIII. Para analizar este *lugar de enunciación*, se sirve de tres conceptos tomados de las ciencias sociales. El primero es la noción de *habitus* desarrollada por Pierre Bourdieu. Castro Gómez afirma que la *limpieza de sangre*, es decir, la creencia en la superioridad étnica de los criollos sobre los demás grupos poblacionales de la Nueva Granada, actuó como *habitus* desde el cual la Ilustración europea fue traducida y enunciada en Colombia. Para los criollos, la blancura era su capital cultural más valioso ya que era la que les garantizaba el acceso al conocimiento científico y literario de la época. Con esto, el filósofo colombiano quiere dar cuenta de que la Ilustración en Colombia no fue una simple transposición de significados realizada desde un lugar neutro –el “punto cero”–, sino que fue una estrategia de posicionamiento social por parte de los letrados criollos frente a los grupos subalternos.

El segundo concepto es el de *biopolítica* desarrollado por Michel Foucault. A partir de esta noción es posible comprender para Castro Gómez los esfuerzos del imperio español por implementar una *política de control sobre la vida* en las colonias hacia mediados del siglo XVIII. En un intento tardío por mantener su hegemonía geopolítica frente a las potencias como Francia, Holanda e Inglaterra, la Corona española quiso aprovechar los discursos de la ciencia moderna para ejercer un control racional sobre la población y el territorio. El Estado borbón buscaba generar diagnósticos ilustrados sobre procesos vitales de la población colonial con el objetivo de convertirlos en políticas de gobierno (“gubernamentalidad”). Con ello se esperaba racionalizar la administración del Estado, mejorar las costumbres económicas de los súbditos y aumentar la producción de riquezas, lo que fortalecería al imperio español quien recuperaría la hegemonía del mercado mundial. Sin embargo, el filósofo concluye que, aunque un sector de la elite local acogió de buena manera estas reformas, lo cierto es que amenazaban el *habitus* criollo de la limpieza de sangre, por lo que la enunciación que hacen los pensadores criollos de la Ilustración no coincide *vis-a-vis* con la del Estado español.

El tercer concepto del cual se sirve Castro Gómez es el ya mencionado *colonialidad de poder*. A partir de esta categoría, el filósofo identifica dos dimensiones que desarrolla en esta obra: de un lado muestra cómo el Estado metropolitano y de las elites criollas neogranadinas, la ilustración fue vista como un mecanismo idóneo para eliminar las “muchas formas de conocer” vigentes en

las poblaciones nativas y sustituirlas por una sola forma única y verdadera de conocer el mundo: la suministrada por la racionalidad científico-técnica de la modernidad.

De otro lado, la colonialidad que aborda Castro Gómez tiene que ver con la constitución de las ciencias del hombre en el siglo XVIII. El contraluz que establecen los filósofos iluministas entre la *barbarie* de los pueblos americanos, asiáticos o africanos y la *civilización* de los pueblos europeos no sólo proveyó a disciplinas como la sociología y la antropología de categorías básicas de análisis, sino que también sirvió como instrumento para la consolidación de un proyecto imperial y civilizatorio que impuso sobre otros pueblos sus propios valores culturales por considerarlos esencialmente superiores. Buena parte de la teoría social de los siglos XIX y XX, tributaria de la idea moderna del progreso, indujo a pensar la colonialidad como el *pasado de la modernidad*, bajo el supuesto de que para “entrar” en la modernidad, una sociedad debe necesariamente “salir” de la colonialidad. No obstante, mediante su genealogía, Castro Gómez muestra que la modernidad y la colonialidad no son fenómenos sucesivos en el tiempo, sino simultáneos en el espacio. En este espacio de simultaneidad la ciencia ilustrada europea se presentó como un discurso universal y neutro, es decir, como un discurso que habla desde el “punto cero”. Con esto, el filósofo colombiano se refiere al imaginario según el cual, un observador del mundo social puede colocarse en una plataforma neutra de observación que, a su vez, no puede ser observada desde ningún punto. El hipotético observador estaría en la capacidad de adoptar una mirada soberana sobre el mundo, cuyo poder radicaría en que no puede ser observada ni representada. Esta pretensión de científicos y filósofos ilustrados que recuerda la imagen teológica del *Deus absconditus* (que observa sin ser observado) y también el panóptico foucaultiano, es para Castro Gómez lo que ejemplifica con claridad la *hybris* del pensamiento ilustrado (Castro Gómez, 2005: 18-19).

Considerando estos tres conceptos de las ciencias sociales, el filósofo puede comprender que el lugar de enunciación desde el cual se dio sentido a los discursos de la nueva ciencia en la Nueva Granada fue la elite criolla neogranadina marcada por un habitus de limpieza de sangre que reprodujo y tradujo la Ilustración europea creyendo que se posicionaba en un “punto cero” de enunciación. Con esto, el proceso de modernización que la nueva episteme de la época imponía fue filtrado, en ese territorio, por las herencias coloniales.

Con esta investigación Castro Gómez da cuenta de cómo la genealogía levanta una cartografía de las fuerzas que nos constituyen en lo que somos mirando en qué punto del pasado han emergido las fuerzas que es posible reconocer hoy, mostrando a partir de qué constelaciones históricas de poder fueron engendradas. El objetivo es desnaturalizar esas fuerzas. La función de la genealogía es levantar una cartografía del presente por medio de una cartografía del pasado, con el fin de transformar ese presente. Esto no significa buscar “una verdad” sobre el presente y el pasado, sino posibilitar la participación en la lucha por su significado.

A modo de conclusión

A partir de las obras de Castro Gómez es posible entender que a diferencia de la historia de las ideas latinoamericanas, la genealogía no examina lo que determinados intelectuales han dicho sobre Latinoamérica; sino el modo como lo han dicho, es decir, sus prácticas discursivas. La genealogía no busca trazar la historia de cada práctica singular, esto sería una tarea de nunca acabar. Siguiendo a Foucault, el filósofo colombiano sostiene que el fin de la genealogía es historiar los “regímenes de prácticas”, es decir, los conjuntos de prácticas que resuenan juntas en

un *dispositivo*. La genealogía es una analítica de los dispositivos. Y aunque en un momento histórico pueden ciertamente coexistir varios dispositivos, lo que la genealogía busca no es solo mirar el funcionamiento de cada uno de los dispositivos en particular sino levantar una cartografía de la *relación* entre los dispositivos, mostrando de qué modo se enfrentan, se combaten o se articulan, así como mirar las relaciones de poder entre los dispositivos, mirar las *hegemonías* que se establecen a partir de estas luchas. El énfasis no está en los sujetos que luchan, en sus intenciones, sino en los dispositivos que articulan empíricamente esos *modos de lucha* (Castro Gómez, 2011: 251).

Con esto Castro Gómez reconoce que el análisis genealógico permite entender que solo en el reconocimiento de nuestra historicidad radical, se abre el mundo de la política. La acción política debe tener en cuenta los juegos de verdad y los espacios de poder que constituyen a los sujetos históricos con el fin de transformarlos. En tanto no se realice una crítica de aquellos juegos moderno/coloniales de verdad con los que se constituyen los sujetos en *espacios de poder* históricamente definidos, se continuará creyendo para el filósofo que la construcción de futuros políticos alternativos es una cuestión de pura voluntad o dirigir el ataque contra enemigos externos.

Teniendo en cuenta los límites que tuvo mi investigación no pude avanzar en la explicación de lo que podría considerarse otro momento en Castro Gómez. Sin embargo, no dejo de reconocer que la reflexión sobre el análisis genealógico lo condujo en obras posteriores a repensar la colonialidad desde una teoría heterárquica del poder. Para el filósofo colombiano uno de los desafíos teóricos más grandes es proporcionar un lenguaje alternativo. El capitalismo no es sólo un sistema económico/cultural, sino que es una *red global de poder*. En consecuencia, son necesarias teorías que puedan dar cuenta de esta red. Es decir: es necesario para Castro Gómez avanzar hacia lo que el sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos denominó *pensamiento heterárquico* (1993).

Las heterarquías son estructuras complejas en las que no existe un nivel básico que gobierna sobre los demás, sino que todos los niveles ejercen algún grado de influencia mutua en diferentes aspectos particulares y atendiendo a coyunturas históricas específicas. En una heterarquía, la integración de los elementos disfuncionales al sistema jamás es completa, como en la jerarquía, sino parcial, lo cual significa que en el capitalismo global no hay lógicas autónomas ni tampoco una sola lógica determinante 'en última instancia' que gobierna sobre todas las demás, sino que más bien existen procesos complejos, heterogéneos y múltiples, con diferentes temporalidades, dentro de un solo sistema-mundo de larga duración. En el momento en que los múltiples dispositivos de poder son considerados como sistemas complejos vinculados en red, la idea de una lógica 'en última instancia' y del dominio autónomo de unos dispositivos sobre otros desaparece (Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 18). En este contexto, la genealogía es el método apropiado para analizar la red heterárquica ya que parte de los núcleos moleculares donde se configuran la percepción, los afectos, la corporalidad, es decir parte de la subjetividad de los actores que son quienes *incorporan* las segmentaciones globales. A su vez, en palabras de Castro Gómez, este método permite comprender que *no hay una sola colonialidad del poder sino que hay una diversidad* y su análisis dependerá del nivel de generalidad que se considere, así como de su ámbito específico de operación (Castro Gómez, 2007:168).

El desafío constante que Castro Gómez propone –descolonizar las ciencias sociales y la filosofía– me conduce a una reflexión sobre el método, las categorías, las teorías, los discursos desde los cuales se piensa lo latinoamericano. Su propuesta del análisis genealógico me lleva a repensar los

modos desde donde contamos nuestra historia y cómo, mediante ella, generamos ciertas identificaciones que pueden dar cuenta de la heterogeneidad o, por el contrario, invisibilizar las pequeñas y múltiples historias. Entiendo ahora que remontarse al inaccesible origen, buscando una ley única que determine los acontecimientos, sólo me hace negar la emergencia permanente de la diferencia que es irreductible al modelo general de conciencia que adquiere, progresa y recuerda.

Los incesantes reajustes del método genealógico realizados por el filósofo colombiano proporcionan la herramienta adecuada para estar alerta a los reduccionismos, a los universalismos, a los particularismos autoctonistas y a los binarismos típicos de las ciencias sociales. A su vez, permiten entender que no hay algo así como unas ideas expresadas por sujetos, sino más bien hay una historia de prácticas discursivas y formas de experiencia en una circunstancia concreta que remiten a relaciones de poder que funcionan en distintos niveles, es decir, hay un entramado. Por esta razón, la representación jerárquica del poder con la que muchos teóricos han pensado las problemáticas latinoamericanas deja de ser funcional.

Pensar la filosofía latinoamericana como parte de este entramado de relaciones de poder, dispositivos y prácticas discursivas, no sería posible sin el aporte del filósofo colombiano. Pensar las ciencias sociales, las humanidades y el saber en su totalidad sin considerar las distintas colonialidades que los atraviesan, implicaría seguir sumergida en lógicas ilustradas que los integrantes del grupo modernidad/colonialidad intentan dejar atrás hace ya muchos años.

Frente al continuo avance del neoliberalismo y las aún vigentes herencias coloniales en Latinoamérica es pertinente pensar en un lenguaje alternativo que permita analizar la actualidad. La filosofía de Castro Gómez proporciona elementos claves para enfrentar este desafío. Sin lugar a dudas, es hoy una de las figuras intelectuales más importantes de América Latina. Sus aportes teóricos y su crítica inteligente a la tradición latinoamericanista son imprescindibles para comprender la crítica social en la región.

4. Notas

[1] Para una mejor comprensión de los "proyectos históricos" en Zea ver: ACOSTA, Yamandú: "Historia de las ideas e identidad" en *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 2009, Volumen 11, N°1, Mendoza, pp: 33-43. Consultado en 30 de mayo de 2017, de http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-94902009000100004&lng=es&tlng=es.

[2] En este contexto, Castro Gómez entiende que la globalización es el creciente proceso de interdependencia económica, social y política a escala planetaria. "Las fronteras que por miles de años separaron a unas culturas de otras se han desvanecido en razón al protagonismo de códigos de acción orientados transnacionalmente. Los medios de transporte de alta velocidad, los repertorios de imágenes distribuidos a todo el mundo por la industria cultural, el flujo continuo de inmigrantes, turistas o refugiados y la planetarización de la economía de mercado son factores que han contribuido a la eliminación de la *alteridad radical* entre las culturas" (Castro Gómez, 2011: 45).

[3] Para comprender mejor estos argumentos véase: VARGAS LOZANO, Gabriel: "Reflexiones críticas sobre la modernidad y posmodernidad" en *¿Qué hacer con la filosofía en Latinoamérica?*, UAM/UAT, México, 1991; SÁNCHEZ VÁSQUEZ, Adolfo: "Posmodernidad, posmodernismo y socialismo" en *Casa de las Américas 175*, s/d, 1989; HINKELAMMERT, Franz: "Frente a la cultura de la posmodernidad: proyecto político y utopía" en *El capitalismo al desnudo*, Editorial El búho, Bogotá, 1991; GUADARRAMA GONZÁLEZ, Pablo: "La malograda modernidad latinoamericana" en *Posmodernismo y crisis del marxismo*, UAEM, México, 1994.

[4] Sobre los "estudios culturales" en América Latina, véase: SZURMUK, Mónica y MCKEE IRWIN, Robert Coord.: *Diccionario de estudios latinoamericanos*, XXI, México, 2009. También puede resultar enriquecedor el texto de FERNÁNDEZ NADAL, Estela: "Los estudios poscoloniales y la agenda de la filosofía latinoamericana" en *Revista*

Herramienta: Debate y crítica marxista, 2003, N° 24, Argentina, p. s/n donde se da una visión crítica de estos estudios.

[5] Para una comprensión de este concepto en Pierre Bourdieu véase: BOURDIEU, Pierre: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 1997 y BOURDIEU, Pierre: *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid, 1998.

5. Bibliografía

- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2005) *La poscolonialidad explicada a los niños*, Universidad del Cauca, Colombia.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2005) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2000) "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro" en LANDER, Edgardo: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2007) "Foucault y la colonialidad del poder" en *Tabula Rasa*, No. 6, Colombia.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2011) *Crítica de la razón latinoamericana*, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2ª. Edición.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago (2012) "Los avatares de la crítica decolonial" en *Tabula Rasa*, Colombia, No. 16.
- CASTRO GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (Ed.) (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre - Universidad Central - Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos - Pontificia Universidad Javeriana - Instituto Pensar, Bogotá.
- BEORLEGUI, Carlos (2004) *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, Universidad de Deusto, País Vasco.
- BOURDIEU, Pierre (1998) *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1968) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Argentina.
- FOUCAULT, Michel (1979) *La arqueología del saber*, Siglo XXI, 6ª. Edición, México.
- FOUCAULT, Michel (1980) *Microfísica del poder*, La Piqueta, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1992) *El orden del discurso*, Tusquets, Buenos Aires.
- LANDER, Edgardo (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- MIGNOLO, Walter (1995) *The darker side of the renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- MEDIN, Tzvi (1992) *Leopoldo Zea. Ideología y filosofía de América Latina*, UNAM, México.
- SALAZAR BONDY, Augusto (1988) [1968] *¿Existe una filosofía de nuestra América?*, Siglo XXI, México.
- WALLERSTEIN, Immanuel (2005) *Análisis de sistemas-mundo. Una introducción*, Siglo XXI, México.
- ZEA, Leopoldo (1968) *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, Fondo de Cultura Económica, 2ª. Edición, México.
- ZEA, Leopoldo (1971) *La esencia de lo latinoamericano*, Pleamar, Buenos Aires.
- ZEA, Leopoldo (1978) *Filosofía de la historia latinoamericana*, Fondo de Cultura Económica, México.
- ZEA, Leopoldo (1980) *La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XIX, 2ª. Edición, México.

Los inicios de la interseccionalidad: orígenes, debates y militancia política de la *Third World Women's Alliance* en el marco del feminismo negro norteamericano (1970-1975)

Lucía Busquier

lu.busquier@gmail.com

Licenciatura en Historia

Directora de TFL: María José Magliano

Recibido: 17/09/18 - Aceptado: 29/10/18

Resumen

El siguiente artículo busca sintetizar los resultados de mi Trabajo Final de Licenciatura en Historia donde se propuso analizar el recorrido de la *Third World Women's Alliance* (TWWA), organización de "mujeres del Tercer Mundo" radicada en California y Nueva York. Este estudio contempló sus discusiones, militancia y definiciones políticas en el marco del feminismo negro norteamericano entre los años 1970 y 1975, periodo de su mayor actividad política. El desarrollo de la TWWA en la década del setenta coincidió con un momento de ampliación de los márgenes del feminismo negro donde se comenzó a incluir a otros sectores de mujeres que hasta el momento no habían sido contemplados.

La reconstrucción de los debates dentro de esta organización brindó herramientas para reflexionar sobre las bases teóricas de la perspectiva interseccional, enfoque teórico-político clave dentro del campo de los estudios de género en la actualidad, el cual apuesta a la problematización de las múltiples formas de opresión que las personas enfrentan en contextos históricos concretos.

Considerando nuestro problema de investigación, se optó por una metodología cualitativa asentada en el análisis de un corpus concreto de fuentes primarias. En este sentido, sistematizamos la publicación periódica de la TWWA, denominada *Triple Jeopardy: Racism, Imperialism, Sexism* publicada entre 1971 y 1975.

Palabras clave: "mujeres del Tercer Mundo"; interseccionalidad; feminismo negro

1. Introducción

El siguiente artículo busca sintetizar los resultados de mi Trabajo Final de Licenciatura en Historia donde se propuso analizar el recorrido de la *Third World Women's Alliance* (TWWA), organización de "mujeres del Tercer Mundo" radicada primero en la costa Oeste estadounidense y luego en la costa Este, particularmente en California y Nueva York. Este estudio contempló sus discusiones, militancia y definiciones políticas en el marco del feminismo negro norteamericano entre los años 1970 y 1975, periodo de su mayor actividad política¹.

La reconstrucción de los debates dentro de esta organización brindó herramientas para reflexionar sobre las bases teóricas de la perspectiva interseccional, enfoque teórico-político clave dentro del campo de los estudios de género en la actualidad, el cual apuesta a la



problematización de las múltiples formas de opresión que las personas enfrentan en contextos históricos concretos.

Recuperando la perspectiva de la propia organización utilizamos el término “mujeres del Tercer Mundo”, el cual no refiere específicamente a un recorte geográfico sino más bien a uno político-cultural. Dicha denominación se comenzó a utilizar en la década del cincuenta para referirse al grupo de países que no formaban parte de ninguno de los dos bloques que se enfrentaban en la Guerra Fría. Años más tarde, la TWWA describía al “Tercer Mundo” como “los países colonizados del mundo o anteriormente colonizados. Esto incluye a las naciones y las personas de Asia, África y América Latina. Lo que las distingue es haber sido oprimidas y saqueadas por el Primer Mundo, por ejemplo, por las potencias colonialistas europeas y estadounidense” (*Triple Jeopardy*, Vol. 1, N° 2, nov. 1971: 16)².

En relación con el recorte temporal, en términos formales, es posible situar la fecha de su fundación en 1970, pero entendemos que el nacimiento de esta organización fue el resultado de la acumulación de diversos debates y procesos políticos que se desarrollaron en las décadas anteriores y que llevaron a algunas militantes de otras organizaciones a conformar la TWWA. Asimismo, es preciso subrayar que esta fue solamente una de las tantas organizaciones de mujeres de color que iniciaron su militancia y comenzaron a organizarse en diversos movimientos políticos en ese momento histórico³.

Lo mismo sucede con el establecimiento de una fecha específica para su ocaso, pero para facilitar nuestro análisis tendremos en cuenta el año 1975, considerando que en ese año se imprimió el último número de la publicación periódica de la organización: *Triple Jeopardy*. Dicha revista fue publicada a partir de 1971 y hasta 1975, funcionando como órgano de difusión de sus principales ideas y reivindicaciones, periódico que resultó fundamental para este análisis. Pese a que dejó de imprimirse en 1975 y, en 1979 la organización terminó disolviéndose, muchas de sus activistas continuaron participando en diversas agrupaciones y movimientos sociales por varios años más como, por ejemplo, la *Alliance Against Women's Oppression* (AAWO), organización que durante los ochenta nucleó a varias de las militantes que habían participado en la TWWA.

El desarrollo de la TWWA en la década del setenta coincidió con un momento de ampliación de los márgenes del feminismo negro donde se comenzó a incluir a otros sectores de mujeres que hasta el momento no habían sido contemplados. El feminismo negro norteamericano fue un movimiento político-cultural que surgió en Estados Unidos a partir de la década del sesenta y sus antecedentes se encuentran en la esclavitud norteamericana. En dicha década, las mujeres de color comenzaron a manifestar algunas diferencias en todos sus ámbitos de militancia y activismo, exigiendo que se incluyeran análisis sobre las consecuencias de las múltiples opresiones de sexo, raza, clase, etnicidad y orientación sexual que ellas sufrían (Roth, 2004: 11). Así, fueron construyendo y cimentando las bases de lo que luego será conocida como la perspectiva interseccional a partir de sus experiencias de vida y su activismo (Roth, 2004: 13)⁴.

En términos geográficos, este estudio se situó específicamente en Estados Unidos, en las dos regiones antes mencionadas, entendiendo que el activismo político de la TWWA se desarrolló principalmente allí (California y Nueva York) pero sin descuidar los vínculos que se establecieron con otras organizaciones y mujeres de América Latina, África y Asia.

Considerando que muchos de sus miembros eran mujeres afrodescendientes, inmigrantes o hijas de inmigrantes latinoamericanas y asiáticas, en este estudio utilizamos el término mujeres de color –y no mujeres afrodescendientes o mujeres negras– respetando la voluntad de las

feministas negras que, a partir de la década del sesenta, comenzaron a reapropiarse de dicha categoría como una forma de deconstruir el discurso racista. En relación con esto Lugones nos dice que el término “mujeres de color” surgió en Estados Unidos:

(...) por mujeres víctimas de la dominación racial, como un término coalicional en contra de las opresiones múltiples. No se trata simplemente de un marcador racial, o de una reacción a la dominación racial, sino de un movimiento solidario horizontal (...) “Mujeres de color” no apunta a una identidad que separa, sino a una coalición orgánica entre mujeres indígenas, mestizas, mulatas, negras (Lugones, 2008: 75).

Los orígenes de la TWWA se remontan al año 1968 cuando el *Student Nonviolent Coordinating Committee* (SNCC)⁵ decidió promover el *Black Women’s Liberation Committee* (BWLC). La impulsora de dicha iniciativa fue Frances Beal, una de las fundadoras de la TWWA y miembro del SNCC, quien propuso la conformación de un comité de mujeres para discutir sobre el sexismo y el racismo en el interior del SNCC. Pese a la oposición de varios miembros, que argumentaban que era “cosa de mujeres blancas” y que generaría divisiones internas, finalmente se conformó el BWLC (Springer, 2006: 47).

Al año siguiente, en 1969, se desprendieron del SNCC con el objetivo de ampliar la cantidad de miembros y conformaron la *Black Women’s Alliance* (BWA) incluyendo a mujeres de otras organizaciones y otros sectores más radicalizados, demostrando que una organización de mujeres independiente podría ser más efectiva atendiendo a las necesidades específicas de las mujeres de color que una organización mixta que ponía en segundo lugar la lucha contra el sexismo como lo hacía el SNCC (Springer, 2006: 47). Fue en ese contexto cuando se propusieron la tarea de incluir, además, a otros grupos culturales y étnicos de “mujeres del Tercer Mundo” como las chicanas⁶, asiáticas y latinoamericanas.

Hasta ese momento, estos sectores de mujeres habían sido excluidos tanto de los movimientos antirracistas y por los derechos civiles para las personas de color, mayormente integrados por varones que consideraban a la lucha contra el sexismo como algo secundario; como de los movimientos feministas hegemónicos o dominantes que entendían a la mujer como algo homogéneo, construyendo un modelo “uniforme” de mujer blanca, de clase media y heterosexual, donde las experiencias y particularidades de las mujeres de color no tenían lugar.

Sobre el feminismo hegemónico Medina Martín sostiene que éste tuvo, y tiene, cierta capacidad de enunciación política y un reconocimiento científico, considerando que existe una subordinación común que atraviesa a todas las mujeres por igual, por el simple hecho de ser mujer, generando, ante este problema, respuestas comunes para todas las mujeres (Medina Martín, 2014: 76). Además, se ubica en un contexto epistemológico occidental moderno que descarta e identifica como pre-moderno a otras alternativas de pensamiento que no responden a los límites eurocéntricos, es decir, por ejemplo, el feminismo negro, chicano, indígena e islámico (Medina Martín, 2014: 77-78). Chela Sandoval, una de las exponentes del feminismo del “Tercer Mundo”, sostiene que el feminismo hegemónico del siglo XX desarrolló formas de resistencia efectivas pero que representaban solo a una parte del movimiento de liberación de las mujeres de esa época (Sandoval, 1991: 3).

Finalmente, a partir de 1970, la BWA comenzó a llamarse *Third World Women’s Alliance*, incluyendo a “las hermanas del Tercer Mundo” (Springer, 2006: 46-50). Diversas organizaciones norteamericanas y latinoamericanas jugaron un papel fundamental en la conformación de la TWWA. Por ejemplo, el Partido Socialista de Puerto Rico, que decidió acercarse a la BWA para

luego impulsar en conjunto la conformación de la TWWA y las militantes organizadas en la *Venceremos Brigade* de Nueva York con el objetivo de repudiar el bloqueo norteamericano a Cuba⁷. A su vez, varias de las mujeres que impulsaron la TWWA provenían de la *Young Socialist Alliance* (YSA), organización asociada al *Socialist Workers Party* (SWP) norteamericano (Springer, 2006: 46-50).

Lo antedicho generó una serie de interrogantes que se intentaron responder en este trabajo y sirvieron como guía en el desarrollo del mismo: ¿cómo se originó la TWWA y quiénes eran sus activistas más importantes entre los años 1970 y 1975 en Estados Unidos? ¿Cuál era la situación particular en la que se encontraba el feminismo negro norteamericano en esos años y dónde pueden encontrarse los orígenes de este movimiento? ¿Cuáles fueron las principales definiciones y reivindicaciones políticas de la TWWA y hacia quienes iban dirigidas? ¿Cuál fue su posición política ante los conflictos mundiales de las décadas del sesenta y setenta? ¿Qué análisis desarrollaron sobre las problemáticas que incidían en las realidades de las “mujeres del Tercer Mundo” en los Estados Unidos? ¿Cuáles fueron los debates o acontecimientos que llevaron al fin de la organización?

En ese sentido, los objetivos propuestos en términos generales, fueron, analizar la trayectoria de la TWWA, sus discusiones, militancia y definiciones políticas en el marco del feminismo negro norteamericano entre los años 1970 y 1975. Este análisis intentó reconstruir las ideas políticas y reivindicaciones fundamentales de los movimientos de liberación de las mujeres de color en ese momento histórico.

De manera más específica se buscó, primero, reconstruir los antecedentes del feminismo negro estadounidense. Para ello, se describieron las características del sistema esclavista y los cambios que significó su eliminación para las mujeres de color. Segundo, sintetizar el recorrido realizado tanto por el feminismo hegemónico desde la Primera Ola hasta la Segunda Ola⁸, como por el movimiento por los derechos civiles para las personas de color y las críticas presentadas por el feminismo negro a ambos movimientos. Tercero, describir las características de la TWWA, así como también sus antecedentes, sus orígenes, su conformación y la adopción de sus primeras definiciones.

Cabe aclarar que, a los fines de este artículo, no profundizaremos en estos tres objetivos sino que buscaremos socializar los resultados alcanzados en lo referido a las definiciones y posicionamientos políticos de dicha organización. De esta manera, los objetivos que sí abordaremos en esta oportunidad son, en primer lugar, identificar cuáles fueron las definiciones y reivindicaciones políticas de la TWWA, prestando especial atención a su perfil internacionalista y antiimperialista y su análisis sobre el “Tercer Mundo”, teniendo en cuenta el contexto de guerras y procesos de descolonización que se desarrollaron en las décadas del sesenta y setenta en los países del “Tercer Mundo” de Asia, África y América Latina. Segundo, analizar la posición política que adquirió la TWWA sobre la situación de las “mujeres del Tercer Mundo”, específicamente en el territorio de los Estados Unidos, contemplando cómo entendían las problemáticas particulares que enfrentaban dichas mujeres en las esferas de la producción y la reproducción.

Considerando nuestro problema de investigación y dichos objetivos, se optó por una metodología cualitativa asentada en el análisis de un corpus concreto de fuentes primarias. En este sentido, sistematizamos la publicación periódica de la TWWA, denominada *Triple Jeopardy: Racism, Imperialism, Sexism*. Publicada durante los años 1971 y hasta 1975 (entre 1971 y 1974 se trató de una publicación bimensual pero en los años 1974 y 1975 se imprimieron solo dos números por año), producida en la Ciudad de Nueva York y en algunos casos también en

Berkeley, California y era redactada principalmente en inglés, pero con algunos artículos en español, ya que también estaba dirigida a la comunidad latina en los Estados Unidos. Es por ello que la mayoría de los fragmentos utilizados para nuestro análisis corresponden a traducciones propias del inglés al español.

En lo que respecta a su contenido, la revista contaba con varios apartados sobre diversas temáticas donde podían encontrarse gran cantidad de noticias sobre la coyuntura política, económica y social tanto local (Nueva York y California), nacional (Estados Unidos) como internacional (Vietnam, China, Corea, Cuba, Puerto Rico, Sudán, Angola, entre otros). También encontramos información sobre la situación local de las cárceles, convocatorias a diversos tipos de manifestaciones, las condiciones de las guarderías, gran cantidad de notas y entrevistas a activistas mujeres y protagonistas en las luchas independentistas de los “países del Tercer Mundo”, entrevistas a trabajadoras en Estados Unidos y análisis sobre problemáticas más estructurales como el sexismo, el imperialismo, el racismo y sus definiciones sobre el “Tercer Mundo”⁹.

Finalmente es importante señalar que siguiendo una convención que tiende a generalizarse, en esta investigación se utilizó la X en el plural reemplazando la forma tradicional que emplea el masculino como genérico del plural (por ejemplo “lxs esclavxs” en vez de “los esclavos”), entendiendo que esta modificación en el lenguaje puede funcionar como una herramienta para visibilizar y reconocer a ciertos grupos que históricamente fueron omitidos incluso en el lenguaje, como las mujeres, lesbianas, travestis, transexuales y muchxs otrxs. Elegimos utilizar las X y no “nosotr@s” o “nosotros y nosotras” porque creemos que estos últimos se limitan al binomio varón/mujer y no incluyen ni visibilizan la diversidad de identidades sexo-genéricas que existen. En este sentido, la X, en tanto desobediencia lingüística que rompe con la norma gramatical, nos permite ser coherentes con nuestra propia posición política¹⁰.

2. Las mujeres de color como objeto de estudio: hacia la construcción de un estado del arte

En relación con los estudios realizados sobre el movimiento feminista norteamericano en general y sobre el feminismo negro y el movimiento de “mujeres del Tercer Mundo” en particular, existe gran cantidad de material bibliográfico, aunque su inmensa mayoría se encuentra en inglés.

En primera instancia, algunos escritos se centran en describir y caracterizar, en rasgos más generales, la coyuntura política y social del movimiento feminista norteamericano en distintos momentos históricos. Entre ellos encontramos los escritos de Nancy Hewitt (2010), Astrid Henry (2004) y Sara Evans (2003) quienes realizan una historización desde los primeros movimientos por los derechos civiles para las mujeres, recorriendo las tres olas que involucraron a este movimiento y ofreciendo una contextualización del período en el que se situó la TWWA.

En segunda instancia, se ubican aquellos textos que dialogan principalmente con las inquietudes que orienta nuestra investigación. Entre ellos, los escritos comprendidos en el libro *Feminismos Negros. Una antología* (Jabardo, 2012), los cuales fueron fundamentales para rastrear los orígenes del feminismo negro norteamericano: Patricia Hill Collins (2000 y 2012) sobre los rasgos distintivos del pensamiento feminista negro y Angela Davis (2012) sobre las letras de canciones de las bluseras de principios del siglo XX fueron también insumos de gran relevancia.

Otro trabajo importante para el desarrollo de esta investigación fue el texto *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, donde varias autoras como bell hooks, Gloria Anzaldúa, Chela

Sandoval y Chandra Mohanty, recuperan diferentes conceptos del pensamiento feminista negro. Los escritos de Angela Davis (2004-2005), por su parte, también resultaron un insumo central para reconstruir los orígenes y las bases sobre las cuales se sentó el feminismo negro. Por último, Julia Sudbury (1998), reconstruye las diversas articulaciones que el movimiento de mujeres de color fue desarrollando con otros sectores y cómo eso repercutió en sus bases ideológicas y, al mismo tiempo, cómo comenzaron a incorporarse en la discusión las diversas articulaciones entre raza, clase, género, sexualidad y etnicidad.

Un tercer grupo de lecturas fueron los que abordan específicamente a la TWWA: Kimberly Springer (2006) y Peniel Joseph (2006) quienes reconstruyen las trayectorias de diversas organizaciones que conformaron al feminismo negro y el *Black Power*¹¹, siendo una de ellas la TWWA.

En lo que respecta al marco conceptual, es importante aclarar que en el contexto histórico en el que se desarrolló la TWWA y sus enunciados políticos el concepto de género todavía no se había instalado de manera generalizada en los discursos políticos de las diversas organizaciones feministas de la época; por el contrario, muchas organizaciones -entre ellas la TWWA-, utilizaban el término "sexo" para hacer referencia a las desigualdades que enfrentaban las mujeres. Por este motivo, en nuestro análisis sobre la TWWA utilizamos la categoría "sexo", pues era la que utilizaba la propia organización para hacer visibles las desigualdades que buscaba visibilizar y transformar. Pero el "sexo" no era la única categoría que recuperaba la TWWA para dar cuenta de la situación de un amplio sector de mujeres en Estados Unidos y el resto del mundo. En este marco, se hablaba del racismo, del sexismo, del colonialismo y del imperialismo como sistemas de poder que oprimían a las mujeres. Es por ello que decimos que movimientos y organizaciones como la TWWA sentaron las bases para la construcción de la perspectiva interseccional.

Esta perspectiva, en términos generales, hace referencia a las múltiples identidades y experiencias de exclusión, subordinación y opresión que atraviesan los sujetos. Si bien las mujeres de color fueron las protagonistas de la interseccionalidad en sus inicios, con el tiempo se reconoció su potencialidad para explicar las diferencias y desigualdades, no solo entre las mujeres, sino también entre los propios varones. De algún modo, la interseccionalidad vino a dar cuenta de las posiciones múltiples de los sujetos a la hora de pensar en las formas de dominación y subordinación que enfrentaban (Stolcke, 2004: 96).

Kimberlé Crenshaw (1989, 1991) fue quien introdujo el término en el ámbito académico por primera vez a fines de la década del ochenta, considerando a la interseccionalidad como un elemento fundamental a la hora de analizar la violencia contra las mujeres de color. En ese momento, la autora sostenía que el feminismo contemporáneo y los discursos antirracistas no consideraban las intersecciones que se producían entre el racismo y el patriarcado. Es decir, las mujeres de color enfrentaban múltiples dimensiones como el racismo y el sexismo, y, a la hora de analizar sus experiencias, no era posible estudiarlas por separado del género y la raza (Crenshaw, 1991: 88-89).

Por su parte, Patricia Hill Collins (1998) considera como uno de los principales aportes de la interseccionalidad es la concepción del género, la raza y la clase como sistemas interconectados, en contraposición a los estudios que los conciben de manera separada (Hill Collins, 1998: 63). Sobre este punto, Deborah King (1988) historiza la construcción de la idea de la existencia de opresiones múltiples que luego llevaron a la consolidación de la perspectiva interseccional, evidenciando una estrecha relación entre la teoría y la práctica política (King, 1988: 3-5). Precisamente, un análisis en profundidad de la TWWA nos brindó herramientas para comprender

las bases teóricas y políticas de la interseccionalidad y, también, para reconstruir los vínculos entre los movimientos sociales y la academia, reconociendo que la interseccionalidad no nació exclusivamente de los espacios universitarios o de las organizaciones sociales, sino que fue producto de un diálogo entre ambas esferas (Platero, 2013: 46).

En este sentido, el presente trabajo se inscribió dentro del gran campo de la historia del feminismo retomando para ello una perspectiva crítica que permita problematizar las principales ideas, visiones y concepciones políticas de una organización política (la TWWA), en un marco más amplio que considere en qué medida esas ideas, visiones y concepciones políticas contribuyeron al surgimiento de la interseccionalidad como perspectiva teórica. Es decir, analizamos las definiciones, caracterizaciones y posicionamientos políticos de una organización feminista; investigamos en qué contexto fue producido ese discurso y hacia quiénes iba dirigido; y expusimos quiénes eran sus principales referentes encargadas de difundir ese mensaje en el marco del feminismo negro norteamericano en la década del setenta.

De esta manera, recuperando las premisas teóricas centrales de la perspectiva interseccional en torno a las formas articuladas de opresión (género, raza, clase social y sexualidad, entre otras) que enfrentan los sujetos, en especial las mujeres, nos interesa reflexionar sobre una organización política de mujeres no hegemónicas (la TWWA) que surgió en un momento histórico particular en dos regiones muy importantes de los Estados Unidos (la costa Este y Oeste), atendiendo especialmente a cómo eran pensadas, visibilizadas y disputadas esas opresiones.

3. La TWWA y sus definiciones y posicionamientos políticos sobre las “mujeres del Tercer Mundo”

Esta investigación fue organizada en tres secciones principales que se correspondían con los objetivos antes señalados, buscando desarrollar de forma ordenada el análisis de la historia y las definiciones políticas de la TWWA. Para ello, se realizó un primer capítulo de reconstrucción histórica, necesario para comprender de manera global en qué contexto se insertó la organización, donde se describieron las raíces del feminismo negro estadounidense, sus diferencias con el feminismo hegemónico y el movimiento por los derechos civiles y la consolidación del pensamiento feminista negro en las décadas del sesenta y setenta, contexto en el cual se insertó la TWWA. De todos modos, para los fines de este escrito, dicha reconstrucción histórica no será trabajada en esta oportunidad ya que nos centraremos específicamente en las definiciones políticas de la organización sobre las “mujeres del Tercer Mundo”.

Así, en los siguientes apartados, serán socializados los resultados de nuestro análisis sobre, en primer lugar, lo referido a su perfil internacionalista y antiimperialista y sus visión sobre el “Tercer Mundo”, teniendo en cuenta el contexto de guerras y procesos de descolonización que sucedieron en las décadas del sesenta y setenta en los “países del Tercer Mundo” de Asia, África y América Latina. Segundo, nos ocupamos de los posicionamientos de la TWWA en relación con la situación particular de las “mujeres del Tercer Mundo”, específicamente en el territorio de los Estados Unidos, contemplando las principales problemáticas que enfrentaban dichas mujeres en el ámbito de la producción, es decir, en la esfera del trabajo y el sistema productivo y económico norteamericano; y en la esfera de la reproducción, en especial lo relacionado con las esterilizaciones forzadas y el modo en que operaba el control de los cuerpos de dichas mujeres por parte del Estado norteamericano¹².

3. a) La TWWA y su perfil internacionalista y antiimperialista ante el contexto mundial en las décadas del sesenta y setenta

Aquí pudimos ver cómo la TWWA optó por un perfil internacionalista difundiendo y celebrando los procesos independentistas y de descolonización llevados a cabo por algunos países de África y Asia, así como también la construcción de nuevas sociedades post-revolucionarias en países como Cuba y China.

La TWWA entendía al "Tercer Mundo" como una construcción política y cultural que excedía los límites de lo meramente geográfico, en tanto estaba conformado por todas aquellas personas que enfrentaban opresiones producidas por el imperialismo y el colonialismo ejercido por Estados Unidos, Portugal, Francia, entre otros países del "Primer Mundo". Esta opresión, legitimada por las políticas imperialistas y colonialistas, junto con el racismo y el sexismo, era lo que constituía la triple discriminación a la que hacía referencia la TWWA.

Las personas del "Tercer Mundo" sufrían opresiones específicas y particulares que los diferenciaban de lxs trabajadorxs blancxs o del movimiento de mujeres hegemónico. Es decir, para la TWWA, ser una persona del "Tercer Mundo" significaba no solo haber nacido en un país del "Tercer Mundo" o tener algún tipo de ascendencia, sino también compartir las mismas opresiones de clase, sexo y raza, lo que hacía aún más necesaria la organización y unidad de las "mujeres del Tercer Mundo" para enfrentar a su enemigo común: el imperialismo.

Vinculado al análisis que la TWWA hacía sobre los países del "Tercer Mundo", también podemos encontrar algunos puntos relacionados con la noción de imperialismo y su posición antiimperialista¹³. La TWWA reconocía como uno de sus objetivos principales la lucha contra el imperialismo, para ello, fomentaba la participación política de todas las personas consideradas del "Tercer Mundo" en las movilizaciones, marchas u otros eventos políticos, otorgando una especial importancia a la intervención de las mujeres. De todos modos, entendía que ellas estaban atravesadas por diversas problemáticas que les impedían una contribución plena al movimiento (falta de educación, jornadas laborales muy extensas, tareas de cuidado en sus hogares, etc.). Ante esto, la TWWA señalaba de manera constante la necesidad de una formación teórica no solo en una conciencia, sino también en una praxis revolucionaria, tarea que llevaba a cabo a través de diversos artículos teóricos publicados en *Triple Jeopardy*, así como también con su escuela de formación y otras instancias educativas y formativas.

Dentro de este punto también es importante remarcar el lugar que tenía su publicación -*Triple Jeopardy*-, como un medio de comunicación alternativo y antiimperialista que intentaba contrarrestar la hegemonía de los medios de comunicación oficiales en tanto, según se afirmaba desde la TWWA, no difundían ningún tipo de noticias sobre los procesos de descolonización que se desarrollaban en ese momento. En una de sus editoriales, esta publicación explicaba que la prensa oficial era una herramienta de las clases dominantes. Es por ello que, *Triple Jeopardy*, junto con otras publicaciones no hegemónicas, funcionaba como una herramienta que se posicionaba en contra del imperialismo, del capitalismo y del racismo legitimados y promovidos desde los medios de comunicación dominantes en los Estados Unidos.

La TWWA adoptó una posición crítica frente a las políticas imperialistas de Estados Unidos la que se expresaba en el conjunto de artículos que se referían al conflicto Palestina-Israel¹⁴ y a la situación de Puerto Rico¹⁵. En el primer caso, el apoyo a Israel por parte de Estados Unidos era sumamente estratégico ya que le serviría para controlar los territorios de Palestina y alrededores y

sus fuentes de petróleo. En el segundo caso, Puerto Rico, disfrazado bajo la categoría de Estado Libre Asociado, seguía funcionando como una colonia perteneciente a Estados Unidos, permitiéndole la explotación de sus recursos humanos y naturales. Así, para la TWWA era importante, por un lado, denunciar las políticas imperialistas aplicadas por Estados Unidos y, por el otro, difundir la situación de dichos países y mostrar su apoyo a las resistencias organizadas por sus pueblos.

Ante esto, la TWWA defendía la idea que el conjunto de mujeres que habitaban los países del "Tercer Mundo" debía tomar una actitud activa en los procesos independentistas y de descolonización como una manera de modificar las situaciones de opresión que afectaban a esas sociedades. Para ello, era importante generar las condiciones necesarias para que las mujeres pudiesen participar plenamente en dichos procesos. Es decir, generar una conciencia revolucionaria no solo con instancias formativas y educativas, sino también con otras herramientas que permitiesen una verdadera praxis política (por ejemplo, la socialización de las tareas de cuidado, la instalación de guarderías comunitarias para el cuidado de los niños, el acceso a la educación para las mujeres, entre otras).

Asimismo, también consideraba indispensable la unidad de las "mujeres del Tercer Mundo" para eliminar definitivamente las opresiones producidas por el imperialismo y el colonialismo. Es por ello que la TWWA difundía constantemente las victorias, resistencias y luchas de los pueblos del "Tercer Mundo", así como también alentaba los procesos post-revolucionarios de China y Cuba donde, según su visión, se había logrado vencer al capitalismo y se desarrollaban nuevas sociedades.

3. b) El lugar de las "mujeres del Tercer Mundo" en los Estados Unidos: la mirada de la TWWA sobre la esfera productiva y reproductiva

Una de las preocupaciones principales de la TWWA, visible en su publicación periódica, era la situación de las "mujeres del Tercer Mundo" en los Estados Unidos, tanto en el ámbito del trabajo y la producción como en el de la reproducción. Desde nuestra perspectiva, la esfera de la producción y la reproducción no corresponden a dos asuntos separados sino que, por el contrario, en el marco del sistema capitalista, ambos son necesarios para la existencia de dicho sistema¹⁶. Entendemos que no es posible realizar un análisis de las realidades de "las mujeres del Tercer Mundo" contemplando solo el ámbito de la producción o de la reproducción, sino que ambas formaban parte de un todo en donde se intersectaban diversas opresiones a partir de su condición, no solo de "mujeres del Tercer Mundo", sino también de trabajadoras, madres, inmigrantes y pobres.

En lo que respecta al ámbito laboral y al sistema productivo y económico estadounidense, la TWWA se centraba en dos puntos fundamentales que condicionaban las experiencias de vida de las "mujeres del Tercer Mundo". El primer punto estaba contenido en una sección denominada *On The Job*, donde realizaban entrevistas a diversas trabajadoras de fábricas, hospitales, empresas, trabajadoras domésticas y campesinas, y describían cuáles eran las particularidades de dichos trabajos, cómo eran las realidades cotidianas de las entrevistadas en sus puestos laborales y cuál era el porcentaje de personas del "Tercer Mundo" que trabajaban en dichos lugares y la cantidad específica de mujeres.

El segundo punto que se tuvo en cuenta dentro de la esfera de la producción para nuestro análisis fue la situación particular de las guarderías públicas, algo fundamental para la TWWA, en

tanto posibilitaría que las mujeres trabajen y dejen a sus hijos al cuidado de personas responsables y preparadas para dicha tarea. La TWVA enfatizaba no solo la importancia de mejorar la situación de las guarderías, sino también la necesidad de construir un sistema de guarderías gratuito, gestionado por los vecinos de la comunidad.

Resulta interesante destacar el modo en que TWVA interpelaba a las “mujeres del Tercer Mundo” como parte fundamental del sistema productivo norteamericano pero, al mismo tiempo, en tanto mujeres, se ocupaban de las tareas de cuidado no remuneradas necesarias para continuar reproduciendo esa mano de obra barata, la cual era esencial para el funcionamiento del capitalismo estadounidense; y se encargaban de las tareas domésticas y de cuidado remuneradas de las familias de clase media y alta de la sociedad norteamericana. Esto, de acuerdo a lo planteado por la organización, permitía que las mujeres blancas pudiesen incorporarse al sistema productivo o disponer de tiempo libre para el consumo, algo indispensable para el sostenimiento del capitalismo. Lo que la TWVA buscaba era visibilizar y problematizar el lugar de las “mujeres del Tercer Mundo” en la sociedad norteamericana, tanto en la esfera de la producción como en la de la reproducción.

Finalmente, para la TWVA era central dar cuenta del lugar que ocupaban las “mujeres del Tercer Mundo” en el sistema productivo norteamericano como un modo de disputarlo y cuestionarlo. Este sector de la población era parte de la mano de obra barata necesaria para el funcionamiento del capitalismo norteamericano, tanto en las fábricas como en los hogares de las familias blancas. Sobre esa “mano de obra barata” también se ejercían formas de explotación y dominación que iban más allá del ámbito productivo involucrando sus cuerpos, su intimidad y su subjetividad. Estas formas de explotación y dominación se tradujeron también en luchas y reivindicaciones políticas que la TWVA, entre otras organizaciones, llevaron adelante en aquel momento, en especial en relación con la legalización del aborto en 1973 y a la práctica de las esterilizaciones forzadas.

Sobre la esfera reproductiva, el análisis en torno al control de los cuerpos de las “mujeres del Tercer Mundo”, se nutrió de dos ejes fundamentales: en primer lugar, los enunciados sobre el derecho al aborto y las implicancias que tuvo su legalización a nivel nacional en 1973. En segundo lugar, la práctica de la esterilización forzosa o “la operación”, como comúnmente se la denominaba en esa época entre las “mujeres del Tercer Mundo” que eran víctimas de dicha intervención de manera forzada.

Sobre el derecho al aborto podemos decir que en la totalidad de las publicaciones de *Triple Jeopardy* solo pueden encontrarse dos artículos relacionados a la cuestión del aborto. Uno, previo a su legalización, publicado hacia fines de 1972, informando sobre los tipos de abortos que se practicaban en ese momento en la ciudad de Nueva York, a qué hospitales acudir, cuándo era aconsejable realizarse un aborto y cuando no, y otro inmediatamente después, a comienzos de 1973, luego de la legalización del aborto en Estados Unidos celebrando la noticia.

A pesar del gran avance que significó la legalización del aborto en 1973, en tanto permitiría disminuir la cifra de muertes por abortos clandestinos y otorgaría más libertad para que las “mujeres del Tercer Mundo” pudiesen tener un mayor control y poder de decisión sobre sus propios cuerpos; la TWVA continuaba viendo con preocupación las limitaciones que este sector tenía sobre su salud reproductiva. Para estas mujeres, resultaba demasiado complicado realizarse un aborto teniendo acceso únicamente a los hospitales públicos, donde los recursos eran bastante limitados.

En lo referido al control de natalidad y esterilizaciones forzosas, para la TWWA, funcionaban como avance del Estado sobre los cuerpos de algunas mujeres -las del "Tercer Mundo"-, a partir de formas de manipulación que limitaban las posibilidades de decisión con las que estas mujeres contaban. Ante esto, la TWWA, como organización política, asumió el desafío de generar herramientas y mecanismos para poder visibilizar, con miras a combatir esas prácticas. Además de difundir las diversas situaciones de explotación y discriminación en sus lugares de trabajo o las diversas formas en las que el Estado buscaba controlar sus cuerpos a partir de las esterilizaciones forzosas; la TWWA intentaba generar una conciencia sobre las opresiones que el Estado y el sistema capitalista producían sobre ellas e incentivar su participación política de manera organizada y activa.

4. Comentarios finales

En 1975 se publicó el último número de *Triple Jeopardy*, año en el que podemos ubicar el ocaso de la TWWA. El fin de su actividad política expresaba las tensiones que existían en el interior de la organización desde algunos años antes. Según Springer (2006), el debate central que llevó a su disolución se relacionó con la participación de mujeres blancas en la organización. Este debate giró en torno a la articulación que la TWWA podría realizar con otras organizaciones feministas blancas, pero luego comenzaron a plantear la necesidad de abrir sus márgenes y permitir la incorporación de mujeres blancas trabajadoras a la organización. Esto generó que muchas activistas decidieran alejarse, sobre todo las de la costa Oeste, incluida Cheryl Perry.

Las militantes que siguieron participando de la TWWA comenzaron a construir una nueva organización multirracial denominada *Alliance Against Women's Oppression* (AAWO), adoptando muchas de las antiguas definiciones de la TWWA. No es posible precisar una fecha exacta de su disolución, pero para el año 1977 la TWWA de la costa Oeste ya había dejado de reunirse y para 1978-1979 la TWWA de Nueva York también dejó de funcionar (Springer, 2006: 141). De modo que la militancia de la TWWA no finalizó en 1979 (o en 1975 con el fin de la publicación de *Triple Jeopardy*) sino que dicha organización dejó un importante legado para la AAWO que continuó participando en la escena política durante la década del ochenta, momento en el que se desarrolló la Tercera Ola del feminismo norteamericano (Springer, 2006: 155).

De esta manera, a partir de las nuevas transformaciones que se avecinaban en ese momento histórico, las militantes de la TWWA vieron la necesidad de plantearse nuevos debates y estrategias que les permitieran adaptarse a la nueva coyuntura. Si bien la incorporación de mujeres blancas a la organización provocó una ruptura y el alejamiento de muchas de sus militantes, esto también propició la incorporación de otras activistas y la conformación de una nueva organización.

La TWWA, organización de "mujeres del Tercer Mundo" radicada primero en Nueva York y luego en California, fue una organización pura y exclusivamente de mujeres. Si bien en algunas reuniones y encuentros permitían el ingreso de varones, las militantes de la organización eran mujeres y fundamentalmente interpelaban a mujeres. Pero no a todas, sino a aquellas que eran clasificadas como del "Tercer Mundo" y que se ubicaban en la base de la pirámide social.

Asimismo, la preocupación casi con exclusividad por la situación de las "mujeres del Tercer Mundo" llevó a que la organización no apoyara o acompañara al movimiento homosexual, tanto de varones como de mujeres. Por el contrario, sus publicaciones estaban en su mayoría dirigidas

a mujeres heterosexuales y, especialmente, a aquellas que eran madres. Esto explica la centralidad que la cuestión de la reproducción y la organización familiar de los cuidados tenía para la TWWA.

Por otro lado, si bien no fue incluido en nuestro análisis, no quisiéramos dejar de mencionar que la TWWA también realizaba gran cantidad de denuncias sobre las malas condiciones de las cárceles, principalmente en la ciudad de Nueva York, ya que la mayoría de la población que ingresaba al sistema penitenciario pertenecía, según la TWWA, al "Tercer Mundo".

En varias publicaciones de *Triple Jeopardy*, además de encontrar diversos análisis sobre la situación de las cárceles, podían leerse cartas intercambiadas por esta organización y "mujeres del Tercer Mundo" presas, en su mayoría por motivos políticos, principalmente con Angela Davis y Lolita Lebrón. Esto, probablemente se relacionaba con que la TWWA era una de las organizaciones más importantes que participaba dentro del activismo que se organizó para exigir la liberación de Angela Davis y Lolita Lebrón. Análisis que podrá ampliarse en una futura investigación.

Otra particularidad de la TWWA que no fue abordada en nuestro análisis fue el conjunto de artículos publicados en *Triple Jeopardy* relacionados con actividades artísticas impulsadas por dicha organización. Es su publicación pueden encontrarse gran cantidad de poemas y ensayos enviados por sus lectoras, reseñas de libros y de películas y convocatorias para participar en una escuela de teatro denominada "Teatro Guerrilla" que ofrecía la organización. Estas iniciativas, según la TWWA, buscaban problematizar y poner en evidencia, por medio del arte, la triple opresión que enfrentaban las "mujeres del Tercer Mundo". Desde esta perspectiva, podría pensarse que dichas producciones artísticas cumplieron un rol similar al del Blues Clásico femenino y otros movimientos artísticos a principios del siglo XX exteriorizando, cuestionando y difundiendo las opresiones comunes que percibían como "mujeres del Tercer Mundo".

Un punto de interrogación que queda abierto es acerca de la posible existencia de diálogos de la TWWA con movimientos u organizaciones de "mujeres del Tercer Mundo" radicados en países de Europa o del Reino Unido. Como pudimos constatar, la organización centró sus posicionamientos políticos fundamentalmente sobre la situación de algunos países de África, Asia y América Latina (sobre todo de Puerto Rico), sin visibilizar en su publicación periódica posibles diálogos con otras "mujeres del Tercer Mundo".

Finalmente, si bien la TWWA tuvo una corta existencia, podemos adjudicar su nacimiento a la cristalización de diversos procesos de debates que se llevaron a cabo en gran cantidad de organizaciones como el SNCC, la *Venceremos Brigade* y el Partido Socialista de Puerto Rico. De la misma manera, el ocaso de su actividad política fue, en realidad, el traspaso hacia una nueva organización, ampliando sus márgenes hacia las mujeres blancas e incluyendo nuevas definiciones y reivindicaciones, evidenciando una mayor consolidación política de los debates desarrollados durante los años de existencia de la TWWA.

El estudio de esta organización nos permitió ver cómo, de sus diversos posicionamientos relacionados con las múltiples opresiones que enfrentaban las mujeres, ya sea en términos de clase, sexo o raza, sentó las bases –teóricas y políticas- de lo que conocemos hoy como la perspectiva interseccional. Las luchas de las mujeres de color en los Estados Unidos nutrieron y gestaron una herramienta teórica y política que resulta central en la actualidad para explicar las desigualdades y formas de dominación que distintos sectores sociales sufren.

En definitiva, fueron las diversas organizaciones de mujeres negras, chicanas, latinas, asiáticas, nativas las que, a partir de su distanciamiento con el feminismo hegemónico y con el movimiento

antirracista, pudieron construir sus propias definiciones políticas. Tomando como punto de inicio sus experiencias personales y particulares, estas mujeres pudieron expresar y visibilizar su propia situación de exclusión y discriminación.

5. Notas

¹ En el siguiente escrito, cuando hablamos de costa Este o Nueva York, nos referimos a la Ciudad de Nueva York donde se imprimía su publicación periódica *Triple Jeopardy* pero, para el caso de California o la costa Oeste, no nos ubicamos en una ciudad en particular ya que no es posible encontrar datos sobre en qué ciudades puntualmente tenía influencia la TWWA.

² Sobre la definición de "Tercer Mundo" véase Mohanty (2008).

³ Para profundizar el estudio sobre otras organizaciones se recomienda la lectura de Breines (2006) y Springer (2006).

⁴ En otras regiones con poblaciones afrodescendientes, como América Latina, el Caribe e Inglaterra, entre otras, también se constituyó un feminismo negro. En esta investigación nos ocuparemos del norteamericano.

⁵ *Student Nonviolent Coordinating Committee* fue una agrupación antirracista fundada por estudiantes negrxs y blancxs en 1960 (Puleo, 2007: 39). Es considerada una de las más importantes en lo que respecta a la lucha por los derechos civiles particularmente en el sur de Estados Unidos (Breines, 2006: 6).

⁶ Comúnmente se denomina chicanas y chicanos a lxs hijxs de inmigrantes mexicanxs que nacieron y residen en Estados Unidos. En sus orígenes el término se utilizó para denominar a lxs hispanxs provenientes de los territorios de Estados Unidos que anteriormente pertenecieron a México como Texas, Nuevo México y California, pero durante el siglo XX este término se convirtió en el nombre de una comunidad, de un movimiento y de un estrato social (Arriaga, 2013: 6). También se sugiere la lectura de Anzaldúa (1987) quien, a partir de sus experiencias personales, explica cuáles son las particularidades de la comunidad chicana.

⁷ Organización radicada en Estados Unidos con el objetivo de sumar militantes jóvenes norteamericanxs para enviar a Cuba y colaborar con la revolución socialista que había comenzado en 1953. Tenía dos objetivos centrales: en primer lugar, contrarrestar el bloqueo norteamericano hacia Cuba y, en segundo término, expresar solidaridad con dicho proceso revolucionario (Springer, 2006: 49).

⁸ Cuando hablamos de *olas* en el feminismo, no nos referimos a etapas y procesos cerrados con una fecha de inicio y una de finalización, sino que entendemos a éstas como algo continuo y en permanente construcción, con momentos más álgidos donde se desarrollaron sucesos políticos más complejos y se produjo una mayor cantidad de material teórico sobre el tema. Es por eso que dentro del feminismo y los estudios de género se prefiere utilizar la metáfora de olas en vez de etapas o fases (Hewitt, 2010: 1-2 y Laughlin, 2010: 76-77).

⁹ El acceso a la revista *Triple Jeopardy* fue gracias al intercambio con archivos y bibliotecas de los Estados Unidos, principalmente con *Women of Color Resource Center* (Oakland, California).

¹⁰ Para ampliar sobre el lenguaje inclusivo, el lenguaje de respeto verbal o el lenguaje no discriminatorio, se recomienda la lectura de la *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género* producida en la Universidad Nacional de Costa Rica, Instituto de Estudios de la Mujer, 2015.

¹¹ El *Black Power* se constituyó como un movimiento que durante los sesenta organizó a millones de personas de color en Estados Unidos buscando dar una respuesta a los ataques violentos que recibían debido a su lucha por la obtención de los derechos civiles y la ausencia de protección por parte del gobierno. Estaba compuesto por mujeres y varones, algunxs organizadxs en grupos políticos o artísticos y otrxs de manera independiente dentro del movimiento (Breines, 2006: 52). No solo se instaló como un movimiento político, sino también como un espacio identitario fomentando el orgullo y la herencia cultural negra, adoptando elementos propios de la historia y el modo de vida africanos (Adams, 1999: 383).

¹² Cuando hablamos de esterilizaciones forzosas nos referimos a una intervención quirúrgica que, por medio de la coerción o el engaño, buscaba terminar con la capacidad reproductiva de, en este caso, las mujeres en Estados Unidos y Puerto Rico. Si bien esta práctica comenzó a mediados del siglo XIX, con la llegada masiva de inmigrantes, cuando el Estado norteamericano realizaba controles poblacionales a partir de dicha intervención; en las décadas del sesenta y setenta, esta práctica se masificó convirtiéndose en algo habitual en las vidas de las "mujeres del Tercer Mundo". Frances Beal explicaba que este "control de natalidad" era aplicado, primero, a las portorriqueñas y, luego, a las mujeres de color, de manera forzada y engañándolas sin respetar su derecho a decidir y vulnerando su salud e integridad (Beal, 1970: 117-119).

¹³ En concordancia con el análisis marxista, el imperialismo corresponde a una forma de dominación política pero, al mismo tiempo, también funciona a través de la división internacional del trabajo, concentrando en los países "centrales" o del "Primer Mundo" la mayor cantidad de capital y trabajo calificado y, en los países "periféricos" o del "Tercer Mundo", los recursos naturales y la mano de obra barata generando un empobrecimiento y una relación desigual con los países del "Primer Mundo". Para un mayor se sugiere la lectura de Hobson (1938); Lenin (1975); Luxemburg (1963); Mommsen (2002); y Said (2004).

¹⁴ Se considera que el conflicto comenzó en 1948 cuando se proclamó el Estado de Israel en el territorio palestino, pero es importante tener en cuenta que en realidad inició, al menos, a principios del siglo XX cuando inmigrantes judíos emprendieron una colonización organizada hacia el territorio de Palestina. Se sugiere la lectura de Pappé (2007).

¹⁵ A partir de 1898 Puerto Rico se convirtió en una colonia norteamericana consolidando la hegemonía de Estados Unidos en el territorio del Caribe. A partir de allí y hasta la actualidad, el status político y económico que adquirió Puerto Rico fue y es decidido por el Congreso de Estados Unidos. Desde 1898 y hasta 1900 Estados Unidos instaló un gobierno militar en la isla a cargo del General Nelson Miles pero en 1900 se definió a Puerto Rico como un "territorio no incorporado" a Estados Unidos, generando grandes protestas y movilizaciones que resistían a esta nuevo status político. Dicha forma de estado quitó a la isla de su categoría de colonia, pero sin otorgarle su independencia plena y su derecho a la autodeterminación. Aunque Puerto Rico cuenta con un gobierno propio, Estados Unidos continúa manteniendo una posición de dominación con respecto a los territorios y los recursos de la isla (Acosta, 2014: 1-6).

¹⁶ Sobre la Teoría de la Reproducción Social se recomienda la lectura de Brown (2012); Federici (2011); y Ferguson y McNally (2013).

6. Fuentes y referencias bibliográficas

Revista Triple Jeopardy:

- Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 1, N° 1, sep-oct. 1971.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 1, N° 2, nov. 1971.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 1, N° 3, ene. 1972.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 1, N° 4, feb-mar. 1972.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 1, N° 5, abr-may. 1972.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 2, N° 1, nov-dic. 1972.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 2, N° 2, ene-feb. 1973.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 2, N° 3, mar-abr. 1973.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 2, N° 4, s.f. 1973.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 3, N° 1, sept-oct. 1973.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 3, N° 2, nov-dic. 1973.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 3, N° 3, ene-feb. 1974.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 3, N° 4, mar-abr. 1974.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 3, N° 5, verano 1974.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, Vol. 4, N° 2, ene-feb. 1975.
Triple Jeopardy. Racism, Imperialism, Sexism, s.f., verano 1975.

Bibliografía

- AA.VV. (2004) *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.
ACOSTA, I. (2005-2015) "Breve historia de Puerto Rico". *Enciclopedia de Puerto Rico*. Fundación Puertorriqueña de las Humanidades, 1-6.



- ADAMS, W. (1999) *Los Estados Unidos de América*. México: Siglo XXI.
- ANZALDÚA, G. (1987) *Borderlands: The New Mestiza. La Frontera*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- ARRIAGA, M. I. (2003) "Construcciones discursivas en los márgenes: resistencia chicana en Borderlands/La Frontera: The New Mestiza de Gloria Anzaldúa". *Anuario Facultad de Ciencias Humanas*. Año X, Vol. 10, N° 2. La Pampa: Universidad Nacional de La Pampa. 1-15.
- BEAL, F. (1970) "Double Jeopardy: To Be Black and Female". BAMBARA, T. C. (Comp.) *The Black Woman. An Anthology*. Nueva York: Washington Square Press. 109-122.
- BREINES, W. (2006) *The Trouble Between Us. An Uneasy History of White and Black Women in the Feminist Movement*. USA: Oxford University Press.
- BROWN, H. (2012) *Marx on gender and the family. A critical study*. Boston: Brill.
- CRENSHAW, K. (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*. 139-167.
- CRENSHAW, K. (1991) "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color". *Stanford Law Review*, Vol. 43, N° 6. 1241-1297.
- DAVIS, A. (2004-2005) *Mujeres, Raza y Clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- EVANS, S. (2004) *Tidal Wave. How women changed America at century's end*. EEUU: Free Press.
- FEDERICI, S. (2011) *Calibán y La Bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Colección nociones comunes. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- FERGUSON, S. y McNALLY D. (2013) "Capital, Labour-Power, and Gender- Relations: Introduction to the Historical Materialism Edition of Marxism and the Oppression of Women". VOGEL, L. (Ed.), *Marxism and the Oppression of Women*. Londres: Brill.
- HENRY, A. (2004) *Not my mother's sister. Generational Conflict and Third-Wave Feminism*. EEUU: Indiana University Press.
- HEWITT, N. *No Permanent Waves. Recasting Histories of U.S. Feminist*. EEUU: Rutgers University Press. 2010.
- HILL COLLINS, P. (1998) "It's all in the family: Intersections of Gender, Race and Nation". *Hypatia*. Vol. 13, N° 3. *Border Crossings: Multicultural and Postcolonial Feminist Challenges to Philosophy (Part 2)*. 62-82.
- HILL COLLINS, P. (2000) *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, Second Edition. London: Routledge.
- HILL COLLINS, P. (2012) "Rasgos Distintivos del pensamiento feminista negro". JABARDO, M. (Ed). *Feminismos Negros. Una Antología*. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños. 99-134.
- HOBSON, J. A. (1938) *Imperialism. A Study*. Londres: George Allen and Unwin.
- hooks, b. (2004) "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista". A.A.V.V. *Otras Inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Madrid: Traficantes de Sueños. 33-50.
- JABARDO, M. (2012) (Ed.). *Feminismos Negros. Una Antología*. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.
- JENKINS, P. (2005) *Breve historia de Estados Unidos*. Madrid: Alianza Editorial.
- KING, D. (1988) "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: The Context of a Black Feminist Ideology". *Signs*. Vol. 14, N° 1. 42-72.
- KROLOKKE, C y SCOTT SORENSE, A. (2006) *Gender Communication Theories and Analyses: From Silence to Performance*. USA: Sage Publications.
- LAUGHLIN, K. (2010) "Is It Time to Jump Ship? Historians Rethink the Waves Metaphor: Introduction". *Feminist Formations*. Vol. 22, N° 1. 76-135.
- LENIN, V. I. (1975) *Imperialismo: fase superior del capitalismo*. México: Editorial Grijalvo, Colección 70.
- LUGONES, M. (2008) "Colonialidad y Género". *Tabula Rasa*. N° 9. Bogotá, Colombia. Julio-diciembre. 73-101.
- LUXEMBURG, R. (1963) *La acumulación del capital*. Buenos Aires: Tilcara.
- MEDINA MARTÍN, R. (2014) "Resignificaciones conceptuales y epistemológicas en el pensamiento político feminista eurocéntrico desde los feminismos periféricos". *Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho*. N° 29. 72-98.

- MOHANTY, C. (2008) "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial". SUÁREZ NAVAZ, L. y HERNÁNDEZ, A. (Eds.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra. 112-162.
- MOMMSEN, W. J. (2002) *La época del imperialismo. Europa 1885-1918*. España, Argentina: Siglo XXI.
- PAPPE, I. (2007) *Historia de la Palestina moderna. Un territorio, dos pueblos*. Madrid: Akal.
- PENIEL, J. (2006) (Ed.). *The Black Power Movement. Rethinking the Civil Right-Black Power Era*. EEUU: Taylor and Francis Group.
- PLATERO, R. (2013) "Marañas con distintos acentos: Género y Sexualidad en la Perspectiva Interseccional". *Encrucijadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales*. N° 5. 44-52.
- PULEO, A. (2007) "Lo personal es político: el surgimiento del Feminismo Radical". AMORÓS, C. y de MIGUEL, A. *Teoría Feminista: de la Ilustración a la Globalización. Del Feminismo Liberal a la Posmodernidad*. Madrid: Minerva Ediciones. 35-67.
- ROJAS BLANCO, L. y ROJAS PORRAS, M. E. (2015) *Guía de uso del lenguaje inclusivo de género en el marco del habla culta costarricense*. Costa Rica: Universidad Nacional de Costa Rica. Instituto de Estudios de la Mujer.
- ROTH, B. (2004) *Separate roads to feminism: Black, Chicana, and White feminist movements in America's second wave*. USA: Cambridge University Press.
- SAID, E. W. (2004) *Cultura e Imperialismo*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- SANDOVAL, CH. (1991) "U.S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World". *Gender*. N° 10. EEUU: University of Texas Press. 1-24.
- SPRINGER, K. (2006) *Living for the Revolution. Black Feminist Organizations, 1968-1980*. EEUU: Duke University Press.
- STERN A. M. (2006) "Esterilizadas en Nombre de la Salud Pública: Raza, Inmigración y Control Reproductivo en California en el Siglo XX". *Salud Colectiva*. Mayo-agosto. 173-189.
- STOLCKE, V. (2004) "La mujer es puro cuento: la cultura del género". *Revista Estudios Feministas*. Vol. 2, N° 12. 77-105.
- SUDBURY, J. (1998) *Other Kinds of Dreams. Black women's organizations and the politics of transformation*. London: Routledge.

Sociabilidad pueblerina en Colonia Caroya, provincia de Córdoba. El caso del Club Juventud Agraria Colón (CJAC) durante sus años fundacionales, 1932-1942

María Eugenia Sánchez
meugesanchez@gmail.com

Licenciatura en Historia
Directora de TFL: Gardenia Vidal
Recibido: 05/07/18 - Aceptado: 08/11/18

Resumen

En este trabajo se reconstruyen los aspectos claves de la sociabilidad de un pueblo de origen inmigrante del interior del interior. A través de un análisis histórico con aportes de la antropología se pretenden examinar dichos aspectos desde el estudio de una asociación ligada a la Federación Agraria Argentina (FAA), el CJAC, que se instaló en la comunidad en estudio hacia principios de la década de 1930. Se considera al CJAC como indicador y, muchas veces, motor de las modificaciones que se dieron en las representaciones, participación y estilos de sociabilidad de esta pequeña localidad de origen inmigrante. El análisis de dichas dimensiones, de sus cambios y permanencias, posibilitará identificar el estilo de sociabilidad que fue cristalizando en este lugar.

La investigación también recupera perspectivas devenidas de los estudios sobre las mujeres y el género en la historiografía, ya que resultan imprescindibles para el análisis de los cambios y permanencias a los que hacemos referencia, como así también, aunque en menor medida, la cuestión de clase.

Palabras clave: Sociabilidad pueblerina - Asociacionismo – Espacio Público

1. Introducción

En este trabajo se estudiarán los estilos de sociabilidad que fueron propiciados por el CJAC de Colonia Caroya (provincia de Córdoba), desde el momento de su fundación (1932) hasta aproximadamente 1942. El club surgió a iniciativa de la FAA y de la Cooperativa “La Caroyense” de esa localidad. Hacia 1930 ya existían en el país varios Clubes Juventud Agraria, todos impulsados por la FAA. Tuvieron como prioridad la educación de sus socios -jóvenes solteros, hijos de padres que ejercían tareas agropecuarias- en temas agrarios con el propósito de unificar criterios y posiciones en referencia a ese tipo de cuestiones (Estatutos de la Central de Clubes Juventud Agraria Argentina y Clubes Juventud Agraria, 1943).

A partir de la indagación sobre la asociación durante sus primeros años de existencia, pretendo mostrar a esta como indicadora y, muchas veces, motora de las modificaciones que se dieron en las representaciones, participación y estilos de sociabilidad de una pequeña localidad de origen inmigrante. El análisis de dichas dimensiones, de sus cambios y permanencias, posibilitará identificar el estilo de sociabilidad que fue cristalizando en este lugar. Se pretende observar estas



oscilaciones durante un período que se circunscribe en los años en que Silvana Palermo (1997) y Asunción Lavrin (1997) identifican cambios en la sociedad, principalmente en la participación política y la sociabilidad femenina. Por lo tanto, el recorte temporal posibilita tomar una fotografía en movimiento y rescatar qué sucedía en una institución que presentaba ciertas características modernas en un pueblo del interior de Córdoba.

La idea de lo "político", elaborada por Rosanvallon (2002) como un espacio amplio que incluye "el poder y la ley, el estado y la nación, la identidad y la diferencia, la ciudadanía y la civilidad", nos permite ubicar nuestro objeto en diferentes dimensiones y reconocer las representaciones que los agentes (hombres y mujeres) tenían de la realidad material por la que transcurrían. El estudio de lo político contribuyó a repensar la problemática de la ciudadanía y a rescatar la actividad de actores que hasta entonces no habían sido objeto de la Historia, como es el caso de las mujeres y los sectores populares. Todo ello conllevó también a repreguntarse por las formas de participación en el espacio público y a reconstruir los ámbitos que la posibilitaban.

Las relaciones de género son significativas de analizar ya que los vínculos que se establecieron en la institución fueron atravesados por ellas. Hombres y mujeres compartieron y construyeron ámbitos de sociabilidad en la institución. Examinar dichos vínculos nos advierte sobre ciertos cambios en las relaciones de poder de la sociedad caroyense. Por último, se quiere destacar los vínculos entre clases que se favorecieron desde la asociación. Desde el CJAC se puede observar la participación de una élite, pero también de otros sectores sociales. Estos medios de mixturas informan sobre transformaciones sociales y resistencias que tenían lugar en la comunidad.

Para orientar mi perspectiva analítica retomaré los trabajos de Maurice Agulhon (1994), quien introdujo y conceptualizó la categoría de "sociabilidad" en el campo historiográfico. Sus estudios de la década del setenta sobre la Baja Provenza francesa durante el siglo XIX permiten diferenciar entre la sociabilidad de las clases superiores de la de los sectores populares y la noción de las asociaciones formales de las informales (Agulhon, 1994: 56-57). Por lo tanto, consideraré al CJAC como una asociación formal que permitió el desarrollo del ejercicio de una sociabilidad peculiar entre sus socios. Entre estos se hallaban miembros de la élite local y también adherentes de los sectores populares y una de las novedades de la época fue que también las mujeres pudieron insertarse en la institución.

Las categorías de Agulhon tomaron importancia en los estudios históricos de Argentina, haciendo que proliferaran estudios de lo más interesante sobre la temática. Investigaciones como las de Pilar González Bernaldo de Quirós (2001) y de Sandra Gayol (2000) incursionan sobre distintas dimensiones de la sociabilidad de la ciudad de Buenos Aires de mediados y fines del siglo XIX que resultan relevantes tanto por la complejidad de sus análisis como por las fuentes y metodologías utilizadas. En cuanto a las investigaciones sobre la temática en Córdoba, la mayoría se circunscribe a la capital cordobesa. Gardenia Vidal (2002), estudió el Círculo de Obreros de Córdoba (COC) entre 1897-1930 y no solo presta atención al funcionamiento de la institución, sino que se sumergió en las relaciones más personalizadas de los afiliados. Se interesó en las formas de sociabilidad de los sectores populares que impulsó el COC. Identificó sociológicamente a sus afiliados y reconstruyó trayectorias de los integrantes de las comisiones directivas a través de un trabajo prosopográfico, así como las peculiaridades que presenta esta ciudad del interior del país que, en muchos casos, no se ajusta a los parámetros de Buenos Aires. Este enfoque es muy sugerente a los fines de analizar a los socios del CJAC, como lo es también su estudio de las fiestas propiciadas por el COC como manifestación de sociabilidad.

Son de destacar las investigaciones de Yolanda Paz Trueba (2009, 2010), quien estudió la cuestión



de la ciudadanía femenina examinando la acción de las mujeres de élites locales (católicas y masonas) y de sectores subalternos de cuatro pueblos de frontera de la provincia de Buenos Aires (Olavarría, Tandil, Azul y Tres Arroyos) entre fines del siglo XIX y la primera década del XX. A partir de la reconstrucción de roles y participación de las mujeres en el espacio público desde su agencia en asociaciones formales, invita a pensar sobre las relaciones y los espacios de sociabilidad de los que estas formaron parte. Es relevante a mi propuesta, su enfoque sobre pueblos del interior bonaerense, no así el concepto de frontera -poblados que surgieron en las inmediaciones de las estaciones del ferrocarril y donde las relaciones interétnicas fueron importantes-. En un artículo en el que la autora indaga la participación de estas mujeres en la construcción del Estado social, afirma que su participación en asociaciones de beneficencia del centro y sur de la campaña bonaerense entre fines del siglo XIX y principios del XX, fue central para el desarrollo de la sociabilidad local (Paz Trueba, 2009). Estos estudios, si bien tienen como objeto la cuestión de la ciudadanía femenina, ponen en escena a mujeres del interior que forman parte de asociaciones y concibe que la experiencia participativa transforma los vínculos y los estilos de sociabilidad; además, claro está, modifican la propia participación en el espacio público.

En este trabajo quiero adentrarme a una categoría determinada: la sociabilidad pueblerina. Juan Carlos Garavaglia (1998) se apartó de la ciudad metropolitana para realizar uno de sus estudios. Se concentró en San Antonio de Areco y analizó ciertos aspectos de la vida política de este pequeño pueblo de la campaña durante dos años críticos del gobierno de Rosas, 1839 y 1840. Cuando el sistema político instalado desde hacía años parecía resquebrajarse. El autor se preguntó cómo era vivida en esa pequeña localidad la "sociabilidad pueblerina" y reconstruyó las prácticas festivas en ese contexto de fuerte represión. El autor no definió la categoría, pero da indicios que la vincularían a las diferentes relaciones que los vecinos de un lugar, demográfica y geográficamente pequeño, entablaban. Intentaré darle mayor consistencia teórica a esa noción, analizando la sociedad caroyense desde una de sus asociaciones. La elaboración de la categoría "sociabilidad pueblerina" es relevante para complejizar y enriquecer el análisis historiográfico del interior provincial y del asociacionismo. Para ello, en un primer momento reconstruiré la historia de la localidad haciendo hincapié en su vínculo con la inmigración de fines del siglo XIX. Luego, presentaré a los socios del CJAC pretendiendo realizar una descripción sociológica de los mismos. Finalmente, examinaré los espacios de sociabilidad habilitados por el CJAC, rescatando cambios que revelan la dinámica de la sociedad caroyense, para así identificar la sociabilidad pueblerina. Para llevar a cabo la investigación se utilizaron fuentes escritas y orales, entre las primeras ubicamos al periódico editado por "La Caroyense", *El Cooperativista* y a la documentación perteneciente a la institución: estatutos, libros de actas de reuniones ordinarias de la comisión directiva del CJAC (AROCD-CJAC); actas de reuniones extraordinarias de la comisión directiva del CJAC (ARECD-CJAC) y registro de socios (RS-CJAC) y, entre las segundas, entrevistas a Elvira Trevisani y Sara Morandini, socias fundadoras del CJAC y miembros de las primeras comisiones directivas; Nelly Copetti, vecina caroyense contemporánea al período estudiado; Amadeo Griguol, socio del club y obrero de la cooperativa "La Caroyense" y Elba Chalup, hermana de Alfredo Chalup, socio jesumariense del CJAC.

2. Colonia Caroya inmigrante

Colonia Caroya es una localidad ubicada a 50 Km. al norte de la ciudad de Córdoba y su historia está absolutamente ligada a la de una colonia habitada por friulanos. Es una colonia un tanto excepcional al ubicarse en una zona absolutamente alejada del proceso colonizador que se

desarrolló esencialmente en la pampa húmeda. Presenta una actividad asociativa muy importante en comparación a otras ciudades cercanas a ella y, en el caso del CJAC, es una institución con ciertas particularidades y diferencias respecto de otras que existían en la ciudad.

Al igual que la colonia Sampacho, se trató de un espacio urbano planificado y pensado desde el estado nacional como un asentamiento de frontera contra el indio y apto para la producción agropecuaria destinada a abastecer el mercado mundial (Arcondo, 1996). Sin embargo, a diferencia de esta, la producción de cereales que se esperaba producir en estas nuevas colonias no fue todo lo exitosa que se pretendía. Por consiguiente, Caroya se vio obligada a cambiar su producción, así es cómo comenzó a cultivar vides y diversos árboles frutales; de allí que la industria vitivinícola prosperara con algunas pequeñas bodegas familiares y otras de mayor envergadura productiva. En las quintas llenas de vides y frutales trabajaba todo el grupo familiar, hombres y mujeres; para las etapas de recolección llegaban a la localidad gran cantidad de trabajadores provenientes del norte de la provincia (Testimonio de Nelly Copetti, 2015).

Entre 1887 y 1911 Colonia Caroya gozó de autonomía municipal y luego fue anexada al municipio de Jesús María hasta 1918. La separación fue festejada en Caroya con actos públicos en los que se dieron discursos en friulano. Mientras en Jesús María se realizaron protestas, ya que el decreto provincial declaraba acéfalo a este municipio y nombraba una Comisión Administradora (Núñez, 1978). Estos conflictos calaron hondo en la memoria colectiva de los caroyenses y es importante tenerlos presente para analizar los vínculos establecidos entre los vecinos de ambas localidades.

En Caroya existieron gran cantidad de pequeños propietarios que, según Patricia Roggio y Nilda Fantini, fueron preponderantes hasta 1940 (Fantini y Roggio, 1980, citado en Roggio, 2009). Si seguimos el planteo bourdieuano sobre el campo social y las "clases probables" (Bourdieu, 1990), se puede concebir que estos pequeños propietarios y algunos medieros y arrendatarios se fueron constituyendo paulatinamente en los sectores con capital económico más importante en el pueblo, además con el mayor capital cultural, simbólico y social. Esa acumulación, lograda por propiedad o arrendamiento de la tierra era disputada por otros medieros y arrendatarios y por los trabajadores estables de esas producciones. Algunos propietarios también eran dueños de maquinaria, la cual muchas veces se alquilaba a otros productores menores. Por lo tanto, las diferencias entre clases hacen referencia a la posesión y propiedad de tierras y tecnología, pero también involucran otras cuestiones que tienen que ver con las otras variantes de capitales antes mencionados. Estos fueron objeto de disputa para diferenciarse y mantener distancia de otros sectores.

Respecto a la vida asociativa local, hacia 1930 existían asociaciones católicas y laicas. Entre estas últimas encontramos a cooperadoras escolares, el Bochas Sport Club, la seccional local de la FAA, la cooperativa "La Caroyense" y el CJAC. Las últimas tres instituciones se encontraban ligadas a la FAA. Los contactos entre la entidad agraria y los colonos de Caroya se iniciaron en 1926 por intermedio de un vecino caroyense corresponsal de *La Tierra*, periódico publicado por la FAA (Solveira, 2012). En 1930 los colonos constituyeron la seccional caroyense de la FAA (*El Cooperativista*, 12/12/1946: 2) y comenzaron a trabajar en la organización de una cooperativa para que industrializara la uva y demás frutas producidas. Estimamos que la asociación agraria evaluó como muy prometedor el futuro de la formación de una cooperativa en una localidad que podía comunicarse con parte del norte cordobés y el perfil de sus asociados era muy similar a los de la Pampa Gringa por estar compuestos mayoritariamente por italianos inmigrantes como ellos.

El CJAC fue una consecuencia de la relación establecida entre los productores que conformaron la cooperativa "La Caroyense" y la FAA. La primera comisión directiva (CD) del CJAC se compuso de

igual cantidad de hombres y mujeres (*El Cooperativista*, 17/03/1947: 3). Los clubes agrarios de todo el país se rigieron por los Estatutos emanados de la Central de Clubes Juventud Agraria, la cual tuvo sede en Rosario. La Central se encargó de realizar congresos cada dos años a fin de comunicar y debatir sobre distintas cuestiones que iban desde la administración de las instituciones hasta la posición asumida frente a la segunda guerra mundial. Esta institución estaba dirigida por un Consejo Central, elegido por simple mayoría de votos de sus afiliados y la mitad de sus miembros se renovaba cada año.

3. Los socios y socias del CJAC

Cuando el CJAC inició sus actividades los estatutos exigían que los socios fuesen jóvenes solteros, hijos de padres dedicados a actividades relacionadas con el campo. A partir de las conversaciones con Elvira Trevisani podemos sugerir que las y los jóvenes invitados por el presidente de la FAA - Esteban Piacenza- a la primera asamblea constituyente eran hijos de inmigrantes italianos, pequeños productores afiliados a la FAA y socios de la cooperativa; además se puede agregar que las autoridades trataron de mantener cierto control sobre las nuevas afiliaciones (lo cual sucederá durante toda la década estudiada). Ninguno de los primeros dirigentes de la institución tenía "necesidad" de salir a trabajar, una de ellas era hija de la única familia que poseía un automóvil en la ciudad, en el cual realizaban las propagandas de los distintos bailes que el club organizaba y también era dueña de una vitrola, algo muy costoso para la época, según asegura Elvira (Testimonio de Elvira Trevisani, 2014). La composición de los socios fue cambiando. Actividades como el fútbol sumaron socios de niveles económicos más bajos, otras como los bailes y el juego de bochas, incentivaron para que se acercaran al club personas de otras localidades cercanas, principalmente de Jesús María.

La diferencia entre la cantidad de mujeres y hombres que se asociaron durante 1932-1942 también sufrió fluctuaciones. Entre 1932 y 1935 las mujeres representaron aproximadamente el 30% de los asociados, en 1936 y 1938 menos del 10% y en 1937, 1939, 1940, 1941 y 1942 entre un 10 y 20 %. Es relevante el crecimiento femenino que se dio a partir de 1940 (*AROCD-CJAC*, 01/09/1940, n° 172, Libro II, 63), donde el número de ingresantes triplicó al del año anterior.

La condición de soltería para ser socio, según Elvira, solo se mantuvo un tiempo bastante corto y luego se abolió, puesto que impedía el ingreso de nuevos asociados (Testimonio de Elvira Trevisani, 2014) y la persistencia de otros; aunque en las fuentes no se detalla con exactitud cuándo fue modificada. El cambio es posible percibirlo en los libros de registro de socios, donde una de las socias entre 1932-1933 y 1939- 1941 es anotada con su apellido de soltera y luego en 1942 se agrega el apellido de su marido. La pareja había contraído matrimonio en junio de 1941 (*AROCD-CJAC*, 14/05/1941, n° 197, Libro II, 99), ambos eran socios del club y él, Valentín Braidá, era uno de los más activos de la institución. Es decir que ya para 1942 no se requería ser soltero para asociarse o mantenerse en la asociación, lo que debe de haber impulsado que el universo etario asociado fuera más heterogéneo. Además, hacia fines de la década Elvira repasa que, los socios dirigentes y más activos, trabajaban y recibían un salario por ello. Por lo tanto, la noción de socio fue más allá de la edad cronológica, la soltería y la dependencia económica.

El perfil y la formación agraria que se proponía desde la FAA se vieron condicionados por los propios intereses de los jóvenes del club, que no siempre se inclinaron por los mismos que la entidad. Si bien la mayoría de los socios eran hijos e hijas de padres que desarrollaban alguna actividad vinculada con el agro, no sucedía lo mismo con todos. Por ejemplo, mientras el padre

de Elvira tenía una pequeña quinta, era accionista de la FAA y se dedicaba a alquilar máquinas para trabajar el campo (Testimonio de Elvira Trevisani, 2014), los padres de Alfredo Chalup, asociado en 1940, eran dueños de un comercio en Jesús María (Testimonio de Elba Chalup, 2015).

La FAA pretendió educar a los jóvenes en tópicos agrarios (*El Cooperativista*, 17/03/1947: 3). No obstante, durante toda la década en estudio no se dictaron cursos ni conferencias que enseñaran temas relacionados con la vitivinicultura u otras técnicas agrícolas que pudieran contribuir a desarrollar la capacitación de los quinteros. Mientras los hombres no recibieron ningún tipo de instrucción, no sucedió lo mismo con las mujeres para quienes dictaron cursos de corte y confección en 1934 y 1935 (AROCD-CJAC, 05/08/1934; 31/03/1935, n° 64; 76, Libro I, 132; 158). En 1941 se solicitó desde la CD a la Central una maestra para que dictase el curso "La Mujer de la Chacra" (AROCD-CJAC, 19/01/1941, n° 187, Libro II, 83), que comprendía la enseñanza de "quehaceres domésticos" (AROCD-CJAC, 29/01/1941, n° 189, Libro II, 85), definiendo claramente cuál era el rol de la mujer de la zona rural y las divisiones de tareas entre hombres y mujeres. El CJAC decidió requerir el dictado del curso para abril de ese año, luego de la cosecha de la uva, aduciendo que sería el momento más propicio ya que las socias estarían más desocupadas (AROCD-CJAC, 19/01/1941, n° 187, Libro II, 83), lo cual confirma su trabajo conjunto con el varón en el campo, o en la "retaguardia". El espacio atrajo a mujeres afiliadas y no afiliadas, interesadas tanto en los contenidos como en integrar un lugar de sociabilidad diferente.

Desde la FAA se pretendía que las jóvenes aprendiesen en la institución a ser madres y mujeres encargadas de un hogar (*Estatutos de la Central de Clubes Juventud Agraria Argentina y Clubes Juventud Agraria*, art. 2, 1943). Esto fue aceptado por muchos de los colonos caroyenses, mientras que otros no quisieron que sus hijas se asociaran al club. Elvira nos comentó la actitud del padre de unas jóvenes que les dijo: "si ustedes se hacen socias no les voy a comprar vestido, no les voy a comprar más nada" con tono irritado. Esta situación posibilita acercarse a la complejidad de la realidad social de entonces, a la heterogeneidad y matices dentro de una sociedad patriarcal.

La biblioteca fue creada para satisfacer otra meta que tenía la FAA con estos clubes, la formación cultural y la "elevación moral de la juventud campesina" (*El Cooperativista*, 17/03/1947: 3). Al mes siguiente de organizada la biblioteca, la CD compró libros a la Editorial Claridad (AROCD-CJAC, 31/07/1932, n° 13, 23). Al ser la única editorial que se nombra en las fuentes durante este período, se torna relevante describir brevemente qué contenidos editaba para aproximarnos a los intereses de los socios.

La Cooperativa Editorial Claridad publicó entre 1922 y 1940 cientos de títulos de los más diversos temas y autores con precios accesibles. Juliana Cedro (2012) afirma que el proyecto Claridad se presentó como la progresiva construcción de un puente entre dos extremos del mundo del libro de aquellos años, ampliando la oferta en el mercado masivo y, a su vez, creando su demanda. La autora señala el rol militante de la Editorial, todo lo publicado tenía como objetivo educar y crear conciencia en la clase trabajadora, propósito que no supuso descuidar su perfil comercial. Por añadidura, entre novelas y poesías los socios y socias del CJAC podían llegar a tener acceso a lecturas de izquierda (particularmente socialistas) y a textos que las explicaban.

Con todo ello no se quiere establecer una relación directa entre lo que planteaba Claridad con lo que los socios y socias caroyenses efectivamente leían, lo que sí resulta interesante es que existía la posibilidad de acceso a este tipo de lecturas. Además, quiero remarcar que la primera intención de la CD fue suscribirse a una editorial de publicaciones heterogéneas, pero con una clara línea política. Sin embargo, la adscripción no se fundamentó en la propuesta socialista de Claridad, pero es interesante pensar que se presentó como una opción de lectura para los socios y socias.



Según los testimonios de Elvira (2010) y Sara Morandini (2010), los miembros de por lo menos las primeras CD eran partidarios de la UCR. Sara afirma que toda su familia era radical, que sus amigos del club también y que en todos lados hablaban de política.

Si bien desde la FAA se propuso educar y formar a la juventud campesina en cuestiones agrarias, los socios y socias del CJAC reformularon ese contenido y perfil agrario ligado a intereses y necesidades propias. Sus actividades no apuntaron a una educación en temas vinculados al campo ni a la vitivinicultura, sino que exploraron otro tipo de intereses y necesidades: la recreación, el deporte, estilos de sociabilidad establecidos por ellos mismos. Las mujeres llevaron a cabo actividades formativas que la entidad agraria proponía, pero también le imprimieron otro cariz, no solo actuaron en el club para formarse como "buenas amas de casa", sino que encontraron en el mismo espacio de encuentro con amigas.

4. El CJAC, reflejo de la sociabilidad pueblerina

A partir de lo relatado por las contemporáneas Nelly Copetti y Elvira Trevisani y del análisis de los espacios de sociabilidad habilitados por el CJAC es posible identificar aspectos claves que hacen a la sociabilidad pueblerina. Uno de ellos es la trascendencia que tenía para la comunidad el auto percibirse como parte de un cuerpo con un pasado en común. Otro punto es la influencia del chisme y el rumor sobre los pobladores.

En este apartado, analizo los espacios promovidos por el CJAC intentando reconstruir la sociabilidad pueblerina a partir de los cambios y permanencias que se dieron en los vínculos en el interior de la asociación, los cuales se pueden considerar un reflejo de lo que sucedía en la comunidad. A su vez, examino cómo la institución promovió o aceleró algunas transformaciones a nivel de las relaciones cotidianas de la sociedad caroyense.

4. a. La relevancia de un pasado en común en momentos de transformación.

Los inmigrantes que llegaron a fines del siglo XIX y principios del XX a Caroya hablaban friulano. Sus descendientes fueron incorporando el español, resultando una combinación de idiomas que hizo que hacia 1930 en localidad se hablara castellano con una importante introducción de palabras en friulano y con un acento que distinguía a sus habitantes de sus vecinos criollosiv. Esta combinación en el hablar hacía presente en la cotidianeidad el pasado en común que compartían los habitantes de Caroya y, a su vez, marcaba diferencias con sus vecinos jesumarienses. Nelly (2015) comenta que la forma de hablar de los caroyenses era motivo de burlas entre los "criollos". El legado inmigrante también se exteriorizaba en objetos e inmuebles que las familias habían heredado. Desde los lotes que fueron entregados y vendidos a los primeros colonos hasta aquellas pertenencias que habían cruzado el Atlántico, reforzaron la identidad inmigrante y su cohesión comunitaria.

Había inmigrantes italianos en el CJAC, pero su número no era importante, además fue descendiendo con los años al compás que lo hacía en la comunidad. Esto no quiere decir que la cultura italiana sufriera el mismo proceso y a igual ritmo. Valores y costumbres que los caroyenses vinculaban a ese pasado inmigrante se reafirmaron en un proceso de reformulación constante de un "nosotros" frente a un "otro". Es así como la endogamia en las alianzas matrimoniales, el trabajo sacrificado y el ahorro son tópicos que forman parte de la definición de ese "nosotros" que se rescata en los relatos de Elvira y Nelly y que Patricia Roggio (2009) también

identifica en un trabajo donde entrevista a mujeres caroyenses. La autora señala que las prácticas endogámicas sirvieron a la comunidad para mantener su identidad cultural, la cohesión y diferenciarse del grupo criollo hasta los años cincuenta, a pesar de las transformaciones sufridas por la comunidad en todos los órdenes. El hecho de que hayan sido defendidas y valoradas en el discurso y que condicionaran las prácticas de las mujeres, no quiere decir que obligaron a todos a casarse y relacionarse exclusivamente entre descendientes de italianos. Es más, se puede decir que la sociedad caroyense de los años '30 se estaba modificando y, por consiguiente, paulatinamente se modernizaban sus espacios de participación.

Entiendo que el CJAC propició espacios de sociabilización entre jóvenes que compartían ciertas características socioeconómicas, como lo demuestran las reuniones de las CD y subcomisiones, los bailes sociales, el buffet y los pic-nics. Pero también se crearon otros, como la práctica del fútbol y los festejos de carnaval que transformaron las relaciones de clases, donde los hijos de propietarios compartieron tiempos y actividades con peones y obreros.

Tanto en aquellos lugares donde solo participaron socios como en aquellos donde intervino el resto de la comunidad se establecieron mecanismos de control entre quienes intervenían en la institución, situación que contribuyó a que las relaciones ideales fuesen las que ocurrían entre los descendientes de italianos. Se definieron perfiles de socios y socias y aquí es donde se observa la importancia creciente que adquirió la ascendencia inmigrante italiana, aún más que la cuestión etaria y económica. Todo ello no quiere decir que las relaciones se mantuvieron estáticas, sino que se transformaron y comportaron de manera dinámica y que el control sobre las admisiones fue una de las formas de resistencia o respuesta a esos cambios.

Desde su fundación, el club comenzó a transformar los espacios de encuentro entre amigos y se crearon ámbitos compartidos por jóvenes de ambos sexos.

Los denominados "bailes sociales" eran exclusivos para invitados mediante tarjetas confeccionadas en base a listas que surgían de sus reuniones. Las tarjetas iban dirigidas a los socios, sus familias y los amigos que quisieran invitar, siempre que los aceptara la CD. Sin lugar a dudas estas reuniones de invitados especiales fue el espacio de sociabilidad por excelencia de la élite local que, a su vez, contribuyó también a su consolidación, definición y visibilidad en la comunidad.

Las reuniones ordinarias de las CD y de las subcomisiones se convirtieron en espacios de encuentro que transformaron las formas de vincularse entre jóvenes de ambos sexos y sus amigos. La experiencia en la CD llevó a hombres y mujeres a vivir de forma diferente a como se vivía hasta entonces la amistad. Las jóvenes, miembros de las primeras CD, se conocían desde antes, vivían cerca y sus padres compartían actividades y negocios, pero las posibilidades y espacios que les brindaron las reuniones del club contribuyeron a producir cambios en las formas de vincularse y posicionarse en la comunidad caroyense. El testimonio de Elvira es bastante elocuente:

"...yo agradezco al club porque uno salía. Las reuniones las hacíamos el domingo a la tarde... después nos reuníamos, charlábamos... a veces la llevábamos [a la vitrola] y poníamos discos y bailábamos ahí en el club a medio de hacer, pero la barrita nuestra... si no hubiese sido eso me parece que mi vida hubiese sido muy distinta... después el fútbol, íbamos a la cancha..." (Testimonio de Elvira Trevisani, 2014).

Quiero subrayar el comentario de que su vida “hubiese sido muy distinta” y enlazarlo con parte de su testimonio donde nos cuenta que cuando Santiago Rizzi, quien fue luego su marido, le envió una carta pidiéndole ser su novio, ella le dijo que no porque quería estar con sus amigas. Para tomar esa decisión debió influir sin duda su experiencia en el club donde se produjeron transformaciones notables en los estilos de sociabilidad y por supuesto en la concepción de la amistad. Los lazos entre amigos/as se hicieron más libres, más asiduos los encuentros: las visitas no se restringieron a los espacios hogareños donde siempre estaba presente algún familiar, sino que los encuentros pudieron tener lugar en otros ámbitos sin la “supervisión” de algún adulto u otro familiar. Por lo tanto, Elvira pudo conocer y experimentar un nuevo tipo de amistad que a su parecer se vería truncado por un noviazgo y posterior casamiento. Además, sentía que podía rechazar y postergar la propuesta, a pesar de que Rizzi formaba parte de la comunidad y era bien visto por los padres de Elvira.

Un lugar donde los socios podían sociabilizar con sus iguales y con otros amigos que no pertenecían a la asociación fue el buffet instalado en el edificio del club. En él, se podía jugar a juegos de mesa, especialmente a los naipes, conversar y compartir su tiempo entre amigos/as y conocidos, ya que seguramente se aplicaban criterios de admisión más estrictos que en las fiestas populares.

La CD también realizó lo que denominó “bailes populares”, donde se invitaba a toda la comunidad. Sin embargo, para lograr ingresar era fundamental ser bien visto por los socios que cobraban las entradas. Elvira sostiene que cuando no se permitía el ingreso a alguien era porque estaba “mal vestido” (Testimonio de Elvira Trevisani, 2014). Generalmente, quienes se encontraban en las puertas de estos bailes eran dirigentes y se impedía la entrada a personas desconocidas para ellos. A pesar de estas restricciones, actividades de esta índole contribuyeron a un proceso de contacto y mixtura entre un “nosotros” y un “ellos”.

Sin lugar a dudas fueron los festejos de carnaval donde la asociación se comportó lo más flexiblemente posible en cuanto a las personas que convocaba y permitía ingresar. Estas fiestas las comenzó a organizar la institución desde 1933 y al año siguiente se convocó a otros clubes de la zona -Club Caroya y Bochas Sport Club- (AROC-D-CJAC, 11/01/1933; 20/12/1933, n° 2; 49, Libro I, 42; 92). La CD intentó organizar y concentrar en las instalaciones del club aquello que se hacía de manera espontánea en la sociedad caroyense. Estos eventos significaron para el club una fuente de recaudación importante y también una oportunidad de posicionar a sus dirigentes en el espacio público caroyense ante el Estado y otras instituciones. Es probable que los bailes de carnaval conjuntamente organizados ya sea con otros clubes o con el municipio, representaran los lugares de mayor diversidad sociológica, lo cual no quiere decir que se hayan dejado de establecer ciertos controles. En ellos, mujeres y hombres de distintas edades, clases y procedencia pudieron encontrarse y compartir un tiempo y espacio, siempre que pudieran costear la entrada y pasar los criterios de admisibilidad de quienes estuviesen a cargo de la puerta de entrada.

Una actividad que amplió el universo masculino de la institución y contribuyó a complejizar las relaciones fue la práctica del fútbol. La nueva práctica atrajo a una variedad de interesados y la CD tuvo que replantearse los criterios para admitir a potenciales jugadores que no eran compatibles con el perfil de socio que buscaban. Por lo tanto, se decidió crear dos categorías de miembros: los jugadores y los no jugadores. Los primeros solo participaron en el club jugando al fútbol, pagaban una cuota más baja que los otros, no abonaban la cuota de ingreso y llenaban una solicitud dirigida al presidente de la subcomisión que debía firmar el solicitante juntamente con el socio que lo presentaba. Finalmente, la CD decidía si se aprobaban o rechazaban las solicitudes

(AROCD-CJAC, 06/12/1933, n° 48, Libro I, 88-89). El fútbol a la vez que abrió las puertas para el acceso de hombres de otra clase social, también lo hizo para aumentar las filas del sector dirigente. Integrantes de la clase propietaria de Caroya que hasta entonces no habían participado activamente en la institución se vieron atraídos e invitados por la CD para conformar la subcomisión de fútbol. A su vez, las prácticas y torneos se convirtieron en momentos de tiempo compartido entre hombres de distintas clases y, en el caso de las competencias, también convocaron a las mujeres socias en calidad de espectadoras, todo lo cual contribuyó a que las redes de relaciones se diversificaran y complejizaran.

El juego de bochas, otro deporte practicado en la institución, hizo que se incorporaran nuevos hombres que se visualizaron como parte de una élite más amplia que intentó extenderse por fuera del espacio caroyense. Un caso ejemplar es el de la incorporación en 1940 del jesumariense Alfredo Chalup. Su hermana, Elba Chalup, afirma que Alfredo era jugador de bochas y que seguramente eso lo motivó a asociarse y agrega que de jóvenes poseían un alto nivel económico (Testimonio de Elba Chalup, 2015). Alfredo fue aceptado por la CD y separado de la institución en 1942 sin que se detallaran los motivos. Era hijo de un importante comerciante inmigrante sirio libanés y de una mujer criolla oriunda del norte de la provinciavi que residían en Jesús María donde tenían un almacén. A Alfredo solo lo vinculaba su estatus económico y la afición por el juego de bochas con algunos de los socios dirigentes. El hecho de que proviniera de una familia donde la cultura sirio-libanesa estaba muy presente y que residiera en una localidad vecina que no compartía la historia inmigrante de Caroya hicieron que las diferencias culturales se sobrepusieran a los rasgos compartidos con los demás socios caroyenses. Este caso nos permite observar cómo el perfil de descendiente de inmigrantes italianos comenzaba a tener cada vez más peso a la vez que la interacción con otros sectores era ineludible.

4. b. El chisme y el rumor como constituyente de la vida de los pueblos.

Los vecinos de la localidad se conocían e identificaban entre sí por razones obvias que tienen que ver con la cantidad de habitantes, pero además compartían encuentros por lo menos una vez por semana en la parroquia con motivo de la celebración de la Misa, en la plaza y en la tienda de la cooperativa, entre otros lugares. Allí se veían, conversaban, observaban su vestimenta, la cual daba señales de su estatus y se registraba con la mirada y comentarios a todos los presentes, los ausentes y cómo y con quién o quiénes iba cada uno. El "se dice" de un otro u otro nos remite al plano del rumor y el chisme, fenómenos que se tornan vitales a la hora de analizar los vínculos construidos en un pueblo.

Desde la antropología los estudios sobre el rumor y el chisme son prolíferos. Pretendo retomar los trabajos de Margarita Zires Roldán (1995a), quien atiende al régimen de producción de aquello que es posible pensar y formular en un momento histórico determinado. El aporte de la autora es de destacar para este estudio en la medida en que en su investigación tiene en cuenta la dimensión cultural del rumor, le interesa el proceso de construcción de lo verosímil en una sociedad e invita a discutir y repensar la noción de verosimilitud. Sostiene que la manipulación, la deformación y la mentira ya no son características del rumor ni privilegio de la comunicación oral. Lo verosímil parte de que no todo se puede decir, hay cierta censura, pero también un conjunto de convenciones que establecen la producción de lo que sí se puede decir y el cómo. Reflexionar sobre qué es lo que se decía desde el orden, qué no puede decirse y qué es permitido, posibilita profundizar el estudio de las relaciones y vínculos construidos en un pueblo, ya que otorga más pistas sobre los modos y las formas en que estos se configuraron. Por lo tanto,

algunas de las preguntas que intentaré responder son: ¿Qué era verosímil en Colonia Caroya durante los años '30?; ¿Cómo se producían los rumores y chismes? y ¿Qué nos informan los espacios del club sobre ello?

Antes de proseguir es necesario hacer una distinción entre el rumor y el chisme. Ana María Gorosito (2006) contribuye a esta diferenciación encontrando puntos de confluencia entre los dos fenómenos, aduciendo que mientras el chisme es el estallido de algo que puede ser interpelado, desestimado y olvidado, el rumor viene a elevarlo y hacerlo correr como una verdad incuestionable. Esa verdad sentenciada por el rumor, afirma Gorosito, va a acompañar al sujeto como una sombra insidiosa, "una suerte de predicción contenida socialmente hasta que ese chisme travestido en rumor la exhibe a la pública consideración. Un ejemplo de chisme travestido en rumor que tuvo lugar en Caroya fue el que sentenció a una joven vecina de Nelly. La madre de la entrevistada, según ella, no la dejaba juntarse con una vecina porque "se decía" que cuando volvía de pasear se quedaba encerrada con su novio en el auto (testimonio de Nelly Copetti, 2015). Aquí se observa una de las "verdades incuestionables" que se esparcieron por el pueblo y configuraron las relaciones. Si se analiza este caso a partir de lo observado por Zires sobre la verosimilitud, se puede apreciar qué es lo que es plausible de ser creído y dicho, que se produzcan encuentros entre jóvenes sin la presencia de adultos. El "se dice" proviene del anonimato y es transmitido a Nelly por su madre.

Conforme señala Pierre Mayol (1999), el chisme si bien promueve las relaciones entre vecinos, también tiende a abolir lo extraño a la comunidad, es una conjuración reiterada contra la alteración del espacio social. El chisme travestido en rumor que describí, justamente está denunciando y condenando transformaciones que se estaban dando en la sociedad y que se analizó más arriba, la confluencia y contactos entre sexos en un espacio público. Mediante la herramienta del chisme los actores resuelven situaciones, lo utilizan para interpretar permanentemente su realidad social y, de ese modo, redefinen permanentemente sus posiciones, alianzas y conflictos. Así, afirma Fasano (2006), a través del chisme los actores participan en la dinámica de construcción de la vida social.

Otros ejemplos sobre la trascendencia del chisme y el rumor en el espacio caroyense se desprenden del testimonio de Nelly (2015). Ella recuerda que conoció a su marido en un baile popular organizado por el Bochas Sport en 1947 y que, como él era oriundo de Jesús María, le trajo muchos problemas bailar con él. En todo el relato hace énfasis en el peso y poder del rumor que, como ya se señaló, condicionaba prácticas y decisiones, como la de bailar o no bailar, continuar o no con una relación con alguien que formaba parte del "otros" al que su familia y amigos calificaban de peligroso y "malo". A partir de este relato se puede observar cómo lo que sucedía en los bailes -sean los del "Bochas" o los del "Agraria"- trascendía en el tiempo y espacio a través de las conversaciones entre vecinos que comentaban y deliberaban sobre lo que había sucedido según lo observado por ellos o por lo que "se decía" que había acontecido. Es significativo resaltar que la discriminación que observa nos está hablando de una sociedad que se encontraba en constante contacto y mezcla, ese "otros" está yendo a los bailes y está bailando y casándose con parte del "nosotros". Nelly afirma que entre vecinos y familiares siempre se estaba hablando de caroyenses que supuestamente habían realizado algo que "estaba mal visto". Los actores de la comunidad conocían cómo funcionaba el chisme y el rumor y por eso generaban estrategias para que se dijera lo que ellos querían decir de sí mismos.

Exponerse fue un recurso de los sectores más altos de la sociedad caroyense para definirse, mostrando lo que era o pretendía ser ante el resto de la población, esperaban que sus vecinos los

identificaran y hablaran sobre su pertenencia a la institución. Los actos públicos donde podían exhibirse como integrantes y dirigentes del CJAC sirvieron a dicho propósito. Un caso paradigmático fueron los festejos de agosto, conmemoraciones al aniversario de la FAA que comenzaron a realizarse desde 1936. Estas celebraciones se convirtieron en el evento más importante llevado a cabo por el club. Consistían en una serie de juegos y torneos en las que participaban los socios; asimismo, delegados enviados por la FAA, directivos de la seccional local y de la cooperativa disertaban sobre valores cooperativistas (AROCD-CJAC, 22/07/1936, n° 85, Libro I, 182-183). Después de la primera de estas fiestas, se registró la mayor afiliación de socios varones (AROCD-CJAC, 09/09/1936; 16/09/1936; 30/09/1936; n° 90; 91; 93, Libro I, 188; 190; 193). Probablemente, los impulsó a ingresar el interés por participar en las prácticas deportivas y el compromiso que tenían algunos con la Federación y la Cooperativa. Amadeo Griguol se adhirió a la institución en 1937, era obrero de la cooperativa y afirma que, a pesar de que no podía participar de ninguna actividad en el club por falta de tiempo libre y dinero, se asoció por un compromiso y fidelidad hacia sus empleadores (Testimonio de Amadeo Griguol, 2010).

Estos festejos posibilitaron y sirvieron para que las mujeres se mostraran como socias del club en el espacio público caroyense. En 1940 ingresó el doble de socias que el año anterior -el mayor crecimiento de todo el período en estudio- y 10 de las 12 mujeres que se asociaron lo hicieron en la reunión siguiente a la que se decidió que estas vestirían uniforme durante las fiestas de aniversario de la FAA. El pertenecer al club se transformó en algo digno de distinción, no cualquier joven podía costearse un uniforme y este permitía marcar diferencias sociales y de género, haciéndolas visibles en actos públicos que trascendían en el tiempo y espacio a través de los rumores.

Los chismes y rumores también contribuyen a visualizar las estrategias de los actores. Lo que se comentaba podía ser objeto de manipulación, algunas acciones se realizaban de manera intencional buscando que se dijese algo en particular. Esta utilización del chisme y del rumor por parte de los propios actores tenía un margen de error muy grande, ya que el devenir anónimo y colectivo imprimía sus propias marcas.

A partir de todo el recorrido realizado, se sostiene que la sociabilidad pueblerina se refiere a estilos de relaciones que entablaron los vecinos de una localidad demográficamente pequeña, en donde la inmigración ultramarina se convirtió en un elemento importante desde una perspectiva sociológica y antropológica. Los pobladores se conocían entre sí y, generalmente, presentaban vínculos familiares que los conectaban. Compartían espacios que los congregan a todos -la Iglesia y la plaza, principalmente- en encuentros periódicos que servían, a su vez para reconfigurar los vínculos. Fenómenos como el chisme y el rumor eran constitutivos de la vida social de estos pueblos y, por lo tanto, factores claves para analizar los estilos de sociabilidad. A través de lo que "se dice" la comunidad condenaba lo curioso, lo "extraño" y da información sesgada sobre lo que le resultaba verosímil. Los pueblerinos poseían una historia en común ligada a la fundación del lugar que permitía la construcción de un relato que incluía a algunos y excluía a otros. El "nosotros" es el que integraba a los enunciadores de la narración y formaba parte de esa historia que los vinculaba social y culturalmente. Los "otros" son los que, según esta mirada, no podían dar cuenta de esa historia en común y a los cuales se les atribuía una serie de características sociales y culturales que los oponían y, en consecuencia, alejaban del "nosotros" aceptado, a pesar de todos los probables conflictos internos con los que debían lidiar cotidianamente. Esta construcción de la diferencia promovió la defensa de vínculos endogámicos que se veía reforzada en la medida en que las fronteras con los "otros" se difuminaban y mixturaban.

Por lo tanto, las asociaciones que surgen en un pueblo son trascendentales para la vida de la comunidad y entender los vínculos de sus habitantes, en ellas suele participar un alto porcentaje de sus pobladores. Son lugares donde se reconfiguran las relaciones y donde se hacen explícitas las prácticas xenófobas en defensa de los vínculos endogámicos, pero también donde se observan los contactos e interrelaciones con los "otros". Lo que sucede en estas instituciones trasciende y repercute en la vida del lugar, consolidando un determinado estilo de sociabilidad pueblerina.

5. Conclusiones

Las potencialidades de la noción de sociabilidad como categoría analítica para el campo historiográfico son sumamente vastas. Pero también es necesario encontrar puntos de acuerdo y afinar definiciones porque, como plantea González Bernaldo de Quirós (2008), si todo es sociabilidad la categoría pierde cierta pertinencia.

Desde esta investigación no se pretendió utilizar la categoría como un concepto *a priori*, sino a construir y definir a partir del análisis de bibliografía sobre la temática y de lo rescatado a través de fuentes documentales y orales. De este modo, se lograron precisar rasgos esenciales que hacen a la sociabilidad de un pueblo de origen inmigrante que, seguramente, son compartidos por otros de similares características. A partir de aquí, la comparación con otros espacios se hace imprescindible y un desafío a realizar.

Otro reto necesario y que en este trabajo se intentó dar algunos pasos es el de la interdisciplinariedad. En este caso, la antropología aportó información clave sobre la cotidianeidad de pequeñas comunidades. Su manera de abordar lo pequeño y describir las particularidades allanó el camino para que surgieran interrogantes sobre todo aquello que no se revelaba desde los documentos. Por lo tanto, ayudó en la tarea de pensar las entrevistas orales y en la de reflexionar sobre lo que decían y no decían cada uno de los contemporáneos en las mismas.

Además, estudiar en la asociación las relaciones de género y clase (este último aspecto en menor medida) permitió contextualizarlas. Es así como se deduce que el CJAC fue una expresión de su tiempo y espacio, desde donde se avizoran cambios en las relaciones entre géneros y en la participación en el espacio público. Las diferencias en las formas de conectarse y ocupar los diferentes ámbitos tuvieron que ver con oposiciones de clase, género y la adscripción socio-cultural. Las oscilaciones que se examinaron en las edificaciones de esas diferencias formaron parte de luchas de poder que se entablaron en una comunidad que sufría transformaciones. Las particularidades, que tienen que ver con lo "pueblerino", le imprimieron especificidades propias a los procesos que atravesaron los vínculos.

6. Notas

- i Según Joan Scott el *género* es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y también es una forma primaria de relaciones significantes de poder. Las transformaciones en la organización de las relaciones sociales corresponden siempre a variaciones en las representaciones del poder, pero la dirección del cambio no es necesariamente en un solo sentido. Scott, Joan, "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en *Herramienta*, 1990, [en línea]

<http://www.herramienta.com.ar/cuerpos-y-sexualidades/el-genero-una-categoria-util-para-el-analisis-historico> (consultado el 01/02/2014).

- ii En esta investigación, se utiliza el término Clase *Social* retomando el planteo de Pierre Bourdieu. El sociólogo francés distingue entre las *clases movilizadas* y las *clases sobre el papel*. Al referirse a esta última plantea que es una clase *probable*, producto de una clasificación explicativa. Por lo tanto, la noción que se utiliza hace alusión a "conjuntos de agentes que, ocupando posiciones similares, puestos en condiciones similares y sometidos a condicionamientos similares, tienen todas las oportunidades de tener disposiciones e intereses similares, por consecuencia, de producir prácticas y tomas de posición similares". Bourdieu, Pierre, "El campo social y la génesis de las 'clases'", en *Sociología y cultura*, Editorial Grijalbo, México, 1990, 284.
- iii Bisnietta de inmigrantes italianos y única hija que, a raíz de la muerte de su padre en 1935, vivió junto a su madre en la casa de sus abuelos maternos.
- iv Los caroyenses denominaron "criollo" a aquellos no descendientes de inmigrantes italianos, principalmente a sus vecinos de la localidad de Jesús María.
- v Elvira y Santiago se conocían porque él era sobrino político de una tía de ella. Él no participaba en el CJAC, sino que lo hacía en el Club "Bochas Sport Club" y era secretario en la Comuna (Testimonio de Elvira Trevisani, 2014).
- vi Según Elba su madre era criolla y quizás de padres indígenas (testimonio de Elba Chalup, 2015).
- vii La autora destaca que otros autores como Christian Metz, Allport y Postman también hacen referencia a la censura -lo que no puede ser dicho-, pero no indagan sobre lo que se dice y su producción (Zires Roldán, 1995: 165).

7. Bibliografía

- AGULHON, Maurice (1994) *Historia vagabunda. Etnología y política en la Francia contemporánea*, México: Instituto Mora.
- ARCONDO, Anibal (1996) *En el reino de Ceres. La expansión agraria en Córdoba 1870-1914*, Córdoba: UNC.
- BOURDIEU, Pierre (1990) "El campo social y la génesis de las 'clases'", *Sociología y cultura*, México: Editorial Grijalbo, 284.
- CEDRO, Juliana (2012) "El negocio de la edición. Claridad 1922-1937", Ponencia presentada en el *Primer coloquio sobre el libro y la edición*, La Plata, 59-60, [en línea] <http://coloquiolibroedicion.fahce.unlp.edu.ar> (consulta: 19/11/2015).
- FASANO, Patricia (2006) *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*, Buenos Aires: Antropofagia.
- GARAVAGLIA, Juan Carlos (1998) "Escenas de la vida política en la campaña. San Antonio de Areco en una crisis del rosismo (1838/1840)", *Estudios Sociales*, año VII, Santa Fe.
- GAYOL, Sandra (2000) *Sociabilidad en Buenos Aires. Hombre, honor y cafés, 1862-1910*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar (2001) *Civilidad y política en los orígenes de la nación argentina. Las sociabilidades en Buenos Aires, 1829-1862*, Buenos Aires: FCE.
- GONZÁLEZ BERNALDO DE QUIRÓS, Pilar (2008) "La 'sociabilidad' y la historia política", *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, BAC – Biblioteca de Autores del Centro [en línea] <https://nuevomundo.revues.org/24082#quotation> (consultado 14/12/2015)
- GOROSITO, Ana María (2006) "Prólogo", en Fasano, Patricia, *De boca en boca. El chisme en la trama social de la pobreza*, Buenos Aires: Antropofagia.
- LAVRIN, Asunción (1997) "Cambiando actitudes sobre el rol de la mujer: Experiencia de los países del Cono Sur a principios de Siglo", *Revista Europea de estudio Latinoamericanos y del Caribe*, n° 62.
- MAYOL, Pierre (1999) "Habitar", en De Certeau, Michael, Girad, Luce y Mayol, Pierre (coords.) *La invención de lo cotidiano. 2: Habitar, cocinar*, México: Universidad Iberoamericana.
- NÚÑEZ, Marta (1978) *Colonia Caroya: Cien años de historia*, Córdoba: T.A.P.A.S.

PALERMO, Silvana (1997) "El sufragio femenino en el Congreso Nacional: ideologías de género y ciudadanía en la Argentina (1916-1955)", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Tercera serie, n° 16 y 17.

PAZ TRUEBA, Yolanda (2009) "La participación de las mujeres en la construcción del Estado social en Argentina. El centro y sur bonaerense a fines del siglo XIX y principios del XX", *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos Segretti"*, n° 9.

PAZ TRUEBA, Yolanda de (2010) *Mujeres y esfera pública. La campaña bonaerense entre 1880 y 1910*. Rosario: Prohistoria.

ROGGIO, Patricia (2009) *Trabajar, trabajar y trabajar.... Mujeres: reproducción y producción en el ámbito rural. Córdoba 1890 -1950. Estudio de caso: Colonia Caroya*, "Segundas jornadas nacionales de Historia Social", La Falda, <http://www.cehsegreti.org.ar/historia-social-2/mesas%20ponencias/MESA%205/Ponencia%20Patricia%20ROGGIO.pdf> (consultado el 26/06/2015).

ROSANVALLON, Pierre (2002) *Para una historia conceptual de lo político (nota de trabajo)*, *Prismas. Revista de historia intelectual (Universidad Nacional de Quilmes)*, vol. 6, 123-133.

Scott, Joan (1990) "El género: una categoría útil para el análisis histórico", <http://www.herramienta.com.ar/cuerpos-y-sexualidades/el-genero-una-categoria-util-para-el-analisis-historico> (consultado el 01/02/2014).

SOLVEIRA, Beatriz (2012) "'La Caroyense' Cooperativa Vini Frutícola Agrícola Federal Limitada de Colonia Caroya. Un emprendimiento cooperativo integral", *III Congreso Latinoamericano de Historia Económica y XXIII Jornadas de Historia Económica Simposio 10: Andares del Cooperativismo y la Economía Social en América Latina. Debates, Revisiones y Persistencias de una Tarea Permanente en el Año Internacional del Cooperativismo*, San Carlos de Bariloche.

VIDAL, Gardenia (2002) "El Círculo de Obreros de Córdoba (1897-1907). Algunas características del espacio público de una ciudad del interior", en Vidal, G. y Vagliente, P. (comps.) *Por la señal de la cruz. Estudios sobre Iglesia*

ZIRES ROLDÁN, Margarita (1995a), "La dimensión cultural del rumor. De lo verdadero a los diferentes regímenes de verosimilitud", en "Comunicación y sociedad", *DECS, Universidad de Guadalajara*, n° 24.

Imaginar el futuro, redefinir lo humano

Una aproximación a la ciencia ficción latinoamericana reciente

Florencia Colombetti

flcolombetti@gmail.com

Licenciatura en Letras Modernas

Directora de TFL: Luciana Sastre

Codirector de TFL: Francisco Marguch

Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas, Consejo Interuniversitario Nacional

Recibido: 03/10/18 - Aceptado: 20/11/18

Resumen

El presente artículo recupera los resultados principales de mi Trabajo Final de Licenciatura en Letras Modernas. Dicha investigación se propuso indagar ciertas problemáticas de la ciencia ficción latinoamericana reciente, centrándose en el estudio de dos novelas: *Los cuerpos del verano* (2012), del argentino Martín Felipe Castagnet y *Vagabunda Bogotá* (2011), del colombiano Luis Carlos Barragán Castro. La indagación partió de una pregunta por el estado actual del género en la región y su potencia como espacio literario para problematizar nuestro propio presente, particularmente, en relación con las transformaciones que los desarrollos de la ciencia y la tecnología producen sobre el mundo y sobre el hombre. En ese sentido, los dos grandes focos de lectura que orientaron la investigación fueron la imaginación del futuro y la preocupación por la constitución de lo humano, cuestiones que han sido identificadas por la crítica como específicas de la ciencia ficción.

Al respecto y como primera hipótesis, sostuve que estas ficciones construyen sus imágenes del futuro como un "casi presente", en tanto extensión y continuidad con nuestras actuales condiciones de existencia, profundizando una tendencia que se constata en la tradición latinoamericana del género. Y en segundo lugar, trabajé con la hipótesis de que ambos textos permiten entablar un diálogo con los discursos e imaginarios en torno a lo posthumano, visibilizando diversos desplazamientos que se dan en los umbrales que han permitido definir al ser humano, especialmente, en relación con sus "otros tecnológicos".

Palabras clave: ciencia ficción latinoamericana – imaginación del futuro – posthumano

1. Introducción

Durante los últimos años, tanto críticos como escritores vienen señalando un proceso de re-emergencia de la ciencia ficción en América Latina, no sólo por el aumento de la producción literaria y la multiplicación de las revistas especializadas (Pestarini, 2007; Bastidas, 2012), sino también por el interés renovado en los círculos académicos (Kurlat Ares, 2012; Lepori, 2013). Si consideramos que este género literario permite indagar y reflexionar sobre las transformaciones que la ciencia y la tecnología producen en nuestras estructuras perceptuales, experienciales y socioculturales, no es casual entonces que dicho proceso coincida con un momento histórico

donde los desarrollos y avances tecnológicos atraviesan todos y cada uno de los ámbitos de nuestra existencia.

Teniendo en cuenta lo anterior, este artículo gira en torno a la ciencia ficción latinoamericana reciente, sus nuevas posibilidades y su potencia para problematizar nuestro propio presente. Para ello, me he centrado en el estudio de dos novelas catalogadas dentro del género tanto por el periodismo cultural como por los propios escritores: *Los cuerpos del verano*, del argentino Martín Felipe Castagnet, y *Vagabunda Bogotá*, del colombiano Luis Carlos Barragán Castro. La lectura de ambas ficciones me permitió observar algunos puntos en común que convocaban los mismos interrogantes pero con respuestas diferenciadas en el marco de una indagación que se refería a cómo escribir ciencia ficción hoy cuando buena parte de su imaginario parecía haberse vuelto realidad.

Esa aproximación me condujo por un doble recorrido, o mejor dicho, por un camino de ida y vuelta. Por un lado, este trabajo explora los modos en que las actuales condiciones de producción afectan y transforman las formas del género respecto de sus manifestaciones anteriores en América Latina. Y por otro lado, se trató de seguir una indagación que partía del consenso teórico de que la ciencia ficción, a pesar de imaginar un mundo alternativo al referencial, conduce siempre a una pregunta por el presente mismo de escritura. Ese camino de ida y vuelta, entonces, me llevó del presente al género y del género a nuestras propias condiciones de existencia.

Actualmente, puede decirse que nuestra realidad se encuentra moldeada y modulada por los avances tecnocientíficos hasta el punto en el que convivimos con la sensación de que si internet y otros sistemas informáticos dejarán de funcionar, el mundo entero se detendría, e incluso, nuestra propia vida cotidiana quedaría en suspenso.¹ De tal modo, resulta casi imposible volver a pensar en una existencia previa a nuestras tecnologías, sino que por el contrario el ritmo exponencial de su desarrollo anuncia una expansión e intervención cada vez mayor y al parecer irrevocable. A su vez, dicho avance dio lugar a ciertos corrimientos que marcan una crisis en la dicotomía entre lo natural y lo artificial que permitió racionalizar y ordenar el mundo moderno. Paula Sibilia, entre otros teóricos y críticos dedicados al tema, señala que la propulsión actual hacia la virtualidad trae consigo una tendencia a fusionar al ser humano con la tecnología a partir de “un ideal aséptico, artificial, virtual e inmortal” (2005: 43) que desafía las restricciones y limitaciones biológicas y naturales del cuerpo humano, volviéndolo materia disponible para intervenir, transformando tanto su forma como su composición a través de hibridaciones profundas entre lo orgánico y lo inerte. Estas transformaciones tienen implicancias tales que han suscitado una serie de discusiones filosóficas, culturales, políticas y éticas que convergen en lo que Rosi Braidotti (2015) ha denominado como la “cuestión sobre lo posthumano”, a partir de la cual se están revisando y redefiniendo, desde distintas perspectivas, los modos de concebir al ser humano y sus posibles futuros.

Los cuerpos del verano y *Vagabunda Bogotá* permiten establecer un diálogo con dichas problemáticas a través de dos grandes focos de lectura. El primero está dado por la imaginación del futuro en tanto demarcador de la inscripción en la matriz genérica. Ambas ficciones proponen mundos futuros que son diferentes del nuestro gracias a la mediación de diversos saberes y dispositivos tecnocientíficos; pero a su vez dicha futuridad parece no distar tanto de nuestro tiempo. Tanto la representación de los personajes, los espacios y las situaciones cotidianas que plantean como, y principalmente, las lógicas del funcionamiento social que imaginan permiten percibir ese futuro como un “casi presente”: un futuro que ya no puede imaginarse como

radicalmente diferente, sino que se concibe como una continuidad y extensión de las actuales condiciones de existencia.

Por otro lado, las novelas imaginan nuevas posibilidades para los seres humanos que se enfocan en superar las restricciones naturales y biológicas de sus cuerpos. Desde allí, el segundo foco de lectura que propongo remite a la preocupación y problematización de lo humano, cuestión que siguiendo a Pablo Capanna (1966) constituye una de las principales constantes que circunscriben a la ciencia ficción como género literario. Las ficciones que aquí estudio reponen una serie de problemas en torno a las fronteras de lo humano a partir de hibridaciones y conexiones que desarmen las dicotomías tradicionales que permitían delimitarlo y abren un espacio para redefinir sus marcos de intelegibilidad.

En *Los cuerpos del verano*, internet permite prolongar la vida más allá de la muerte del cuerpo, almacenando y manteniendo en funcionamiento la actividad cerebral de los sujetos, quienes pueden volver a reencarnar y morir indefinidamente, ocupando cualquier tipo de cuerpo, ya sea de otro sexo o raza, e incluso de otra especie, como un caballo. Esta idea de intercambio corporal está presente también en *Vagabunda Bogotá*, donde la llamada "física poscuántica" potencia las capacidades humanas, haciendo posible entre otras cosas una forma particular de teletransportación: "la transcodificación de conciencias", un mecanismo que permite desplazarse por distancias exorbitantes reencarnando en distintos cuerpos, sean antropomórficos o no.

Estas propuestas narrativas ponen en jaque las distinciones excluyentes entre lo natural y lo artificial, entre lo material y lo inmaterial, entre lo humano y lo no humano, para presentar subjetividades y cuerpos que se construyen *entre* estos términos, en la contaminación e intercambio permanente. Desde allí, ambas ficciones revisan y corroen la centralidad y jerarquía de lo humano que instauró el paradigma humanista, y a partir de las cuales se justificaron la intervención y dominación del hombre sobre la naturaleza, sobre otros seres humanos y sobre sus propias creaciones tecnológicas. Así, los textos seleccionados postulan una veta de la ciencia ficción latinoamericana reciente que imagina nuevos horizontes y sentidos de lo vivible desafiando la concepción de sujeto humano unitario, autónomo y soberano, e invitando a "una reflexión sobre los vínculos entre diversas formas de vida y su participación en un mundo compartido" (Yelin, 2012: 2983).

2. Desarrollo

2. a Imágenes del futuro en *Los cuerpos del verano* y *Vagabunda Bogotá*

En nuestra actualidad, podemos hallar diversas evidencias en torno a la imaginación del futuro que revelan una transformación en la forma de concebirlo, la cual se ha ido gestando a partir de las últimas décadas del siglo XX y sigue desarrollándose hasta nuestros días. Con dicha modificación, el futuro ya no se concibe como una temporalidad distante, siempre por venir, destinada a marcar una ruptura con el presente, ya sea en un sentido positivo o negativo con respecto al desarrollo de las sociedades. Por el contrario, el futuro comienza a ser percibido como una continuidad y extensión de nuestro presente, percepción que se encuentra ligada, entre otros factores, al impacto de los últimos desarrollos de la tecnociencia.

Al respecto, Daniel Cabrera (2006) sostiene que, en el campo de los discursos sociales (como el estatal, el empresarial y el publicitario), aparece una figuración del futuro entendida como presente a partir del uso y consumo de los desarrollos y artefactos tecnológicos. Así, bajo la lógica del capital, el porvenir deja de ser aquello que cabe esperar, y se entiende como algo realizable, ya que, como señala dicho autor, si “el futuro es tecnología; la tecnología está aquí, entonces, el futuro está aquí o el futuro es hoy” (Cabrera, 2006: 182). Este modo de percibir el futuro implica que dicha temporalidad ya no puede concebirse por fuera de la intervención de la ciencia y la tecnología como vectores ineludibles de nuestras sociedades. Y en ese sentido, Cabrera indica que en las imágenes del futuro que proyectan los discursos mencionados, “aparece una sociedad venidera, a veces luminosa, otras oscura, pero siempre tecnológica y tecnologizada”; y por lo tanto, “las tecnologías presentes se muestran como parte de un curso histórico inevitable que conduce a la humanidad a su destino” (2006: 134). Siguiendo lo anterior, se sostiene que la continuidad entre presente y futuro se articula a través de los desarrollos de la tecnociencia actual.

Por otro lado, desde la crítica literaria, también se ha reflexionado en torno a esta transformación en la concepción del futuro. De acuerdo con Josefina Ludmer (2007), a partir de la caída del muro de Berlín en 1989, comienza a emerger una nueva sensibilidad ante la experiencia temporal que modifica las percepciones del futuro anteriores. Desde su perspectiva, dicho acontecimiento marca la posibilidad de observar una nueva conciencia histórica, donde “el futuro aparece como un presente extendido”, y ya no como temporalidad diferenciada, producto del advenimiento de una transformación revolucionaria que modifique todos los órdenes de la existencia. En ese sentido, el futuro como alternativa se cancela, y marca, como señala Ludmer, “el fin del tiempo: «En el futuro, siempre es ayer, o hoy»” (2010: 98), es decir, el fin del tiempo como cambio que irrumpe y produce algo nuevo. Desde allí, la imaginación del futuro remitirá siempre al presente, el cual se densifica, como sostiene la autora, gracias a las tecnologías.

Si bien Ludmer analiza estas transformaciones en torno a las literaturas recientes en América Latina, en los estudios de ciencia ficción se puede observar cierta coincidencia en relación con estas reflexiones sobre el futuro. De acuerdo con ello, el teórico español Miquel Barceló detecta, en las últimas manifestaciones del género, una tendencia a imaginar “un futuro mucho más próximo (*near future*), concebido casi como el presente” (2008: 49). Esta percepción del futuro acompaña el vertiginoso ritmo de desarrollo de la tecnociencia contemporánea, cuyas innovaciones y sus efectos se prevén a corto y mediano plazo. Asimismo, en esta tendencia se observa una actualización del imaginario tecnocientífico que, para Pablo Capanna (2014), recorre el arco de la tecnología de avanzada que va desde la ingeniería genética a la nanotecnología, es decir, tecnologías capaces de manipular, modificar y crear cuerpos y vida.

Además, se debe considerar que esta disminución de la distancia que separa al presente del futuro en la imaginación cienciaficcional aparece como un proceso gradual en el desarrollo del género en América Latina. A lo largo del siglo XX, la forma de imaginar el futuro se ha ido modificando no sólo en relación con el espacio cronológico que lo separa del presente, sino y especialmente, en torno al modo en que se conciben los cambios que se realizan en dicha futuridad. En ese sentido, la imaginación cienciaficcional fue dejando atrás los futuros lejanos que caracterizaron a las primeras manifestaciones del género, en los cuales las grandes transformaciones respecto del tiempo de escritura volvían verosímiles tanto la más perfecta evolución como las más atroces degradaciones del hombre y del mundo. En su lugar, progresivamente, se fue configurando una futuridad marcada por la cercanía y concebida como una continuación y profundización de las condiciones socio-históricas del presente. Así, la

imaginación de futuros cercanos ha ido poblando los relatos de la ciencia ficción, y con el *ciberpunk*,² el futuro se convirtió en una inminencia.

Siguiendo lo anterior, considero que tanto en *Los cuerpos del verano* como en *Vagabunda Bogotá*, esta idea de inminencia es desplazada por la percepción del futuro como extensión del presente, un “casi presente” que no está por llegar, sino que ya está, de alguna manera, aquí. Cabe aclarar que la imaginación del futuro que elaboran dichas ficciones no responde, de ningún modo, a la probabilidad de concreción o factibilidad de los adelantos tecnológicos que aparecen en dichas ficciones. Tampoco refiere a marcas textuales que indiquen una ubicación cronológica próxima al tiempo de escritura, puesto que, de hecho, ambas ficciones presentan una temporalidad indefinida. La construcción literaria del futuro que realizan los textos del *corpus* atiende, más bien, a la puesta en escena de una serie de problemáticas y dinámicas que habitan nuestro presente y configuran nuestro mundo contemporáneo.

Una de dichas problemáticas consiste en el imperativo de trascender todas las fronteras en una renovada voluntad de dominio y apropiación que subyace a la tecnociencia contemporánea, la cual adquiere según Sibilia (2005) una clara vocación fáustica que desconoce los límites que otrora se habían impuesto a la ciencia y la tecnología, y que hoy implica incluso la persecución de objetivos trascendentales y la superación de las restricciones humanas por medio de la intervención y manipulación de los cuerpos. Las ficciones aquí estudiadas reelaboran desde la imaginación cienciaficcional dichas tendencias, a través del diálogo con el campo simbólico de lo tecnocientífico en su configuración actual. A su vez, ambos textos ponen en evidencia una relación fundamental entre tecnociencia, poder y capital, que remite a ciertas lógicas y dinámicas de nuestro presente, haciendo del futuro una extensión de nuestro propio tiempo.

El futuro que propone *Los cuerpos del verano* se funda en un mecanismo tecnocientífico denominado “estado de flotación”, el cual permite prolongar indefinidamente la temporalidad de una vida a partir de la descarga a internet de la conciencia o actividad cerebral de los seres humanos, haciendo posible la conservación y continuidad de la vida a través de un modelo digital. Una vez que el cuerpo material muere, los sujetos pueden continuar una existencia virtual infinita dentro de internet. Pero, la expansión de la temporalidad humana no termina en dicha posibilidad virtual, ya que la ficción postula, también, un segundo paso del “estado de flotación” por medio del cual es posible el traspaso de los muertos a un soporte orgánico, es decir, la apropiación de un nuevo cuerpo, operación que se denomina “quemar un cuerpo” (Castagnet, 2012: 16). De este modo, los personajes de esta novela acceden a una suerte de inmortalidad que se juega entre el espacio virtual y los múltiples recambios corporales.

Así, la focalización en la vida como materia de manipulación e intervención tecnocientífica arraiga en el régimen digital, remitiendo al paradigma tecnocientífico actual en el que, como apunta Sibilia (2005), se reúnen las ciencias de la vida y biotecnologías con la informática. En la novela de Castagnet, son las modalidades digitales y sus procesos virtualizantes los que reorganizan el mundo social, generando diversos corrimientos que participan en la configuración del futuro como “casi presente”.

La superación de la condición finita del ser humano implica una revisión de los límites precisos entre la vida y la muerte, los cuales ahora se hallan mediados por la virtualidad. La vida eterna, entendida como conservación en la red, no supone aquí el fin de la muerte, sino que se concibe como una difuminación de dichos límites, ya que “la muerte continúa existiendo; lo que desapareció fue la certeza de que todo termina más tarde o más temprano” (Castagnet, 2012: 32). La mortalidad, entonces, no desaparece, pero se transforma. Deja de concebirse solamente como

cierre o fin para presentarse como un umbral hacia otra forma de vida: se configura como un pasaje, pero no hacia otro mundo o espacio distinto e incognoscible, como profesan diversos discursos religiosos, sino que aparece como un tránsito hacia otro plano de la propia realidad, la virtualidad. Así, se produce un corrimiento que otorga el dominio de esa vida después de la muerte a la tecnociencia y su más allá digital. De este modo, el campo de lo tecnocientífico se apropia de las aspiraciones trascendentales y coloniza incluso aquellas dimensiones que siempre estuvieron fuera de su alcance.

Internet y las modalidades digitales, entonces, se convierten en el centro de la arquitectura futurista que imagina la ficción y serán las que estructuren y organicen la realidad, una realidad que se teje en la profunda imbricación entre el plano virtual y el físico o material. Esa imbricación es uno de los principales aspectos que permiten configurar el futuro de *Los cuerpos del verano* como "casi presente", distanciándolo al mismo tiempo de otras narrativas cienciaficcional que han desplegado el tema de la virtualidad. A diferencia del *cyberpunk* por ejemplo, en esta ficción no hay oposición entre lo virtual y lo material ni se pone en cuestión lo real de lo virtual, puesto que como se comenta en el texto "internet modificó la realidad al convertirse en objeto; la red tiene una existencia tan concreta como las ciudades de una civilización" (Castagnet, 2012: 66). El plano virtual y el material se constituyen, entonces, como espacios profusamente interrelacionados que modelan y componen complementariamente la realidad, cancelando así la concepción de la virtualidad como simulacro o "mundo segundo" (Ludmer, 2010: 94), y proponiendo en su lugar un ordenamiento materialvirtual.

Por otra parte, la expansión y predominio de lo tecnocientífico en todos y cada uno de los ámbitos de la existencia humana está presente también en la novela colombiana *Vagabunda Bogotá*. En este caso, el tópico de la superación de las restricciones del cuerpo humano es tratado a partir del otro eje que determina nuestra condición finita, es decir, la espacialidad y motricidad acotada del cuerpo. Dicha posibilidad se da en el marco mayor de lo que se denominan "poderes cuánticos", un conjunto de habilidades que expanden las capacidades humanas y que se configuran como producto de la llamada "física poscuántica", paradigma científico que prevalece en este universo cienciaficcional. Así, los personajes de esta novela pueden materializar pensamientos, comunicarse telepáticamente o "transcodificar" sus conciencias en distintos cuerpos.

En este paradigma, las llamadas ciencias duras se conjugan con saberes alternativos que provienen de diversas tradiciones religiosas orientales, porque como señala el narrador, "la relación entre las matemáticas y la meditación trascendental hinduista son estrechas" (Barragán Castro, 2011: 52). Con esta convergencia, la novela tensiona los marcos epistémicos del discurso científico, recuperando ciertas zonas del conocimiento humano que fueron desplazadas en la constitución de la ciencia moderna, conectándose así con el carácter heterodoxo que Roberto Lépori (2013) le asigna a la ciencia ficción latinoamericana.

Desde allí, el modo en que dicho paradigma es configurado nos reenvía a las características que asume la tecnociencia en su vocación fáustica. Particularmente, porque constituye una aspiración totalizante en la que se congregan los dos grandes campos de interpretación del mundo: la ciencia y la religión. Así, la física poscuántica implica que por medios tecnocientíficos es posible alcanzar objetivos trascendentales, los cuales conducen al hombre hacia la perfección, a convertirse en "dioses modernos" que pueden "aplicar la conciencia a voluntad sobre la materia" (Barragán Castro, 2011: 224). La identificación entre científicos y dioses supone que el dominio del hombre sobre el mundo tiene un alcance total, y que todo lo existente se encuentra

disponible a su intervención. Esa es, puede decirse, la finalidad de la “poscuántica”, “un acceso epistémico a todo” (Barragán Castro, 2011: 51), haciendo posible que:

En el futuro, nuestra sociedad basada en el olvido y en la biotecnología de la información, los circuitos y las increíbles partículas de nanochips se habrán fusionado con la carne y habrán encontrado en ellos la estructura del universo, con la cual era posible por ejemplo flotar, o crear luz, u obtener energía de la comida sólo tocándola. (Barragán Castro, 2011: 223)

De este modo, las aspiraciones trascendentales de dicho paradigma radican en un conocimiento total que abarca cada una de las dimensiones humanas. Pero no se trata del conocimiento como un bien en sí mismo, guiado por la búsqueda de la verdad, sino que es un saber que atiende a valores utilitarios y aparece como instrumento para otros fines. Alcanzar este saber total implica, entonces, alcanzar la perfección humana, ese parecido divino en el que aúnan los deseos de omnisciencia y omnipotencia que recorren las versiones místicas y espiritualistas de la tecnociencia actual.

A su vez, como se desprende de la cita, esa búsqueda trascendental de superación de lo humano implica una puesta a disposición de los cuerpos para su manipulación tecnológica. Por ello, la “poscuántica” no reconoce fronteras en lo que puede y somete incluso al propio cuerpo humano a un proceso de endocolonización donde la carne se fusiona con los dispositivos electrónicos en una compatibilización entre lo orgánico y lo inorgánico. Con esta indiferenciación entre lo natural y lo artificial, y con la intervención al interior de los cuerpos, la “física poscuántica” cierra su configuración como saber total y expansivo orientado hacia el dominio y la apropiación.

La imaginación del futuro como “casi presente” que observo en las ficciones del corpus está dada por la apropiación de ciertas lógicas y aspiraciones de la tecnociencia actual. Así, en primer lugar, exhiben la búsqueda de objetivos trascendentales que caracteriza a la ciencia y la tecnología contemporánea (Noble, 1999; Ludueña Romandini, 2010), al posibilitar la superación de las limitaciones humanas, su finitud temporal y espacial. Y en segundo lugar, ponen en evidencia una voluntad de transgresión que vuelve disponible todo lo existente a los saberes e intervenciones tecnocientíficas. Así, el futuro se concibe como aquello que nuestro presente prefigura: una avanzada y colonización de la tecnociencia sobre todos los órdenes humanos, y no humanos también.

Asimismo, en esa ampliación de la tecnociencia es donde se juegan las relaciones de poder que atraviesan los universos cienciaficcionales de ambos textos. En la ficción de Castagnet, los intercambios con lo tecnocientífico parecen estar siempre mediados por el mercado y las lógicas del capital. Si bien el acceso a la existencia virtual es gratuita, el segundo paso del “estado de flotación”, es decir, la posibilidad retornar al mundo material supone la comercialización de aquellos cuerpos que alojarán a los muertos durante un período de vida útil. Así, la disponibilidad del cuerpo a los saberes y procesos tecnocientíficos es también su disponibilidad en el mercado: los cuerpos son ordenados en un catálogo de modelos, una gama de cuerpos entre los que se puede optar, como si se tratara de cualquier otro artículo de consumo. Hay cuerpos conectados con cables a una batería que los mantiene funcionando y otros con batería inalámbrica; cuerpos defectuosos y averiados, “mal quemados” (Castagnet, 2012: 63) y cuerpos rebosantes, esbeltos y atléticos. El acceso a los distintos modelos dependerá del nivel adquisitivo de los sujetos, y en ese sentido, son las posibilidades socio-económicas de acceder a los mejores cuerpos las que trazan las jerarquías y desigualdades. De este modo, la ficción teje una alianza entre tecnociencia y mercado que muestra cómo los desarrollos tecnológicos apuntan al rédito y la utilidad,

replicando las tendencias actuales donde el desarrollo y la innovación tecnológica se miden por su potencial lucrativo (Echeverría, 2003).

Por su parte, *Vagabunda Bogotá* señala también la importancia del acceso a los productos y saberes de la tecnociencia en la constitución de las subjetividades, demarcando a través de ellos las distinciones sociales y sosteniendo relaciones de dominación. Aquí, el acceso al conocimiento de la “física poscuántica” y sus poderes se posiciona como el principio de demarcación social que ordena y clasifica cuerpos y subjetividades. Los espacios y los personajes se organizan de acuerdo dicho acceso, y por ello, encontramos ciudadanos tipo A, es decir, aquellos que aspiran a un conocimiento superior y viven en el “barrio donde se acumulan todos los ñoños de los sistemas planetarios, un barrio de muchachos y muchachas becados con todo pagado” (Barragán Castro, 2011: 28). El barrio de becados se halla separado de los demás sectores o módulos por un “abismo” (Barragán Castro, 2011: 48) que señala las restricciones y jerarquías entre los diversos tipos de ciudadanos, en especial, con respecto a aquellos de tipo B y C quienes viven en “la parte popular de la estación” (Barragán Castro, 2011: 75) y siguen carreras de tipo práctico-manual, en las que “aprendías a rehidratar partículas y te metían en una planta hidratadora a trabajar ocho horas” (Barragán Castro, 2011: 81).

Además, esta ficción introduce una perspectiva crítica con respecto a la virtualidad y las tecnologías de la información y la comunicación en tanto canalizadoras de un poder descentralizado y disperso. En *Vagabunda Bogotá*, internet y las redes sociales operan un papel importante en la modelación de las subjetividades. El narrador entiende que las personas se han convertido en una sumatoria de datos, de información distribuida en diversas redes sociales, en y por las cuales se definen, en especial, a partir de los vínculos (léase, cantidad de contactos y seguidores) que se crean por estos medios:

Una persona sola en su cuarto pequeño, en su cuchitril (...) Quiere que su lista de Messenger sea infinita, que tenga un *blog* donde entren mil visitas al día, y un Facebook donde le dejen mensajes idiotas todos los días. (Barragán Castro, 2011: 16)

Estas nuevas tecnologías mediatizan la existencia de los individuos y operan como administradores de los vínculos sociales, sometiéndolos a un proceso de mercantilización y cuantificación que desvía la experiencia y el compromiso real con otros, reduciendo así los significados y acciones colectivas.

Este último punto resulta interesante, ya que también en *Los cuerpos del verano* se puede observar un repliegue de los proyectos colectivos que antaño caracterizaron a la ciencia ficción latinoamericana, en pos de tendencias individualizantes que anclan la narración en el ámbito de lo privado e individual. En la ficción de Castagnet, el relato se centra en las experiencias del narrador protagonista una vez que retorna, reencarnado en nuevos cuerpos, al mundo físico, luego de haber permanecido entre los nodos de internet durante casi cien años. De ese modo, la narración del futuro se sumerge en la temporalidad de lo cotidiano, un “tiempo fragmentado y repetitivo en flujo sin totalización ni unificación” (Ludmer, 2010: 41), donde las acciones ordinarias e insignificantes no se unifican en una historia ni en un sentido más allá de aquello que muestran. A su vez, el privilegio en la construcción del relato de los deseos personales, centrados en el “para sí” del sujeto, permite configurar la imaginación del futuro en términos de porvenires individuales que no logran problematizar la estructura global en la que se funda dicha futuridad. Así, la ficción reemplaza las acciones heroicas, aquellas que transformarían la realidad social desigual en la que

viven los personajes, por conflictos que no escapan al ámbito de lo privado y personal, ni llegan a cuestionar el orden establecido definido por la alianza entre mercado y tecnociencia mencionada.

En la novela de Barragán Castro, el viraje hacia lo individual se realiza principalmente mediante su inscripción autoficcional. Los deseos, las acciones y la sensibilidad del autor-narrador se configuran como núcleo del relato y alternan con referencias a su propia biografía, las cuales ponen en tensión los límites del género cienciaficcional a la vez que permiten acercar presente y futuro. Así, la narración arraiga en episodios ligados a lo cotidiano y lo doméstico; mientras que los grandes acontecimientos que tienen lugar en ese mundo futuro, como por ejemplo la pandemia llamada "la enfermedad del olvido", aparecen desde una perspectiva marginal y secundaria, como eventos que sobrevienen y se imponen desde afuera. Sucesos en los cuales el narrador no participa directamente, sino que se configura como un espectador que observa el acontecer histórico desde el televisor o los canales de *Youtube*:

La televisión fue por unas semanas mi único contacto con el exterior (...) En Medellín, alcancé a ver en las noticias cómo se desarrollaba el virus en el resto del país y en el resto del planeta, hasta que la televisión dejó de funcionar. (Barragán Castro, 2011: 68)

Así, tanto en *Los cuerpos del verano* como en *Vagabunda Bogotá* el futuro no aparece como espacio de cambio y transformación, sino que se cubre con las nimiedades de la vida diaria y los deseos individuales que atraviesan las biografías mínimas, donde lo que se narra es aquello que, como dice Ludmer (2007), "está como fuera de la Historia con mayúsculas". Desde allí que la futuridad ya no puede presentarse como una temporalidad *otra* respecto del presente, de manera que la idea del futuro como lo radicalmente nuevo queda eclipsada por el relato de lo mismo o de lo que ya está aquí.

Teniendo en cuenta lo planteado hasta aquí, se puede decir que las ficciones analizadas elaboran sus imágenes del futuro como "casi presente" al reenviarnos a nuestras actuales condiciones de existencia, donde el avance de la ciencia y la tecnología sobre la vida adquiere un carácter inusitado, marcado por una intimidad con el poder y el capital, a partir de la cual parece obturarse la asignación de sentidos sociales al futuro, en privilegio de lo individual. Desde allí, entonces, la futuridad deja de imaginarse como ruptura y cambio respecto del presente, para percibirse como su extensión y continuidad.

2.b De lo posthumano: desplazamientos y redefiniciones en los límites de lo humano

La preocupación por lo humano, por su constitución y sus posibles devenires marca una de las líneas de desarrollo que recorre toda la genealogía de la ciencia ficción, particularmente en América Latina, donde el énfasis estuvo puesto más en las transformaciones y efectos sociales que producen los avances tecnológicos, que en su funcionamiento y explicación. *Los cuerpos del verano* y *Vagabunda Bogotá* recuperan dicha indagación desde el momento en que imaginan un mundo futuro en el que ciertas limitaciones y restricciones humanas han sido superadas. A partir de allí, cabe preguntarse de qué manera la ciencia ficción reciente problematiza aquello que llamamos "humano" en el contexto actual.

En tal sentido, me interesa abordar el modo en que las ficciones del corpus seleccionado reponen una serie de problemáticas en torno a los umbrales de lo humano que remiten y entran en diálogo con la "cuestión de lo posthumano": un horizonte de debates filosóficos, políticos,

culturales y éticos que ponen en evidencia la crisis del paradigma humanista de producción de lo humano, cuestionando la imagen dominante del hombre soberano, dueño de sí y autocentrado, y revisando aquellas dicotomías que habían permitido definir sus marcos de inteligibilidad a través de una lógica binaria de diferencia que lo separó y elevó sobre los demás seres vivientes y sobre sus propias creaciones tecnológicas. Las ficciones aquí estudiadas operan ciertos desplazamientos entre lo natural y lo artificial, entre lo orgánico y lo inerte, entre lo material y lo inmaterial que nos sitúan en ese horizonte y sus interrogantes.

El mundo futuro de *Los cuerpos del verano*, el "estado de flotación" y su inmortalidad basada en la virtualidad dio lugar a un nuevo orden que desarticula las viejas leyes de la naturaleza, concretando los sueños de mejora humana a través de la posibilidad de prolongar indefinidamente la existencia. Los personajes después de morir, pueden seguir viviendo en la red, exceptuados de todas las limitaciones, dolencias y degradaciones que provienen de la materialidad precaria y corruptible del cuerpo hecho de carne y hueso. Pero, la novela también activa otro modo de experimentar la vida eterna, ya que los muertos pueden optar por reencarnar en nuevos cuerpos, exponiéndose nuevamente a todas aquellas afecciones que el plano virtual había conseguido borrar.

Así, la experimentación de las constricciones del cuerpo lejos de ser una imposición inevitable, se vuelve una alternativa que los individuos pueden elegir o no. El carácter "no necesario" de las limitaciones que provienen de un cuerpo sujeto a las leyes de la naturaleza implica que éstas dejan de concebirse como fatalidad para aparecer como una experiencia "accidental", no determinante ni restrictiva de la existencia humana.

Con la expansión de la temporalidad humana que habilita el "estado de flotación", el orden y los ciclos naturales que regulan la vida y por los cuales los sujetos nacen, se desarrollan y luego, necesariamente, mueren, se ven alterados, dado que morir ya no implica la finalización de la existencia, sino que supone una apertura hacia otra forma de vida producida tecnológicamente y exceptuada de las limitaciones materiales y biológicas. De este modo, a través de la intervención tecnocientífica, se suspende el mandato de la naturaleza que rige la existencia del hombre en tanto ser vivo: sufrir, envejecer y morir de manera definitiva son ahora una cuestión de elección personal y no una obligación inexcusable.

Dicha suspensión y la instalación de una nueva norma para la vida basada en las intervenciones tecnocientíficas modifican las relaciones opositivas entre lo natural y lo artificial, entre lo dado y lo creado. La ficción de Castagnet desarticula estas oposiciones, desde el momento en que los muertos que sobreviven tecnológicamente conservan su estatuto y se presentan como otra forma de ser del hombre. Así, lo humano no puede definirse sólo y exclusivamente a partir del polo de lo natural, en oposición a lo artificial, a lo producido tecnocientíficamente. Por el contrario, se puede observar una contigüidad entre ambos polos, un *continuum* donde lo humano se configura como una serie de posiciones que es posible asumir entre lo artificial y lo natural.

En la ficción, esta contigüidad se da a través de tres clases de personajes. En primer lugar, encontramos a los vivos, es decir, aquellos que aún no han muerto y por ello, están sujetos al mandato natural. En segundo lugar y en el otro extremo, están aquellos muertos que están "en flotación", grupo que se caracteriza por una existencia puramente virtual. Y por último, entre estos dos grupos, se hallan los "quemados": aquellos muertos que luego de pasar por el "estado de flotación", deciden regresar al plano material reencarnando en un cuerpo y sometidos nuevamente a las limitaciones y afecciones que provienen de la dimensión biológica y orgánica, pero esta vez, asistidos e intervenidos tecnológicamente. Cabe destacar que estos grupos no se

entienden como conjuntos cerrados sino como posiciones dinámicas, susceptibles de ser intercambiadas, dado que, a lo largo de la ficción se puede ver cómo varios de los personajes pasan de una clase a otra.

De esta manera, lo tecnocientífico se configura como parte constitutiva de las subjetividades y permite definir la vida humana más allá de la dimensión biológica y orgánica. Las intervenciones tecnocientíficas no sólo aparecen como aceptables, sino también como necesarias, y en ese sentido se deja atrás la identificación de lo artificial como alteración, desvío o violación que atenta contra una supuesta "naturaleza humana", herencia biológica y genética a conservar y resguardar. Por el contrario, las conexiones con lo tecnocientífico se imponen como el nuevo deber ser del hombre que lo exime de las sujeciones biológicas, como su finitud temporal, amplificando así sus posibilidades de desarrollo. Lo artificial se reconfigura, entonces, como dimensión activa en el proceso de constitución de lo humano, donde lo tecnocientífico ya no se presenta como exterioridad que se sobreimprime sobre cierta "naturaleza humana" estable y transhistórica, ni como amenaza deshumanizante. En su lugar, la relación entre lo humano y lo tecnocientífico se plantea en términos de pertenencia que revela al hombre como productor y producto de sus propias tecnologías, tecnologías que no son de ningún modo meramente instrumentales, ni de las cuales puede ya separarse.

Sin embargo, la novela no privilegia una existencia completamente artificial, basada en el predominio de la mente sobre el cuerpo precedero, ya que "la mayoría de los muertos prefiere cambiar de cuerpo" (Castagnet, 2012: 17), es decir, regresar al plano material, "quemado" en un nuevo cuerpo biotecnológico. De esta manera, la abolición total del cuerpo orgánico y su reemplazo por una existencia inmaterial no aparecen como la definición deseable para el ser humano. En su lugar, prevalecen aquellas corporalidades que se construyen *entre* lo natural y lo artificial, en la hibridación entre componentes orgánicos e inorgánicos. En *Los cuerpos del verano*, el cuerpo biológico con sus procesos fisiológicos y orgánicos no está de ningún modo obsoleto, sino que se reactualiza en su hibridación con los componentes inorgánicos, volviendo inviables tanto los sueños asépticos de desmaterialización como su sustitución por una carne maquínica hecha de cables y silicio.

Esos cuerpos biotecnológicos se convierten en la ficción en cuerpos huéspedes donde reencarnan las conciencias de los muertos. Pero no se trata aquí de meros contenedores, sino que esos cuerpos ajenos serán los que multipliquen las posibilidades de vida a través de una experiencia de lo otro que desafía la idea de un sujeto unitario, autocentrado y estable del paradigma humanista.

Por una parte, los cuerpos biotecnológicos de la ficción remueven las bases de las pretensiones esencialistas en la configuración de las subjetividades. Los recambios corporales hacen del cuerpo una "evidencia ambigua" (Castagnet, 2012: 30), una entidad intercambiable, mostrando que aquellos parámetros identitarios, fundados en la naturaleza, es decir, en la imposición biológica y genética de los cuerpos, dejan de funcionar como tales. Así, la posibilidad de cambiar de cuerpo, es también la de modificar el sexo o la raza inicial, las cuales ya no aparecen como marcas preestablecidas e inmutables, sino que son desplazadas como mecanismos de fijación de las subjetividades, configurándose ahora como modos posibles de ser, susceptibles de ser actualizados en una misma trayectoria vital. La experiencia del propio narrador protagonista expone estos pasajes entre sexos y razas, ya que habiendo nacido como varón blanco, reencarna por primera vez en un cuerpo de mujer, y luego, lo hace nuevamente en el de un varón africano. Así, los rasgos físicos y anatómicos en los que se fundaban diversas jerarquías y dominaciones

dejan de funcionar y aparecen como términos móviles y relacionales a partir de los cuales ya no se pueden unificar ni fijar las subjetividades.

La reencarnación en cada nuevo cuerpo implica una apertura a nuevas experiencias que sacan al sujeto de su lugar y dislocan aquellos límites precisos por los cuales se reconocía a sí mismo, para aventurarlo hacia nuevos horizontes de lo vivible. En la ficción, entonces, se reafirma la concepción del cuerpo como espacio de apertura a la experiencia y fuerza capaz de modificar todo lo dado, ya que su manipulación y transformación invita a la reinención continua, a un rehacerse a sí mismo una y otra vez contra toda imposición que provenga desde afuera, contra toda esencia y determinación biológica o natural que pueda ser entendida como destino. De esta manera, la potencia afirmativa del cuerpo intervenido tecnológicamente consiste en la eliminación de aquellos fundamentos del sujeto considerados “naturales”, mostrando el carácter artificial, es decir, construido, y con ello cambiante, de toda subjetividad.

También en *Vagabunda Bogotá* se puede observar que lo natural y lo artificial, lo orgánico y lo inerte, lo propio y lo ajeno ya no operan de manera opositiva y excluyente, dando lugar a nuevas formas de subjetividades y de contacto entre los cuerpos que permiten revisar y reconceptualizar qué entendemos por ser humano.

Por un lado, las hibridaciones entre lo natural y lo artificial que se despliegan sobre los cuerpos a través de las intervenciones tecnocientíficas y los saberes de la “poscuántica” tienden a producir sujetos mejorados, que poseen capacidades que superan a las humanas. Por ello, se puede hablar de sujetos “transhumanos”, rediseñados y liberados de todas aquellas restricciones del cuerpo que se presentan como un obstáculo para los poderes de la mente trascendental y ubicua. En ese sentido, la ficción de Barragán Castro permite establecer un diálogo con los programas transhumanistas que se desarrollan como una versión perversa de la cuestión posthumana (Braidotti, 2015), ya que aspiran a la eliminación de la materialidad que nos corrompe, en pos de una existencia post-biológica, donde se reactiva el dualismo cartesiano entre cuerpo y mente. En la “física poscuántica” y su potencial para alcanzar la perfección humana está presente este dualismo que privilegia los poderes de la mente sobre el cuerpo finito, ya que sus iniciados tienden a una existencia inmaterial y atemporal, en la cual se reafirma la soberanía de sí y del mundo que la tradición humanista le asignó al ser humano, potenciada ahora por las posibilidades que abre la tecnociencia y sus desarrollos.

Por otro lado, y en tensión con la concepción anterior de lo humano, las experiencias del narrador protagonista hacen posible vislumbrar otras formas de lo humano que ponen en jaque la precisión de sus límites. La apropiación de la “poscuántica” que realiza este personaje está ligada a la búsqueda del amor y a la posibilidad de estar con otros, dejando de lado cualquier pretensión de dominio y control. El narrador al igual que los físicos y científicos, aunque por un camino muy poco ortodoxo, logra acceder a uno de los “poderes poscuánticos”: la migración o “transcodificación” de conciencias, lo cual le permite trasladarse por distancias exorbitantes. En esas migraciones de la conciencia hacia cuerpos otros, humanos y no humanos, se impulsa una indiferenciación entre lo propio y lo ajeno que expone a las subjetividades a lo desconocido, a la posibilidad de devenir diferente. En esos movimientos, el cuerpo otro que ya ni siquiera se ajusta a los contornos antropomórficos, es el que instaura la dislocación del sí mismo, presionando y afectando los límites de la propia subjetividad a través de lo imprevisible, un “no saber por qué haces lo que haces” (Barragán Castro, 2011: 81) que viene de los cuerpos. Así, la ficción permite volver a pensar el lugar del cuerpo en la constitución de lo humano, no como mero receptáculo de carácter accidental o descartable, sino como espacio necesario que hace posible la existencia y

la experiencia del mundo. La experiencia del narrador muestra el requerimiento mutuo entre mente y cuerpo, depositando en este último la posibilidad de multiplicar las posibilidades de vida y el encuentro con otros.

A su vez, y en sintonía con *Los cuerpos del verano*, cabe notar que la “transcodificación” que inventa *Vagabunda Bogotá* revela un modo de entender la corporalidad que instala una suerte de negación de la idea de cuerpo original, propio y preformado. Los múltiples pasajes corporales que experimenta el narrador protagonista aparecen como una posibilidad de transformación que va del cuerpo a la subjetividad y que desmonta los puntos fijos en su definición, especialmente, aquellos que provienen de la naturaleza. Los cambios de cuerpos suponen un proceso de experimentación consigo mismo, donde el sujeto se encuentra abierto a lo que vendrá, a esas afectaciones que producen los cuerpos otros a partir de las cuales se desarman y se vuelven a trazar los propios límites. Pero, no se trata de “ser lo que se quiera”, premisa que afirmaría la capacidad de autodeterminación sin límites del hombre, sino que dicha experimentación invoca siempre la puesta en relación y conexión imprevisible e incalculable con los otros, desestabilizando las pretensiones de autonomía del sujeto soberano del paradigma humanista.

Tanto la novela de Castagnet como la de Barragán Castro proponen un giro que esquivo el dualismo cartesiano, y nos devuelven a la materialidad de los cuerpos al desplazar a un segundo plano a aquellas subjetividades marcadas por la desmaterialización total o los modos de existencia puramente artificiales. Estos textos cienciaficcionales enfocan la narración en los cuerpos, revalorizando aquello que viene de ellos: sus funciones vitales pero también el deseo y la capacidad de afectar y dejarse afectar en el contacto con otros cuerpos. Estas ficciones exaltan la encarnadura material de los cuerpos como apertura a la experiencia del mundo, como instancia necesaria en la producción de lo humano, y de ningún modo, mero receptáculo de la mente que puede ser eliminado o desechado.

3. Conclusiones

Este trabajo buscó desplegar algunas lecturas sobre las novelas *Los cuerpos del verano* de Martín F. Castagnet y *Vagabunda Bogotá* de Luis Carlos Barragán Castro, dando cuenta de ciertas líneas de exploración que permitieran una aproximación al estado actual del género de ciencia ficción en América Latina. A su vez, dicho recorrido permitió reflexionar junto con los textos literarios en torno a las transformaciones que están planteando los últimos desarrollos tecnocientíficos, especialmente, en relación con las redefiniciones de lo humano a las que han dado lugar.

Así, por un lado, se puede decir que la imaginación del futuro como “casi presente” constituye una de las propuestas que abren ambas ficciones para la escritura cienciaficcional reciente. Y con ello, marcan una redefinición y actualización del género acorde a los tiempos que corren; pero vale aclarar que simultáneamente continúan con ciertas tendencias propias de la modulación regional de la ciencia ficción, como la preferencia a presentar la visión del usuario frente a la tecnología y la consiguiente elección de personajes comunes y sin experticia como protagonistas de sus relatos. Así, las dos novelas sostienen una continuidad con la tradición del género en América Latina, a la vez que trazan un sendero posible para su renovación.

Por otro lado, a partir de las reflexiones en torno a los desplazamientos en los umbrales de lo humano que plantean las ficciones estudiadas fue posible entablar un diálogo con el horizonte de debates en torno a lo posthumano, y revisar desde allí nuevas formas de concebir lo humano en

nuestro contexto actual; formas que la ciencia ficción reciente es capaz de exteriorizar y problematizar, contribuyendo de este modo a dichas discusiones.

En *Los cuerpos del verano* y *Vagabunda Bogotá* se desactiva la dicotomía entre lo natural y lo artificial, produciendo corrimientos en otras distinciones que han funcionado en la organización del mundo y en la definición de lo humano. Ambas ficciones privilegian la hibridación entre estos términos, poniendo el foco en las subjetividades que se construyen entre lo dado y lo creado, entre lo biológico y lo tecnológico. Los modos en que se presentan dichos desplazamientos permiten poner en evidencia la heterogeneidad que habita los debates en torno a la redefinición de lo humano en nuestros tiempos, convocando diversas posiciones y tensiones.

Puede decirse que, en principio, las ficciones escenifican las propuestas del transhumanismo cuando imaginan instancias que concretan las ambiciones de mejora humana, ya sea prolongando indefinidamente su existencia en internet como en *Los cuerpos del verano*, o expandiendo los poderes de la mente como sucede con los "poscuánticos" de *Vagabunda Bogotá*. En los dos casos, las intervenciones tecnocientíficas apuntan al borramiento del cuerpo biológico y orgánico con el fin de liberar la mente inmortal y omnipotente. De esta manera, parece reactivarse el viejo dualismo cartesiano que hace de la mente o conciencia racional, el fundamento del ser humano. Y en tal sentido, estas conexiones ratifican la autonomía del hombre y su capacidad de autodeterminación, apuntando a la optimización y perfeccionamiento. Desde allí, se visibiliza una perspectiva antropocéntrica que, en las hibridaciones entre lo natural y lo artificial, profundiza la imagen del hombre como soberano de sí y del mundo.

Sin embargo, los trayectos de los narradores protagonistas de cada una de las novelas, permiten acercarnos a "lo posthumano crítico", de acuerdo con lo cual lo humano se entiende en su "relacionalidad radical" (Braidotti, 2015). Las relaciones que establecen estos personajes con lo tecnocientífico se configuran a partir de afectación recíproca, que conduce a una zona de indiferenciación entre lo propio y lo ajeno, desestabilizando la unidad y autonomía de las subjetividades que se dicen humanas, mediante la exposición a lo imprevisto e incalculable de las contaminaciones. Esos movimientos impulsan la transformación continua de las subjetividades en un juego nunca acabado con los otros, donde los límites se desarman y rearmen sin admitir su fijación en clasificaciones dadas de una vez y para siempre; un juego que se trama en y desde los cuerpos y en la hibridaciones a las que asisten.

Así, lo "propiamente humano" parece desvanecerse en la relación siempre abierta y múltiple con aquellos que por exclusión lo definía. Lo humano se configura, entonces, en la apertura e indeterminación de las relaciones, como "efecto del perenne flujo de encuentros, internaciones, afectividades y deseos que provienen de otros y de otras partes" (Braidotti, 2015: 101). Y desde allí, se pone en cuestión la supremacía y exclusividad del hombre como medida de todas las cosas, para poder imaginar otras posibilidades de vida y de habitar el mundo junto a otros.

4. Notas

1. Cabe aclarar que con el término "tecnocientífico" que deriva de "tecnociencia" me refiero a una imbricación tal entre la ciencia y la tecnología que impide concebir estos campos de manera separada, sino en mutua dependencia y complementariedad, lo cual implica que todo saber científico tiene una aplicación tecnológica, y viceversa. Retomo las principales características de este concepto de Echeverría (2003) y Sibilia (2005).

2. El *cyberpunk* es un subgénero de la ciencia ficción que se origina en EE.UU. en la década del ochenta y que se configuró como una estética que conjugaba las nuevas tecnologías de la cibernética y la informática, con la imaginación de futuros cercanos dominados por corporaciones transnacionales y atravesados por la marginalidad y la miseria urbana a nivel global. En América Latina, se desarrolla principalmente en México durante la década de los noventa y aparece como respuesta al ingreso del neoliberalismo y a las transformaciones socio-culturales que produce la globalización en nuestros países periféricos.

5. Bibliografía

- BARCELÓ, Miquel (2008) *La ciencia ficción*, Barcelona: Ed. UOC.
- BARRAGÁN CASTRO, Luis Carlos (2011) *Vagabunda Bogotá*, Medellín: Cámara de Comercio de Medellín para Antioquia.
- BASTIDAS, Rodrigo (2012) "La ciencia ficción colombiana entre milenios", *Revista Literatura: teoría, historia, crítica*, vol.14, 313-323.
- BRAIDOTTI, Rosi (2015) *Lo posthumano*, Barcelona: Gedisa.
- CABRERA, Daniel (2006) *Lo tecnológico y lo imaginario: las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires: Biblios.
- CAPANNA, Pablo (1966) *El sentido de la Ciencia Ficción*, Buenos Aires: Editorial Columba.
- CASTAGNET, Martín Felipe (2012) *Los cuerpos del verano*, Bs. As.: Factotum Ediciones.
- ECHEVERRÍA, Javier (2003) *La revolución tecnocientífica*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- KURLAT ARES, Silvia (2012). "La ciencia ficción en América Latina: entre la mitología experimental y lo que vendrá", *Revista Iberoamericana*, vol. LXXVIII, 15-22.
- LEPORI, Roberto (2013) "¿Quién le teme a C. P. Snow en la crítica de ciencia ficción latinoamericana? El enigma del género en el laberinto de una conspiración hermética", *Alambique: Revista académica de ciencia ficción y fantasía*, vol. 1, artículo 5.
- LUDMER, Josefina (2010) *Aquí, América Latina. Una especulación*, Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.
- LUDMER, Josefina (2007) "Elogio de la mala literatura". Entrevista con Flavia Costa, *Revista Ñ*, suplemento de cultural de Clarín, 01/12/2007. Disponible en: <http://edant.clarin.com/suplementos/cultura/2007/12/01/u-00611.htm>. Consultado por última vez: 12/07/2016.
- LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián (2010) *La comunidad de los espectros. I. Antropotecnia*, Buenos Aires: Miño y Dávila Editores.
- NOBLE, David (1999) *La religión de la tecnología. La divinidad del hombre y el espíritu de invención*, Barcelona: Paidós.
- PESTARINI, Luis (2007) "La ciencia ficción en la literatura argentina: un género de las orillas", *Revista Qubit. Boletín digital de literatura y pensamiento cyberpunk*, n° 25, 4-8.
- SIBILIA, Paula (2005) *El hombre postorgánico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- YELIN, Julieta. (2012). "Imágenes del umbral. Hacia una crítica literaria posthumanista", *Actas del V Congreso Internacional de Letras*: UBA.

Lengua y Derechos: Políticas para una nueva Nación

Daniela Contursi

danicontursi@gmail.com

Licenciatura en Letras Modernas

Directora de TFL: Beatriz Bixio

Recibido: 17/09/18 - Aceptado: 29/10/18

Resumen

El presente trabajo constituye una síntesis de mi trabajo final de Licenciatura en Letras Modernas. Nos enfocamos en algunas de las políticas lingüísticas acuñadas en la última década (2003-2015) por el Estado Argentino que conciernen a minorías culturales y étnicas y poblaciones de frontera que habitan el territorio nacional. Revisaremos algunas legislaciones sobre educación y lenguas para inferir el reconocimiento del Estado sobre la importancia y posición de las lenguas de las minorías con respecto a la lengua oficial en materia educativa. ¿Cuál es el rol de la educación en el mantenimiento de la lengua en los proyectos de EIB?

Haremos un breve repaso de la legislación nacional que reglamenta la Educación Intercultural Bilingüe y la legislación jurisdiccional de la provincia de Misiones¹, concerniente al Programa Integral Provincial de Educación Intercultural Bilingüe y los subprogramas Educación Intercultural Bilingüe para la Modalidad Indígena (Mbyá-Guaraní) y el Sub-Programa de Enseñanza Común para Escuelas de Frontera Español Portugués.² Pondremos en diálogo estas leyes nacionales y provinciales con los programas educativos provinciales que de ellas dependen para dar cuenta de sus adecuaciones y articulaciones en lo que respecta a lenguas y rol de la escuela. Para ejemplificar presentaremos algunas cuestiones de interés presentes en los diseños curriculares correspondientes a las siguientes escuelas: Escuela N°938 Primaria de E.I.B, F.J.C. "Vera Poty", de Alecrín y la Escuela Intercultural Bilingüe N°2 de Frontera Jornada Completa, de Puerto Iguazú.

Palabras clave: lenguas, políticas, educación.

1. Introducción

La educación intercultural y bilingüe (EIB) representa un cambio en los paradigmas educativos que regularon el uso y la enseñanza de las lenguas en las escuelas. Si bien, desde la llegada de occidente a América se tomaron diferentes posturas que afectaron a las lenguas originarias y a las lenguas de inmigración, la EIB se desarrolló principalmente a fines del siglo XX. La reforma constitucional de 1994 en Argentina considera las comunidades originarias y establece el respeto de sus derechos culturales, lingüísticos y territoriales y reconoce la preexistencia de estos pueblos. La EIB pone de manifiesto el vínculo entre el Estado Nacional y el lugar asignado al otro en la construcción de la identidad nacional. De esta manera, a medida que transcurrió el tiempo y se sucedieron los gobiernos, la EIB se instala en la sociedad civil como una educación específica para

pueblos aborígenes, como podemos comprobar en la Resolución del Consejo Federal de Educación N°107/99. No fue sino con los gobiernos progresistas de 2003, que respondieron a una postura latinoamericana de integración y construcción de una identidad común, y a partir de la sanción de la nueva Ley de Educación Nacional N°26.206 de 2006 que se reglamenta la modalidad de EIB que aún sigue identificándose a nivel nacional con los pueblos originarios. Mientras tanto, en la frontera, las escuelas funcionan sobre la base de un régimen que implica el bilingüismo, la interculturalidad está explícita en la normativa y en los conceptos, pero el nombre, a diferencia de la EIB nacional, no refiere a la interculturalidad, ¿implicará esto, la vigencia del nacionalismo propio de los límites fronterizos en el imaginario social? Además, a diferencia de la EIB aborígen el programa bilingüe de frontera depende de un proyecto binacional en el marco del Mercosur, no encontramos una legislación específica en Argentina sobre la educación bilingüe de fronteras, a no ser por las leyes jurisdiccionales que de hecho entienden la educación de frontera como subprograma de un programa general de EIB que también contiene la educación aborígen. En 2007 comienza a ponerse en marcha el Programa de Escuelas Bilingües de Frontera y en 2010 la modalidad de EIB se institucionaliza.

El Estado comienza, aparentemente, a estar más presente en las escuelas. Convoca a técnicos y especialistas en lenguas para trabajar en conjunto con la comunidad escolar y, además, abre las puertas a las influencias exteriores como participantes a los miembros de la comunidad en la escuela intercultural bilingüe de matrícula aborígen, y de la cultura vecina en las escuelas de frontera. Los problemas sociales y culturales son retomados en las aulas y se les intenta dar respuesta o tomar una posición ante el conflicto; esto también permite repensar y resignificar la historia y la lengua propia, qué lugar ocupa en la realidad comunal y por qué ocupa otro en el contexto nacional, cómo actuar frente a estas dicotomías y cómo apropiarse e impulsar un modo de pensar y sentir el mundo de otra manera y desde otra lengua. Por todo esto, nos es posible hablar de múltiples EIB, no sólo por las diferentes culturas sino por las diferentes realidades vigentes.

2. Desarrollo

2. a Interculturalidad, lenguas y educación.

La reforma constitucional de 1994 en el artículo 75, incisos 17 y 19, contempla aspectos relativos a la educación y la diversidad cultural de la Nación, que serán trascendentes para desarrollar políticas interculturales en gobiernos posteriores. El artículo 75 reconoce la preexistencia de los pueblos originarios y garantiza el derecho de éstos a una educación bilingüe e intercultural. En el inciso 19 del mismo artículo, al mismo tiempo que se plantea la consolidación de la unidad nacional en la educación se promueve la promulgación de leyes que protejan las particularidades de cada grupo cultural que habite la región, así como la plena participación de la sociedad, la familia y las comunidades

17. Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos.

Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural [...] Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten [...].

19. Proveer al crecimiento armónico de la Nación y al poblamiento de su territorio; promover políticas diferenciadas que tiendan a equilibrar el desigual desarrollo relativo de provincias y regiones [...].

Dictar leyes que protejan la identidad y pluralidad cultural [...]

Si bien como señala Bein (2011), la reforma de 1994 no alude a una política lingüística explícita, el artículo 75, al mencionar la educación intercultural y bilingüe ya está esbozando la imagen de una escuela que incluye la plena participación de las lenguas y las culturas en el proceso de enseñanza-aprendizaje. La resolución 107/ 99, reconoce la diversidad cultural y lingüística en Argentina:

dicha diversidad se expresa en comunidades aborígenes cuyos miembros sólo se comunican en lengua originaria, comunidades cuyos miembros usan parcialmente el español, y comunidades que mayoritariamente se comunican en español.

y el derecho de los niños de ser alfabetizados en su lengua materna:

El reconocimiento de la diversidad lingüística y cultural en el país requiere estrategias específicas para atender a la diversidad de situaciones y contextos en los que los docentes aborígenes, no aborígenes y sus educandos, enseñan y aprenden.

El artículo 75 no sólo reconoce la preexistencia de los pueblos originarios sino también se los considera sujetos de derechos y ciudadanos de la Nación. Los pueblos originarios son iguales al resto de los habitantes, pero, además, y por el hecho de ser minorías culturales, también se les reconocerán derechos específicos de acuerdo con la normativa incorporada en la Constitución de 1994. El inciso 17 reivindica los pueblos originarios ante la opresión histórica a la que estuvieron sometidos en el territorio argentino y establece el libre ejercicio de los derechos étnicos y ciudadanos. A partir de este artículo, la Constitución permite la construcción de un marco para la discusión e implementación de la EIB y el desarrollo de políticas que atiendan a la situación de los pueblos originarios en el aspecto legal de la Nación.

La EIB implica políticas que regulan la lengua, más que la materialización de prácticas prescriptivas sobre la diversidad lingüística involucra una intencionalidad simbólica: la lengua es el resultado una experiencia histórica (Unesco, 2007). Como punto de acceso a una cultura, la lengua es una dimensión fundamental de la educación intercultural ya que es a través de ella que los integrantes de una comunidad se autoidentifican como pueblo: el pueblo guaraní lleva el mismo nombre que su lengua, el guaraní. La identificación de la comunidad con su lengua materna es esencial para la construcción de una identidad propia: hablar una lengua aborígen supone definirse como indígena e internalizar un proceso histórico que otrora los marginó debido a su condición y hoy pretende incluirlos a partir de estrategias interculturales. La EIB plantea un modelo educativo más abarcativo que atiende e incide en la construcción de identidades particulares a partir del reconocimiento y valoración de las diferencias culturales y lingüísticas. Explicitar en la Constitución una educación de este tipo, implica la transformación del sistema educativo y posibilita la resignificación del espacio público en tanto espacio propio donde las comunidades se sientan parte y puedan participar de la construcción de esa nueva escuela inclusiva.

Debemos recordar que las lenguas amerindias constituyen un vínculo importante entre países latinoamericanos ya que muchas de ellas son compartidas por distintos Estados. De allí que el reciente reconocimiento jurídico de las diferencias lingüísticas dentro del Estado, al mismo tiempo que resulta de la desestructuración de este, deriva de los requerimientos actuales y futuros, de la integración regional (Arnoux, 2001: 9-10).

La Carta Magna argentina, si bien acompañó las medidas interculturales y las políticas lingüísticas de los últimos años, es cierto también que quedó un poco anticuada frente a los nuevos movimientos sociales y al proceso de regionalización al que aspiraba el Mercosur. De hecho, a nuestro entender, para acompañar las nuevas políticas educativas y legislaciones que afectaron al rol de la lengua y sus representaciones, resultaba necesario e imprescindible una nueva reforma constitucional que cimentara el proyecto nacional y el modelo de Nación al que se aspiraba, de tal manera que no se tratara de medidas superficiales que se pudieran revocar en cualquier momento y que implicaran una presencia fuerte del Estado más allá de lo que legisla una Ley Nacional de Educación. En América Latina, diversas circunstancias pusieron en escena el papel político de las lenguas como forma de resistencia social y nacional (Arnoux, 2011). Este rol político de la lengua y el reconocimiento de sus actores es fundamental en el marco de una estrategia intercultural con plena vigencia en la institución escolar³. La Constitución Nacional va un paso por detrás de las prácticas sociales y las actuales políticas lingüísticas, va un paso atrás de la "Argentina del Bicentenario" que se pretendió construir.

Tenemos, pues, que la conciencia de la propia lengua nacional sólo cobra sentido en época tardía. Cada país se encuentra inserto en su propia realidad y la lengua le es tan suya como el paisaje, los monumentos o cualesquiera otros bienes culturales. Dentro de este ámbito no se pensó en dar situación legal a lo que es innegablemente propio, y sólo en una aspiración al perfeccionamiento jurídico es cuando se habla de la <<propiedad>> llamada lengua: incluso entonces algunos países ni se preocupan en declararlo. La lengua está ahí, propia e inarrebatable, no como las bellezas naturales, que se pueden destruir ni como los bienes artísticos que se pueden robar. [...] si Argentina, Méjico o Colombia, por ejemplo, no la reconocían oficialmente, no por eso la dejan en desamparo o carecen de sensibilidad a los problemas lingüísticos que deben arrostrar. No, la lengua es un bien propio, íntimo e inalienable que no se nos puede arrebatar sino con la vida, mientras que otras posesiones -incluso culturales- pueden ser codiciadas por manos mercenarias. De ahí por eso, las Constituciones se preocuparán por la conservación de los bienes heredados, y más raramente de los lingüísticos (Alvar, 2016).

2.b Políticas lingüísticas en la Ley de Educación Nacional.

Con la Ley de Educación Nacional N°26.206 temas como la cultura, las lenguas y las etnias se proponen como ejes de debate institucional. Quizás lo más relevante y lo que comienza a marcar la diferencia con políticas anteriores es el reconocimiento de la diversidad no ya como problema a resolver sino como factor de enriquecimiento de la cultura nacional y una característica esencial de nuestro acervo cultural y nuestra identidad. Por ello una de las novedades de la Ley N°26.206

es la regulación de la Educación Intercultural Bilingüe como modalidad de enseñanza, su finalidad es garantizar en todos los niveles educativos el cumplimiento de los derechos constitucionales a recibir una educación de calidad que respete y contribuya a la preservación de las pautas culturales, lingüísticas, de cosmovisión e identidad étnica de los pueblos aborígenes.

Específicamente desde lo lingüístico, esta postura pone en jaque el estereotipo ampliamente difundido de una Argentina monolingüe al darle valor a otras lenguas y reconocerlas como lenguas maternas e impartir la educación de los primeros años en la lengua que corresponda a cada comunidad y el español como segunda lengua. El problema está en la práctica, puede ser porque se trata de procesos relativamente nuevos y primero se debe actuar sobre las actitudes; el problema está en la falta de personal que imparta las clases en idioma materno, lo que atañe específicamente a los profesorados y terciarios; el problema está en la falta de interés de la población en general por estas lenguas y culturas; el problema está en que "simbólicamente", el español es "la lengua" del país y una lengua mundial en expansión cada vez con mayor número de hablantes y, tarde o temprano, los hablantes de las lenguas locales tienden a relegar su propia lengua, aunque tal vez no sus tradiciones; el problema son las representaciones del otro y su cultura en los manuales y en las escuelas que, lejos de romper con estereotipos y prejuicios anquilosados (que fijan una cultura dada de una vez y para siempre) los perpetúan. En síntesis, el problema no son las lenguas en sí, el problema es lo que las sociedades y los gobiernos hacen de cada lengua en su territorio.

El artículo 27° reconoce la lengua, las lenguas extranjeras y la comunicación como saberes significativos. El aprendizaje y valoración de los conocimientos lingüísticos, por ejemplo, van de la mano con el "compromiso" de la escuela a incentivar la aplicación de estos conocimientos en la vida cotidiana. En este sentido una educación bilingüe e intercultural tiene que ver con la funcionalidad, en tanto la lengua es un instrumento de comunicación entre los grupos, esto es, el aprendizaje de una segunda lengua, por ejemplo, pero también, con cuestión de orden fáctico, o del orden de la justicia social antes aludida, en tanto la lengua no sólo es instrumento de interacción, también una educación intercultural permite apropiarnos de la lengua materna y reivindicar determinada identidad, al mismo tiempo que al autoadscribirnos y autoafirmarnos en un grupo determinado es la misma lengua la que permite deconstruir políticas adversas e impulsar otras políticas favorables al grupo "dominado" "minorizado" "invisibilizado" y reclamar por derechos que corresponden como minoría y al mismo tiempo como ciudadanos.

Las políticas lingüísticas implícitas en la Ley de Educación de 2006 y los programas y proyectos articulados con ella apuntan más allá de cambiar la actitud de los argentinos hacia otras lenguas y sus hablantes. Las políticas lingüísticas implícitas en la educación intercultural y bilingüe arraigan transformaciones y debates sobre los paradigmas lingüísticos y educativos vigentes y las representaciones sobre los sujetos, las culturas y las lenguas. El español es la lengua en la que están escritas las leyes y los documentos oficiales, al mismo tiempo es la lengua por medio de la cual los hablantes argentinos se explican a sí mismos, conversan en la vida cotidiana, se reconocen como parte de un colectivo cultural y se adscriben a la comunidad mayor. Del mismo modo, el español es también la lengua de conquista y la lengua de rebelión, así en las escuelas aborígenes el español es la lengua en la que los sujetos se dicen y desdicen al mismo tiempo.

2.c Interculturalidad, un precepto pedagógico

La interculturalidad en la educación es una opción política, una estrategia pedagógica y un enfoque metodológico (Res. MCyT N°549/04). La cuestión intercultural está profundamente ligada a la lengua de las comunidades y al español como lengua nacional, según la propuesta del Estado argentino, no se puede pensar una sin la otra. La lengua aparece no sólo como un elemento ligado a lo cultural y a la identidad de los ciudadanos sino también cobra importancia como instrumento pedagógico en su relación con el conocimiento y la integración.

Como opción de política educativa, la interculturalidad constituye una alternativa a los enfoques homogeneizadores [...] y propende a la transformación de las relaciones entre sociedades, culturas y lenguas desde una perspectiva de equidad, de pertinencia y de relevancia curricular; es considerada, además, como herramienta en la construcción de una ciudadanía que no se base en la exclusión del otro y de lo diferente.

Como estrategia pedagógica, constituye un recurso para construir una pedagogía diferente y significativa en sociedades pluriculturales y multilingües. Como enfoque metodológico, se basa en la necesidad de repensar la relación conocimiento, lengua y cultura en el aula y en la comunidad, para considerar los valores, saberes, conocimientos, lenguas y otras expresiones culturales de las comunidades étnicas y culturalmente diferenciadas como recursos que coadyuven a la transformación sustancial de la práctica pedagógica (Res. MCyT N°549/04 Anexo: 4).

La interculturalidad reconoce la diversidad cultural como un atributo positivo de las sociedades y promueve el desarrollo de los diferentes grupos culturales, étnicos y lingüísticos. Cuando hablamos de políticas educativas interculturales, incluimos en esta cuestión el problema de la lengua en el reconocimiento de la diglosia vigente. Se busca ampliar el uso y función de la lengua más allá de la materia de clases, y que la lengua se constituya en un recurso de enseñanza y aprendizaje en diversas áreas, se intenta ligar la lengua a las experiencias vitales de los sujetos y su comunidad de pertenencia. Al tratar sobre educación y lengua, así como de cultura e identidad, tratamos la temática de los derechos humanos. La Ley N°26.206 garantiza y reivindica el derecho a ser reconocido y respetado en la propia lengua y cultura, por tanto, reconoce el derecho de las minorías colectivas de recuperar, mantener y fortalecer una identidad particular. Por lo cual lo intercultural implica un acercamiento al otro, su valorización y reconocimiento en tanto igual. Al mismo tiempo lo intercultural, al encararse desde lo dialógico y comunicativo implica también la cuestión lingüística, aunque no sólo concentrando la función comunicativa de la lengua sino también su valor simbólico. Sin embargo, soterrar la interculturalidad sólo al espacio escolar es desaprovechar la posibilidad de abarcar otros ámbitos, porque además de su fuerte anclaje y resultados en lo educativo, lo intercultural abarca todos los aspectos de la condición humana.

El punto de partida es siempre un contacto conflictivo. Las políticas formuladas deben construirse teniendo en cuenta las lenguas y culturas de las comunidades, la lengua de uso oficial y la cultura mayoritaria. Si bien en primera instancia, el abordaje intercultural parece limitarse a la mera transmisión de conocimientos en lengua materna y segunda, el objetivo es trascender el plano idiomático para abarcar tanto lo cultural como lo pedagógico. Combatir la fuerte diglosia propia de algunas zonas del país desde lo educativo, es un reto significativo para los nuevos gobiernos. Elaborar políticas que hagan frente a este tipo de conflictos implica instaurar una visión particular del otro que combate estereotipos y prejuicios acuñados hace tiempo, involucra el

empoderamiento de las identidades y la defensa de los derechos que no sólo por ser minoría se tienen sino también en reconocimiento de la ciudadanía de estos individuos, es valorar la realidad nacional de manera distinta y así resemantizarla. La única forma de hacer frente a la diglosia está en trocar nuestra idea del otro. Paradójicamente no se trata de centrarse en la lengua minoritaria o deslegitimizada sino en resaltar el conflicto lingüístico, poner ambas lenguas en perspectiva y establecer vínculos entre ambas. Se trata de proponer que, así como el español puede ser lengua oficial también puede ser segunda lengua, y así como las lenguas de las comunidades se relegan al estatus de locales, por lo menos en locación, esta última es la lengua primera en la enseñanza. Sin embargo, y esto es muy cierto, esta situación se limita a lo regional y, por lo tanto, las representaciones de cada lengua varían.

Para popularizar un discurso que rescate la soberanía nacional y la identidad del ciudadano argentino como algo positivo, precisamos antes sabernos ciudadanos y también precisamos sentirnos empoderados y soberanos en nuestra propia comunidad. Ante esto, la educación intercultural bilingüe se desarrolla diferencialmente según contexto y situación del establecimiento escolar. Lo intercultural empieza por reconocer que una cierta realidad es multicultural, este reconocimiento de la alteridad suele traer aparejados conflictos. Podríamos afirmar que la perspectiva intercultural da los instrumentos para una acción positiva frente a estos escenarios multiculturales, en especial, en el campo escolar. La interculturalidad es, en cierta forma, una política de "igualdad educativa", esto es aquellas "destinadas a enfrentar situaciones de injusticia marginación, estigmatización y otras formas de discriminación, derivadas de factores socioeconómicos, culturales, geográficos, étnicos, de género, o de cualquier otra índole, que afecten el derecho pleno del derecho a la educación (art. 79).

La educación intercultural y bilingüe es concebida como estrategia de equidad educativa porque estriba en el postulado de la plena participación de las lenguas y de las culturas indígenas en el proceso de enseñanza y aprendizaje y reconoce la diversidad sociocultural como atributo positivo de una sociedad, promoviendo el desarrollo de tradiciones culturales ricas y variadas.

Esta educación es intercultural en tanto reconoce el derecho que las poblaciones aborígenes tienen a recuperar, mantener y fortalecer su identidad, así como a conocer y relacionarse con otros pueblos y culturas coexistentes en los ámbitos local, regional, nacional e internacional. La educación intercultural promueve un diálogo de conocimientos y valores entre sociedades étnica, lingüística y culturalmente diferentes y propicia igualmente, el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias (Res. MCyT N°549/04 Anexo: 4).

La educación intercultural intenta romper con el presupuesto de que todos los niños en la escuela hablan la misma lengua, en oposición a la opción castellanizante de la educación argentina tradicional, es decir, que la lengua oficial y nacional tiende a sustituir las distintas lenguas con las que los estudiantes ingresan a la escuela. El hecho de que sea castellanizante puede fundamentarse desde lo político, porque el Estado argentino tiene la obligación de impartir una educación en la lengua del país; también podemos alegar un fundamento cultural, en lo que implica la nación en sí y la defensa de sus símbolos y patrimonio cultural. El hecho de desarrollar una enseñanza bilingüe apunta a que los estudiantes pertenecientes a minorías colectivas alcancen la competencia suficiente propia de los bilingües como la transferencia cognitiva de la primera a la segunda lengua y viceversa.

2.d Bilingüismo: leyes y lenguas

Los programas de EIB se centran en la relación entre español y lengua aborigen (en este caso el mbyá guaraní) y el español y el portugués. Sin embargo, en la Ley Nacional de Educación sólo se alude a las lenguas aborígenes. La mención del español como segunda lengua, o la alusión al programa de fronteras es muy posterior a esta ley. La Ley N°26.206 sólo hace referencia al aprendizaje de lenguas extranjeras de forma general y abarcativa, como podemos ver en el artículo 87° de las "Disposiciones específicas": "La enseñanza de al menos un idioma extranjero será obligatorio en todas las escuelas de nivel primario y secundario del país". Fue durante el año 2012, con la sanción de la Ley N°26.468 (B.O. 16- 01- 2009), cuando se estableció la obligatoriedad del portugués en el nivel secundario, cabe aclarar que la obligatoriedad rige para el proyecto educativo, pero no necesariamente implica la obligatoriedad del cursado de la lengua portuguesa⁴.

Las lenguas aborígenes reciben un apartado especial en Título II sobre el sistema educativo nacional. El capítulo XI está centrado, exclusivamente en la educación intercultural bilingüe

ARTÍCULO 52.- La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme al art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe promueve un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias.

Para favorecer el desarrollo de la EIB la ley propone crear diferentes mecanismos de participación social y comunal, con lo cual una EIB no sólo pondría en relación dos culturas diferentes dentro de las aulas, sino que esta interculturalidad se amplía a un nivel interinstitucional y administrativo. Los objetivos de la EIB permiten la participación de los representantes aborígenes en otros ámbitos de discusión, y la interacción con las instituciones estatales y el Estado en general. Para el correcto funcionamiento de esta modalidad será necesario también fomentar el interés por la realidad social, cultural y lingüística de los pueblos indígenas. Esto permite reconocer valoraciones, resignificar al otro e integrarlo y elaborar un proyecto institucional adecuado al contexto y que responda a las demandas comunales, no sólo en un sentido de meros receptores, sino también que permita expresarse y cuestionar el sistema vigente. En palabras de Dussel sobre la educación como un derecho social: "avanzar en inclusión social implica reclamar el lugar de iguales para nuestros alumnos" (Dussel, I. citada por Krichesky, 2006: 24).

En la Ley Nacional de Educación de 2006, aunque hay un claro posicionamiento favorable a una identidad regional, un marcado interés por lo propiamente nacional como por ejemplo el discurso sobre la soberanía, la diversidad cultural como un atributo positivo, la recuperación de una memoria colectiva, la integración de la ciudadanía y de los colectivos culturales a un Estado de derecho, no se explicitan en ningún momento cuestiones relativas a la lengua como algo específico. La lengua en el caso de modalidad EIB aparece en el marco de la cuestión bilingüe y

como algo a preservar, esa es la definición de una lengua aborígen si sólo nos remitimos a esta ley nacional. Con respecto al portugués, la legislación es mucho más vaga si se quiere, si bien se explicita una política educativa y lingüística que contempla cuáles son las lenguas extranjeras en las escuelas no se especifica un tratamiento especial de la lengua portuguesa en las escuelas. Se puede concluir incluso, que, realmente, lo lingüístico parecería una cuestión menor entre las grandes temáticas de la educación.

El *Acta de la VIII reunión del Grupo de Trabajo de Políticas Lingüísticas* firmada en Asunción, en 2009, propone la construcción de un bilingüismo español-portugués en el marco del Mercosur, y la promoción de lenguas minoritarias (indígenas, afroamericana, de señas y de inmigración). Algunas de las metas que se propuso alcanzar el sector tuvieron que ver con la reconceptualización del uso de las lenguas en la región para abordar y gestionar la diversidad lingüística y cultural en la educación y sensibilizar a la comunidad en general para que estas políticas y estrategias permitan actuar sobre esta diversidad y sus implicancias en la escuela (Mercosur, Acta N°1/10).

Rescatamos la Resolución del Ministerio de Ciencia y Tecnología N°549/04, la cual crea el *Programa de Educación Intercultural Bilingüe* elaborado por la *Dirección de Programas Compensatorios*, para rescatar el porqué de una educación bilingüe y en la cual podemos inferir también qué se entiende por sujeto bilingüe:

Esta educación es bilingüe en tanto desarrolla la competencia educativa de los educandos, a nivel oral y escrito, en la lengua o lenguas utilizadas en el hogar y en la comunidad, junto con el aprendizaje de otras lenguas de mayor difusión y uso en los ámbitos nacional e internacional. También puede ser considerada como bilingüe cuando en casos de retracción lingüística, existe una voluntad consciente de recuperación de la lengua. Se destacan las ventajas pedagógicas de la utilización de las lenguas indígenas como recursos de aprendizaje y de enseñanza en todas las áreas del currículum y particularmente en lo referente al aprendizaje del español, lo cual implica considerar a los alumnos como sujetos que conocen y usan dos idiomas diferentes para satisfacer sus necesidades de comunicación e interrelación personal (Res. MCyT N°549/04 Anexo: 4).

2.e La Educación Intercultural Bilingüe en Argentina

Las políticas educativas concernientes a una educación intercultural y bilingüe, como lo afirman Hetch y Schmidt (2016), parecen abarcar solamente a las "poblaciones caracterizadas como socio-étnicamente diferentes", asociada generalmente con poblaciones indígenas. Esta última afirmación resulta una gran y falsa generalización socialmente aceptada. Retomando el análisis de la Ley N°26.206 es fácil descubrir su por qué. En tanto se describe la EIB como modalidad para comunidades aborígenes, y la cuestión de diversidad cultural y lingüística es admitida en este apartado, es lógico que la representación de los individuos sea justamente la de los pueblos originarios.

Ya se trate de que la condición de "extranjería" de una lengua y una cultura implique una marcada diferenciación con lo "nacional" y propio (como si la globalización no implicara la mundialización de muchas lenguas), tampoco existe alusión alguna a una cuestión regional de las leguas. El uso de lenguas regionales y oficiales del Mercosur recién aparece con el *Programa Escuelas Bilingües de Frontera* de 2007, aunque sí se alude en la Ley de Educación Nacional al

interés de construir identidades regionales, (puede ser que dentro de esta construcción esté considerada la lengua, aunque es posible construir identidades regionales sin tener en cuenta lo lingüístico). Fuera este el caso, y dejando de lado algunas lenguas europeas y variedades que aún existen en nuestro país; y aun aceptando el hecho de que dos lenguas en contacto no impliquen de por sí una cuestión intercultural, aun así, nos queda el portugués. En la legislación provincial de Misiones EIB engloba dos subprogramas que se corresponden, uno con las lenguas aborígenes, y otro con el portugués. Entonces, lo intercultural y bilingüe no se asocia solamente a lo aborígen, sino que implica la relación de la cultura nacional con otras culturas ya sean aborígenes o extranjeras. En la Ley de Educación Nacional, el portugués, que nunca aparece individualizado, sino que debemos entenderlo comprendido en "lenguas extranjeras" (arts. 27°, 30°, 87°) no es considerado en el marco de una EIB. Tampoco en la ley de 2012 en la que se establece su obligatoriedad. De esta manera, la alfabetización en lengua segunda del portugués sólo puede ser entendida como parte de un proyecto intercultural y bilingüe en el *Programa de Escuelas Bilingües de Frontera (PEBF)*, donde, y vale aclararlo, sólo se enfatiza su aspecto bilingüe. Todo esto a pesar de que, en numerosos artículos de la ley nacional (11°, 92° 115°) se hace referencia al fortalecimiento de la perspectiva latinoamericana y a la promoción de la integración con los países del Mercosur.

La interculturalidad no debe reducirse a lo étnico, del mismo modo que no debería reducirse sólo al ámbito educativo o lingüístico. Las políticas interculturales deben impregnar todas las instituciones y ámbitos de la vida civil, del mismo modo que deberían estar implícitas en todas y cada una de las políticas estatales: "La interculturalidad debe rebasar las políticas educativas, evitando quedar abreviada a lo indígena, lo rural y lo folclórico" (Hecht & Schmidt, 2016: 14).

La interculturalidad y el bilingüismo en la educación argentina no sólo integran en un nivel social y cultural, sino que también implican la integración y pertenencia mediante el contacto lingüístico entre lenguas históricamente diferentes que ponen en tensión la representación de una nación homogénea y monolingüe y una nación heterogénea y multilingüe. La regulación de la lengua en la educación es tanto una acción política como una acción colectiva, un fenómeno ideológico y discursivo en relación dialógica con el contexto. La EIB propone una escuela respetuosa de las diferencias, integracionista y equitativa, que posibilita la convivencia en un espacio nacional conflictivo. Generar conciencia y pensamiento crítico sobre el accionar del Estado con respecto a las lenguas, resiste las ideas de implantar el monolingüismo masivo y una única conciencia. Es posible repensar la unidad nacional, no como lo único y homogéneo, sino como la unión de todas las lenguas, todas las etnias y culturas, en un todo heterogéneo, lo uno en lo diverso. La unidad nacional no es un ideal armónico, sino una construcción compleja y conflictiva que actúa sobre las diferencias y propone soluciones lo más equitativas para todos.

2.f Lenguas en la frontera: Escuela N°2 de Puerto Iguazú

El *Programa de Escuelas Bilingües de Frontera* es un proyecto del Mercosur que fortalece la enseñanza en las zonas bilingües de las fronteras entre los países hispanohablantes con Brasil. El programa se encara como un proyecto de cooperación interfronteriza, manifiesta la intención de superar la idea de fronteras nacionales como barreras y límites, propone entender la frontera como una zona de acceso y oportunidades sociales, educativas, personales, culturales y económicas. En primera instancia, vale recalcar la importancia de la lengua no sólo en lo que

atañe a un paradigma educativo sino también, la lengua es uno de los factores para describir la frontera y por lo tanto un elemento esencial del PEBF: "Las fronteras se presentan descripta, entre otras perspectivas, a partir de los datos sociolingüísticos obtenidos al iniciarse el programa" (Mercosur, Documento Marco Referencial de Desarrollo Curricular, 2013: 3). Para la elaboración del *PEBF* entre Argentina y Brasil se constató el grado de conocimiento de español estándar en las provincias de Misiones y Corrientes, el grado de conocimiento de la lengua portuguesa que tenían los docentes y los alumnos y las representaciones vigentes sobre estas dos lenguas y sobre otras lenguas como el guaraní. A partir del PEBF las principales *lenguas de circulación* en la región tienen también un rol fundamental en la pedagogía. El PEBF se desarrolla en las dos lenguas declaradas *oficiales* por el Mercosur, que son también las *lenguas predominantes* de la región; y aunque el guaraní también fue declarado oficial por el Mercosur, posee carácter restringido para el Programa. El PEBF troca la definición de *lenguas extranjeras* del español en Brasil y del portugués en Argentina, por la de *lenguas segundas o de vecindad*.

En la Escuela de Frontera N°2 de Puerto Iguazú, las prácticas interculturales otorgan una gran importancia a la lengua. En primer lugar, se pretende que la lengua segunda pase a ser parte de la comunidad, la alfabetización, más allá de la decodificación de una lengua es la "apropiación de la cultura escrita, de los usos sociales de la lengua en sus dimensiones sociales y culturales" (Mercosur, *Documento Marco Referencial de Desarrollo Curricular*, 2013), se hace hincapié en los usos de la lengua segunda. El PEBF propone también realizar una reflexión sobre las representaciones de las lenguas y las culturas y reconocer la alteridad para repensar los prejuicios, valoraciones y estereotipos vigentes sobre culturas, lenguas y sujetos, por ello los contenidos van más allá de lo meramente nacional abarcando lo regional y buscando espacios comunes donde ambas culturas se asemejen y diferencien.

Para la escuela N°2 el sujeto bilingüe es aquel que posee una mínima competencia en una lengua que no sea la lengua materna. Se explica en el *Marco de Referencia* que el niño argentino es bilingüe ya que comprende producciones escritas y orales en portugués y además pueden hablar el portugués con facilidad debido a la alta exposición a los medios de comunicación de Brasil y porque muchos poseen el portuñol como *lengua materna* (L1). En la escuela aprenden el portugués como lengua segunda de 1° a 4° grado y en 5° y 6° y en el nivel inicial tienen portugués como lengua extranjera. Rescatamos las clasificaciones de lengua propuestas por el *Marco de Referencia* de la escuela: por *portuñol* se entiende el resultado de la mezcla español-portugués; por lengua *materna* o *primera*, la primera lengua que adquiere el niño; la lengua *segunda* es la lengua que se aprende para desenvolverse en un país o contexto donde se use otra lengua diferente de la lengua materna, dependiendo del contexto la lengua primera y segunda pueden usarse simultáneamente y este por ejemplo, es el caso de las escuelas del PEBF; mientras que la lengua *extranjera* es aquella que se adquiere en el aula sobre la base de un programa prescripto, con un profesor que enseñe esa lengua y en el marco de un proyecto alfabetizador.

La escuela N°2 incentiva el trabajo conjunto de las dos lenguas. En las aulas, ambas lenguas están presentes. Son dos las culturas que conviven en un mismo espacio, esto es lo que ocurre en el espacio extraescolar también, en la escuela esto se agudiza porque, supuestamente, el rol tradicional de la escuela privilegia una visión afín a *lo nacional*. La escuela es un espacio multicultural, de apertura que se posiciona de forma abierta y permeable al contexto en el que está ubicada y a la integración regional a la que aspiran los países integrantes del Mercosur.

Lo importante es que ambas lenguas actúen juntas y adquieran valores simbólicos similares según el uso y funcionamiento de cada una a ambos lados de la frontera internacional. Lo ideal

implicaría el cruce no sólo de los docentes sino, entre los mismos estudiantes, que entre los estudiantes puedan intercambiar momentos y compartir diferentes situaciones, efectuando la cuestión intercultural a través del intercambio dialógico y práctico. Por eso, el Proyecto Escolar Institucional prevé, según la documentación del Mercosur, además del intercambio docente, "modalidades mixtas de cruce", que pueden ser ya estadías de los alumnos en el país vecino o intercambio de material en ambas lenguas en diferentes soportes. Sin embargo, la política de fronteras y la situación de minoría de edad de los estudiantes, así como el peligro de estas zonas impiden el contacto cara a cara de los niños argentinos y brasileños. Por el contrario, el contacto directo de los estudiantes sí es viable en Bernardo de Irigoyen, donde la comunidad educativa de ambas escuelas se reúne en una plaza. Para el caso que analizamos, el PEI contempla un proyecto de cartas que posibilitan la interacción escrita entre los estudiantes de ambos países, que permite a los niños el intercambio y aprendizaje de palabras comunes y fórmulas básicas de conversación y también valores, conocimientos e idiosincrasias de la otra cultura. El diálogo intercultural y bilingüe, ya sea por medio de cartas o a través del cruce de los docentes, fomenta las actitudes positivas hacia la otra lengua y la cultura vecina.

2.g Lengua y comunidad: Escuela N°938 de Alecrín

Los aspectos lingüísticos en general y las lenguas (español-guaraní) en particular son encarados, en el curriculum escolar, interdisciplinariamente. La mayoría de las actividades contempladas en la planificación se realizan en espacios pertenecientes a la comunidad, como la chacra, por ejemplo. El uso de la lengua guaraní en estos espacios favorece el arraigo en lo propio y una representación positiva del espacio comunal, así la lengua guaraní funciona "equivalentemente" a la lengua segunda, para realizar idénticas actividades.

A través de la enseñanza bilingüe se pretende lograr el "respeto por la diversidad lingüística de su comunidad y rechazo de toda forma de marginación social, étnica, cultural y de género" según se extrae de la planificación anual. La valoración de la identidad cultural es la base de apreciación de la lengua estándar compartida por la comunidad en relación con la lengua segunda. La enseñanza bilingüe estipula la valoración de recursos normativos del español aplicados a la lengua guaraní como forma de asegurar la comunicación lingüística, lo que nos lleva a preguntarnos ¿a qué normas debemos adscribirnos? En el marco de un paradigma intercultural y bilingüe es posible pensar en una "amalgama" entre la normativa escrita española y una normativa guaraní oral trasladada a lo escrito. El proceso alfabetizador nacional propone el aprendizaje y difusión de la lengua oficial, el español, que es también lengua dominante en la región y que posee un alfabeto propio; sobre estas bases se desarrolla la alfabetización en lengua guaraní que toma el alfabeto y algunas normas del español, pero sujetas a la sintaxis propia del guaraní, incluso se han construido caracteres propios de esta lengua y que son inexistentes en el español.

La lengua es abordada en esta escuela desde el proceso alfabetizador. Uno de los puntos importantes de este proyecto es el que remite a "Los textos y la lengua oral L1 y L2". Para el primer y segundo grado, este apartado focaliza la educación bilingüe sobre el eje de las variedades lingüísticas y la comunicación verbal y no verbal y los juegos del lenguaje en el intercambio comunicativo cotidiano. A partir del tercer grado ya aparece la distinción entre lo "coloquial" y lo "regional", lo "coloquial" y lo "estándar" en el quinto, y "lengua estándar" y "lengua general" en el sexto grado. Estas distinciones se tornan relevantes, si tenemos en cuenta que el guaraní misionero es considerado una lengua en sí misma con variedades según cada

comunidad, el guaraní hablado en Misiones es diferente del guaraní paraguayo. A estos ejes el proyecto curricular añade "Contenidos agregados propios de nuestra escuela con orientación intercultural y bilingüe" donde considera el mbyá guaraní como lengua oral y escrita, además de lengua de alfabetización (la primera alfabetización es en guaraní). Se destaca en este eje la función social de la lecto-escritura y la significación social y personal de la lengua escrita al mismo tiempo que se valora y forma la identidad, la memoria y la pertenencia individual y colectiva. El intercambio comunicativo implica, previamente, la adquisición y uso de la lengua y focaliza el uso de las reglas sociales y culturales propias de las vivencias y realidad de los hablantes.

El español es la lengua mediante la cual se transmiten los conocimientos científicos (por años hemos entendido lo científico opuesto a los saberes tradicionales de las culturas), lo científico (lo válido, lo más adecuado en otros casos) está ligado a la lengua de dominio. Para la aceptación de este conocimiento científico ligado a valores occidentales, es necesaria la lengua materna para "resignificarlo" positivamente y aprehenderlo en el seno de una cultura aborígen.

Una de las actividades más interesantes y que pone en ejemplo esta apropiación de los conocimientos comunales implica salidas a diferentes puntos de la comunidad, especialmente a las chacras. Estas chacras son importantes porque la idea consiste en arraigar en el espacio comunal como la huerta cuyas plantas son, sobre todo, productos autóctonos (maní, batata, sandía, banana, porotos y maíz), también apunta a fortalecer vínculos con los *mayores* de la comunidad: los ancianos enseñan a los niños y de esta manera se transmite el saber cultural ancestral. El diálogo entre los ancianos y la comunidad educativa es constante, y es a través de ese diálogo que se percibe lo intercultural y lo bilingüe.

3. Conclusiones

Las políticas lingüísticas aplicadas en la educación intercultural bilingüe se concretan exclusivamente en espacios plurilingües. Para ello promueven la diversidad lingüística y la actitud positiva hacia otras lenguas diferentes del español estándar e insertan el debate lingüístico en las aulas a partir del ingreso de otras lenguas en el proyecto alfabetizador. En Argentina las políticas lingüísticas de la EIB apuntan a la promoción de lenguas minoritarias, esto es, lenguas que poseen menos hablantes que el español (lengua nacional) y que encontramos en regiones o comunidades particulares del país.

En un contexto de naciones multilingües, donde se opta por una educación que sólo afecta a dos *lenguas en contacto* (el español y la lengua de la comunidad o del país vecino), lo interesante de la perspectiva intercultural es la interacción de la escuela con la comunidad y la participación de la comunidad educativa y los integrantes de la comunidad en que la escuela se inserta. Es también importante destacar la opción de escoger para la escolarización la variedad de la lengua hablada en la comunidad, este es el caso que constatamos en la escuela de Alecrín, donde se plantea la distinción entre el guaraní misionero y el guaraní oficial o paraguayo, la misma escuela reconoce la convivencia de diferentes variedades de guaraní según las diferentes comunidades. Los programas desarrollados en las escuelas de Misiones y que seleccionamos como casos de nuestro trabajo, ponen de manifiesto diferentes ideas sobre el rol de las lenguas en el territorio nacional. Muchas de estas ideas son compartidas socialmente, no nos atreveríamos a decir por gran parte de la población, pero sí que responden a mandatos y exigencias de grandes colectivos movilizados por factores culturales, políticos y económicos.

El reconocimiento de la diversidad lingüística y la multiculturalidad existente en nuestro país, y la valoración de esta diversidad en términos de riqueza y aporte a la identidad y no ya como problema a erradicar, resultó en el cuestionamiento de la relación lenguas-culturas que refleja relaciones asimétricas y de poder hacia el interior de la sociedad. Las políticas lingüísticas de la EIB intervienen en contextos donde las lenguas ocupan lugares de desprestigio social y cultural, entonces la implementación de estos programas posibilita el uso y desarrollo de las lenguas minoritarias como factores de fortalecimiento de la identidad colectiva e individual de los hablantes. Estas políticas y su implementación estuvieron acompañadas de importantes movimientos sociales, del empoderamiento de las minorías a partir del reconocimiento de los gobiernos nacionales y la sanción de leyes que favorecieron a estos grupos y legitimaron políticas inclusivas que les reconocieron derechos específicos reclamados históricamente. El *rol de la educación* incluso va más allá del mantenimiento de una lengua, implica también la protección y promoción de esta y conlleva un cambio en la valoración y la resemantización de la otra cultura, la historia y la vida de los hablantes. La protección lingüística es entendida en términos de "desarrollo", un apoyo del Estado o los Estados implicados para el fortalecimiento identitario y cultural de los pueblos y su inclusión en el proceso de regionalización sudamericana.

El Estado argentino no busca una solución profunda a la cuestión lingüística sino plantea el problema, lo visible y queda latente. La educación intercultural es novedosa en tanto permite repensar nuestras escuelas y su función en la sociedad. El éxito educativo originalmente dependía del buen dominio del español en detrimento de otras variedades y lenguas que, o bien se consideraban inapropiadas o deficientes, o directamente no se tenían en cuenta en el proyecto escolar. En estos términos la EIB no propone la implementación de lenguas cooficiales en el país, sino la aceptación de una Nación multilingüe. Aquí se pondría en tensión la noción del Estado-Nación y una única lengua para su territorio, en cambio hablamos de naciones que contienen la diversidad y que la redefinen para construir una nueva identidad colectiva. Por ejemplo, en la escuela aborígen de Alecrín la lengua materna y primera que es el guaraní funciona como tal tanto en lo discursivo como en lo pragmático, la lengua mayoritaria (español) pasa a ser lengua segunda. Pero ¿es realmente ésta la situación del español en territorio nacional? La EIB sólo se desarrolla a nivel primario en este caso, y a nivel institucional en muchos otros, sin embargo, es una política que sólo atañe a lo educativo puesto que cuando el estudiante debe interactuar fuera de su comunidad, ingresar al mundo del trabajo o moverse en otros ámbitos, es el español la lengua utilizada. De esta manera se trata de políticas de revitalización, protección, estandarización de las lenguas minoritarias que se extienden a los derechos sociales de algunas comunidades y plantean una percepción diferente de la diversidad en el país.

En cuanto a la relación diglósica entre las lenguas, más allá del reconocimiento de la lengua originaria como materna y primera y su importancia en la alfabetización primera o, la clasificación del portugués como lengua segunda colocándola más cercana a la identidad nacional, aunque sigue conservándose como lengua extranjera, no varía. El *contacto lingüístico* es revisado en torno a los problemas que conlleva la diglosia, cuestiona el privilegio de unas lenguas sobre otras, reconoce la predominancia del español sobre las lenguas originarias y reconoce la marginación histórica de las segundas al tiempo que otorga derechos lingüísticos a las comunidades que las hablan. Pero no se cuestiona el español como lengua nacional ni en sus usos, ni en sus funciones ni en su rol en la escuela. La educación intercultural bilingüe aborígen implica la adquisición, desarrollo, uso y estandarización del guaraní, en el caso visto, y en las escuelas de frontera la lengua es concebida según fines de intercambio simbólico y material, pero ninguna de estas opciones pone en jaque al español, estas otras lenguas, al fin y al cabo siguen supeditadas al

español en la relación cotidiana con la comunidad nacional, incluso, concentradas en lo meramente pedagógico parecerían adquirir, en relación a la realidad lingüística nacional, casi un carácter supletorio del español estándar. A pesar del reconocimiento y valoraciones de la diversidad lingüística y cultural, los nuevos puntos de vista y la construcción de identidades amplias, se sigue manteniendo la asimetría y la desigualdad a nivel social y económico en los grupos que poseen lenguas originarias. Los pueblos originarios continúan siendo dependientes de la sociedad nacional y esto condiciona tanto a sus comunidades como al uso y funciones de su lengua de origen a tal punto que, como vimos en uno de los libros escolares de Alecrín, el cuestionamiento a la Nación y la exigencia de reconocimiento de sus derechos y existencia está escrita en español.

En lo visto hasta aquí, y teniendo en cuenta sólo lo discursivo y la aplicación en los programas escolares de la frontera, se habló mucho sobre la multiculturalidad, la importancia de la ciudadanía regional y la identidad común, la integración del otro, pero no se acompañó con políticas adecuadas en general ni, en particular, con políticas lingüísticas específicas para el caso. En lo que respecta al PEBF quedó como "para sobre la marcha" y los programas arrancaron y quedaron así, como si nunca se hubiera terminado de arrancar del todo, sin una verdadera reflexión sobre el problema lingüístico en la zona, como sí vemos en Alecrín, por ejemplo. Francamente, hay cosas sobre las que no se pensaron, o no se profundizaron sobre el problema de la lengua en la frontera y sus implicancias simbólicas y sociales. O sí, es un comienzo; se trata de tantear y desarrollar a futuro, porque es cierto también que resulta algo muy nuevo, por ejemplo, al lado de los programas de EIB aborígen. En este sentido, y siguiendo el eje de las mismas políticas con las que fue planificada la EIB de fronteras, tiene mucho por ganar, caso contrario quedaría como un proyecto con gran potencial y muy provechoso para el Mercosur, pero estanco.

Las lenguas hoy son reconocidas como patrimonios culturales y por ello, respetar la *diversidad lingüística y cultural* es concebir la riqueza de nuestras culturas nacionales, es pensar la Nación en términos de una unidad caracterizada por su diversidad. El paradigma intercultural permite repensar la institución escolar de acuerdo con nuevos códigos y significados para superar una visión ideal de la escuela respecto a la tarea homogeneizadora y plantear la construcción de una nueva ciudadanía. El primer paso para resolver las situaciones propias de la sociedad con diversidad lingüística y cultural es, justamente, reconocerlos (identificar sus causas y buscar soluciones posibles).

4. Notas

¹ Se seleccionó la provincia de Misiones porque si bien son muchas las que cuentan con programas de EIB en comunidades aborígenes, sólo Misiones y Corrientes cuentan con programas de EIB para fronteras portugués-español.

² Con respecto a la legitimación de una lengua nacional en la Constitución, más allá de cuál sea el método que reivindique el prestigio de esta lengua (expreso o no), la representación legitimada es la de Argentina con un monolingüismo masivo. Es decir, que "la lengua" es el español esto tiene consecuencias desfavorables o "contradictorias" respecto a una construcción social intercultural. La lengua nacional es un instrumento ideológico de desigualdad en procesos de inclusión.

³ Como indican los Núcleos de Aprendizajes Prioritarios de Lenguas Extranjeras (2012) y la Ley de enseñanza del portugués en las escuelas (2009), es obligatoria la inclusión de una propuesta curricular para el idioma portugués, pero no ocurre esto con el cursado de los estudiantes, para los cuales el portugués es una lengua extranjera más por la que pueden optar, en la mayoría de los casos.

5. Bibliografía

- ALVAR, M. (1982). "Lengua nacional y sociolingüística: las constituciones de América". *Bulletin hispanique*, 84(3), 347-414.
- ARNOUX, E. N. D. (2001) "Las integraciones regionales en la formulación de políticas lingüísticas para las comunidades aborígenes", en *Conferencia pronunciada en el XXIII Congreso Internacional de la Latin American Studies Association (LASA), Washington DC, EE.UU.*
- ARNOUX, E. N. D. (2011) "Hacia una definición de las políticas lingüístico- educativas del Estado argentino", en L. Varela (ed.), *Para una política del lenguaje en Argentina. Actas del seminario de Lenguas y Políticas en Argentina y el Mercosur* (págs. 35- 55). Caseros: Eduntref.
- BEIN, R. (2011) "La enseñanza de las lenguas en la legislación y su puesta en práctica", en L. Varela (ed.), *Para una política del lenguaje en Argentina. Actas del Seminario de Lenguas y políticas en Argentina y el Mercosur* (págs. 57-69). Caseros: Universidad Nacional de Caseros.
- CONSEJO FEDERAL DE EDUCACIÓN (2012) Núcleos de Aprendizajes Prioritarios: Lenguas Extranjeras: Educación primaria y secundaria.
- Constitución de la Nación Argentina.
- HECHT, A., & SCHMIDT, M. (2016) *Maestros de la Educación Intercultural Bilingüe: Regulaciones, experiencias y desafíos*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Centro de Publicaciones Educativas y Material Didáctico.
- KRICHESKY, M. (2006): *Escuela y comunidad: desafíos para la inclusión educativa*. Buenos Aires: Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación.
- Ley Nacional N°26.468.
- Ley Nacional de Educación.
- MERCOSUR. (s.f.). *Escuelas de Frontera: Documento Marco Referencial de Desarrollo Curricular*.
- MERCOSUR. *Acta N°1/10 Acta de la VIII Reunión del Proyecto Escuelas Interculturales Bilingües de Frontera del Sector Educativo del Mercosur*. (26 de marzo de 2010).
- Resolución del Consejo Federal de Cultura y Educación N°107/99.
- Resolución del Ministerio de Ciencia y Tecnología N°549/04.
- UNESCO (2007): *Directrices de la UNESCO sobre la educación intercultural*. París: Unesco.

El Monstruo peronista Una lectura de *El campito* en clave biopolítica

César Luis Correa

cesarluiscorrea@gmail.com

Juan Manuel Ávila

juan11unc@gmail.com

Licenciatura en Letras Modernas
Director de TFL: Domingo César Manuel Ighina
Codirectora de TFL: María Andrea Torrano
Recibido: 17/09/18 - Aceptado: 19/11/18

Resumen

El presente trabajo es un estudio sobre la novela *El campito* (2009) de Juan Diego Incardona. Consideramos que en dicha obra se construye una filiación particular entre peronismo y monstruosidad, donde se produce un espacio de disputa política que habilita el cruce entre el estudio de las configuraciones del peronismo en la literatura argentina post 2001 y el estudio que, guiado por el pensamiento biopolítico, se ocupa de las figuraciones de la monstruosidad que los materiales de la cultura contemporánea (re)producen. Por ello, nuestra investigación es un análisis de la obra que nos permite dar cuenta de los modos en que se configura "el monstruo peronista". Una forma de vida que se resiste a la normalización gubernamental construyendo comunidades en barrios secretos del conurbano. A partir del examen de la relación singular, que la novela estructura, entre real y ficcional, analizamos de que manera estos sujetos configuran otras formas de relaciones sociales por medio de los cuales constituyen su propia historia, mitología, urbanística y economía. Para ello, nos focalizamos principalmente en los modos en que el discurso literario configura la historia, el espacio y la subjetividad.

Palabras clave: Monstruosidad – Peronismo - Incardona

Introducción

La crisis económica, política y social del 2001 contribuyó, entre otras cosas, a la constitución de ciertas problemáticas en torno a la transformación de los materiales de la cultura, y con ello, a una nueva configuración de la narrativa argentina. En el marco de la literatura argentina post 2001, pretendemos analizar los procesos que llevan a una figuración de la monstruosidad en relación con el peronismo en la novela *El campito* (2009) de Juan Diego Incardona.

La Nueva Narrativa Argentina (DRUCAROFF;2011) nos aportará, en este sentido, una forma de pensar la literatura argentina en el contexto post crisis. La figuración de la monstruosidad aparece en este marco articulada por el fantástico. En esta línea, la literatura argentina post 2001 retoma y reconfigura dicha relación al poner de manifiesto no solamente otras formas de figurar la monstruosidad perteneciente a un tipo de sujeto político, sino también la filiación entre estos y otros sujetos, la construcción de comunidades, los espacios habitados por estas subjetividades y



su disposición en una cartografía social que determina el ordenamiento de los cuerpos. De manera que, tales decisiones políticas sobre la vida, los sujetos y las comunidades, son formas de reconocimiento de lo social que están articuladas por el fantástico en el marco de la NNA.

La elección de la novela *El campito*, por lo tanto, se justifica al considerar que allí se construye una filiación entre peronismo y monstruosidad, donde se produce un espacio de disputa política que habilita el cruce entre el estudio de las configuraciones del peronismo en la literatura argentina post 2001 y el estudio que, guiado por el pensamiento biopolítico, se ocupa de las figuraciones de la monstruosidad que los materiales de la cultura contemporánea (re)producen. El siguiente trabajo desentraña la disensión política por medio de la cual se organiza el ordenamiento de los sujetos, las vidas y los espacios en la novela, es un análisis de las figuraciones y configuraciones de la monstruosidad ligadas al peronismo en la novela *El campito* desde una perspectiva crítica que conjugue el análisis histórico-literario y el biopolítico, a partir de una serie de preguntas de investigación que funcionan como ejes de lectura de la obra.

Desarrollo

El trabajo responde a una serie de interrogantes que se van presentando a medida que avanza el análisis del corpus. En primera instancia, los interrogantes planteados son:

¿Qué relación existe entre la Nueva Narrativa Argentina y la construcción del fantástico en *El campito*? ¿Cómo se produce el encuentro entre lo histórico y lo político en la construcción fantástica en *El campito*?

Elsa Drucaroff en *Los prisioneros de la torre* (2011) propone una visión especialmente enfocada en la crítica literaria que no exceptúa un análisis histórico de la literatura argentina. Encontrará en la literatura, la marca imborrable que produjo la dictadura cívico-militar en la década de los 70 como un acontecimiento fundamental. La Nueva Narrativa Argentina (en adelante NNA) tendrá especial importancia en reconstruir un lazo epistémico entre las distintas temporalidades interferidas y aisladas por el trauma dictatorial. Drucaroff construirá así un puente generacional y temático de producciones novedosas y heterogéneas que intentan narrar, no siempre reflexivamente, el vacío de la historia silenciada y vuelta tabú.

En cierta medida, disentimos con la propuesta de Drucaroff que supone que ese quiebre epistemológico es una imposibilidad de interpretación que la literatura y la historia intentan reparar; por el contrario, creemos que se genera allí un nuevo reparto de lo común producido por sujetos políticos que hacen de la literatura un medio y un modo de percepción del reparto de lo sensible (RANCIERE; 2014).

Los materiales de la literatura (o bien de la cultura) son análogos a los que utiliza la historia, ya que ambos pertenecen a un mismo "sistema de verdad". El fantástico sirve como procedimiento a partir del cual se cuestionan o se transgreden los límites impuestos por los "regímenes de verdad" que configuran lo real. Por lo tanto, el fantástico como efecto desestabilizador siempre se actualiza subjetivamente, aunque atendiendo a construcciones sociales arbitrarias. Dice Ruiz Plaza: "la literatura fantástica recrea, entonces, un cuadro realista -cuanto más sólido y cotidiano, más eficaz-" (RUIZ PLAZA; 2013,10).

Así planteado, el fantástico no se configura como la emergencia de lo irreal, sobrenatural o mágico dentro de lo real; sino que, por el contrario, emerge desde el corazón mismo de lo real para dejar en evidencia su ordenamiento, su estructuración. Y aunque no se trate de leyes lógicas

en sí sino de una “verosimilitud” jaqueada por el desorden, esta irrupción está, al mismo tiempo, reconstruyendo, reescribiendo un proceso de interpelación y reconfiguración de lo real y verosímil a través del discurso literario.

A partir de lo planteado, podemos observar que, en la novela, el acento en la construcción del fantástico está puesto en tres aspectos fundamentales: el trabajo con la historia y el tiempo, la construcción de los espacios y la cuestión de los sujetos.

En la novela se narran las aventuras de Carlitos y la batalla entre los habitantes del campito y la oligarquía antiperonista. Sin embargo, a lo largo de la obra surgen elementos heterogéneos y anacrónicos en una misma temporalidad. Esta construcción exhibe personajes de distintos periodos del peronismo, como la agrupación Montoneros, Las Censistas, Ernst, Eva Perón y el Coronel Mercante; junto con personajes intertextuales como Remo Augusto Erdosain.

A través de este procedimiento consigue contar la historia argentina desde Villa Celina y el campito anclada en 1989. La óptica desde donde se observan y describen los acontecimientos históricos resulta subvertida. Ya no se va desde el centro hacia las periferias, de Capital al Conurbano o al interior del país, sino que la historia se cuenta desde los márgenes mismos donde nace la trama mitológica del peronismo. De este modo, en una disposición asimilable al “aleph”, Villa Celina y el campito se convierten en puntos a través de los cuales se puede observar toda la historia nacional. La desestabilización del relato histórico homogéneo, se presenta como un elemento clave para dar lugar a nuevas versiones de la historia que se construye a partir de un relato a muchas voces.

Existe en la novela una imposibilidad de narrar la historia del campito bajo los métodos institucionalizados como legítimos. Su técnica se vuelve inútil en el intento de capturar lo inenarrable que habita en el envés de la historia oficial. Pero esta emergencia fantástica de multiplicidad de temporalidades no se exhibe en la novela sólo para exponer una problemática epistemológica como forma de estudiar y exponer los acontecimientos de una sociedad, sino que, al mismo tiempo, propone pensar otros paradigmas de la historia, no solamente proponiendo otros estatutos del narrador (que en *El campito* se manifiesta como multitudinario – la historia se arma de narraciones distintas, mitos, suposiciones, testimonios, ficciones, mayormente orales) sino también como una forma distinta de narración que organiza un tipo de relación particular con el tiempo, los acontecimientos, los espacios y los sujetos. Lo real y lo fantástico confluyen configurando sistemas de verdad que no se cuestionan los regímenes de lo real en oposición a lo ficcional, sino que convienen para encarnar un mismo relato: la historia del campito.

La historia del campito se construye a través de relatos orales, fragmentos de memorias escritos en cuadernos escolares, suposiciones e invenciones. Es una historia que no cesa de constituirse, que cambia de lugar, de disposición y de tiempo pero que no por eso deja de ser verdadera. Esta extraña configuración de la temporalidad no sólo se revela como un elemento que cuestiona las formas de hacer la historia, sino que, al mismo tiempo, es el elemento por el cual la novela se une a una serie mucho mayor, la cual Drucaroff denomina NNA. En esta singular manera de construir el relato, la novela asume el rol de hilvanar la herida que generó la dictadura conformándose como un “puente generacional”.

La NNA presenta el pasado problematizando sobre la imposibilidad de extender un puente hacia él. De esta ruptura, que para Drucaroff puede leerse cuando el pasado se manifiesta como mito, se apoderarán las nuevas generaciones ante la imposibilidad de establecer una linealidad

histórica. En el caso de *El campito* aparece producida y tensionada por el fantástico, a través de la interacción de una mitología de las resistencias peronistas por medio de la cual se puede leer lo histórico y la focalización de los espacios y sujetos, se esgrime un constructo dispuesto a suturar el vacío discursivo que dicha historia reproduce en el relato.

Otro elemento por medio del cual se construye el fantástico en *El campito* es el espacio. Este funciona como un elemento que disuelve la "geografía histórica"¹ a partir del cual el fantástico surge como irruptor de lo real. A lo largo de la novela el viaje espacial de distintos personajes atraviesa un mapa que se configura a partir de la cartografía de los distintos lugares de La Matanza pero en el que constantemente irrumpen espacios nuevos, desconocidos por aquellos que no los habitan. Su localización se precisa geográficamente en relación a aquellos lugares conocidos y su topografía se describe en detalle

La configuración de espacios fantásticos en relación con la cartografía urbana de los barrios del partido de la Matanza y sus alrededores se presenta como un elemento crítico de doble valencia. Por un lado, la oposición espacio real/ espacio fantástico-ficcional es un procedimiento que cuestiona la posibilidad de construcción de un mapa de lo real que dé cuenta lo fácticamente existente, en detrimento de aquellos espacios que se configuran a partir del discurso y que conforman lugares donde también se materializan las relaciones sociales de la comunidad. Nos referimos a aquello que Foucault llama "heterotopías", es decir, lugares otros que impugnan a todos los otros espacios, cuya función es "crear un espacio de ilusión que denuncia como más ilusorio todavía todo lo real, todos los emplazamientos en el interior de los cuales la vida humana está compartimentada" (FOUCAULT;1967).

En base a esto, el campito emerge dentro del mapa de lo real como un espacio donde el conjunto de relaciones que construyen las instituciones sociales están neutralizadas, suspendidas o al menos intervenidas. Relaciones que van desde lo temporal, hasta lo laboral, pasando por lo religioso, lo político, lo público, lo privado y lo común. El campito funciona, de este modo, como el espacio donde todas las relaciones sociales son puestas en evidencia y al mismo tiempo otras formas de relacionamiento se demuestran como posibles.

Finalmente, el tercer elemento fantástico que irrumpe en la novela es la configuración de sujetos singulares a los que a partir de ahora llamaremos "monstruos peronistas" y cuya figura analizaremos en detalle más adelante. Estos sujetos encarnan algo diferente de lo humano, ya que son cuerpos que resisten en esos espacios donde la vida parece imposible. Estos monstruos peronistas emergen como diferencia de lo humano (habitante de los barrios públicos y de la capital), como posibilidad de vida que resiste allí donde todo parece invocar la muerte, la contaminación, la desolación. Estos monstruos son la encarnación de todo lo que analizamos anteriormente, es decir, la construcción de otro tipo de comunidad, de modos de relacionamiento, otras formas de contar la historia; desnudando la estructuración de las instituciones humanas, de sus construcciones territoriales y temporales.

¿Qué rol cumplen los mitos y leyendas populares acerca del peronismo en *El campito*?

El mito se presenta como un relato fundante de una cultura cuyo valor está en una recursividad acontecimental. Tiene la capacidad de ser siempre nuevo en tanto que está determinado por los sujetos, su contexto y el acto creador. En este sentido, el mito se relaciona con la noción de sujeto popular debido a que, como relato fundacional contextual, permite negar la linealidad histórica y

posibilita anclar el sujeto a un tiempo y un lugar desde el cual se constituye a sí mismo y con otros en comunidad, produciendo su propia historia.

Casullo en *Peronismo: militancia y crítica* (2011) elabora la idea del peronismo como “un papel de calcar sobre la silueta de la Argentina para pensar el pueblo” compuesto de palabras escritas y palabras en blanco. “Historia de héroes y mandingas” donde siempre falta algo por decir y que por ello es permanentemente actualizada. Su mitología es “sustancia de la política y justicia en la piel”. De manera que se configura como un mito de una comunidad impedida, olvidada, rechazada. Pero lo mítico se presenta siempre en forma de relato, de ritual narrativo enfrentado al logos occidental. Un mito peronista que “narra, se narra y es narrado” también por el discurso liberal de dominio racionalista.

De manera que Casullo entiende que el mito peronista es inasible en la medida que se escapa permanentemente, como si fuese puro mito y estuviese fuera del tiempo. Es por ello que habla de un peronismo “fugado”, en la atemporalidad propia de la fábula del pueblo. De modo que no hay afuera del mito, porque su desintegración implicaría el fin del discurso. Al mismo tiempo, considera que el pueblo, en tanto sujeto político, no hace otra cosa que autocrearse sobre sus propias necesidades, valores y sentimientos, y en ese accionar evidencia la carga mítica del peronismo frente a las políticas de un dominio cultural hegemónico. Es allí donde se constituye un mundo simbólico y cultural *otro*, que podríamos considerar resistente. En la resistencia se encuentra la posibilidad de re-crearse y a partir de ello, como decíamos anteriormente, reiniciar la historia.

En este mismo sentido, Foucault habla de las “leyendas negras” como aquellas leyendas sin tradición que llegan a nosotros por medio de “rupturas, borrones, olvidos, entrecruzamientos, reapropiaciones”. Esto permite, por un lado, reiniciar la historia, mostrar sus quiebres, sus omisiones, y por otro lado, “producir un equívoco entre ficción y realidad” (FOUCAULT;2014,126) generando efectos de verdad que dislocan lo real. La leyenda es indiferente a la existencia de aquel de quien habla, en tanto que lo importante es lo que dice -sobre- aquel. Pensados así, mito y leyenda forman parte de los saberes y prácticas que los sujetos disponen para producir sus propias resistencias. Mito y leyenda se vuelven parte de la historia que ilumina las vidas de esos hombres comunes, de esos sujetos populares olvidados por la historia oficial.

Si el mito y la leyenda son relatos que se actualizan constantemente, la historia del campito se presenta como la narración actualizada de una serie de territorios y sujetos singulares que conjuntamente conforman el mito fundacional de Villa Celina².

Hasta Mayo de 1989 nadie parecía haber escuchado sobre los Barrios Bustos Secretos ni sus habitantes. Juan Diego y los vecinos de Villa Celina desconocían su existencia. La historia de Carlitos transmite y funda, en lo que parecía un espacio vacío, los “sitios baldíos” de La Matanza, una comunidad excepcional. Es a partir de la aparición del “cuentero” (epíteto de Carlitos) que el campito ingresa en un plano histórico:

- En realidad yo soy de La Sudoeste. ¿conocen?
 - No - contestaron mis amigos -, ¿a dónde queda?
 - Cruzando el arroyo Don Bosco, por atrás del Mercado Central. Es un barrio medio inaccesible, pero esto es a propósito. Lo construyó la CGT.
 - ¿La CGT?
 - Sí, por encargo de la señora, Dios la tenga en la gloria.
- (INCARDONA; 2013,10)

Pero esta fundación no es urbanística. Usa como referencia la construcción arquitectónica de los barrios para dar lugar al mito como forma de fundar una comunidad singular, una comunidad de mutantes, deformes, enanos, monstruos peronistas que resisten los embates de la oligarquía.

El mito peronista permite pensar una comunidad que emerge como posibilidad de resistencia. La particularidad del mito es que no se detiene en el campito sino que se expande hacia los barrios de La Matanza. De manera que funciona como fundamento de la cultura popular del barrio. Las discusiones que giran en torno a la presencia de Perón y Evita, las pequeñas historias de algunos vecinos que los unen directamente al partido o a sus líderes, son fragmentos heterogéneos que configuran a la comunidad en su totalidad.

El origen mítico da fundamento a la configuración de una cultura popular que se manifiesta de múltiples formas tanto en los barrios secretos como en Villa Celina. La justicia social, la unión comunitaria, el sujeto popular como categoría y actor político preponderante, y en especial, la capacidad de resistir los embates de la oligarquía a lo largo de la historia, posibilitan la emergencia de marchas multitudinarias y luchas territoriales.

Entonces, como si hubieran sido despertados por los gritos, se levantaron trabajadores de toda la redonda, cientos de obreros y campesinos caminando a campo traviesa hacia nosotros. (INCARDONA; 2013,112)

El mito peronista como fundamento de una resistencia histórica tanto de los vecinos del partido de La Matanza como de los habitantes del campito, funciona en la novela como un elemento que constituye la cultura popular a partir de un fenómeno fundante. Existe en este un hacer en común que viene de otro tiempo pero que se repite a cada momento, que se actualiza en cada lucha, que se encarna en la multitud y brota como una energía vinculante a partir de la cual la comunidad se reconoce y se alía en la batalla.

¿De qué manera se configura el sujeto peronista y los espacios propuestos en la novela? ¿Cuál es la relación entre ambos?

Haciendo foco en la relación entre territorio, sujeto, Estado y nación enmarcadas en la gubernamentalidad neoliberal³ en la Argentina, analizamos la configuración de un imaginario ficcional sobre el conurbano bonaerense en un contexto donde la lógica mercantil se instituye más allá de la racionalidad económica.

Desde esta perspectiva en la que los regímenes de gobierno son expuestos y transformados, indagamos sobre las "heterotopías", las cuales impugnan las formas de relacionamiento creadas por las instituciones sociales en las que se funda el Estado. Creemos que el territorio se constituye al interior de una "política de los espacios", es decir, en gramáticas de la organización cartográfica que disponen a la población y su localización en un espacio instaurado como nación. No obstante, es posible advertir otra racionalidad (desde la cual se constituye la novela) que articula una apertura hacia territorios alternativos de autoorganización y autogestión social y política; donde además se hace factible la configuración de una multiplicidad de formas de vida y culturas diferentes a la lógica neoliberal, leídos desde nuestra perspectiva como territorios de resistencia.

Entender el campito como un elemento de impugnación que desestabiliza y deja en evidencia el proyecto nacional en su totalidad, en la medida que la nación deja afuera de su recorte espacial y biológico todas aquellas formas de vida y territorios que se presentan como lo otro de lo

nacional. Por otro lado, el campito en tanto “heterotopía” abre el paño hacia una apuesta política que piensa otros tipos de prácticas económicas, culturales, sociales y políticas. Ya sea en la producción de un tipo de historia diferente o bien en la distribución y organización de territorios como campo de cultivo para otros modos de relaciones sociales.

La novela, entonces, se propone construir un territorio ficcional que juega con las cartografías del conurbano, que desdibuja los márgenes de la ciudad, los barrios, los basurales, el entramado vial, pero, al mismo tiempo, toda esta operación tiene una función espejo, es decir que desde estos territorios se refleja y se hace evidente toda la ficción sobre la cual se asienta la ciudad real, los proyectos urbanísticos, los espacios disponibles y presuntamente vacíos y desiertos.

El campito se extiende desde los límites de Villa Celina hasta lugares desconocidos que se revelan a medida que avanza el relato. Aquel espacio aparentemente vacío se va transformando en un territorio lleno de vidas singulares, de comunidades fundadas en base a una cultura propia, a tratamientos particulares del tiempo y a una política del territorio como principio urbanístico a partir del cual se estructura la forma de los barrios bustos secretos.

Los barrios secretos, al igual que Ciudad Evita, fueron construidos por la CGT a pedido de Eva Duarte para alojar en la clandestinidad a los refugiados del peronismo. A su vez, muchos de ellos reciben el nombre de “barrios mensuales”, por organizar independientemente su calendario. De manera que mientras se festeja el 25 de Mayo en un barrio, puede que en otro se conmemore el 17 de Octubre. A diferencia de los barrios del conurbano que los rodean, como pueden ser Villa Celina, Lomas de Zamora, Tapiales, Ingeniero Budge y otros que pertenecen al partido de La Matanza, los barrios bustos secretos no figuran en la Dirección Provincial de Catastro. Esta particularidad cartográfica puede ser leída como una operación literaria que permite recortar lo ficcional desde los límites mismos de lo real, es decir, justo allí donde la ciudad real termina, empieza a configurarse un espacio ficcional cuyo estatuto pone en duda los propios límites y el valor de realidad que se le asigna a su reverso. En este sentido, vislumbramos un juego dicotómico y paradójico real-ficcional que posibilita reflexionar sobre la configuración territorial en la novela, la cual obedece, como dijimos, a una lógica heterotópica. La relación entre los sujetos y el territorio determina la posibilidad de establecer nuevas formas de comunidad.

La aparición de este territorio multiforme en el conurbano tiene una relación directa con la contaminación, los paisajes y la segregación del monstruo peronista. Los territorios lisos del campito están regados de basurales petrificados y estancados, carboneras, ríos de fuego, lluvia ácida y explanadas derruidas que a partir del relato de Carlitos van adquiriendo significación en la experiencia territorial. Tales figuraciones heterogéneas, además, constituyen una relación especial con la vegetación, los paisajes y los animales. En este sentido, la contaminación juega un papel primordial en la construcción del espacio, el territorio y los sujetos. Dice Gorja, el enano:

- Mire, el río está lleno de peces, de algas, de todo hay. Lo que pasa es que esto no lo puede comer cualquiera. La gente de la Capital, la clase media, no tiene defensas, si prueba algo se muere enseguida, pero nosotros tenemos anticuerpos, así que podemos comer plantas y animales contaminados.
(INCARDONA; 2013,28)

Teniendo en cuenta, además, que la baja estatura de los habitantes del barrio Mercante corresponde a los efectos mismos de esos basurales linderos. Asimismo, la vegetación conlleva consecuencias similares. Los paisajes cambian constantemente debido al efecto invernadero

generado por la contaminación. Por otro lado, la aparición de especies animales híbridas y extraordinarias colaboran a pensar los espacios del "conurbano profundo"⁴ como un territorio excepcional.

Como sostienen Vanoli y Vecino, el conurbano que describe Incardona está "dramáticamente hiperpoblado por los indicios de la expulsión social y económica" (VANOLI y VECINO;2010,270), expulsión que además determina los cuerpos y las prácticas de los sujetos que la padecen. Esto nos habilita a pensar el conurbano como un territorio que acumula el "excedente" del neoliberalismo, producto de la gubernamentalidad. Pero quedarnos allí imposibilita pensar la resistencia al poder de tales técnicas, prácticas y tecnologías de gobierno que a través del Estado, delimitan, marginan, excluyen e impiden pensar el territorio en términos de "heterotopía"; sino como un simple espacio hipercontaminado donde la ficción juega con los resultados.

Es porque no analizamos a los sujetos y los territorios como simples residuos de la producción biopolítica neoliberal que no leemos al conurbano como una "isla urbana" (LUDMER;2010), ya que no consideramos que los habitantes del campito hayan perdido la sociedad y la nación, sino que, por el contrario, como sujetos de la resistencia, producen una potencia de variación tanto de lo social como de lo nacional. Así, su resistencia se lleva a cabo desde el interior y no desde "afuera" de estos ámbitos.

Esta condición heterotópica, por otro lado, nos impide plantear al campito como un territorio "posnacional", como lo piensa Ludmer, en tanto que es una figura que emerge desde adentro del régimen estatal pero con la capacidad de generar una transformación. Mucho menos pensamos que el campito funcione como una "máquina naturalizadora de lo social" (LUDMER;2010) que borra las diferencias e iguala a sus habitantes con rasgos preindividuales, biológicos. Sino que, en oposición a ello, creemos que estos monstruos peronistas hacen de sus diferencias una forma de construir comunidad y resistencia, en base a la heterogeneidad y singularidad de sus constituyentes. Por lo tanto, consideramos que el campito constituye un tipo de territorio singular, que debe ser entendido como excluido-incluido de la ciudad, pero cuya heterogeneidad es la potencia fundamental de su configuración. Además, ejercita una política de circulación territorial que impugna el ordenamiento cartográfico y habilita trayectos, recorridos cuyos dibujos son siempre subjetivos, contextuales y mutables.

En el límite de la capital, sobre la Avenida General Paz, ¿comienza la configuración de un territorio cuyo estatuto se pone en juego a partir de múltiples discursos y operaciones biopolíticas? ¿Es este límite difuso entre territorio ficcional y real que delimita al campito y a Villa Celina el mismo que separa al conurbano de la capital? ¿En base a qué construcciones se produce esta operación divisoria? ¿Qué intenta separar?

La ciudad como modelo del Estado puede ser leída como un proyecto "geo-bio-político" en tanto que no sólo realiza una cesura sobre el "continuum biológico" produciendo formas de vida sino también sobre el territorio, entendiendo a este último como una construcción inacabada, interminable, constante. Desde esta perspectiva, la capital bonaerense se presenta como una centralidad a partir de la cual se van tejiendo en el entramado urbano una serie de barrios que, por su carácter periférico, conforman lo que se llama el conurbano. Villa Celina y el campito forman parte de esa estructura limítrofe a partir de la cual la ciudad debería comenzar a desaparecer, donde debería estar su límite externo: el campo, el desierto, la soledad, el vacío.

Si la vida es politizada en el momento en que entra en relación con un territorio, por medio de una "geobiopolítica" que impone formas, límites, recortes, fronteras, delimita espacios, es decir,

que imprime condiciones que hacen posible determinadas vidas, que habilitan su producción, crecimiento, circulación y reproducción. El territorio deja de ser un accesorio para la vida, y se transforma en condición de su existencia, territorio y vida forman un todo inseparable en el que "el espacio deviene vital y la vida, espacial, de un modo no extensivo sino, por el contrario, intensivo" (CAVALLETTI; 2010,243). Si ya no es la capital el territorio donde la vida se asienta, sino que es ahora el conurbano, este último, como singularidad, intenta imponer ciertas condiciones a partir de las cuales la vida debería manifestarse, pero al mismo tiempo, como parte de un armazón del cual no está excluido, el conurbano pertenece al proyecto geobiopolítico de la ciudad.

De Giorgi, por su parte, propone pensar esta operación en términos de control, ya que "se materializa en una arquitectura que no regula el encuentro, sino que lo impide; no gobierna la interacción, sino que la obstaculiza; no disciplina las presencias, sino que las hace invisibles" (DE GIORGI;2006,137). De este modo, se construyen límites tanto simbólicos como materiales que generan exclusión-inclusión, esas mismas fronteras que parecen imprimir un límite a lo real, detrás de las cuales todo comienza a ficcionalizarse: el espacio, el tiempo, los sujetos, el conurbano, a medida que la perspectiva se aleja más de la capital, se vuelve materia de disputa entre lo real y la ficción.

La novela toma esa materia aparentemente ficcional del conurbano para usarla como un espejo que apunta a la ciudad, que le devuelve una imagen más real de ella misma; le enseña su estructura, su manera de construirse, de ordenarse, de producir el territorio, el modo de "estriarse". El texto se apropia de ese discurso dicotómico para mostrar que no se trata de un centro real que se va ficcionalizando hacia fuera, sino que, tanto centro como periferia son ejercicio de regímenes de verdad que ordenan tanto lo "ficcional" como lo "real" o, dicho de otro modo, tanto lo uno como lo otro son construcciones discursivas sobre el territorio. No hay afuera delimitado por la soberanía en esta forma de plantear la cuestión, sino ampliación de los espacios de poder no fundados en la soberanía (GAGO; 2014,262).

El traspaso de esos límites ficcionales pone otra vez a jugar las gramáticas que escriben lo real y lo ficcional, y deja en claro que aquello que no forma parte del estriado preciso de la ciudad, de sus tiempos, sus espacios, sus sujetos, se vuelve un elemento irruptor del orden establecido. Es por ello que se libra la guerra contra la oligarquía. No por la posesión de un espacio inmundado, lejano y desértico. Sino porque el campito, en tanto territorio otro de la nación, se presenta como la emergencia de otro mundo posible, como la posibilidad de generar otras formas de relacionarse, desnudando así la intención del proyecto nacional esgrimido como único mundo posible. En definitiva, esta operación política⁵ revelada por el discurso literario resulta una ficción incluso más ficcional que el propio campito.

¿De qué forma se construye en *El campito* la figura "monstruo" ligada al peronismo?

El monstruo, afirma Foucault, es un concepto jurídico, en tanto que surge como una excepción a las leyes naturales y sociales (FOUCAULT; 2000,61). Este representa una amenaza al orden establecido, "crea resistencia ante el desarrollo de las relaciones capitalistas de producción", y principalmente, "rechaza la violencia y expresa la insubordinación" (NEGRI; 2009,103). El monstruo se resiste a la clasificación, al encasillamiento, a la ordenación, a las jerarquías y las oposiciones binarias, el monstruo demanda, habilita la polifonía, la multiplicidad de voces, se resiste a la cifra, al patrón, a la integración unitaria (COHEN; 1996).

Torrano sostiene que existe una “máquina teratológica” por medio de la cual se producen monstruos. La monstruosidad en tanto potencia irreductible e inclasificable, nos permite esclarecer una mirada sobre la producción de humanidad a partir de su figura “opuesta” (animal, monstruo), que nunca alcanza un carácter ontológico. Así, aquellas subjetividades que se encuentren por fuera de estas producciones tendrán una identidad anómala, como los enanos del Barrio Mercante o las Censistas, Carlitos el ciruja o cualquier otro personaje que conforma la comunidad del campito.

La monstruosidad, tal como la describimos, no debe ser pensada como una categoría que describe una singularidad aislada, sino que, por el contrario, se constituye a sí mismo en relación con otros. Allí se origina la noción de “multitud”.

El monstruo en tanto singularidad se constituye a partir de un proceso de individuación continuo configurado por una “red de singularidades” que conforman la multitud. Virno (2016) describe este proceso a través de una paradoja en la cual deja en claro que no hay punto de partida ni de llegada para la singularidad.

La multitud se presenta, para Hardt y Negri (2004), como un “sujeto social activo”, múltiple, heterogéneo, cuyos elementos constituyentes son singularidades diferenciadas que no pueden reducirse a una identidad unitaria como “el pueblo”, sino que se fundan a partir de “lo común”: los lenguajes, los afectos, las prácticas y los saberes. Este nuevo cuerpo político de la multitud configurado a partir de la producción de lo común, se muestra como un cuerpo absolutamente democrático, un cuerpo en el cual no hay jerarquías. Es acéfalo en tanto que no hay una cabeza que ostenta ningún tipo de poder soberano.

La multitud, al diferenciarse del pueblo, reemplaza el binomio opositivo identidad/diferencia por uno de carácter positivo y complementario, singularidad/comunidad. En la práctica comunitaria de la producción de lo “común”, de los saberes, los deseos, las conductas, los lenguajes, la multitud nunca tiene como finalidad reducir las diferencias a un común denominador hegemónico e identitario. Siempre mantiene la singularidad en un proceso continuo de individuación que se realiza subjetiva e intersubjetivamente. Es por esto que la multitud se vuelve un concepto fundamental para pensar nuevos cuerpos políticos democráticos.

Estas singularidades que constituyen el cuerpo social del monstruo, podemos observarlas en la marcha hacia la batalla del Mercado Central como un acontecimiento que devela las formas de relacionamiento de la multitud en su pura potencia. Allí confluyen estas singularidades que comparten saberes, prácticas y lenguajes.

La proximidad de la batalla y la consecuente contigüidad del exterminio de los habitantes de los barrios bustos secretos, desentraña la red relacional sobre la cual se tejen los lazos de la multitud y su forma de relacionamiento cooperativa y comunicativa que no concentra el poder de manera hegemónica sino que es variable e irregular. Es por ello que Carlitos y el hombre-gato en conjunto con el enano Gorja y sus compañeros del Barrio Mercante (liderados por Cardenal), confluyen con otras tantas singularidades que en la marcha hacia la batalla parecen manifestarse espontáneamente, encontrando en la multitud la resistencia “común” frente a un enemigo dispuesto a destruir toda esa producción comunitaria que hemos desarrollado con anterioridad.

En esta marcha épica donde confluye la historia de las resistencias, donde lo común transforma el tiempo de la historia oficial, la multitud se “redetermina”, la heterogeneidad de cada uno de estos sujetos populares configura su relación con los demás en la producción de un común de saberes populares, afectos, información compartida y de lenguaje. De este modo el “Uno”, del cual habla

Virno (2016), se configura desde lo común en tanto que las singularidades reunidas en la marcha conforman un cuerpo político informe y al mismo tiempo igualitario, democrático, en donde la diversidad de las formas de vida se unen manteniendo diferencias pero haciendo de eso una potencia positiva.

La multitud peronista configura una resistencia que se resuelve en el combate del Mercado Central: una guerra por las formas de vida. Quizás el ejemplo más paradigmático sea el Esperpento, creado por tecnologías oligarcas para la destrucción de estas singularidades y vuelto singularidad él mismo, vuelto multitud a través del canto de la marcha peronista. De modo que este adefesio compuesto de restos, es carne de la multitud, carne de su carne, parte del Uno heterogéneo del monstruo.

En ese lugar lindante, de pliegue y ruptura, donde opera la máquina teratológica, donde se construye lo humano y lo monstruoso, a partir de un artificio eugenésico y excluyente, allí mismo es donde subyace la riqueza del relato. Es allí donde se devela, a nuestro entender, la operación política, o bien, geobiopolítica signada por el discurso literario en *El campito*.

La comunidad de monstruos toma la forma de una potencia heterotópica capaz de desentrañar las formas de ordenamiento neoliberal a las que se ajusta el estado-nación y, al mismo tiempo, presenta la posibilidad de construir otras formas de hacer comunidad, de crear lazos, de transitar los espacios y de habitar el tiempo, es decir, otras geobiopolíticas (CAVALLETTI;2010). Dicha potencialidad develadora y transformadora del campito se presenta bajo la forma de una comunidad de fiesta.

La fiesta, en este sentido, la relacionamos con la literatura carnavalesca (tal como la piensan Hardt y Negri (2004), cuando leen a Bajtín), ya que esta última rechaza la pretensión de una verdad única y se inclina por la pluralidad de voces que conforman el relato capaz de transformar lo real. Así, el sentido se construye a partir de un intercambio común de saberes, información y afectos.

La fiesta se proyecta a partir de la producción de un tipo de economía diferente, una "economía general" como la define Bataille (1987). Esta economía no está basada en la utilidad, sino que pone en relieve la valorización y la circulación de lo común (lo que en la comunidad se presenta como sagrado, en tanto que es de todos pero no pertenece a nadie en particular). Dicha economía no capitalista asociada a lo carnavalesco y polifónico, tal como se construye en el relato, configura a partir de la producción de lo común un tipo de política diferente de los espacios y la vida. Esto nos permite descifrar el tipo de arquitectura social a través de la cual se construye el estado-nación (modelo al cual se resiste la comunidad del campito), la potencia de variación y la proyección de una gramática distinta en las formas de vida.

La polifonía es un medio de producción de lo común, una cultura, una historia, una serie de mitos y leyendas a partir de las cuales la comunidad se funda y se actualiza constantemente. Nada está asentado sobre una verdad universal en el relato, aun cuando los narradores principalmente sean Juan Diego y Carlitos. Cada tanto algunas voces aparecen para confirmar o cuestionar los hechos, agregando versiones a la configuración de una comunidad cuyo fundamento es la multiplicidad y la heterogeneidad⁶. En cada caso la heterogeneidad imposibilita la solidificación de la narración en una unidad cerrada como una verdad única. El relato es siempre múltiple, pero en un sentido positivo, no es la mezcla de historias incoherentes, sino la razón misma de un relato polifónico. Es por esto que la polifonía es una forma de construir la comunidad, porque por medio de ella se construye una cultura, a partir de la manifestación de una multitud que habla con todas sus voces

a la vez. La fiesta carnavalesca, además, pone en crisis la idea misma de Historia oficial; de un relato único y verdadero cuya capacidad de representar lo real es unánime.

El campito, al constituirse como una comunidad polifónica y heterogénea, presenta conjuntamente otros estatutos de narrador como formas de (re)producir historias, abriendo el interrogante sobre quién puede contar qué historia. Esto permite el surgimiento de todas esas vidas opacadas, oscuras y les da voz para armar un relato distinto, múltiple, complejo, en el cual los acontecimientos se tejen junto a lo cotidiano, a los amores, las amistades, los deseos y las pasiones de esos sujetos que no son los grandes personajes de la Historia sino aquellos excluidos, silenciados y ocultos que hacen la "gran historia" (KUSCH; 2012).

Estas vidas no pueden ser reducida a procesos de producción, reproducción y conservación (BATAILLE; 1987). Por ello no es posible enmarcarla en una economía que esté fundamentada en la utilidad de las personas y las cosas. No se trata, solamente, del ejercicio de todo aquello necesario para la supervivencia de la vida, sino que además entran en juego otro tipo de gastos a los que Bataille llama "improductivos". Estos son aquellas actividades que no tienen un fin en sí mismas sino más allá de ellas; como el sacrificio, las fiestas, los juegos y la actividad sexual. De manera que esta economía general solo es posible si la economía restringida a la utilidad ya no regula la distribución de las cosas, las personas, los tiempos y el espacio. El gasto improductivo está basado en la producción y circulación de afectos, saberes y lenguajes, por lo que la ecuación se invierte y "las actividades productivas son entrevistas como meros medios subordinados al gasto" (LORIO; 2015,113).

En *El campito* la economía general es uno de los medios a través de los cuales se constituye una política del espacio, del tiempo y de la vida. Esto colabora a la descripción de las formas de vida que desarrollamos anteriormente. En el trabajo con el tiempo, por ejemplo, observamos esta condición: no existe un tiempo ajustado a los tiempos del mercado ni la economía restringida. El tiempo está marcado subjetiva y comunitariamente, esto es lo que permite que dentro del campito cada barrio tenga su propio calendario (barrios mensuales). De modo que cada uno configura un tiempo común de acuerdo a su experiencia comunitaria e intersubjetiva que no se constriñe a la temporalidad mercantil de la capital, de la oligarquía y no se enmarca en los tiempos de la producción y circulación de la mercancía. En consecuencia, esta economía otra del tiempo es la que interviene en la producción del espacio, en la forma de territorios lisos y estriados. Por otra parte, Carlitos se mueve por el territorio de manera tal que se opone totalmente a la forma de vida ciudadana, al tránsito preciso, al horario de trabajo, al punto fijo laboral e incluso del hogar. Él trabaja donde quiere, vive donde quiere, o donde puede, se orienta por sus deseos y por sus relaciones sociales.

Si Carlitos se opone a la forma de vida de la ciudad, es porque esta última es el intento de producción de formas de vida unificadoras, reguladas de acuerdo a los intereses del mercado. A diferencia de ellos, en la comunidad del campito, la fiesta de la vida se logra a partir de la producción de una multiplicidad de formas para las cuales no existe norma alguna. No hay normalización de la vida, no se busca la homogeneidad, sino que el fundamento de la comunidad es la diferencia intersubjetiva a partir de la cual se construye lo común. Producen singularidades de un cuerpo social abierto y creativo.

Enanos que se adaptan a la contaminación generando un cuerpo biológico capaz de vivir allí donde "el ciudadano de la capital" moriría por falta de anticuerpos, mujeres que se auto-organizan en un territorio propio, autónomo, que jaquean los regímenes patriarcales y machistas, que se lanzan a la batalla impugnando la supuesta superioridad varonil para la guerra, hombres-

gato que cuestionan la relación humano/animal tanto subjetiva como intersubjetivamente. La presencia del hombre-gato altera los valores antropocéntricos y deja ver, con mayor claridad, la configuración de una comunidad de singularidades, expone un tipo de relación animal/humano que objeta los recortes producidos por la "máquina antropológica", una relación fundada en una diferencia no jerarquizada, donde ninguna forma de vida adquiere más valor que otra, sino que cada una tiene un valor en sí misma que se iguala a todas en la relación comunitaria.

Todas estas formas de vida convergen en un proceso continuo de subjetivación que se lleva a cabo en comunidad, y cuyo resultado son sujetos singulares unidos por el lazo de la amistad, de la cultura peronista, de la resistencia obrera y de la fe en Evita, por medio de mitos y leyendas fundantes. Unidos en una multitud en la fiesta la vida, del abandono de la forma como marco que constriñe lo viviente.

Será en esta fiesta donde lo viviente se deforma, o mejor dicho, se brinda su propia forma a partir de un proceso de subjetivación comunitario. En esta fiesta de la heterogeneidad, se configura una comunidad de sujetos que lucha contra la economía restringida en la batalla épica del Mercado Central, constituyéndose como una potencia de variación. La posibilidad de seguir construyendo una comunidad de singularidades allí donde la contaminación parece devorárselo todo y la germinación de cualquier forma de vida parecería imposible, es tan palpable y real como todas las resistencias históricas juntas en un mismo relato. La clave está en resistir. Y como dice Gorja, no regalarles nada, "ni siquiera la suciedad, ni siquiera el agua podrida, ni siquiera la mierda" (INCARDONA; 2013,115).

Conclusiones

Partiendo de la disyuntiva ficción/realidad, consideramos que *El campito* configura un dispositivo heterotópico que a lo largo del relato va poniendo en crisis los discursos de la historia, la configuración del territorio y las formas de vida.

No se trata simplemente de armar una ficción, un relato fantástico sobre Villa Celina y sus alrededores, no es simplemente cartografiar un mapa imaginario con barrios secretos escondidos en los campitos de La Matanza ni de imaginar infinitas posibilidades de manifestación de la vida frente a la exclusión, el aislamiento y la contaminación. Se trata de poner a funcionar ese relato como una máquina de guerra frente al discurso hegemónico de la historia, del territorio y de la vida, exponiendo su estructuración y su ficcionalización.

Pensarlo de este modo, nos permite poner en valor la frase de Incardona en su entrevista en *Página 12*: "la historia argentina pasó por Villa Celina" (FRIERA;2009). No se trata de que la historia de una nación pase por aquellos lugares menores, sino que ese paso sea fundacional. La historia argentina pasa por Villa Celina porque nace ahí, como también nace en Villa Allende, en Villa Libertador o en Maimará. Este pensamiento es el que escribe las páginas de "la gran historia" (KUSCH; 2012), la historia de todos por todos y cada uno.

La misma operación discursiva se lleva a cabo con el territorio. El campito, ese lugar excepcional repleto de barrios escondidos, de seres extraordinarios, de basurales surrealistas, calles que no llevan a ningún lugar, se va configurando a lo largo del relato como un territorio que impugna los límites, los trazos, los recortes de la cartografía urbana. Allí donde termina la ciudad y parece empezar el campo, donde el afuera se expone como lo que no pertenece a la ciudad, allí emerge un territorio que devela los procedimientos por medio de los cuales se dibujan esos límites, trazados y cesuras. El campito es la ciudad alisada, la ciudad sin los tiempos del mercado y del

trabajo. Es una arquitectura armada para el encuentro, la circulación y el gasto. Esta característica lo ubica en el corazón mismo de la capital que la relega a la periferia.

El campito como territorio heterotópico, por lo tanto, es una ficción de otro mundo posible pero armada a partir de la interpelación y exhibición de esa ficción que construye la ciudad y la nación, imponiendo fronteras en pos de una organización del cálculo y de la utilidad.

Esta maquinaria, finalmente, termina de conformarse con la figura del "monstruo peronista". Es en la apuesta por configurar este sujeto popular donde emerge la fuerza política del texto que transfigura la historia, lo real, el territorio, la comunidad e incluso la subjetividad misma. Es este monstruo popular quien encarna la potencia heterotópica del relato, quien multiplica las voces, quién diagrama y experimenta las cartografías, quien construye una comunidad basada en la heterogeneidad y quien protagoniza la disputa política.

Notas

¹ Siguiendo el pensamiento de Rodolfo Kusch (2012), el efecto subjetivo y emocional que provoca el anclaje "geocultural" sobre la descripción y configuración del espacio matancero, configura un particular mundo simbólico de carácter popular.

² El mito fundacional de Villa Celina es una lectura que puede y necesariamente debe hacerse a lo largo de una serie de textos de Incardona. Dicha serie está conformada por *Villa Celina*, *Rock Barrial*, *El Campito* y *Las Estrellas Federales*. Claro que una tarea de tal magnitud sería el propósito de otra investigación. En líneas muy generales, mencionaremos que el autor construye un mito fundacional del partido de La Matanza. Para tal ejercicio, no solo se apropia de "la historia oficial" sino que pone mucho énfasis en la cuestión local, es decir, sus relatos están contruidos a partir de una historia que nace desde Villa Celina y se disemina hacia el resto del territorio nacional.

³ Entendemos la "gubernamentalidad neoliberal" como un conjunto de tácticas, instituciones, saberes, tecnologías y prácticas que despliegan una racionalidad económico-política que permite la supervivencia del Estado. En relación al Estado, dijo Foucault que "si éste existe tal como existe hoy, sea gracias, justamente, a esa gubernamentalidad que es a la vez exterior e interior a él, porque son las tácticas de gobierno las que permiten definir en todo momento lo que debe y no debe estar en la órbita del Estado" (FOUCAULT;2011,137). Se trata del gobierno de los hombres y las cosas, y de la relación entre ambos. Esta nueva forma de gobernar que emerge aproximadamente en los siglos XV y XVI en Europa, implica una serie de tecnologías, procedimientos, cálculos y afectos que intentan producir un gobierno de uno mismo y de los otros, pero también sobre el cuerpo y las maneras de conducirse. Es, además, una ética de sí, una auto-empresarialidad en tanto que "remite a un comercio, a un proceso circular o un proceso de intercambio que pasa de un individuo a otro" (FOUCAULT;2011,149). Se trata de una macropolítica como gobierno de todos, pero también de una micropolítica que ejercita la producción de subjetividades en la vida privada. El objeto de esta nueva forma de gobierno es ampliar la racionalidad mercantil más allá del dominio de la economía a todos los ámbitos de la vida social.

⁴ En el viaje en balsa que realizan Carlitos, el hombre gato, el Jardinero y el Cantor, a través del río ardiente de fuego violeta, tanto los vivos como los muertos "estaban echados a la suerte del Riachuelo, del Matanza", en los espacios lisos de los campitos del "conurbano profundo" (INCARDONA;2013,95).

⁵ Esta noción es utilizada por Rancière para hacer referencia al proceso discursivo y político que hace posible la ficcionalización de la historia y "lo sensible" dentro de los recortes estéticos. Véase *El reparto de lo sensible. Estética y política* (2014).

⁶ Heterogeneidad que no se genera a partir de ningún principio ontológico, más que como un proceso siempre en marcha.

Bibliografía

BATAILLE, G. (1987) "El sentido de la economía general", "Leyes de la economía general" y "La noción de gasto" en *La parte maldita*, Barcelona: ICARIA.

CASULLO, N. (2011) *Peronismo: militancia y crítica*, Buenos aires: Colihue.



- CAVALLETTI, A. (2010) *Mitología de la seguridad. La ciudad biopolítica*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- COHEN, J. (1996) "Monster Culture (Seven Theses)", en: *Monster Theory*, Minnesota: University of Minnesota. pp. 3-25
- DE GIORGI, A. (2006) *El gobierno de la excedencia. Postfordismo y control de la multitud*, Madrid: Traficantes de sueños.
- DRUCAROFF, E. (2011) *Los prisioneros de la torre. Política, relatos y jóvenes en la postdictadura*, Buenos Aires: Emecé.
- FOUCAULT, M. (1967) *De los espacios otros*, Círculo de Estudios Arquitectónicos, Disponible en: https://docs.google.com/document/d/1e_rh6BVLfRaG9akuHUAcxWYppIEly7OZtO3wlmzxzUk/edit?hl=es, Consultado el 21/02/2017.
- FOUCAULT, M. (2011) *Seguridad, territorio, población*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2014) *La vida de los hombres infames*, La Plata: Editorial Altamira.
- GAGO, V. (2014) *La razón neoliberal: economías barrocas y pragmática popular*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- FRIERA, S. (2009) "En la Argentina, la realidad es una biblioteca muy valiosa", en *Página/12*, Disponible en: <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/4-15300-2009-09-16.html>, Consultado el 02/11/2016.
- HARDT, M. y Negri, A. (2004) *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Buenos Aires: Debate.
- KUSCH, R. (2012) *La negación del pensamiento popular*, Rosario: Fundación Ross.
- KUSCH, R. (2012) *Geocultura del hombre americano*, Rosario: Fundación Ross.
- LORIO, N. (2015) "Sujeto y soberanía", en *Sujeto. Una categoría en disputa*, Adrogué: La cebra.
- LUDMER, J. (2010) *AQUÍ AMÉRICA LATINA*, BUENOS AIRES: ETERNA CADENCIA.
- NEGRI, A. (2009) "El monstruo político. Vida desnuda y potencia", en Giorgi, G. y Rodríguez, F. (comps.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós. pp. 94-139
- RANCIÈRE, J. (2014) *El reparto de lo sensible. Estética y política*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- RUIZ PLAZA, G. (2013) "Sobre lo fantástico" en Averanga, D. y Ruiz Plaza, G. (comps.) *Vértigos*, Antología del cuento fantástico boliviano, La Paz: El cuervo editorial.
- TORRANO, A. (2013) *El monstruo político en las sociedades de control. Una consideración ontológica de la monstruosidad*, Tesis doctoral, Universidad Nacional de Córdoba.
- TORRANO, A. (2014) "La máquina teratológica en el Facundo de Sarmiento. Una lectura biopolítica de la literatura argentina", en *Revista Amerika. Mémoires, Identités, Territoires* vol. 11, Université Rennes 2 Haute Bretagne, LIRA.
- VANOLI, H. y Vecino, D. (2010) "Subpresentación del conurbano bonaerense en la "nueva narrativa argentina"", *Ciudad, peronismo y campo literario en la argentina del bicentenario*, Apuntes de Investigación del CECYP, Disponible en <http://www.apuntesceyp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/334>, consultado 02/11/2016.
- VIRNO, P. (2016) *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Madrid: Traficantes de sueños.

Corpus

- INCARDONA, J. (2013) *El campito*, Interzona, Buenos Aires.