

CUERPO Y ARTE

Hacia una teoría crítica, decolonial e
interseccional de los lenguajes
corporales y culturales



Eugenia Fraga
(compiladora)



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

CUERPO Y ARTE

**HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA, DECOLONIAL
E INTERSECCIONAL DE LOS LENGUAJES
CORPORALES Y CULTURALES**

Fraga, Eugenia

Cuerpo y arte : hacia una teoría crítica, decolonial e interseccional de los lenguajes corporales y culturales / Eugenia Fraga. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Universidad de Buenos Aires. Instituto de Investigaciones Gino Germani - UBA, 2025.
Libro digital, PDF - (Misceláneas)

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-29-2062-7

1. Arte. 2. Intercambio Cultural. 3. Ciencias Sociales. I. Título.
CDD 760.1

Esta publicación fue realizada en el marco del PRII de Fsoc-Uba 2022-2024 titulado "Lenguajes corporales y lenguajes culturales en las sociedades contemporáneas", dirigido por la Dra. Eugenia Fraga.

Diseño integral por el Instituto de Investigaciones Gino Germani

Fotografía de tapa: Eugenia Frigerio Ceballos (actriz), por Agustina Agüero.

CUERPO Y ARTE

HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA, DECOLONIAL E INTERSECCIONAL DE LOS LENGUAJES CORPORALES Y CULTURALES

Eugenia Fraga

[Comp.]

GRUPO DE ESTUDIOS DECOLONIALES, INTERSECCIONALES
Y CRÍTICOS (GEDIC) DEL INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
GINO GERMANI (IIGG):

Fraga, Eugenia (directora del grupo)

Agüero, Agustina Belén

Casaravilla Belluscio, María Clara

Cassia, Camila Valentina

Ceriale, Iara

Gasparini Ferreyra, Agostina

Guiliano, Celina

Mareque, Catalina

Moreira di Bello, Camilla

Ritter, Juan Martín

Turdera Lucero, Diego



INSTITUTO DE INVESTIGACIONES
IIGG | **GINO**
GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

ÍNDICE

Agradecimientos

I. PRÓLOGO

Eugenia Fraga | 13

II. LA SUBJETIVIDAD Y EL AFECTO | 17

**El concepto de amor a lo largo de la historia de Occidente.
Erótica, política, ética y estética**

Eugenia Fraga | 19

**Entre Eva y la serpiente. La construcción de la subjetividad
femenina en Taylor Swift y sus fans**

Agustina Belén Agüero y Camila Valentina Cassia | 41

III. LA COMUNIDAD Y LA CIUDAD | 77

**El cuerpo bajo fuego cruzado. Apuntes sobre el poder en
Richard Sennett y Rita Segato**

Camilla Moreira di Bello | 79

**Bajo la lluvia urbana: otro lunes de rutina en la metrópolis.
Una mirada crítica desde las teorías de Simmel, Fisher,
Rose, Fraser y Becker**

Celina Giuliano | 117

IV. EL CAPITALISMO Y EL EXTRACTIVISMO | 129

**La teoría crítica como arma moral: un ejercicio hacia la
desarticulación de una realidad caníbal**

Diego Turdera Lucero | 131

“Llegará el día que nos inunde la paz y derrotemos al egoísmo rapaz”: voces subalternas, naturalezas múltiples y resistencias contrahegemónicas en la lucha del Tercer Malón de la Paz <i>María Clara Casaravilla Belluscio</i>	185
V. LA VIOLENCIA Y LA MUERTE	201
Bataille y Marín en diálogo imposible: entre la violencia y el cuerpo, de la comunidad a las masas <i>Juan Martín Ritter</i>	203
El carácter social de la muerte en la obra de Norbert Elias, una perspectiva para repensar el arte <i>Catalina Mareque</i>	253
VI. LA CULTURA Y EL ARTE	265
Las masas por la transformación: cultura y arte de masas en Jesús Martín-Barbero y bell hooks <i>Iara Ceriale</i>	267
Entre el arte y la memoria. Las experiencias de mujeres presas políticas en la última dictadura argentina <i>Agostina Gasparini Ferreyra</i>	293
Epílogo <i>Eugenia Fraga</i>	311
Sobre lxs autores	331

CUERPO Y ARTE

**HACIA UNA TEORÍA CRÍTICA, DECOLONIAL
E INTERSECCIONAL DE LOS LENGUAJES
CORPORALES Y CULTURALES**

AGRADECIMIENTOS

Durante la realización de este libro, fueron especialmente importantes una serie de personas e instituciones sin las cuales todo esto no hubiera sido posible.

Por eso, queremos agradecer a nuestras parejas y familias, a nuestrxs amigxs, a lxs profesores que nos marcaron y a los grupos de trabajo de los que formamos parte.

Mención aparte merecen, por un lado, el Instituto de Investigaciones Gino Germani, que hoy nos da la oportunidad de publicar nuestras ideas, y, por otro lado, la universidad pública argentina, cuya continuidad hoy pelagra y a la cual seguiremos defendiendo así en las aulas como en las calles... (y también por supuesto en los libros).

Eugenia Fraga

I. PRÓLOGO

Este libro es el producto de un trabajo colectivo. El equipo de investigación que lo escribió se llama Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) y existe desde 2021. Partiendo de los temas del cuerpo y el arte como preocupaciones comunes, pasamos por diferentes instancias que nos fueron acercando cada vez más. Al principio, en el medio de la pandemia por COVID, nos reuníamos de modo virtual, cada unx desde su casa, hasta que decidimos que era hora de conocernos las caras y organizamos una salida cultural al Museo de Arte Moderno de Buenos Aires, después de lo cual comimos chipá y tomamos mate en el Parque Lezama de San Telmo. El primer cuatrimestre de 2022 empezamos a juntarnos en el patio de la entrada de nuestra casa de estudios compartida, la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA; cada vez, había que agarrarnos sillas de una pila, limpiarles la tierrita acumulada y llevarlas, preferentemente, abajo del gran árbol del patio —si hacía calor— o abajo del sol —a medida que llegaba el invierno—. El segundo cuatrimestre del mismo año pasamos a reunirnos en un aula ya dentro de la facu, la HU003 —ala Humberto Primo—, que fue la que, por azar, encontramos vacía a la hora en que nos juntamos la primera vez y terminó quedando como espacio fijo durante un año entero. Primero, con ventanas abiertas —siempre se trataba de cuidarnos mutuamente—; después, ya no fue necesario. Ahí festejamos, por ejemplo, algunos cumpleaños, con torta y todo.

En algún momento de 2023 decidimos que ya era hora de oficializar —solo un poquito— las reuniones y pasamos a juntarnos en un aula del Instituto de Investigaciones Gino Germani vinculada a la FSOC-UBA y que ya venía albergando nuestras investigaciones tanto individuales como de conjunto. Concretamente, nos juntábamos en la Sala de Reuniones, tan propicia, con su mesa redonda, para la circularidad de los intercambios y la horizontalidad de la palabra. Si la memoria no me falla, fue ahí, entre medialunas y churros con dulce de leche de la esquina, que determinamos que sí, que ahora sí íbamos a hacer este libro —aunque ya lo veníamos imaginando hacía algún tiempo—.

Durante 2024 escribimos los capítulos que se encuentran a continuación. Algunos son el producto de investigaciones azarosas; otros, el producto de pasiones personales; otros, el producto de lo que nos inspiraron las lecturas de ese año. Otros capítulos más son el producto de becas de iniciación a la investigación; otros puede considerarse el producto de trabajos de fin de licenciatura; y algún otro, el producto de un proyecto de investigación en el marco del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de Argentina (CONICET). Sus autores somos estudiantes y licenciadxs, magísteres y doctores, becarixs e investigadores de planta en Sociología y Ciencias Sociales. Nuestras reflexiones han sido, en algunos felices casos, financiadas por distintas entidades, como las ya nombradas UBA o CONICET, o también por el Consejo Interuniversitario Nacional (CIN). En otros casos, las hemos realizado *por amor al arte*, como quien dice... o más ajustadamente: *por amor a lo social* (o, como a veces también llaman a nuestro trabajo, en calidad de *ad honorem*). Sea como fuere, nos hemos formado durante años, durante décadas, para especializarnos y poder trabajar de esto que consideramos nuestra vocación y nuestra misión en la vida —y ser pagados por ello, como corresponde—, y nos seguiremos dedicando a esto con o sin paga. Sí. Nos seguiremos dedicando a leer, a escribir, a pensar, a cuestionar, a juntarnos, a comer, y vuelta a empezar. Aun cuando el contexto se nos ponga en contra, como sucede hoy. Es más, sacar un libro como este, en un contexto tan hostil para *algo así* —quiero decir: para algo intelectual, profundo, abstracto, abierto, afectivo, ético, sin afán de lucro, que no entra en un *tweet*, y que vale más como logro grupal que como contabilidad en la carrera personal de cada unx—, hace al libro aún más valioso. Por lo *a contrapelo*. Como esa vez que fuimos a ver una película *under* al espacio cultural Teatro San Martín; o esa otra que fuimos a una muestra *amateur* de fotografía en un cuchitril del barrio de Villa Crespo.

Así, entre cuerpos y caras, libros e imágenes, y también codo a codo en una u otra marcha en defensa de nuestro querido mundo — la educación pública—, tomaron forma las piezas del rompecabezas

que es esta compilación. Sus temas son los lenguajes corporales y los lenguajes culturales. Dentro de los lenguajes corporales hablaremos de espacialidad y urbanismo, de violencia y tortura, de encantamiento y sacralidad, de género e identidad, de canibalismo o animalismo... En relación con los lenguajes culturales indagaremos en la cultura popular y la cultura de masas, la cultura hegemónica y la cultura crítica, la cultura eurocéntrica y la cultura autóctona... Y en el cruce de ambos —porque es el trazado de puentes lo que más nos interesa— podremos hablar de lenguajes artístico-corporales, de representaciones visuales de la vida, la enfermedad y la muerte; de rituales de espectacularización de las luchas en el espacio público; de identificación subjetiva transnacional de experiencias corporales locales comunes; de amor y amistad como combinaciones de erótica, ética y estética, y un largo etcétera. Pero no sólo los temas son múltiples. Nos preocupa especialmente el modo de abordarlos, que la perspectiva de mira sea también ella misma multifacética —como un prisma—. Por eso, a lo largo del texto, iremos soltando referencias sobre las más variadas teorías sociales.

Habrá lecturas antiguas —Sócrates, Platón, Aristóteles, Jenofonte—, medievales y renacentistas —Agustín, Auvergne, Fidanza, Ficino— y modernas —Schiller, Schelling y Schlegel—. Habrá lecturas clásicas, pues; pero también, y sobre todo, contemporáneas. Estudios sociológicos —Simmel, Elias, Marín, Bourdieu, Sennett—; estudios psicoanalíticos —Freud, Rozitchner, Dufourmantelle, Burin—; estudios culturales —Barthes, Barbero, Fisher, Illouz—; estudios poscoloniales —Hall, Spivak, Hooks, Lorde—; estudios decoloniales —Quijano, Zavaleta, Viveiros, Segato—. Y, como puede desprenderse de lo recién dicho, habrá lecturas de diversas latitudes geopolíticas: alemanas —Freud, Simmel, Elias—; francesas —Bataille, Ricoeur, Barthes, Bourdieu—; anglosajonas —Hall, Hooks, Sennett, Fraser, Fisher, Lorde—; latinoamericanas —Barbero, Quijano, Zavaleta, Viveiros—; y, en particular, argentinas —Marín, Rozitchner, Segato, Burin—. Podemos incluso hablar de escuelas distintas, a las que sin embargo queremos fundir en un mismo magma: el pos / marxismo —Bataille, Hall, Fraser, Fisher, Quijano, Zavaleta, Marín, Rozitchner, Bourdieu, Illouz—, junto al feminismo / perspectiva de género —Beauvoir, Rubin, Millet, Dufourmantelle, Hooks, Spivak, Fraser, Lorde, Segato—.

El esquema del libro será el siguiente. Habrá cinco secciones y un epílogo. Para cada sección, presentaremos un capítulo de corte más estrictamente teórico y un capítulo en el que se analizará algún caso específico. Así, en la sección I, estarán los capítulos de Eugenia Fraga, por un lado, y de Agustina Agüero y Camila Cassia, por otro, ambos sobre la subjetividad y el afecto. En la sección II estarán los capítulos de Camilla Moreira y Celina Giuliano sobre la comunidad

y la ciudad. En la sección III estarán los capítulos de Diego Turdera y Clara Casaravilla sobre el capitalismo y el extractivismo. En la sección IV estarán los capítulos de Juan Ritter y Catalina Mareque sobre la violencia y la muerte. Y en la sección V estarán los capítulos de Iara Cerialo y Agostina Gasparini sobre la cultura y el arte. Pero siempre, siempre, en todos ellos se dará un lugar central a eso de lo que no podemos escapar —pero también puede ser fuente de salvación—: el cuerpo. Finalmente, en el epílogo, se realizará un intento de síntesis y sistematización de todo lo visto a lo largo del libro, se buscará dar forma así a una primera versión de lo que podemos llamar una Teoría Crítica, Interseccional y Decolonial sobre el Cuerpo. Este es nuestro aporte —a la vez humilde y ambicioso— al campo académico e intelectual argentino, latinoamericano y —por qué no, si el *trap* y el fútbol nacionales pueden— mundial.

II. LA SUBJETIVIDAD Y EL AFECTO

Eugenia Fraga

EL CONCEPTO DE AMOR A LO LARGO DE LA HISTORIA DE OCCIDENTE. ERÓTICA, POLÍTICA, ÉTICA Y ESTÉTICA

EL AMOR EN LA ANTIGÜEDAD

Pensar sobre el amor es algo que la humanidad ha hecho desde siempre, o al menos, desde que tenemos registros escritos de su actividad y de su pensamiento. Así, por ejemplo, en Oriente, desde antiguo, tanto las religiones hinduistas como budistas reflexionaron sobre su propio concepto de amor; al tiempo que en Medio Oriente la religión judaica y luego la religión cristiana hicieron lo propio, dándole su propio sesgo a ese concepto (Weber, 1964 [1922])¹. En Occidente, desde el siglo IV a. C., filósofos de la talla de Sócrates, Platón y Aristóteles no fueron menos que sus colegas orientales² (Foucault, 1986 [1984]). Mi

1 Efectivamente, en la Península del Indostán encontramos los conceptos antiguos de *bhakti* (amor extático en hindi) y de *mitta* (bondad amorosa en pali), mientras que en la Península Árabe sobresalen los antiguos conceptos del amor al extranjero u hospitalidad (*haknasat orjim* en hebreo, traducido como *filoxenia* en griego) y del amor filial o amor divino (*hesed* en hebreo, *agápē* en griego). Sobre este último, cfr. Boltanski, 2012 [1990] y Ricoeur, 1993 [1990]. Tengo como proyecto de largo aliento el trazar la vinculación entre los conceptos de amor en las distintas culturas.

2 Otros tres personajes de la misma época, que al parecer también opinaron sobre el tema del amor en discursos públicos, pero sobre los que aquí no profundizaremos, son Nicocles, Aristófanes y Pausanias. Aristófanes plantea un relato cosmogónico por el cual los seres humanos primigenios habrían encolerizado a los dioses, que entonces, como reprimenda, dividieron a cada persona en dos mitades, y por ello se

hipótesis, en el trabajo que sigue, es que la reflexión sobre el amor, en la tradición de pensamiento filosófico y social occidental —que se remonta a estas tres figuras de la Antigua Grecia— permite aunar una preocupación por el cuerpo con una preocupación sobre el arte. El amor, entonces —y esta es la afirmación que intentaremos probar a continuación—, une lo material con lo simbólico, lo objetivo con lo subjetivo, lo natural con lo cultural.

Veamos primero qué pasaba con Sócrates, cuyo pensamiento, como sabemos, no nos llegó escrito de su propia mano, sino a través de los escritos de otros filósofos, específicamente en *Alcibiades* de Platón y *El banquete* de Jenofonte. Allí se nos dice que para Sócrates el concepto central era el del cuidado de sí, el cual implicaba un estado activo, tanto político como erótico. Veamos qué significa cada uno de estos vocablos en detalle.

El hecho del cuidado implicaba tanto una preocupación como una ocupación. Como ejemplo de este cuidado de sí Sócrates esboza la figura del labrador que atiende sus campos, su rebaño, su casa; también la figura del rey que se ocupa de su ciudad y de sus ciudadanos; la figura misma del ciudadano, del buen ciudadano, que es aquel que rinde culto tanto a sus antepasados como a los dioses; e, incluso, la figura del médico que cuida de sus enfermos (Platón, *Alcibiades*, 127d).

¿Pero por qué cuidado de sí? Este sí mismo no debe ser entendido de una manera egoísta como podríamos comprenderlo hoy en día. El sí mismo, decía Sócrates, no son ni las posesiones ni los instrumentos, ni siquiera el propio cuerpo del sujeto, sino el principio que posee o usa esas posesiones, esos instrumentos, ese cuerpo. Es decir, en otras palabras, el alma. El cuidado de sí, entonces, puede ser entendido primeramente como una preocupación y una ocupación por cultivar la propia alma. Para este cultivo del cuidado de sí habría, según Sócrates, dos métodos por los cuales descubrir las verdaderas reglas, las auténticas reglas, para una conducta verdaderamente cuidadora de la propia alma (*idem*, 29b). Estas son, por un lado, la contemplación y, por otro lado, el diálogo. La contemplación es esa actividad que realiza el sujeto en soledad, de manera reflexiva, probablemente en silen-

pasan la vida buscándose mutuamente (Platón, 2021 [380 a. C.], 191e). Por su parte, Pausanias distingue, como veremos hacer desde Sócrates, entre dos tipos de amores: aquel al que solo le interesa el acto sexual y aquel otro que pone a prueba el alma (*idem*, 181b-d). Finalmente, Nicocles resalta que así como se espera de los hombres que respeten todas las asociaciones que han construido con otros hombres, debería esperarse de ellos, de igual modo, que respeten la asociación de por vida que han construido con sus mujeres: no puede decirse de alguien que sea justo si lo es en todo otro aspecto menos en su matrimonio (Isócrates, 1980 [370 a. C.], 40).

cio. El diálogo, por su parte, permite entrar en contacto e intercambio con otros (*idem*, 123d).

Pero habíamos dicho que el cuidado de sí es considerado como un estado activo político y erótico, ¿qué quiere decir esto? El cuidado de sí es un estado activo político porque, para Sócrates, preocuparse por la perfección del alma, de la propia alma, no es, como habíamos adelantado, una tarea egocéntrica, sino que es una misión útil para la ciudad, y con esto, podemos decir también, útil para el resto de las personas que habitan a mi alrededor (Platón, *Apología de Sócrates*, 29e). Es lo que Sócrates va a llamar también la obligación de la *epiméleia heautou*, en griego, que puede traducirse como el “aplicarse a uno mismo”. Pero, de nuevo, este aplicarse a uno mismo debe entenderse como una forma de ser un mejor ciudadano, con el objetivo de entrar en relación con los demás ciudadanos. Y esta obligación de *epiméleia heautou* o cuidado de sí requiere de *askesis* —o ascetismo en castellano—, que se traduce como una exigencia de ejercicio, y acá podemos ver cómo entra el cuerpo junto a esa alma: cuidar y ejercitar el propio cuerpo es paralelo a cuidar y ejercitar la propia alma (Platón, *Alcibíades*, 123d). De hecho, ejercitar el propio cuerpo y cuidarlo sería un requisito para el cultivo del alma y, por esta vía, cuanto mejor sea la situación de un cuerpo y un alma, es decir, de una persona, de la persona de un ciudadano, mayor será el beneficio del cuerpo y el alma de todos los demás habitantes de la misma *polis*. Es en este sentido, entonces, que puede entenderse el carácter político del cuidado de sí.

Pero este estado activo del aplicarse a uno mismo también tiene una dimensión propiamente erótica, que puede deslindarse en dos vectores. Sócrates va a distinguir claramente entre un amor del cuerpo y un amor del alma. Al amor del cuerpo, o *eros* en griego, lo opone entonces a la *philia*, o amor del alma. Opuestos, digo, porque cada uno de ellos parece ser la contracara del anterior. Así, el *eros* o amor corporal es más físico porque se basa, en última instancia, en un apetito de placer; es de carácter fugaz, y es fuertemente asimétrico porque, en general, se da entre personas de distinta jerarquía —según la consideración que cada una de ellas tiene en el interior de la sociedad de la que forma parte—. Así, por ejemplo, el amor corporal puede darse entre varones y mujeres, es decir, en función de una asimetría de género, o bien de una asimetría de edad entre personas más grandes y más chicas, pero, también, en la forma de una asimetría de poder entre personas más y menos poderosas. Como el exacto opuesto de todo esto, la *philia* o amor del alma es más bien de carácter espiritual, es conceptualizado por Sócrates a veces como amor serio, pero muchas veces también aparece en la traducción que llega hasta nosotros con la palabra amistad. Es un amor más duradero porque, en principio, se

presupone que dura —y muchas veces lo hace— toda la vida, y es un amor más simétrico porque se basa en la semejanza entre las dos personas que ingresan en esa relación, ya sea una semejanza de carácter —hoy diríamos una afinidad entre personalidades—, una semejanza de estilo de vida —que implica que las dos personas que forman parte de la relación amorosa comparten pensamientos, pero también posesiones, bienes materiales, alegrías y tristezas, éxitos y fracasos—. Así, a partir de este compartir un estilo de vida, las personas que forman parte de una relación amorosa de tipo *philia* buscan cada uno supuestamente el bienestar mutuo, la confianza mutua y la preocupación mutua de ambos miembros de la relación (Jenofonte, *Banquete*, VIII, 13-18).

Por todo esto es que el amor de tipo *philia*, para Sócrates, es el amor verdadero o la verdadera forma del amor, mientras que el amor del cuerpo es parcialmente descalificado por él, en tanto afirma que debe intentar parecerse lo más posible al otro tipo de amor: debe hacerse todo lo posible para convertir el *eros* en *philia* o, en otras palabras, para liberar todo afecto de sus dimensiones físicas. Con lo cual arribamos a una idea interesante que es que aquello que en la cultura general y en el lenguaje cotidiano, hoy, se rotula normalmente como amor platónico, ese amor puramente ideal y deslindado de sus dimensiones físicas, materiales y corporales, es en realidad, más bien, un amor socrático, ya que es Sócrates el que plantea esta distinción, aparentemente, por primera vez. El amor verdadero, entonces, o *philia*, debe ser para él el principio que da valor a toda relación, a toda *synousia* (*idem*, VIII, 25-26). Es decir que toda relación interhumana, de cualquier tipo que ella sea, se monta, en última instancia, sobre la amistad. También afirmaba con claridad que ambos tipos de amor, el amor del cuerpo y el amor del alma, podían buscarse tanto en el varón como en la mujer. Es decir, proclamaba de manera explícita la legitimidad de las relaciones tanto de tipo heterosexual como homosexual (*idem*, IX, 5-6).

Pero si ese es el amor socrático, ¿qué es entonces en realidad el amor platónico? Para responder a esto, vamos a repasar ahora los lugares en los cuales Platón desarrolla con mayor especificidad el motivo del amor; esto es, en sus textos el *Banquete*, las *Leyes* y el *Fedro*, aunque también podemos encontrar algunos elementos de análisis en el *Gorgias*, el *Filebo* y la *República*. Podemos decir que la perspectiva platónica para reflexionar sobre el amor parte de una distinción entre la templanza, que sería una cualidad humana deseable, y la intemperancia, que sería su opuesto y, por ende, la cualidad humana no deseable. La intemperancia es indeseable porque implica, para Platón, una orientación a la plétora, una actitud de llenado, una tentación por el

exceso, podríamos decir. La intemperancia platónica puede definirse como esa actitud que pretende dar al propio cuerpo todo placer posible, incluso antes de experimentar la necesidad. Por ejemplo, llenarse de comida antes de sentir hambre, o mantener coito incluso antes de sentirse excitado. El problema de esta actitud, dice Platón, es que acaba por sofocar toda sensación de placer por el exceso mismo (2014 [285 a. C.], *Gorgias*, 492a-b; 494c; 507e).

Como el exacto opuesto de la intemperancia, la templanza o *sophrosyne* es un estilo de vida en régimen, parecido a lo que antes vimos con Sócrates bajo el nombre de ascesis (2008 [360 a. C.], *Leyes*, V, 734a). Para Platón todo es cuestión de buen uso. La comida y la bebida son buenas, pero solo en la medida en que generen un placer que no enferma, es decir, en la medida en que no se coma y no se beba en exceso. Y lo mismo sucede con el amor físico. El amor físico, que nos recuerda al *eros* socrático o amor del cuerpo, es bueno y deseable en la medida en que proporcione un goce que no traiga desórdenes, esto es, en la medida en que se haga en tiempo y forma adecuados (*Banquete*, 187e). Este dominio sobre sí mismo que Platón sugiere como buena conducta solo puede ser el producto de un ejercicio moral. De nuevo el ejercicio es pensado a la vez de una manera corporal y espiritual, y solo el ser humano que tenga dominio sobre sí mismo, es decir, sobre su impulso a la intemperancia y sobre su orientación al exceso, será un ser humano libre en sentido pleno.

La libertad, entonces, no es hacer cualquier cosa en cualquier momento, tal cual dé la gana, sino más bien lo contrario: es saber cómo dominar esos impulsos de la carne, pero no para reprimirlos de manera absoluta, sino para canalizarlos y desplegarlos de la manera óptima de acuerdo al contexto. Este ser humano libre en sentido pleno es además, dice Platón, un ser humano que será útil a su ciudad, poniéndose de relieve nuevamente el carácter político de la relación con el cuerpo y con el alma. Este ser humano libre y útil políticamente tiene *aidos*, tiene respeto de sí mismo, y este respeto de sí mismo sólo puede lograrse a través y en la medida de un respeto a los demás. De nuevo, entonces, el cultivo de una cualidad personal como puede ser la templanza no es una cuestión egoísta, sino, por el contrario, solidaria del resto de los conciudadanos (2006 [380 a. C.], *República*, III, 413e).

Esta templanza, dice Platón, constituye además, cuando está bien lograda, un auténtico arte de vivir. Este arte de vivir es entendido como un ajustar la armonía del cuerpo con la sintonía del alma. Es decir, nuevamente el cuerpo y el alma se unen de tal manera que para lograr la meta máxima, que es la sintonía del alma, es necesario ajustar aquí y allá algunos de los impulsos del cuerpo. De lo cual podemos

derivar la idea del ser humano como músico o, más en general, como artista y, por eso, la templanza constituye un arte de vida. Vivir la vida de manera templada o temperada nos convierte en verdaderos artistas de nuestras propias existencias (*idem*, IX, 591c-d).

Una de las dimensiones fundamentales de este arte de vivir es la dimensión temporal, porque ¿cómo debe entenderse la idea de que todo es cuestión de buen uso? ¿Cómo puede determinarse en qué momento es oportuno y en qué momento no es oportuno entregarse al placer del cuerpo? Aquí surge el problema del *kairós*, ese concepto griego para nombrar precisamente el momento oportuno, el momento oportuno para desplegar el arte de hacer uso de los placeres. Dominar el *kairós*, entender y poder determinar el *kairós* adecuado, es todo un arte (2008 [360 a. C.], *Leyes*, I, 636d-e). Respecto del acto sexual o amor corporal, Platón dice que se trata del punto de cruce de una vida individual que se encamina a la muerte y de una inmortalidad que toma la forma de la sobrevivencia de la especie. El acto sexual, entonces, está entre dos vidas que se unen y no solo entre dos sujetos —los que se necesitan para que haya efectivamente relación carnal—: en ese mismo punto, nos dice Platón, se anudan la vida y la muerte. Podemos pensar en la pequeña muerte del orgasmo, pero también en el ciclo de la vida y la muerte, de la reproducción y de la sucesión de las generaciones. Por la vía del acto sexual, entonces, el individuo que por sí solo está destinado a morir, puede volverse inmortal al abrirse a la especie. Platón habla, por ejemplo, de la presteza que observa en las generaciones anteriores a sacrificar, incluso, la propia vida, con tal de salvar la descendencia propia y de la especie, lo cual vendría a demostrar la tesis recién desarrollada (*Banquete*, 206e; 207a-b).

Respecto de un amor de tipo más bien espiritual, su teoría no es tampoco la de la media naranja, como diríamos hoy. Lo que Platón va a decir es que lo que el individuo busca en el otro no es algo así como la otra mitad de sí, es decir, no busca lo que le falta, sino en rigor dar con un otro sujeto que represente la verdad con la que su propia alma tiene ya parentesco. Entonces, más que buscar aquello que falta, aquello que habría de suplirme, se busca lo que es semejante, lo que presenta afinidad con mi propia alma. El amor, de este modo, se convierte, en Platón, en una vía de acceso común a la verdad. Una vía de acceso común porque solamente se llega de a dos a la verdad, pero además porque solamente de a dos se puede tener en claro que la meta última de la existencia es acceder a la verdad. Por eso, dice Platón, debemos intentar conducir nuestro deseo hacia su verdadero objeto que es la verdad y, por eso, la alteza de este tipo de amor, el cual sería preciso entrever incluso en los impulsos de la carne hacia el mero acto sexual. Este tipo de amor, por último, permite reconocer al objeto de

deseo como más que un simple objeto: como un ser verdadero, como un auténtico ser (*Fedro*, 256a-d).

Dos últimos complementos a lo dicho. En el *Banquete*, se describe el ascenso desde la belleza de los objetos sensibles, a través de estadíos cada vez más altos, hasta llegar al amor humano. El amor del que es capaz el ser humano es así el punto culminante del ascenso, equiparado a la contemplación de la “idea de ideas”, que es a la vez la máxima belleza y el máximo bien —o la belleza y el bien absolutos y eternos—. Esta suma de los bienes máximos es el tipo de vida específico que el ser humano debería abocarse a vivir, por sobre cualquier otro tipo, pues es un tipo de vida puro, claro y divino. Un tipo de vida no tanto físico como espiritual (*Simposio de Diótima*: 210-212). A su vez, en el *Filebo*, Platón remarca el carácter de *autarkia* o autosuficiencia de este objeto divino de contemplación. El objeto último del amor, puede entonces decirse, sería aquel ser que se aparece, frente a quien lo observa “con el ojo de la mente”, como perfecto en cuanto a belleza y bondad (*Filebo*: 59-60; 65-67).

¿Y qué sería, finalmente, el amor aristotélico? Para responder a esto debemos retomar algunos de sus textos claves como *La generación de los animales* y *La ética a Nicómaco*, aunque también podemos servirnos de su libro *Del alma*. Podríamos partir de la tesis de que Aristóteles construye, sobre el tema del amor, una suerte de *continuum* que va *in crescendo* a lo largo de tres momentos: actividad sexual, amor de pareja y, por último, amistad, de tal manera que el concepto que sigue es siempre más abarcativo y superior al anterior. Respecto de la actividad sexual, Aristóteles afirma que resulta natural e indispensable. Por lo tanto, no realiza acerca de ella ningún tipo de crítica, porque tiene, nada más ni nada menos, que la meta de la reproducción de la especie. El objetivo último de la actividad sexual es escapar a la muerte, al punto de que el impulso que nos mueve al deseo sexual es un deseo de participación en lo eterno (*La generación de los animales*, II, 1, 731b-732a; *Del alma*, II, 4, 415a-b). Por la vía de la sexualidad, lo que el individuo no puede la especie sí, como ya vimos que nos decía Platón respecto de ese cruce entre la mortalidad y la inmortalidad, entre lo individual y lo colectivo, o también acerca de la dimensión política del amor, la cual es refrendada en el segundo momento del *continuum*.

En efecto, el amor de pareja tiene el mismo carácter de naturalidad que la actividad sexual porque, en la concepción de Aristóteles, el ser humano es un ser naturalmente sindiástico, es decir, naturalmente destinado a vivir en pareja. Ni solo ni tampoco, en última instancia, en unidades de más de dos, aunque, por supuesto, los agregados sociales de mayor escala existen y son necesarios, pero, en última instancia,

la unidad mínima de análisis, podríamos decir en términos contemporáneos, sería la pareja. ¿Por qué? Porque él ve que sólo el vivir en pareja permite una situación constante de ayuda y apoyo recíprocos a lo largo de la vida entre dos personas (Ética a Nicómaco, VIII, 12, 7, 1162a). La importancia de esta ayuda y apoyo recíprocos puede observarse en los distintos momentos del ciclo vital de las personas, desde su juventud hasta su senilidad, sobre todo en este último, cuando, por distintas razones, el individuo por sí mismo no puede todo y gracias a la ayuda mutua es capaz de salir adelante.

Finalmente, el tercer momento del *continuum* que trazamos más arriba es el de la amistad o *philia*, al cual ya había hecho alusión y dedicado largas reflexiones Sócrates. Para Aristóteles también, la amistad o *philia* es el modelo de conducta por antonomasia. La amistad debería ser, en su concepción, el modelo de conducta del marido con la esposa, es decir, el modelo de conducta en el interior de las parejas, pero también, y mucho más en general, el modelo de conducta del amigo con el amigo. Para Aristóteles, efectivamente, la *philia* es una garantía. La única garantía, en realidad. ¿De qué? De que se respeten las reglas de la justicia, tanto en el interior de las unidades domésticas como en el espacio público de la *polis* (*idem*, VIII, 11, 4, 1161a). Si el ideal aristotélico es el de una sociedad justa en donde las asimetrías inevitablemente existentes se vean limitadas lo más posible, entonces el amor amistoso —que, como ya vimos, es el más simétrico de todos— es la única forma de llegar a ese ideal o, al menos, de acercarnos a él. El amor, entonces, podemos decir, es un prerrequisito de la justicia social.

A decir verdad, existió un cuarto filósofo que, aunque menos conocido que los tres anteriores, reflexionó largo y tendido sobre el tema del amor, y de hecho lo hizo combinando ideas sobre ética, estética y erótica, por lo que no podríamos dar por finalizado este apartado sin hacer alusión a él: me refiero a Jenofonte. Acerca de una erótica corporal, sostuvo que no era cuestión de renunciar a los placeres, sino de saber distribuirlos. Mejor dicho, que los placeres estarían autorizados —y solo estarían autorizados— después de un período —por ejemplo, unas horas— de trabajo propiamente dicho; pues el trabajo legítima y vuelve honorable el abandono (1992 [370 a. C.], VIII, 1, 32).

Por su parte, acerca de la relación estética entre el cuerpo y el alma, Jenofonte escribió lo siguiente. Habló de un orden de belleza espiritual logrado a partir del moldeamiento plástico de la conducta, en la modalidad de una suerte de economía de gestos y movimientos (*idem*, VIII, 1, 13) vinculada, entre otras cosas, al régimen sexual y alimenticio recién mencionado, pero también, como mostraré a continuación, a una ética amorosa. Así, en tercer término, distinguió, de

un modo muy similar al de Sócrates y compañía, entre dos tipos de amores: entre aquel que solo busca el placer del amante y aquel otro que se interesa por el placer del amado. La relación entre uno y otro sería la de un pasaje ético de un deseo efímero a una amistad más horizontal (2022 [390 a. C.], VIII, 12).

Finalmente, hincando hondo en la cuestión del amor, y específicamente del amor matrimonial, en la modalidad de la economía doméstica, Jenofonte tiene una larga serie de cosas para decir. Dentro del matrimonio, el papel de cada parte es el papel de un compañero, pues lo importante no es lo que cada parte contribuye de distintivo, sino el modo en que ambas se abocan a un fin común. Ese fin común es la base de una comunidad o *koinonía* (1967 [360 a. C.], VII, 12-13; 15). El fin común puede definirse como el abrigo o *stegos* —que también puede vincularse a la figura del techo—. La meta de abrigar se entiende como la previsión con miras a una distribución de objetos —alimento, ropa, fuego, diversos utensilios—, distribución realizada entre personas y según momentos oportunos. Así, en el reparto típico de la Antigüedad griega, el varón estaba afuera, sembrando, cultivando, pastoreando, trocando, mientras la mujer estaba adentro de la casa, ocupándose de guardar, conservar y repartir los productos (*idem*, 19-35).

Más allá de la especificidad histórica —y de las críticas que puedan hacerse hoy a la fijación de roles según géneros—, lo que Jenofonte quiere resaltar no es lo distinto sino lo compartido: dar y recibir serían las cualidades comunes de los miembros del vínculo matrimonial, cualidades a las que nombra también con el vocablo *epimeleia* —esa atención, esa ocupación y preocupación de la que ya hemos hablado más arriba— (*idem*, 26). ¿Pero qué estética y qué erótica resultarán afines a esta ética y esta económica? Una estética y una erótica de lo que podríamos llamar la autenticidad, o de la transparencia. Pues para el autor, los esposos deben presentarse cada uno ante el otro tal como son, sin esconder o deformar sus cuerpos tras adornos, maquillajes, depilaciones, tacos, corsets, o cualquier otro tipo de lo que en definitiva considera como engaños. Introducir cualquiera de estos artificios en la pareja equivaldría a imponer una desviación respecto de la regulación doméstica naturalista. En efecto, Jenofonte afirma que esos juegos podrán seducir a los de afuera, pero que no pueden interponerse entre quienes se aceptan recién levantados o compartiendo el baño: despeinados, transpirados, sucios u ojerosos. Es que, en su mirada, el amor matrimonial es tanto una comunidad de bienes como de vida, en general, y de cuerpos, en particular. Y las relaciones sexuales, en ese marco, se mueven por la atracción natural (*idem*, X, 1-8).

EL AMOR EN EL MEDIOEVO Y EL RENACIMIENTO

Esto en cuanto al concepto de amor en la Antigüedad³. Si pegamos un primer salto temporal y geográfico, desde la Grecia del siglo IV a. C. a la actual Argelia pero del siglo IV d. C., nos hallaremos a los pies del ocaso de la era antigua, y a la puerta de entrada de la era medieval. En esa intersección vivió Agustín de Hipona, conocido como San Agustín y “padre de la iglesia católica”, por haber realizado, con gran sistematicidad, la combinación entre el pensamiento platónico y la doctrina cristiana. Esa mezcla, hallada en sus *Confesiones*, sería justamente la base de la teología medieval posterior (Nygren, 1953) —y, de hecho, mantiene influencias incluso en nuestros días (Rozitchner, 2007)—.

En Agustín, el concepto pagano de una belleza absoluta y autosuficiente —a ser contemplada sin referencia ni al sí mismo ni a cualquier otro objeto del mundo— pasa a ser identificado con el dios tanto del Viejo como del Nuevo Testamento. Se trata de una operación osada, ya que el dios del judaísmo y del cristianismo era, sí, un dios creativo, justo y amoroso, pero no un dios bello, ni autosuficiente, ni absoluto. Era un dios personal, muy antropomórfico, pero no un concepto abstracto o esencial, como los de la filosofía griega. Pero con este nuevo concepto de una deidad bíblica, concebida como la perfección tanto de la bondad como de la belleza, Agustín pudo dar forma a la noción, complementaria, de que el mayor bien humano es la contemplación de este dios con un amor desinteresado. Así, el autor convirtió la doctrina pagana del *eros* en la doctrina cristiana de la *caritas*, central en la teología de allí en más.

En sus exposiciones sobre la naturaleza del amor cristiano, o *caritas*, se produce esta fusión entre el dios del monoteísmo y el absoluto clásico. Agustín, para lograr tal fusión, se sirve, paradójicamente, de

3 Varios siglos después de los pensadores recién trabajados, en el siglo I, y aún en territorio griego/romano, se desplegó la propuesta de otro autor, la cual sin embargo no podemos desarrollar a fondo. Se trata de Plutarco, quien habló de la importancia de los placeres recíprocos para la mutua adhesión, a lo largo del tiempo, de los esposos. Así, las relaciones sexuales tendrían una significación afectiva, que, personalmente, me interesa vincular al concepto, utilizado por él en otros contextos, de eto-poética (Plutarco, 1987 [95 d. C.]). Doscientos años después, en el siglo III, aparece la figura de Plotino, fundador del neoplatonismo. Precisamente retomando elementos de la propuesta de Platón, Plotino sugiere que el término último de todo amor humano posible es la contemplación de la belleza absoluta, en la modalidad de un rendirse, de una entrega absoluta del sí mismo hacia el objeto contemplado, lo cual le otorgaría al alma la tan ansiada paz. Esto, por dos razones. Una, porque la contemplación amorosa se define no como pasión ni como deseo —activos—, sino como quietud —pasiva—. Dos, porque al contemplar de este modo el objeto amado, se alcanza a ver su carácter absoluto, perfecto, puro, entero, pleno, suficiente —además de bello— (Plotino, 1956: 61-63; 380-409; 619-624).

una nueva distinción conceptual. Me refiero a aquella entre lo que en latín aparece como *uti* y *frui*, esto es, usar versus disfrutar. Estos dos términos pasarán a ser, en su texto, dos modalidades opuestas del amor. Una cosa, entonces, será amar algo por su utilidad —de *uti*— y otra cosa muy distinta será amar algo por pura fruición —de *frui*—. Más específicamente, se trata de la distinción entre querer algo como un medio para un fin exterior a él o ella y querer algo como fin en sí mismo.

La primera clase de amor incluye a todas las cosas buenas y bellas del mundo sensible: desde objetos y sujetos de la naturaleza, hasta los producidos por el ser humano —incluyendo las artes—. Todas estas entidades pueden —y deber— ser amadas, pero inevitablemente en función de algo exterior a ellas. Y el fin para que todas esas entidades constituyan medios es el fin último de toda vida humana: la contemplación de la belleza y bondad supremas que es la divinidad. Así, podemos decir, querer cualquier cosa, o amar a cualquier persona, es en última instancia amar a dios. Pero dios, justamente, es la entidad una y única de la segunda clase de amor. Pues solo dios, o lo divino en sí mismo, puede ser amado porque sí, como puro goce sin mácula, *gratis* —gratuitamente, esto es, libre de ganancia o beneficio propios, independientemente de intereses personales o recompensas—, como su propio fin y por su propio bien —*non propter aliud, propter se ipsam*—. ¿Por qué? Porque solo la divinidad es la belleza, la bondad y la excelencia en sentido absoluto.

En esta vida terrenal, tal amor se manifiesta sobre todo en el disfrute de la belleza y bondad supremas, no tanto con los sentidos corporales, sino con un sentido entre mental y espiritual, con los ojos del alma, pues solo mediante esta última capacidad podemos, en este plano, acceder a lo divino —*visio dei*—. Pero cuando logremos formar parte de la vida celestial —tal como es anunciada por la religión católica—, ahí podremos amar con esta misma clase de amor puro y desinteresado a todas las cosas y todos los seres. Podemos aventurar, entonces, que la definición del paraíso en términos del amor es precisamente la situación permanente de goce contemplativo —*fructum contemplationis*— de una bondad y belleza absolutas... y esa será la máxima recompensa humana (Agustín, 1944: 196-197).

Si pegamos ahora un gran salto temporal y geográfico hacia la Francia y la Italia del siglo XIII, para ubicarnos así en pleno Medioevo⁴, podremos ver cómo ciertos pensadores claves —por cierto, per-

4 Un autor medieval de la misma época, sobre el que aquí no me explayaré, pero que también trató el tema del amor fue el misterioso Adam de Belladonna, quien sugería que el placer estético estaba fundamentado en el amor metafísico que mantiene

tenecientes a la tradición del pensamiento neoplatónico y neoplatónico, e influenciados por el teólogo conocido como San Agustín—, dieron lugar a nuevas reflexiones sobre el amor que, sin embargo, son herederas de aquellas propugnadas por los griegos clásicos (Eco, 2013 [1987]). Aquí también, como veremos a continuación, se mezclan, en su tratamiento, cuerpo y alma, ética y estética.

En primer lugar, tenemos a Guillaume d’Auvergne, quien en su *Tratado del bien y del mal* partía de la presuposición de que el alma humana tenía dos capacidades que siempre, sin embargo, operaban de manera conjunta en todo acto humano. Por un lado, la capacidad cognoscitiva del alma humana y, por el otro lado, la capacidad afectiva del alma humana. Esta última, la capacidad afectiva, se relaciona con el deleite afectivo, el cual es producido por toda experiencia estética, que no es otra cosa que el producto del conocimiento de lo bello (1946 [1228]: 315-316). Así, queda claro cómo conocimiento y afectividad se enlazan a pesar de ser dos capacidades distintivas. Se enlazan de tal modo que surge una imbricación entre estética y ética.

Para Auvergne, en efecto, existen dos tipos de belleza, es decir, dos tipos de entidades bellas que se pueden conocer y que, por ende, pueden generar deleite afectivo: por un lado, la belleza exterior o sensible y, por otro lado, la belleza interior o moral. La belleza sensible es aquella que complace los sentidos de quien la ve desde fuera del objeto bello, produciendo, así, placer. Mientras tanto, la belleza moral es aquella que deleita el ánimo de quien la intuye en el interior de su propia intimidad, produciendo, así, amor (1946 [1228]: 321). De nuevo puede verse, entonces, cómo amor, placer y belleza forman un tríptico, en el cual también podemos ubicar lo ético-moral, lo corporal o sensible y lo político o dimensión colectiva de estas cuestiones.

¿En qué sentido? En el sentido de que tanto el placer como el amor, además de estar enlazados —por provenir ambos del alma humana—, conforman en sus múltiples hibridaciones posibles lo que Auvergne llama la polifonía del mundo. Para este pensador, todas las criaturas, gracias a su variedad, logran, sin embargo, concordar, generando la armonía de un concierto (1946 [1228]: 272). De nuevo, entonces, está esta metáfora musical —o artística, más en general— para referir cómo, a pesar de la heterogeneidad constituyente de las entidades vivas y, en particular, de los seres humanos, ellas, sin embargo, logran superar los conflictos e ingresar en relaciones —en el extremo, de tipo amorosas—,

unido todo lo real, conectando, así, ánimo y mundo —lo interno y lo externo, sujeto y objeto, o *ego* y *alter*— (1908 [1230]: 143-145).

gracias a que el mundo es, por definición misma, polifónico. La unión, entonces, no depende de la homogeneidad originaria; es la variedad precisamente la que da al conjunto su riqueza y su belleza.

El otro pensador relevante para tratar estas cuestiones, contemporáneo a Auvergne, es Giovanni di Fidanza —también conocido como san Buenaventura de Bagnoregio—, quien por la misma época estaba tratando temáticas similares en su *Libro de sentencias* o en el *Itinerario de la mente en Dios*. También heredero del pensamiento platónico y aristotélico, Bagnoregio parte de la afirmación de que el placer implica la unión de ética y estética —o también de bondad y belleza—, siendo ambas dos de las causas del ser en sentido griego clásico. Placer no es, entonces, ni el gozo de un individuo egoísta, ni la violentación por parte de la cosa seductora. Por el contrario, placer es contemplación estética, es decir, el producto de una tarea equilibrada, de un equilibrio en el cual tanto el sujeto como el objeto emanan potencias tanto activas como pasivas. Bagnoregio habla de equilibrio porque en su concepción priman asimismo vocablos como moderación, complemento e, incluso, suavidad (1964 [1250]: 581).

Su idea, en concreto, es que entre sujeto y objeto lo que se genera es una corriente de amor que produce un parcial borramiento de los roles de sujeto y objeto, de activo y pasivo. Ambos, tanto el sujeto como el objeto, son activamente amantes y pasivamente amados en la relación de placer, placer que, recordemos, tiene también un tinte moral y no solo sensible. De acá, entonces, surge su concepto de amor recíproco, el cual implica, por un lado, el deleite más grande de todos los posibles y, por otro y a la par, la pasión más noble de todas. El amor recíproco es lo más alto que el ser humano puede alcanzar a sentir; a dar y a recibir, porque se trata de un acto que implica la generosidad de dar y recibir al mismo tiempo (1949 [1250]: 158-159). En su concepción, entonces, sin amor no hay placer.

Dos siglos más tarde, en el siglo XV y ya propiamente dentro de lo que se conoce como el período del Renacimiento —es decir, en pleno albor de la Modernidad⁵—, encontramos a otro filósofo neoplatónico llamado Marsilio Ficino, el cual dedica una obra entera al tema del amor titulada justamente *Sobre el amor*. En una línea de pensamiento similar a la que vengo rastreando, Ficino plantea que el ser humano

5 Un antecedente del pensamiento moderno, aunque nacido en pleno Medioevo, es el de Tomás de Aquino, quien sugería que el amor místico hacia el mundo era una de las potencias sensitivas interiores del ser humano, específicamente la de carácter más trascendente —mientras que sus otras potencias sensitivas eran, más bien, de carácter inmanente: empatía, pasión, afecto, memoria, estimación, etc.— (1882 [1270]: I, 78, 4; III, 27, 1-3).

participa de tres órdenes complementarios entre sí. Primero, del hado, que es aquel orden que gobierna la materia, es decir, lo inanimado; segundo, de la naturaleza, que es el orden que gobierna los cuerpos, es decir, lo vivo; y tercero, de la providencia, que es el orden que gobierna los espíritus. Para Ficino, el ser humano no está determinado por ninguno de estos tres órdenes de modo aislado ni preponderante, sino que, precisamente, es influido a la vez que influye en los tres de manera anudada. De lo cual se deriva que, desde la perspectiva ficiniana, el sujeto humano puede pensarse como la cópula del mundo, como el producto de una unión de sus esferas, de una comunión de sus diferencias. El sujeto humano, siempre visto desde esta perspectiva, permite enlazar todo en sí a través de un vínculo amoroso que es siempre bidireccional.

En efecto, para Ficino, todo vínculo amoroso implica un ida y vuelta entre, por un lado, el sujeto humano y las cosas o lo inanimado; por otro, entre el sujeto humano y la naturaleza, es decir, con los otros cuerpos vivos; y por último, pero no menos importante, entre el sujeto humano y lo divino, es decir, la fuente de toda espiritualidad. De todo esto se deriva un concepto del amor entendido como la conciencia de una carencia. El sujeto humano es concebido ya, para esta época, como una entidad no cerrada, puesto que integra en sí una falta existencial y originaria, diríamos hoy. En la medida en que un sujeto percibe de manera —más clara o más confusa— aquello que le falta y siente que necesita, comienza a embarcarse en una búsqueda por intentar llenar esa carencia de distintos modos. Y esos distintos modos abren el camino a los distintos tipos de amor: amor al intelecto, amor a la religión, amor al arte, amor al placer corporal, amor al contacto con la naturaleza, amor a las relaciones humanas, etc. El sujeto humano, desde esta perspectiva, puede pensarse, en otras palabras, como la suma de cuerpo, mente y alma, para lo cual es clave que, entre los tres términos, haya una sensación de equilibrio e, incluso, un sentido de plenitud. Precisamente lograr este equilibrio entre cuerpo, mente y alma es el arte de la vida o, también, tomarse la vida misma como un arte —idea de claras resonancias platónicas— (1994 [1494]: 92-97).

EL AMOR EN EL ROMANTICISMO

Si avanzamos tres siglos más —en verdad, casi cuatro—, entre finales del siglo XVIII⁶ y principios del siglo XIX, encontramos otro hito cla-

6 En el siglo XVIII en Alemania, y como antecedente inmediato de las tres figuras

ve en las conceptualizaciones sobre el amor y, más específicamente, en un tipo de conceptualización que anude la pregunta por el cuerpo con la pregunta por el arte. Nos ubicamos en el seno del movimiento romántico, en Alemania, de la mano de tres pensadores a los que me gusta llamar los tres Federicos⁷: Friedrich Schiller, Friedrich Schlegel

románticas cuyas miradas desplegaré a continuación, debemos considerar al teórico del arte Karl Phillip Moritz. Moritz escribe desde el punto de vista del quietismo, una rama del cristianismo muy parecida al cuaquerismo protestante, ambas originadas en el siglo anterior (Abrams, 1991). En su perspectiva, la contemplación artística, entendida como autoabandono, autopérdida y sacrificio de sí en el otro contemplado —por ser concebido como un otro más elevado—, presenta claramente un tinte religioso. En su vocabulario, el placer puro de la contemplación desinteresada de una obra de arte, efectivamente, se parece demasiado al amor desinteresado, que también tematiza. Lo que Moritz hace es traducir la terminología quietista de la aniquilación de la subjetividad en el amor total al dios, al discurso estético. Pero tanto la contemplación estética como la amorosa serán puras en la medida en que no se vean distorsionadas por el amor propio (Moritz, 1962: 3-8; 71-74; 80-86). También en el siglo XVIII, aunque mucho más conocido, Immanuel Kant escribirá su famosa teoría estética, que retoma esta idea del arte-como-tal, de lo bello como valioso en sí mismo y de la contemplación como carencia de interés utilitario (Kant, 1911: 43-49; 69; 90; 176).

7 Dentro del campo intelectual alemán moderno, los dos filósofos sociales más importantes que reflexionaron sistemáticamente sobre el tema del amor fueron, primero, G. W. F. Hegel —otro Federico— y, luego, Axel Honneth. En el siglo XIX, Hegel acusa recibo de la tradición romántica, y en contra de los posibles efectos objetificantes de la racionalidad individual, apela al poder unificador de la intersubjetividad, a la que en su juventud describe con el nombre de amor. Se trata de una relación reflexiva entre sujetos, mediada por la capacidad de comprensión mutua, capacidad posibilitada por el espíritu vital compartido, que funda una comunalidad entre sus miembros. Dicha comunalidad amorosa y dialógica —de complementación y unificación de lo que está separado— permite que cada uno se sienta uno-con-el-otro, además de uno-mismo, lo que da lugar a lo que Hegel llamó, con posterior fama, una relación de reconocimiento, que es un tipo de vínculo ético. Como puede apreciarse, su carácter ético se vincula, según él mismo señaló, con la idealización de comunidades históricas de tinte religioso —aunque también poético—, desde la *polis* griega hasta el cristianismo primitivo (Hegel, 1978). Entre paréntesis, esta idea del amor como reconciliación presenta ciertos parecidos con la propuesta de su discípulo herético, Karl Marx, quien también en su juventud sugirió que la formación de comunidades a partir de la toma de conciencia de situaciones existenciales compartidas, y de las prácticas de cooperación propias del género humano, podrían sentar las bases de la superación de la alienación mutua entre las personas, propia del carácter escindido de la sociedad burguesa (Marx, 1982). Finalmente, y ya en el siglo XX, Honneth (2007) le da una nueva vuelta a la noción al subrayar que la búsqueda de reconocimiento por parte de los otros implica constantes luchas entre sujetos y grupos, puesto que en las sociedades contemporáneas lo que prima es todo tipo de faltas de respeto y lesiones simbólicas. En este marco, afirma, también él, que el amor es una categoría central —junto a la comunidad y el derecho—, para hacer frente a las patologías de la modernidad capitalista. Pero el amor, a diferencia del derecho, implica un reconocimiento no solamente formal y abstracto, sino también cualitativo y pleno de contenido, al igual que la comunidad: comunidad y amor son

y Friedrich Schelling (Fraga, 2024). Veamos la propuesta de cada uno de estos autores en detalle, para lo cual resaltaremos, una vez más, las conexiones entre el amor y el arte, lo corporal y lo espiritual.

En primer lugar, Schiller sugiere en sus *Cartas sobre la educación estética del hombre* el interesante concepto de crear más mundo. ¿Cómo se puede crear “más mundo”? Schiller dirá que a partir de una mayor receptividad, de una mayor apertura al mundo, en donde la idea de receptividad debe ser entendida como la sumatoria de pasividad más actividad. Este crear más mundo es la forma de llegar a una mayor plenitud de la existencia, a partir de un introyectar la infinitud fenoménica del mundo dentro de la propia subjetividad. Esto que suena muy abstracto efectivamente lo es, porque tiene una clara dimensión temporal. Para Schiller hay aquí en juego dos impulsos que son los que mueven toda acción humana: por un lado, el impulso material y, por el otro, el impulso formal. El impulso material implica un perderse en el curso del tiempo, en donde los sujetos están separados de los objetos a los que toman como tales y, efectivamente, tanto sujetos como objetos se ven arrastrados por el curso del tiempo, que avanza sin cesar. Esta modalidad material del ser implica un confinamiento de su existencia. Por otro lado, el impulso formal implica un dejar actuar al objeto en nosotros, es decir, dejar actuar aquel elemento de objetividad que todo sujeto integra y contiene. Esta es la única forma de salirse del curso del tiempo, es la única forma de ampliar el ser y, como mencioné recién, de obtener una mayor receptividad y apertura a lo otro, que es, justamente, ese sujeto tanto externo como interior (1991 [1795], “Duodécima carta”).

La dimensión temporal de todo este asunto aparece también en lo siguiente: todo sujeto humano puede —según por cuál de los dos impulsos se vea movido— o bien perderse su destino, o bien realizar su destino. Perderse el destino es algo que sucede bastante a menudo, es lo que ocurre cada vez que uno es solo lo que es y nada más, o bien cada vez que uno no es lo que es, o sea, que uno no se permite ser lo que es. En cambio, la única manera de realizar el propio destino, de alcanzarlo, de concretizarlo, de volverlo palpable y experimentarlo en carne propia, es unir dentro de la propia subjetividad la objetividad —combinar identidad más cambiabilidad, igualdad más diferencia, intensidad más extensibilidad—. Esto es lo que haría de cualquier sujeto una entidad completa. Porque si el impulso material tiene que ver con la naturaleza y los sentidos —y en definitiva, con el

los parámetros normativos de la necesidad humana originaria de reconocimiento afectivo —de involucramiento, de sentimiento—.

cuerpo—, y el impulso formal tiene que ver con la moral y con la razón —es decir, de algún modo con lo mental/espiritual—, ambos —y acá viene el quid de la cuestión— se relacionan con distintos modos del amor, entendido en un sentido amplio. Los afectos y las pasiones más bien corporales son el producto de los impulsos materiales, mientras que la estima del otro y el reconocimiento del otro como sujeto pleno serían propios de los impulsos formales (1991 [1795]: “Décimotercera carta”).

¿Pero hay algún modo de combinar ambos lados de la polaridad? ¿Existe alguna forma en la que puedan hibridarse ambos elementos con el fin de superar la dicotomía? Para Schiller, sí. Existiría un tercer impulso, el impulso lúdico, que no sería otra cosa que la combinación del impulso material y el impulso formal de todo ser humano. Este impulso lúdico, asociado al juego, da, justamente, forma a un concepto más global de amor; en tanto combina los afectos y las pasiones corporales con la estima y el reconocimiento espirituales. El juego es, precisamente, el tipo de tarea que permite anular el tiempo dentro del tiempo, que permite la reconciliación del ser y del estar llegando a ser —o bien de lo que se es, en el presente, con lo que aún no o ya no se es, pero se puede llegar a ser en el futuro—. En efecto, la sumatoria de materia más forma daría lugar a lo que Schiller llama la forma viviente, una cualidad estética y vitalista asociada a la belleza. Para el pensador, solo este tipo de vida humana es bella, bella en el sentido de su despliegue lúdico a lo largo de nuestra existencia (1991 [1795]: “Décimocuarta carta”; “Décimoquinta carta”).

La belleza schilleriana no es algo que cumpla un propósito, no se trata de una belleza utilitaria. Llevar adelante una vida bella en la forma de un arte de vivir implica, como ya se dijo, vivir la vida como un juego, de tal modo de poder llegar a convertirnos en maestros de nuestra propia vida. Pero, además, la belleza —en este sentido de una vida bella— nos permite otorgar a otros, y otorgarnos a nosotros mismos, el regalo de la humanidad. Llevar adelante una existencia estética ayuda al ser humano a recobrar su fuerza perdida. Este es un logro infinito que, una vez más, escapa a la dimensión apremiante de la temporalidad material. La belleza o una vida bella es nuestra segunda creadora: si nuestra primera creadora es la naturaleza, el arte y el amor serían vías para la creación, en segunda instancia, de otro tipo de entidades de cada vez mayor alcance. La belleza, concebida de este modo, nos da la posibilidad de elegir convertirnos en humanos auténticos (1991 [1795]: “Vigésimoprimer carta”).

En sus textos *Lecciones sobre la historia y teoría de las bellas artes y Fragmentos del Ateneo*, Schlegel sugiere que cultivar la propia persona es la vía para que la vida contenga una novela, un *roman* (1971 [1797]:

“Fragmento crítico 78”); es decir, ese texto literario —en función de la traducción desde el latín a las lenguas románticas o latinas, entre ellas el español— que da surgimiento a la idea misma de romanticismo, con todos sus ecos y resonancias, que llegan incluso a nuestros días. Para Schlegel, una producción solo es verdadera obra de arte —como puede llegar a ser, por ejemplo, la vida misma, en tanto se cultive la propia persona— según el grado en que dicha obra represente o no el estado de devenir del ser (“Fragmento crítico 117”). ¿Cómo hacer, entonces, para representar, en el despliegue de nuestra existencia, y de la manera más armoniosa posible, el estado de devenir de nuestro ser? Pues de manera romántica.

Para Schlegel, el romanticismo es siempre una mezcla, una mezcla de diferentes estilos, de diferentes artes; una mezcla de arte y filosofía, saber y retórica, pasión y razón, arte y moral, arte y humor; una mezcla de arte y naturaleza, una mezcla de inspiración y de crítica. El romanticismo, además de cumplir esa mezcla, debe tener siempre muy clara su meta última que es, en palabras de Schlegel, hacer a la poesía vital y sociable, a la vez que hacer poéticas a la vida y a la sociedad. Es decir que la vida misma se vuelva arte, y que el arte mismo se vea impregnado de vida. O también pensar el arte como espejo del mundo, a la vez que pensar el arte como retrato del sujeto (1971 [1798-1800]: “Fragmento Ateneo 116”). Lo individual y lo colectivo, lo corporal y lo espiritual, y el resto de las dicotomías que he venido tratando comienzan, así, a entretrejerse una vez más.

Para Schlegel, entonces, es romántico todo lo que incluye, como diría él, suspiros, besos, canciones; todo lo que incluye comportamientos normalmente asociados al comportamiento de tipo infantil; todo lo que está en perpetuo devenir; es decir, en un continuo perfeccionarse —por oposición a las formas cerradas y a las determinaciones acabadas—. Para Schlegel, en definitiva, el romanticismo es al arte lo que la inteligencia a la filosofía, es decir, lo que la sociabilidad es a la amistad, y el amor es a la vida: su esencia misma (*idem*). Puede verse, entonces, cómo arte y amor, ética y estética, cuerpo y alma, son prerequisites el uno y el otro en el despliegue de una existencia romántica.

Finalmente, en *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza*, Schelling afirma que así como la naturaleza nos da un cuerpo, el arte nos da un alma. El poder divino del arte, su milagro, sería justamente que nos permite siempre dibujar un círculo mágico alrededor de la especie, es decir, unir la energía de las cosas con nuestra propia fuerza espiritual humana. Según muestra Schelling, ya la naturaleza une cosas: un concepto y acto, un diseño y ejecución. En este sentido, y siguiendo el modelo ejemplar de la naturaleza, las mejores artes —y también las mejores ciencias— serían aquellas que logran conec-

tar con la comprensión infinita de las semejanzas entre lo humano y la naturaleza (Schelling, 1999 [1807]).

Para Schelling, la naturaleza no solo es el modelo ejemplar del arte, sino el máximo ejemplo de bondad, allí donde vuelven a observarse los anudamientos entre ética y estética. Para él, en la naturaleza, la belleza está dispersa por todos lados, es decir, toda entidad existente tiene algo de bello, si se lo sabe apreciar. Hay entonces, además, dos tipos de belleza. Por un lado, la belleza de raíz y, por otro, la belleza de fruto. La belleza de raíz es aquella de origen informe, ilimitado, mientras que la belleza de fruto es aquella que deviene en una forma especial. De este modo, la naturaleza determina formas sin estar ella misma limitada por formas determinadas. Esto mismo es lo que sucede en el ser humano. El ser humano tiene un cuerpo, es materia con una forma determinada, pero también es alma, espíritu, con una energía más difusa (*idem*).

El alma es justamente para Schelling lo que permite al ser humano —y esta es la clave de todo— elevarse sobre el egoísmo. ¿De qué modo? A partir de nociones como la de autosacrificio o, incluso, la de amor desinteresado. El alma es, además, lo que permite contemplar y conocer la esencia de las cosas, preocuparse por su situación especial —lo cual nos recuerda el tema de la preocupación, la ocupación y el cuidado del que ya hablaba Sócrates—. El alma, en definitiva, permite la conexión entre apariencia sensual y bondad moral, o —como ya se dijo— entre ética y estética. El amor es entonces, en este marco, el lazo entre todas las cosas existentes, a la vez que la bondad es el fundamento de toda creación. En este contexto de amor y de bondad, todo antagonismo aparece —valgan la redundancia y el juego de palabras— como meramente aparente. Y el arte que mejor logre mostrar todo este proceso será el que mayor gracia y encantamiento nos produzca (*idem*).

Como habrá podido apreciarse luego de esta detallada reconstrucción del concepto de amor a lo largo de la historia de Occidente, y tal como sostenía mi hipótesis inicial, el amor, al pendular durante milenios entre el cuerpo y el arte, aparece como cifra en cuatro esferas vitales distintivas, aunque inevitablemente interrelacionadas. Me refiero a la ética, la estética, la erótica y la política, pero no a todas al mismo tiempo. Si hacemos memoria, en la cosmovisión de la Antigüedad, el amor era pensado fundamentalmente desde la erótica y la política, esto es, desde la sexualidad, por un lado, y lo relativo a la vida pública colectiva, por otro. En cambio, con el Medioevo se produciría una traslación significativa por la cual, hasta bien entrada la Modernidad, el amor pasaría a ser pensado, sobre todo, como ética y estética —es decir, como una cuestión moral, a la vez que como una cuestión de estilo de vida—.

Ahora bien, más allá del estudio de las preponderancias históricas, lo que me interesa, para cerrar este ensayo, es resaltar la importancia no solo de seguir otorgando un lugar central al amor —como concepto y como práctica, en un mundo que se mantiene trágicamente violento—, sino, más específicamente, de concebirlo de una manera multi-dimensional, esto es, de un modo que ataña tanto al cuerpo como al espíritu; que refiera tanto a lo íntimo como a lo público; que pueda estar movilizado tanto por la necesidad como por el gusto; y que permita ayudar a realizarnos tanto a cada uno como a todos en conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

- Abrams, M. H. (1991). *Doing things with texts. Essays in criticism and critical theory*. Norton. (Obra original publicada en 1989)
- Agustín. (1944). *The confessions* (F. J. Sheed, Trad.). Sheed & Ward. (Obra original publicada en 397)
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Gredos. (Obra original publicada en 340 a. C.)
- (2018). *Obra biológica: Partes, movimientos y generación de los animales*. KRK. (Obra original publicada en 330 a. C.)
- (2023). *Sobre el alma* (A. Guzmán Guerra, Trad.). Alianza. (Obra original publicada en 360 a. C.)
- Belladonna, A. (1908) [1230]. *Liber de intelligentiis*. Baeumker.
- Boltanski, L. (2012) [1990]. *Love and justice as competences. Three essays on the sociology of action*. Polity.
- Buenaventura de Bagnoregio. (1949). *Liber IV Sententiarum* (Sépinski, Ed.). Collegium S. Bonaventurae. (Obra original publicada en 1250)
- (1964). *Itinerarium mentis in Deum* (Sépinski, Ed.). (Obra original publicada en 1250)
- Eco, U. (2013). *Arte y belleza en la estética medieval*. Sudamericana. (Obra original publicada en 1987)
- Ficino, M. (1994). *De amore*. Tecnos. (Obra original publicada en 1494)
- Foucault, M. (1986). *Historia de la sexualidad II: el uso de los placeres. Siglo XXI*. (Obra original publicada en 1984)
- Fraga, E. (2024). *Arte y naturaleza. Entre el Romanticismo y la teoría crítica*. Dedalus.

- Guillermo de Auvernia. (1946). *Tractatus de bono et malo* (J. R. O'Donnell, Ed.). *Mediaeval Studies*, 8(1), 245-299. (Obra original publicada en 1228)
- Hegel, G. W. F. (1978). El espíritu del cristianismo y su destino, en *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1802)
- (1978) [junto a Hölderlin y Schelling]. Programa sistemático. En *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1802)
- Honneth, A. (2007). *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Katz.
- Isócrates. (1980). *Nicocles or the Cyprians*. Harvard University. (Obra original publicada en 370 a. C.)
- Jenofonte. (1967). *Económica*. Sociedad de Estudios y Publicaciones. (Obra original publicada en 360 a. C.)
- (1992). *Ciropedia*. Akal. (Obra original publicada en 370 a. C.)
- (2022). *Apología. Banquete. Recuerdos de Sócrates*. Alianza. (Obra original publicada en 390 a. C.)
- Kant, I. (1911). *Critique of aesthetic judgment*. Oxford.
- Marx, K. (1982). En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, en *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1843)
- Moritz, K. P. (1962). *Schriften zur aesthetik und poetik*. Tubinga.
- Nygren, A. (1953). *Agape and Eros: A study of the christian idea of love* (P. S. Watson, Trad.). S.P.C.K. (Obra original publicada en 1930-1936).
- Platón. (2006). *La república*. Universidad de Buenos Aires. (Obra original publicada en 380 a. C.)
- (2008). *Las leyes*. Alianza. (Obra original publicada en 360 a. C.)
- (2013). *Alcibíades I y II*. Ángelo Pereira. (Obra original publicada en 395 a. C.)
- (2014a). *Apología de Sócrates*. Gredos. (Obra original publicada en 390 a. C.)
- (2014b). *Fedro*. Gredos. (Obra original publicada en 375 a. C.)

- (2014c). *Gorgias*. Rialp. (Obra original publicada en 385 a. C.)
- (2018). *Filebo*. Losada. (Obra original publicada en 360 a. C.)
- (2021). *El banquete*. Alma Europa. (Obra original publicada en 380 a. C.)
- Plotino. (1956). *Enneads*. Faber and Faber.
- Plutarco. (1987). *Charlas de sobremesa*. Gredos. (Obra original publicada en 95 d. C.)
- Ricoeur, P. (1993). *Amor y justicia*. Caparrós. (Obra original publicada en 1990)
- Rozitchner, L. (2007). *La cosa y la cruz. Cristianismo y capitalismo*. Losada.
- Schelling, F. W. J. (1999). *Filosofía del arte*. Tecnos. (Obra original publicada en 1807)
- Schiller, F. (1991). *Escritos sobre estética*. Tecnos. (Obra original publicada en 1793-1795)
- Schlegel, F. (1971). *Lucinde and The fragments*. University of Minnesota. (Obra original publicada en 1797)
- Tomás de Aquino (1882). *Opera omnia*. Commissio Leonina. (Obra original publicada en 1270)
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad I. Esbozo de sociología comprensiva*. Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 1922)

Agustina Belén Agüero y Camila Valentina Cassia

ENTRE EVA Y LA SERPIENTE. LA CONSTRUCCIÓN DE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA EN TAYLOR SWIFT Y SUS FANS¹

Male fantasies, male fantasies, is everything run by male fantasies?
Up on a pedestal or down on your knees, it's all a male fantasy: that
you're strong enough to take what they dish out, or else too weak to do
anything about it. Even pretending you aren't catering to male fantasies
is a male fantasy: pretending you're unseen, pretending you have a life of
your own, that you can wash your feet and comb your hair unconscious
of the ever-present watcher peering through the keyhole, peering through
the keyhole in your own head, if nowhere else. You are a woman with
a man inside watching a woman. You are your own voyeur.

Margaret Atwood, *The robber bride*

The first feminist gesture is to say: "OK, they're looking at me. But
I'm looking at them". The act of deciding to look, of deciding that the
world is not defined by how people see me, but how I see them.

Agnés Varda

INTRODUCCIÓN

Conocemos bien la historia. Adán cae dormido y, cuando despierta, allí está Eva, casi como resultado del propio ensoñamiento. Creada a partir de la costilla del hombre para ser su acompañante, su vida comienza y termina en un mismo gesto, pues si existe la noción de destino en la religión cristiana, ¿qué ejemplo más claro que el de la

1 Las autoras agradecen profunda y afectuosamente a María Fernanda Cañón Quintero, quien colaboró significativamente en una primera versión de este trabajo, además de realizar el procesamiento de los datos. Sin ella, la materialización de este capítulo no habría sido posible.

mujer? La autora austríaca Elfriede Jelinek escribe: “si hay alguien que tiene un destino, es el hombre, si alguien recibe un destino, entonces es una mujer” (1994: 3). No podría haber (y, de hecho, no hay) una versión del relato en la que Eva no esté condenada desde el principio. Y quizás lo estemos también nosotras: ¿no es el ser mujer, de por sí, siempre-ya un acto pecaminoso? ¿Cómo explicar, si no, la culpa ontológica con la que lidiamos, como si el mero hecho de estar vivas fuese una suerte de Mal, una existencia errónea que se sabe lo Otro? En la narración bíblica Eva es tentada por la serpiente y de ello se sigue la Caída. Si nos atenemos a las representaciones pictóricas que se han hecho sobre el tema, en múltiples ocasiones encontramos que el reptil es simbolizado con cabeza de mujer. Esto nos hace preguntarnos si hay una diferencia entre el personaje de Eva y el de la serpiente, o si son dos caras de la misma moneda, los dos extremos del modelo femenino: la ideal, madre bondadosa, compañera servil del hombre, y su negativo, la oscura y corrupta, la que es temida pero también deseada. Lo que nos concierne fuertemente en este trabajo es el sufrimiento, la humillación y la vergüenza que este modelo trae consigo, porque, independientemente del sitio en que una se sitúe en el espectro de posibilidades, dedicarse a la feminidad tal como el sistema sexogénico la concibe es mutilar nuestro carácter de seres humanos. Y, sin embargo, la paradoja esencial es que incluso la objetificación y degradación más absolutas no podrían ser suficientes, y aún si llegásemos al imposible más deseado, seguiríamos ante un esquema que no contempla para las mujeres otra cosa que el rechazo. Hasta la supermodelo que encarna la quintaesencia de la belleza es anhelada con un dejo a odio por aquel para quien querer solo es sinónimo de poseer y destruir.

En estos términos, nos interesa traer a la luz algunas de las experiencias a través de las cuales dicha feminidad se instala y se expresa, para luego aparecer como un hecho natural y hasta genético. Lejos de encontrarse escrita en nuestra biología, la condición femenina de subordinación se aprende y se vive en carne propia a través de sucesos que convencerán a las mujeres de su inferioridad y que la probarán a los demás. Para pensar la subjetividad y, específicamente, la subjetividad femenina, es tanto necesario como obligatorio recurrir a dicho sinfín de procesos y experiencias que, en su mayoría, resultan ser umbrales conflictivos y negativos.

El advenimiento de lo femenino, y de las subjetividades de quienes portan esta característica residual y antagónica al ideal masculinizado, aparece como un devenir negativo desde sus orígenes. Desde la psicología clásica se ha intentado explicarlo sosteniendo que lo femenino no solamente parte de una sexualidad reprimida (marca constitutiva de todo aparato psíquico), sino que la psiquis femenina en par-

ticular se constituye, en una parte fundamental, a partir de la envidia hacia aquello que los varones poseen y que la niña desearía tener: un pene. Y esta envidia al pene no solo es para la psicología la raíz de los conflictos que atormentan las psiquis femenina, sino que, además, la cultura represiva edificada sobre la sofocación de las pulsiones y la glorificación del pene posiciona a aquellas que no lo portan en una relación de subordinación y desventaja (Napolitano y San Juan, 2005).

Esta narrativa de envidia fálica proveniente del terreno del psicoanálisis vino a dar sentido a un mundo estructurado en torno al falocentrismo simbólico, a partir del cual la construcción de la subjetividad tuvo un correlato en el que la ubicación social de las mujeres en la cultura patriarcal resultó tanto desventajosa como subordinada (Burin, 1996). Es decir, estas construcciones sociales, edificadas sobre características culturales y psicológicas que asignaron a ambos géneros modos diferenciados y excluyentes de pensar, sentir y comportarse, han hecho posible el establecimiento de la feminidad y la masculinidad como instituciones propiamente dichas. Desde la socialización temprana, las pautas de comportamiento diferenciado por el género han determinado grandes desigualdades y jerarquías con respecto al ser mujer. Sin embargo, estas pautas y construcciones simbólicas que determinan la constitución de las subjetividades femeninas no son inmutables, ni ahistóricas, ni, mucho menos, individuales. Es imposible pensar en la conformación subjetiva sin tener en cuenta que este prisma de experiencias, si bien posee matices, es compartido, y muchos de los elementos comunes en lo que respecta a la dominación masculina trascienden las épocas y las barreras geográficas. Durante gran parte del siglo pasado, pues, el psicoanálisis se ha encargado de intentar dar respuesta al interrogante sobre la construcción y existencia del aparato psíquico, así como a la conformación de la subjetividad. Sin embargo, no fue hasta la intervención de la teoría de género en el psicoanálisis que se pudo considerar que la existencia de una subjetividad propiamente femenina responde a la ubicación social de las mujeres en una cultura patriarcal que las inferioriza (Burin, 1996).

Por ello, nuestro esfuerzo fue intentar encontrar un fenómeno a estudiar que nucleara las experiencias de la feminidad, puesto que las consideramos como el patrón originario que configura y expresa la existencia de una subjetividad que es específica de las mujeres. A partir de este disparador, nos preguntamos si existe alguna figura contemporánea que sintetice todas aquellas vivencias particulares de la experiencia femenina y la respuesta resultó ser un poco obvia: Taylor Swift. ¿Acaso existe en estos tiempos una figura femenina tan masiva y representativa como la cantautora estadounidense? A nuestro entender, no. Sin embargo, lejos de ser un recorrido por la vida y obra de la

cantante, este trabajo no abandona la vocación por las ciencias sociales y sostiene como objeto problematizar la relación entre la cantautora estadounidense Taylor Swift y su público femenino. Consideramos que su figura expresa ciertas vivencias específicas del ser mujer que son tematizadas tanto en su música como en sus discursos públicos. Los fuertes procesos de identificación con Swift, observables en las formas en que sus *fans* se manifiestan, nos permiten pensar que sus canciones revelan elementos comunes a la experiencia femenina. De este modo, nuestra hipótesis consiste en que Taylor Swift cristaliza y —detalle no menor— resignifica ciertas vivencias, formas de entender y habitar el mundo propias del ser mujer con las cuales sus *fans* se sienten identificadas y que, por ser compartidas, nos hablan del operar de un proceso social. En este sentido, es menester recurrir al entrecruzamiento de distintas disciplinas de las ciencias sociales para un análisis que logre rescatar el carácter relacional de las categorías que serán utilizadas en estas páginas.

Ahora bien, para definir y explicar el devenir de la subjetividad femenina hay que preguntarse primero cómo se construye esta subjetividad, y también cuál es el correlato cultural de la existencia de una subjetividad propiamente femenina. Por ello, reivindicamos nuestro interés por la figura de Taylor Swift como sumamente relevante para analizar aquellos puntos de expresión de la experiencia femenina con la que su público se identifica a escala mundial. Consideramos que la artista constituye un caso crucial en lo que hace a las reflexiones sobre la situación de las mujeres, puesto que su vida pública y su obra artística evidencian como pocas las múltiples fases de la feminidad, sus alegrías y sus sufrimientos, sus triunfos y sus pérdidas, las alternancias entre el florecer y la sepultura, así como prueba en primera persona el siempre inacabado listado de agresiones, críticas y ultrajes que una sociedad patriarcal reserva para sus sujetos femeninos. Pero también nos permite concebir la posibilidad de cuestionar y oponerse a las opresiones de la feminidad, abriendo otras potenciales formas de habitar el mundo siendo mujeres. Swift, a quien curiosamente se insultaba llamándola “serpiente”, sentencia en la canción “The Prophecy” (2024): “y estaba escrito, fui maldita como Eva fue mordida”.

MÉTODO Y BASES DE DATOS

Dicho esto, el objetivo general que nos proponemos es analizar los modos en que las seguidoras de Taylor Swift se vinculan con las experiencias de dolor y trauma que la artista plasma en su producción artística, y cómo ellas hacen uso de ese consumo para significar sus vivencias propias. De ello se desprenden los siguientes objetivos específicos:

1) Identificar las temáticas predominantes a las que se refiere Taylor Swift en su producción artística, a partir del análisis de las letras de sus canciones, y seleccionar aquellas vinculadas al dolor.

2) Rastrear cómo sus seguidoras más involucradas perciben y se identifican con esas temáticas a partir de sus propias experiencias emocionales.

Para ello, utilizamos dos fuentes de datos: las letras de la discografía completa de la cantante y una encuesta de elaboración propia que fue realizada a seguidoras de Taylor Swift en las filas de sus tres conciertos de *The Eras Tour* en Buenos Aires. Sobre estos dos conjuntos, buscamos identificar las temáticas presentes usando diferentes estrategias computacionales de procesamiento de lenguaje natural en RStudio.

Partiendo de la base de canciones del paquete de R “Taylor: Lyrics and Song Data for Taylor Swift’s Discography” (Thompson, 2024) y reuniendo los álbumes y canciones que allí estaban ausentes, construimos nuestra primera fuente de datos con un total de 231 canciones correspondientes a las letras de los once discos de estudio, desde *Taylor Swift* (2006) hasta *The Tortured Poets Department: The Anthology* (2024). Para aquellos álbumes con versiones *deluxe*, tuvimos en cuenta los temas adicionales, y para aquellos que cuentan con su versión regrabada, hemos incluido dicha versión en lugar de la primitiva, además de las nuevas canciones (*From The Vault*) correspondientes.

Tras haber estudiado en profundidad cada una de las letras, categorizamos las temáticas que nos resultaron relevantes para este trabajo, es decir, aquellas que consideramos asociadas a mecanismos de violencia simbólica y emocional (Illouz, 2017) sobre las mujeres. La clasificación resultante, elaborada en un lenguaje accesible que muchas veces replica el modo en que la propia Swift señala estas temáticas², es la siguiente:

- Humillación en torno a la experimentación de la sexualidad y/o vida amorosa (*slut shaming*)
- Malestar por comentarios despectivos sobre mi cuerpo
- Baja autoestima / subestimación de mí misma / poca confianza
- Necesidad de agrandar y ser complaciente
- Menosprecio y minimización de logros por parte de los otros
- Crear en el amor romántico
- Sentimiento de haber perdido partes de mi misma

2 La consigna de esta sección en la encuesta era “Pasé por una o varias de las siguientes situaciones a las que Taylor refiere en sus canciones o en su vida pública”, y podían seleccionarse varias respuestas o bien seleccionar “otra” y describirla.

- Haber tenido que reinventarme a partir de ciertas experiencias
- Vínculos sexoafectivos con una diferencia de edad considerable a favor del varón
- Asumir el rol de mayor entrega afectiva en una relación
- Ser difamada y/o insultada a partir de la creación de una “mala reputación”.

En el Anexo 1 puede verse una matriz donde se ofrecen extractos de canciones como ejemplos para cada una de las categorías. Además, el análisis exhaustivo de la discografía completa de Taylor Swift fue acompañado con otros recursos disponibles sobre la artista: entrevistas, documentales, discursos pronunciados en recitales, información proporcionada sobre su vida personal, su proceso creativo y su obra, además de contenido compartido en sus redes sociales.

Para el segundo conjunto de datos, considerando las temáticas relacionadas con experiencias emocionales de dolor identificadas en las letras de las canciones, diseñamos una encuesta estructurada compuesta de 15 preguntas (12 cerradas y 3 abiertas) y la llevamos a cabo con mujeres residentes en Argentina de al menos 16 años que se consideran *swifties*. La encuesta fue proporcionada a quienes esperaban en las filas de los recitales de Taylor Swift en nuestro país el 9, 10 y 12 de noviembre de 2023, a la vez que se difundió en redes sociales para completarla de forma virtual. Se preguntó por sus frases favoritas, sus vivencias en común con la cantante y las interpretaciones que hacían de su música con el objetivo de captar aquello que hacía a la identificación entre la cantante y sus *fans* más comprometidas, es decir, se intentó encontrar lo común y compartido en las experiencias, sentimientos y formas de ver el mundo.

Dado que más del 90% de las encuestadas afirmaron estar en el rango etario de 16 a 30 años, decidimos tomar únicamente esa sección, compuesta por 465 casos de los 513 totales. Nos centramos, pues, en las vivencias relacionadas a la adolescencia y la juventud femeninas que, a su vez, constituyen la etapa de la vida en la que Swift sitúa su narrativa.

“GIVE ME BACK MY GIRLHOOD, IT WAS MINE FIRST”: EL BAUTISMO DE LA FEMINIDAD

Como mencionamos, el interés del presente trabajo reside en observar la figura de Taylor Swift como punto de expresión de vivencias específicas de lo femenino con las que millones de mujeres alrededor del mundo se identifican. Así, partimos de los siguientes interrogantes: ¿a raíz de qué factores identitarios emerge y se sostiene el vínculo entre las seguidoras de la cantante y su música? ¿Qué experiencias y

sentimientos compartidos entre las mujeres expresan su figura y sus letras? ¿Qué sentidos colectivos se constituyen o se desarmen a raíz de ese consumo cultural? Consideramos que a través de este fenómeno masivo es posible dilucidar la existencia de experiencias particulares asociadas al ser mujer en las sociedades occidentales contemporáneas y, por ello, la hipótesis que proponemos consiste en que Swift interpela a sus *fans* mujeres porque expresa vivencias propias de la experiencia femenina —generalmente asociadas al amor/desamor, el dolor y el trauma— con las que ellas pueden fácilmente identificarse.³

Si, como escribe Simone De Beauvoir (2018: 207), “no se nace mujer”, aquí nos preguntamos: ¿cómo se llega a serlo? Para entender ese “llegar a ser”, partiremos, pues, de una noción que nos permite enfatizar el carácter compartido y socialmente constituido del género, esto es, el concepto de *habitus* creado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu. Este autor dirá que los *habitus* de género son el modo en que la dominación masculina transforma los cuerpos a través de un “trabajo colectivo de socialización difusa y continua” (2010: 33), para construir así identidades configuradas de acuerdo al modelo dominante. En otras palabras, los modos en que sentimos y pensamos, la forma en que amamos, la disposición de nuestro cuerpo, la manera en que percibimos el mundo, a los demás y a nosotras mismas están finamente moldeadas en concordancia con el sistema sexo-género (Rubin, 1989) que enaltece la figura masculina y subyuga a la femenina. Asimismo, coincidimos con Serret cuando afirma que “lo femenino’ solo puede tener sentido en tanto que definido como un conjunto de valores estructurados de modo particular en cada sociedad” (1990: 6). Por ende, partiendo de que “lo femenino” es el resultado de procesos de estructuración social, su devenir es inherentemente inacabado y, nos atrevemos a sumar, está profundamente marcado por la angustia, la humillación y la violencia. ¿Pero por qué estas experiencias de dolor

3 Sobre el concepto de “identificación” cabe mencionar que es tomado directamente del léxico utilizado por las *swifties*, con frecuencia, en frases como “me identifico” o “me representa”, las cuales fueron relevadas a través de la encuesta. Es preciso aclarar que, en el contexto de este estudio, comprendemos la identificación como el proceso a través del cual una persona se reconoce en un otro, es decir, es interpelado por una persona en tanto ambas comparten ciertas vivencias o cualidades. En el caso de Taylor Swift y sus *fans*, ello da lugar a un lazo afectivo entre las partes involucradas que emerge por lo que tienen en común, lo cual permite, como veremos, que esos elementos compartidos sean puestos en diálogo, reivindicados, discutidos e incluso resignificados. Sostenemos, pues, que la obra de Swift, una vez apropiada por las *swifties*, funciona como una vía de expresión de las experiencias y sentimientos que ellas atraviesan y que la artista pone en palabras. Más adelante se elaboran las relaciones entre identidad / identificación / reconocimiento. Sobre la identificación como reconocimiento, véase Oatley, (1994).

y trauma que hallamos expresadas en las canciones de Taylor Swift son propias de lo femenino? ¿Cómo es que ese sufrimiento y angustia se constituyen socialmente?

Si seguimos las elaboraciones de Bourdieu, podemos comprender que la dominación masculina opera fundamentalmente (pero no exclusivamente) a través del poder simbólico, es decir, aquel que actúa al nivel de estructuras cognitivas para modelar aquello que sentimos y pensamos (cómo nos valoramos a nosotras mismas y a los demás, cómo percibimos el mundo, etc.) y hacernos, por ende, encajar en el lugar subordinado que este mismo sistema construye. Si la condición de inferioridad de la mujer es construida socialmente, es menester para el sistema que esa inferioridad sea efectivamente vivida como tal a través de estas experiencias degradantes específicamente femeninas.

Entre los mecanismos de dominación simbólica que se constituyen como simultáneamente represivos para las subjetividades y los cuerpos específicamente femeninos, tanto la teoría social como la feminista han señalado a la sexualidad y al amor romántico como protagonistas entre los elementos de dominación. Tal como sostiene la teórica estadounidense Millet (1984), “el amor ha sido el opio de las mujeres”. Es así como aun en las sociedades contemporáneas y occidentales, pese a los avances y conquistas en términos de ciudadanía política y social para las mujeres, la expectativa del amor romántico sigue teniendo una centralidad innegable, así como también siguen vigentes los patrones de la socialización femenina que configuran la proclividad para el afecto, el cuidado y la sensibilidad. En este sentido, Illouz añade al concepto de dominación simbólica bourdieano el de “dominación emocional”, a la cual entiende como:

aquella que se ejerce cuando una de las partes tiene mayor capacidad de controlar la interacción emocional por medio de un desapego más fuerte y cuando posee también mayor capacidad de ejercer su propio poder de elección y limitar las opciones de la otra [...]. Una nueva forma de dominación emocional de las mujeres por parte de los varones, manifestada por la disponibilidad emocional femenina y la renuencia masculina al compromiso (2017: 147).

Cabe añadir que, a su vez, el modelo de feminidad se encuentra en una contradicción constante, pues, el ser mujer sigue estando asociado al ser sensible, al amor y el cuidado. Por otro lado, la “liberación sexual” de los años 60 dio lugar a la emergencia del deseo femenino como válido en pie de igualdad al masculino; sin embargo, esa equidad de condiciones fácilmente se reveló ilusoria. Por tal motivo, las mujeres

hoy en día se hallan en una perpetua contradicción entre dos sistemas de valores que, si bien se complementan en otros aspectos, no son del todo coherentes en torno a la cuestión femenina. Por un lado, la creciente igualdad en lo que respecta a la superficie y la desregulación del “mercado sexo-afectivo” da una cierta “validación”, siempre aparente, al libre ejercicio del deseo femenino. Las actuales nociones de *empoderamiento*, arraigadas en el liberalismo capitalista, tienen mucho que ver con la vivencia abierta de la sexualidad y la presencia protagónica del cuerpo femenino como objeto erótico, apuntando a una hipersexualización de las mujeres dada por la “decisión” supuestamente deliberada y desprovista de coerción de ejercer libremente su deseo sexual. Pero, por otra parte, el sistema de valores anclado en la inquebrantable moralidad cristiana, lejos de haber sido superado con la Modernidad, pugna en el sentido opuesto para recordarles a las mujeres su lugar en el hogar, su naturaleza maternal y su obligación de pureza.

De esta forma, el cuerpo femenino que ejerce su retórica erótica de forma performática no solo es objeto de sexualización y deseo por parte de la mirada de terceros, sino que aparece en el terreno de lo público. Y en tanto esos cuerpos aparecen desplazados del ámbito doméstico bajo el incentivo de un sistema que habilita a dejar atrás las rigideces puritanas y asumir una vida sexual sin restricciones, siempre estarán expuestos a los castigos morales. Este tipo de vivencias que cristalizan el castigo hacia las mujeres por la exposición de sus cuerpos y la “libre” experimentación de su sexualidad es conceptualizado como *slut shaming*.⁴

En este sentido, el proceso de construcción de la subjetividad femenina, anclado en la producción social de los cuerpos que esas subjetividades habitan, no puede ser sino funcional al sistema social —patriarcal— en el cual se inscriben. A la vez que legitiman la dominación que las produce bajo un modelo cultural que reproduce el patriarcado a nivel psíquico, estas subjetividades encarnadas en cuerpos feminizados son producidas primero como objeto que, tal vez, solo luego de tortuosas batallas, se asumirá a sí mismo como sujeto, al correrse del lugar de Otro para ser considerada un ser humano. Siguiendo a Rozitchner, la obra de Freud nos permite pensar en el “descubrimiento de la subjetividad como lugar de implantación de la dominación exterior” (2003: 17). Ahora bien, las contradicciones en el interior del ideal femenino contemporáneo dan lugar a un superyó

4 *Slut shaming* (“tildar de puta”) es un término inglés que señala la discriminación a mujeres por ser “demasiado sexuales”, lo cual configura un pretexto para humillarlas, intimidarlas o acosarlas.

sádico e insaciable que ni la santa ni la puta podrán colmar. Por lo cual, podemos decir que:

Esta tensión entre el lugar que se ve forzada a ocupar y el que ella misma asume también se ve reflejada en el proceso de construcción de la subjetividad femenina, donde también existe una tensión entre las determinaciones culturales y los propios deseos (Napolitano y San Juan, 2005: 95).

Bajo estos términos, son estas tensiones entre el peso de la estructura y el devenir del desarrollo individual de las subjetividades femeninas las que terminan por generar sentimientos cargados de negatividad, como aquellos vinculados a la humillación, el desprecio, la ineptitud, la incapacidad, entre otros. Estas cargas emocionales, que aparecen como resultado de las exigencias culturales, no hacen más que constatar cómo se materializan en la psiquis y en los cuerpos de las mujeres las matrices del poder del patriarcado, estructuradas bajo una relación jerárquica que posiciona lo masculino siempre en la cúspide como fundamento originario de la cultura.

Cuando hablamos de *slut shaming*, entonces, entendemos que es un hecho íntimamente relacionado con esta contradicción: se incentiva a las mujeres a dejar atrás las rigideces puritanas, a asumir una vida sexual sin restricciones, y luego se las castiga por hacerlo. Taylor Swift alude al cinismo de este procedimiento en su canción “Nothing New” (2021 [2012]):

They tell you when you're young, “Girls, go out and have your fun” / Then they hunt and slay the ones who actually do it / Criticize the way you fly when you're soaring through the sky / Shoot you down and then they sigh and say, “She looks like she's been through it”.

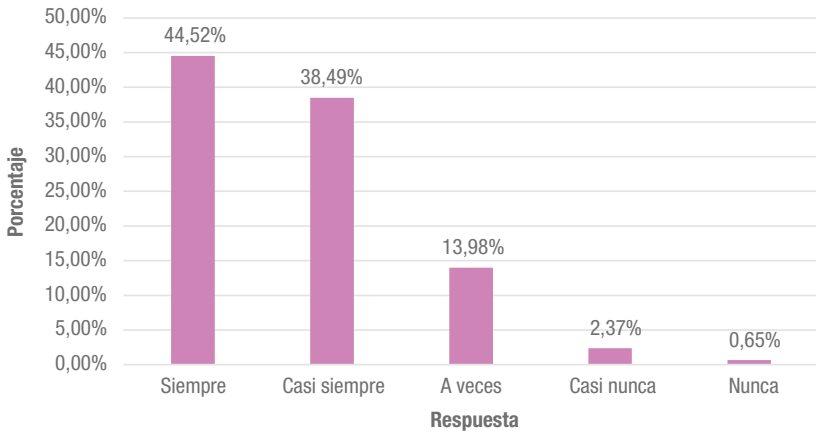
En el mercado afectivo actual que Illouz describe, la tendencia económica al individualismo, el interés propio y el solipsismo ya ha colonizado también las formas en las que nos relacionamos sexo-afectivamente. Por ende, el rechazo (asociado a la masculinidad) hacia el compromiso y la dependencia son puestos por sobre el establecimiento de vínculos amorosos de reciprocidad (asociados a la feminidad). En estos términos, a las contradicciones que las mujeres encarnan (señaladas previamente) se añade aquella entre el deseo de *agápē* y el imperativo de imitar el desapego masculino, entre el anhelo del reconocimiento que solo un otro puede otorgar y la demanda de autonomía y autosuficiencia que las normas sociales les imponen.

“AND IN THE DEATH OF HER REPUTATION, SHE FELT TRULY ALIVE”: SLUT SHAMING Y DIFAMACIÓN SEXUAL COMO DISPOSITIVOS DE CORRECCIÓN MORAL DEL SISTEMA SEXO-GÉNERO

De lleno con el análisis de las categorías elaboradas, nos resulta fundamental destacar que, en primer lugar, el 83% de las encuestadas (Gráfico 1) afirmaron que siempre o casi siempre recurren a la música de Swift para las cosas que les suceden en sus vidas, al mismo tiempo que el 96,1% (Gráfico 2) manifestaron altos niveles de adhesión a la idea de que la cantante les permite expresar cómo se sienten y entenderlo como válido. Esto refleja el uso que dan las seguidoras de Taylor Swift al consumo de su música, esto es, como un recurso para expresar y acompañar sus estados emocionales en su vida cotidiana (DeNora, 1999). Esto demuestra no solo una necesidad de acompañar sus estados emocionales con la música de la cantante, sino que es también su música un recurso que les permite entender los propios procesos personales a través de sus metáforas y líricas. De esta manera, una situación que antes podía ser considerada negativa desde el sistema de valores dominante, puede ser vista de otro modo al ser contemplada desde la perspectiva reivindicativa que Swift propone. El hecho de que las encuestadas hayan expresado reiteradamente su creencia en la existencia de una canción para cada situación de su vida personal permite afirmar la conexión entre sus propias experiencias y una configuración de la feminidad que es compartida. Que miles y miles de mujeres puedan sentirse interpeladas con las emociones narradas, por ejemplo, en “Mirrorball”⁵, no es casual. Así, el vínculo de Swift y sus fanáticas, lejos de ser una relación unilateral mediada por las redes sociales, parece construirse colectivamente a partir de vivencias compartidas por la artista y sus *fans* —muchas veces conceptualizadas por ellas mismas en relación al trauma— y que son definitorias en la configuración de las subjetividades femeninas para entablar un lazo de igual a igual.

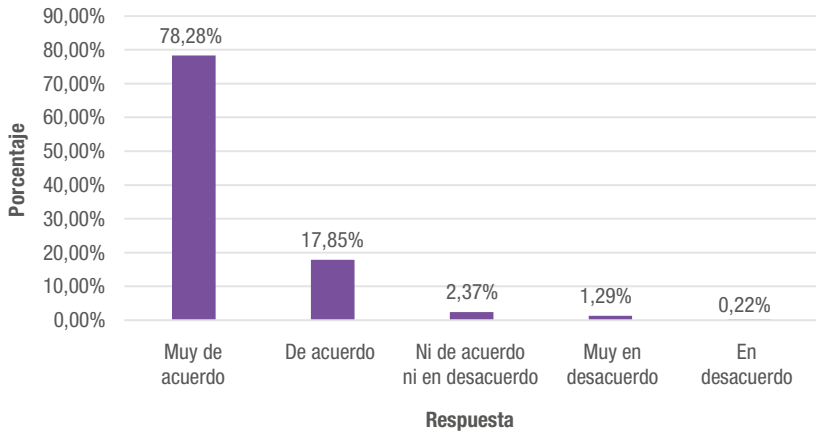
5 “Mirrorball” es la sexta canción del octavo álbum de Taylor Swift, *Folklore* (2020). En esta letra, la autora narra la perspectiva de una persona que moldea sus expectativas y forma de ser en función de los demás. En ella, la autora se percibe a sí misma como una bola de disco que refleja el brillo de quienes la rodean y, por ende, carece de brillo propio, y a su vez como algo frágil que puede quebrarse en mil pedazos cuando le hacen daño.

Gráfico 1. ¿Con qué frecuencia recurrís a las canciones de Taylor Swift para atravesar las cosas que te pasan?



Fuente: encuesta de elaboración propia.

Gráfico 2. “Las canciones de Taylor me permiten expresar cómo me siento y entenderlo como válido”



Fuente: encuesta de elaboración propia.

Cuando nos preguntamos cómo es posible que sus vivencias interpeleen de tal manera a la mayoría de sus seguidoras, basta con recurrir a los ejemplos de su vida pública para comprobarlo. Desde su entrada a la escena musical del *country* estadounidense a los 16 años, la vida de la cantante se convirtió en un objeto de escrutinio a gran escala, y un punto central de las críticas fueron (y siguen siendo) las principales temáticas abordadas en sus canciones, a saber: las relaciones amorosas, las rupturas, el enamoramiento, el afecto no reciprocado, entre otras. Podríamos decir que los elementos de su música y de su persona que fueron desdeñados y ridiculizados son, precisamente, aquellos que narran su experiencia de la adolescencia/juventud desde un punto de vista femenino. Por ejemplo, al enamorarse, sufrir por no ser correspondida, fantasear con un “príncipe” que la rescate o sentir “que no pertenece”. En sus casi veinte años de carrera, las críticas negativas han sido variadas en su foco (*slut shaming*, comentarios sobre su aspecto físico, el menosprecio de sus cualidades artísticas, etc.), pero no en su origen: creemos que la mayoría de ellas remite a un sistema de valores correspondiente al régimen sexo-género del que habla Rubin (1989) y más aún en nuestras sociedades contemporáneas, donde lo sensible —asociado a lo femenino— es rotundamente despreciado en favor de la racionalidad —siempre masculina—.

En una línea cercana a la nuestra, Junes (2023) se ocupa de analizar diferentes entrevistas de la cantante a lo largo de los años y concluye que las experiencias atravesadas por Swift reflejan un sistema de valores basado en la distinción sexo-genérica que subyuga a las mujeres. Resalta que, en los últimos años, Swift tomó dichas vivencias como objeto de reflexión tanto en sus canciones como en sus discursos públicos, buscando cuestionar las estructuras que subyacen a, por ejemplo, los comentarios recibidos sobre su aspecto físico o sus relaciones amorosas, para inscribir, así, su experiencia en relación con otras mujeres. A propósito de ello, sostiene que:

These particular songs [“The Man”, “Mad woman” y “Nothing New”] and many more illustrate not only experiences with sexism, misogyny, and patriarchy, but also a very profound understanding of these concepts that is then expertly translated to music and lyrics, and subsequently heard by millions. In this way, Swift serves as the exception, not the rule, when analyzing trends and topics in contemporary popular music. Her songwriting skills —each one of these songs, along with the majority of her discography, are self-written— translate her reality, experiences, and observations into art that provokes thought and conversation around social change. The nature of her music has (and continues to) evolve to contemplate the treatment of women, using her lived experience

as a lens through which to analyze wider social and cultural dynamics of inequality (pp. 25-26).

Tomaremos entonces de Junes la idea de que Taylor Swift utiliza sus vivencias como una “lente para analizar dinámicas sociales y culturales de inequidad más amplias” (2023: 26). Es decir, al entender y situar su experiencia “individual” como parte de una estructura mayor de opresión sobre las mujeres, Swift hace ver, como la famosa máxima feminista proclama, lo político (y, por ende, compartido) en lo personal. La propia cantautora se ha reconocido como parte de una larga tradición de mujeres que atravesaron vivencias similares a la suya, y en este sentido, ha puesto en diálogo sus propias experiencias con las de otras artistas femeninas: en “The Lucky One” (2012) con relación a Joni Mitchell; en “The Last Great American Dynasty” (2020) en paralelo con Rebekah Harkness; y en “Clara Bow” (2024) sobre la propia Clara Bow y Stevie Nicks. La industria musical no se halla exenta del sexismo que atraviesa a la totalidad de la cultura, de manera que allí también pueden encontrarse elementos como la infravaloración del trabajo femenino y el desmerecimiento y cuestionamiento de los logros que las mujeres consiguen en una esfera tradicionalmente dominada por hombres, cuestiones que Swift ha señalado en varias ocasiones, tales como en su famoso discurso de recepción del premio a “álbum del año” en los Grammy 2016, o en su canción “The Man” (2019).

A diferencia de Junes —quien solo toma diversas entrevistas de la cantante como objeto de análisis—, nuestro interés es considerar la bilateralidad del vínculo entre Swift y sus *fans*. Tomamos este punto de partida para indagar de qué modo el sentido producido por la artista repercute en las mujeres jóvenes y les posibilita, también a ellas, indagar en las raíces sociales de sus malestares y sufrimientos.

Si tomamos las respuestas a la consigna “Pasé por una o varias de las siguientes situaciones a las que Taylor refiere en sus canciones o en su vida pública”, observamos que las menos elegidas son: i) Vínculos sexoafectivos con una diferencia de edad considerable a favor del varón, k) Ser difamada y/o insultada a partir de la creación de una “mala reputación” y a) Humillación en torno a la experimentación de la sexualidad y/o vida amorosa (*slut shaming*). Si bien la cantidad de experiencias coincidentes con estas categorías son las mínimas, se trata de experiencias sumamente específicas de la vida de la cantante. Esto nos permite pensar en la discografía de la artista como un diario, como un relato autobiográfico, lo que en términos de Barthes (1986) implica pensar su obra como inacabada, permeable, cuyos elementos son posibles de ser intercambiados o suprimidos, sin que la totalidad se vea afectada. O, como ha señalado Blanchot (1969), el diario íntimo

suele aparecer “desprendido de las formas, [...] dócil ante los movimientos de la vida”.

El desdoblamiento del yo presente en la discografía de la cantante, y la relación entre sus letras y su vida personal, a la vez que expresa la continua producción y reproducción del orden simbólico dentro del mismo inconsciente, nos permite afirmar que el proceso de producción de la subjetividad femenina termina reforzando y reproduciendo las condiciones culturales en que se desarrolla la mujer (Napolitano y San Juan, 2005: 93). En reiteradas ocasiones, la cantante no solo ha escrito sobre los prejuicios de los medios sobre su vida amorosa, sino que también ha hecho múltiples declaraciones sobre el tema. Por ejemplo, en el prólogo de su álbum *1989 (Taylor's Versión)*, la cantante ha escrito sobre sus intentos de “reinventarse a sí misma”, y reflexiona sobre un período de su vida marcado por la persecución mediática, el acoso y la humillación en torno a su historial amoroso:

Me había convertido en el blanco del *slut shaming*, cuya intensidad e implacabilidad serían criticadas y denunciadas si ocurriera hoy. Las bromas sobre mi cantidad de novios. La trivialización de mi forma de componer como si fuera un acto depredador de un psicópata loco por los chicos. El apoyo de los medios a esta narrativa. Tuve que hacer que parara porque empezaba a doler de verdad. Me quedó claro que para mí no existían las citas casuales, ni siquiera tener un amigo varón con el que pasar el rato platónicamente. Si me veían con él, se daba por hecho que me acostaba con él. Así que renuncié a salir con chicos, a tener citas, a coquetear o a cualquier cosa que pudiera ser utilizada como arma contra mí por una cultura que decía creer en la liberación de la mujer, pero que me trataba sistemáticamente con los duros códigos morales de la era victoriana.

La difamación pública de la cual la artista es objeto puede pensarse en términos de un discurso anclado en la vigencia de ciertos significados o sistemas de significación que responden a la estructura sexo-générica del patriarcado. En el marco de una sociedad patriarcal, los binarismos resultan estructurantes de las prácticas asociadas al sexo, al género y a la sexualidad, configurando jerarquizaciones, diferenciaciones y exclusión de aquellas experiencias que exceden el orden impuesto, es decir, el masculino. En consecuencia, el discurso parecería explicar, bajo una diferencia determinista de los cuerpos, la configuración de distintas subjetividades y prácticas sociales entre hombres y mujeres. Es así como se establece una relación entre la corporalidad y el paradigma binario regulatorio de las prácticas. De esta forma, el cuerpo aparece como una superficie de inserción de ciertas prácticas

que permiten hacer legible la verdad del sexo, lo cual queda configurado bajo un régimen discursivo que permite establecer una coherencia entre el órgano sexual, el sexo femenino o masculino y la identidad sexual. En este sentido, el sexo, y los discursos que de él emergen, aparece como objeto de gestión política y como estructurante de la sociedad. Es decir, la anatomía aparece como algo anterior y determinante del rol social, sobre todo, el ejercido por mujeres (Preciado, 2009).

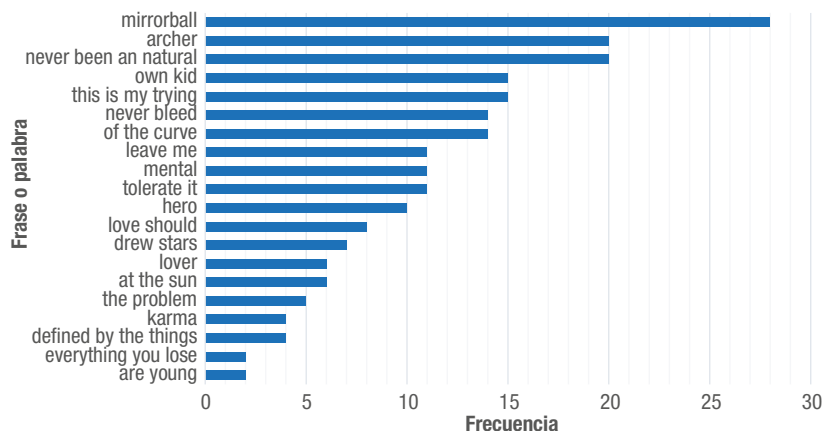
En síntesis, si bien parece que estas categorías presentan poca representatividad entre las fanáticas, las narrativas presentes en las canciones de Swift resultan un espejo de las vivencias propiamente femeninas que exceden la individualidad de la experiencia. A la vez, es posible concebir sus obras como parte de un diario, como “una serie de restos datados” o fragmentos articulados, que son rastros de una subjetividad. Estos fragmentos adquieren una estructura que tiene su origen en esa subjetividad y que se exterioriza gracias a la inscripción de los acontecimientos dentro del encuentro entre el tiempo universalizado —macro temporalidad— y el tiempo vital del sujeto —micro temporalidad— (Hamelau, 2021: 4). En este sentido, es menester sostener que no puede comprenderse la subjetividad como algo aislado, pues su origen y devenir están indisolublemente vinculados a una experiencia compartida. Por lo cual, la subjetividad de la autora impresa en su trabajo no podría constituirse de otra manera que en relación con el mundo y las personas que la rodean.

“WHEN ALL YOU WANTED WAS TO BE WANTED”: SACRIFICIO, PÉRDIDA Y RESILIENCIA

En otra de las secciones de la encuesta realizada, al consultarse por una frase, canción o poema favorito de Swift, las respuestas más frecuentes fueron aquellas que contenían los siguientes monogramas o bigramas⁶:

6 Estos fueron seleccionados manualmente en función de la base de datos ordenada por reiteración de mayor a menor y luego contando la frecuencia con una función de R.

Gráfico 3. Frases con las que más se identifican



Fuente: encuesta de elaboración propia.

Tomemos las primeras diez frases que han elegido las encuestadas. “Mirrorball” y “Never been a natural” corresponden a una misma canción, “Mirrorball” (2020), en la que Swift expresa:

I want you to know / I’m a mirrorball / I can change everything about me to fit in / [...] I’ve never been a natural, all I do is try, try, try / I’m still on that trapeze / I’m still trying everything / To keep you looking at me.

Las expresiones “Archer” y “Leave me” son parte del tema “The Archer” (2019), canción en la que la artista habla de la búsqueda de un amor “que se quede” y de las inseguridades por sentirse merecedora de dicho afecto: “I’ve been the archer, I’ve been the prey / Screaming, who could ever leave me, darling? / But who could stay?”. “This is me trying”, “Mental” y “Of the curve” aparecen en “This is me trying” (2020), canción en la cual Swift dice:

I just wanted you to know / That this is me trying / They told me all of my cages were mental / So I got wasted like all my potential / [...] I was so ahead of the curve, the curve became a sphere.

“Own kid” puede escucharse en “You’re on Your Own, Kid” (2023), cuya letra dice:

I gave my blood, sweat, and tears for this / I hosted parties and

starved my body / Like I'd be saved by a perfect kiss / [...] Everything you lose is a step you take / So make the friendship bracelets / Take the moment and taste it / You've got no reason to be afraid / You're on your own, kid / Yeah, you can face this".

"Never bleed" es parte de la frase "If you never bleed, you're never gonna grow" y pertenece al tema "The 1" (2020). Por último, "Tolerate it" es el título de la canción en que Swift habla de una relación donde la entrega afectiva es total y el otro meramente "la soporta" en lugar de valorarla:

I made you my temple, my mural, my sky / Now I'm begging for footnotes in the story of your life / Drawing hearts in the byline / Always taking up too much space or time / [...] I know my love should be celebrated, but you tolerate it.

Aquí podemos observar ciertas temáticas centrales: la necesidad de una mirada externa para definirse, el menosprecio y el sufrimiento por asumir el rol de mayor entrega, la baja autoestima y la necesidad de agradar en pos de ser amada, el dolor por perderse a una misma y el ímpetu de sanar y seguir intentando. El hecho es que las encuestadas acuden de forma frecuente a su música como una herramienta de expresión, y las temáticas que más se presentan muestran también cómo las canciones de la artista pueden significar un espacio de reparación para esas experiencias emocionales dolorosas en común.

Como hemos señalado a propósito de la violencia simbólica, el prisma masculino configura el sistema de valores a través del cual, entre otras cosas, las mujeres se piensan y valoran a sí mismas. En este sentido, según Freud (1976c), el sentimiento de envidia fálica conlleva como consecuencia el establecimiento de un sentimiento de inferioridad en la mujer. Sin embargo, dicho sentimiento es común a todas las personas,

... porque los deseos infantiles son inconciliables con la realidad y su frustración produce una herida narcisista, que Freud describe diciendo que "la pérdida de amor y el fracaso dejaron como secuela un daño permanente del sentimiento de sí, en calidad de cicatriz narcisista" (Freud, S., 1976a: 20) (Napolitano y San Juan, 2005: 44).

Pese a ello, la envidia al pene otorga cierta especificidad al sentimiento de inferioridad en la subjetividad femenina, dado que...

"... la idea de que el descubrimiento de la falta de pene en la mujer puede determinar, para ambos sexos, el repudio de la feminidad,

de modo que hombres y mujeres tenderían a devaluar a las personas de sexo femenino y a todo lo que se asocie al ser mujer” (Freud, S.; 1976a; 1976b) (Napolitano y San Juan, 2005: 44).

Bajo estos parámetros, no es de extrañar que el menosprecio y la minimización de logros por parte de otros sea recurrente en los trabajos de la artista. Y si tomamos como parámetro las respuestas a la consigna “Pasé por una o varias de las siguientes situaciones a las que Taylor refiere en sus canciones o en su vida pública”, vemos que se condice con lo visto en el párrafo anterior, puesto que la quinta categoría más elegidas fue: “g) Sentimiento de haber perdido partes de mí misma”. Esta categoría, al igual que la referente al sentido de reinventarse a partir de ciertas experiencias⁷, creemos que se encuentra ligada al sentimiento de inferioridad y baja autoestima.

Es sabido que “la mujer”, en tanto ficción que los hombres crean, se sostiene como un ideal siempre inalcanzable, pero no por eso menos coercitivo sobre el sentido que las mujeres tienen de sí mismas, de su valor y del rol que deben ocupar; lo cual, sin dudas, da lugar a fenómenos sociales como la baja autoestima y los trastornos alimenticios. Sobre ello, estudios como el de Cusumano y Thompson (1997) explicitan cómo la internalización de los ideales físicos propagados por los medios (y actualmente también por las redes sociales) construyen un sentido de “inferioridad e inadecuación” (1997: 719) en las mujeres que conduce a desarrollar trastornos alimenticios. Si bien son diagnósticos que se extienden más allá de las distinciones de género, es particularmente mayoritario en la población femenina⁸. Esto, desde una óptica sociológica, puede pensarse como consecuencia de las imprecisiones de género que establecen la belleza como un rol social para las mujeres, es decir, una razón de ser, un destino, el sentido y propósito de sus vidas. Siguiendo las postulaciones de Mulvey, podemos decir que si “el placer de mirar se ha escindido entre activo/masculino y pasivo/femenino” (1988: 370), entonces la mujer no puede más que desear esa mirada que la valorice, aunque sea como objeto y no como

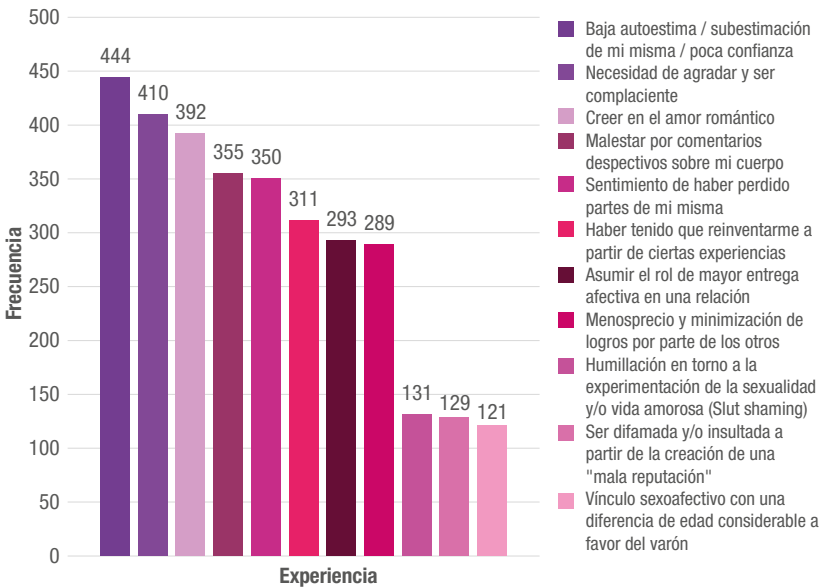
7 Categoría h) de la pregunta “Pase por una o varias de las experiencias a las que Taylor hace referencia en sus canciones o vida pública”, cuya numero de adherencia es de 311 casos.

8 En Estados Unidos las mujeres tienen el doble de probabilidades de desarrollar un TCA que los hombres. Véase <https://www.hsph.harvard.edu/striped/report-economic-costs-of-eating-disorders/>. En el caso argentino, una nota de 2022 afirma que 1 de cada 3 mujeres padece un TCA: <https://www.infobae.com/salud/2022/06/02/trastornos-alimentarios-1-de-cada-3-mujeres-jovenes-padece-de-atracones-bulimia-o-anorexia/#:~:text=En%20Argentina%2C%20una%20de%20cada,llevado%20a%20cabo%20en%202001.>

sujeto, lo cual explicará los esfuerzos para acercarse lo máximo posible al estándar de deseabilidad definido por los hombres.

Taylor Swift habla por primera vez sobre su trastorno de la conducta alimentaria en el documental *Miss Americana* (Wilson, 2020). Allí cuenta que muchas veces, a raíz de las fotos que le tomaban y las discusiones mediáticas sobre su cuerpo, había dejado de comer. “There’s always some standard of beauty that you’re not meeting” dice en el documental en alusión a la imposibilidad de cumplir con el ideal de belleza. Sin embargo, a pesar de esa imposibilidad, las mujeres siguen intentando acercarse, por todos los medios, al modelo impuesto de la mujer querible y deseable. En “You’re On Your Own, Kid” (2023), canción que se encuentra entre las primeras cinco más recurrentes en la identificación de las *swifties* encuestadas, Swift expresa: “Di mi sangre, sudor y lágrimas por esto / Organicé fiestas y me morí de hambre / Como si un beso perfecto me fuera a salvar”. Podemos ver aquí, quizás, uno de los ejemplos más claros de cómo la feminidad impuesta es una práctica de autodestrucción que se sostiene por la promesa de ser amada.

Gráfico 4. “Pasé por una o varias de estas situaciones a las que Taylor refiere en sus canciones o vida pública”



Fuente: encuesta de elaboración propia.

Ello tiene, pues, una relación muy estrecha con otras de las experiencias categorizadas: “Baja autoestima / subestimación de mí misma / poca confianza” y “Malestar por comentarios despectivos sobre mi cuerpo”, pero también con “Asumir el rol de mayor entrega afectiva en una relación” y “Sentimiento de haber perdido partes de mí misma”, ya que, como sostenemos a lo largo de este escrito, los procedimientos y vivencias que implica el anhelo de belleza y validación muchas veces funcionan como una suerte de mutilación. La combinación de estos elementos conjura lo que Duffourmantelle (2023) entiende como la quintaesencia del ideal de “la mujer”, a saber, la mujer sacrificial. Para que haya un sacrificio, primero debe existir la noción de haber cometido una profanación que dicho acto vendría a “corregir”; esto puede darse por sentado si consideramos que en los imaginarios culturales el ser mujer está, desde Eva, asociado al pecado y a la obligatoriedad de un castigo. En las tendencias femeninas a empequeñecerse, a hambreadarse y demás conductas de autoodio, podemos leer esta necesidad de tener que ser perdonadas, aunque no se sepa bien por qué, o de saldar una deuda contraída mucho antes en la historia. Esta denigración y devastación de sí mismas en muchas ocasiones aparece como el camino a seguir si lo que se quiere es ser queridas. No siempre alcanza niveles explícitos de gravedad, a veces es “simplemente” hablar menos, no demostrar demasiada inteligencia, ocupar poco espacio, retraerse a la delicadeza y la ingenuidad. ¿Pero no implica esto perderse a una misma, sutil y lentamente? Duffourmantelle sentencia: “no hay sacrificio sin una cierta muerte” (2023: 127). La mártir acepta el sufrimiento con una sonrisa, pues sabe qué es lo que le corresponde y cree que el castigo la vuelve pura; así será redimida por su gran falta: la de poseer un cuerpo que desea, un corazón que palpita.

Lo curioso de la dominación masculina y la violencia emocional que subyacen a este fenómeno social es que se implantan con tal fuerza y tal profundidad en la subjetividad que el sacrificio, con todos sus tormentos, no precisa siquiera tener un objeto concreto. Es decir, no siempre se dirige hacia un hombre real (amante, padre, hermano, etc.), sino que ser mujer es, desde el comienzo, sacrificarse ante un Otro que no se conoce, es siempre-ya estar pagando una deuda para poder ser amada. Y, como expresa la autora, para que esto suceda es indispensable la existencia consistente del ideal de “la mujer”. Una debe saber con precisión cómo debe ser y lucir, qué debe hacer y qué no, cómo vestirse y peinarse, entre tantas otras máximas que las revistas femeninas, la publicidad, la industria cultural y la literatura de autoayuda han sabido proveer, cuidando que los preceptos del orden androcéntrico —ese que combina singularmente el deseo y la atracción hacia las mujeres con un desprecio y odio inusitados hacia ellas—, sean acatados.

Al identificar qué es una mujer apta para ser querida (según los preceptos del amor romántico), es posible reconocer las carencias y/o defectos que deberán ser corregidos o reprimidos. Los medios de comunicación, los productos culturales y las redes sociales tienen un rol crucial en estos procesos. En los ejemplos citados a continuación, se observa cómo el cuerpo de Swift y sus relaciones amorosas son tomadas como objeto de crítica que no solo tiene un evidente subtexto misógino, sino que además da cuenta de las contradicciones insalvables propias de un ideal tan ajeno a la experiencia concreta de las mujeres como lo es el ideal de belleza.

De “Shocking weight gain”⁹ a “Starving to be skinny”¹⁰, de explicar por qué no halla el amor¹¹ a cuestionar la cantidad de hombres en su vida¹², parece que una nunca puede encajar del todo en el molde de la feminidad que, como escribe Swift en “Clara Bow”, “es una bestia que ruge exigiendo más” de las mujeres. Y es evidente que estas valoraciones no atañen exclusivamente a Taylor Swift sino que funcionan como pantalla para la población femenina en general, para diferenciar a una chica buena de una mala, la belleza de la fealdad, lo respetable de lo inmoral, etc. Entendemos, pues, que si los discursos configurados por y en torno de celebridades como Swift tienen un rol clave en la construcción de la identidad, sobre todo en las personas jóvenes (Allen y Mendick, 2012), ello ineludiblemente implica que, en nuestro caso de estudio, las valoraciones negativas sobre la cantante tienen un efecto en cómo las mujeres que atraviesan situaciones similares se percibirán a sí mismas. El proceso de subjetivación femenina depende en gran parte de la internalización de estos estándares de belleza, de decencia y, por qué no, también de pureza, como máximas vitales que configuran la adecuación de cada mujer a su rol de subordinación. En términos de Bourdieu (2010), podemos entender esto como violencia simbólica, es decir, como un trabajo de socialización que inculca en las mujeres una condición de inferioridad y pequeñez a través de la cual conocer —el mundo, a sí mismas, a otras personas— será siempre re-conocer la visión androcéntrica, ponerla en acción, vivirla como verdad que confirma día a día ni más ni menos que su sumisión.

9 <https://www.magzter.com/es/stories/Celebrity/Star/Taylor-Swifts-Shocking-Weight-Gain?srsIid=AfmBOooUshDMMJTdiQCeSJdyFfH2LNLyoR0UHCt5eKxJ3804OZ-T2ubOx>.

10 <https://radaronline.com/exclusives/2014/04/taylor-swift-diet-skinny-weight-loss-nutritionist/>.

11 <https://adjameson.wordpress.com/tag/taylor-swift/>.

12 <https://www.cinemablend.com/pop/Why-Has-Taylor-Swift-Had-So-Many-Relationships-48569.html>.

En síntesis, recurriendo a las palabras de Rozitchner (2003), podemos afirmar que el poder dominante que sitúa a las mujeres desde una posición subordinada no se encuentra solo en el afuera, sino también en el interior de nosotras mismas, organizando el aparato psíquico como un aparato de dominación.

“IF YOU’RE ANYTHING LIKE ME”: TAYLOR A TRAVÉS DEL ESPEJO

Ahora bien, para profundizar en una visión de las *swifties* que las entienda no como meras receptoras pasivas, sino como sujetos activos que interactúan tanto con la cantante como con su música, aportando a la creación colectiva de sentido e identidad que la propia Swift recupera e incorpora a su narrativa, resulta fundamental tener en cuenta estudios sobre culturas de *fans* tal como la tesis doctoral de Borda (2012). En ella, la autora propone comprender el fanatismo como un “fondo de recursos diversos (de actitudes, expectativas, prácticas y modos de relación con la industria) que contribuye en forma creciente a la creación de identidades individuales y colectivas” (2012: 120). Entre los elementos que la autora atribuye a dicho fondo podemos destacar la inversión afectiva, la creación de comunidades, la participación en el objeto y la proximidad emocional, como aquellos que resuenan más con nuestro caso específico. Retomando, pues, dicha conceptualización del *fandom* como fondo de recursos, observamos que estos son empleados tanto para la construcción identitaria en el marco del *fandom swiftie* como para la producción cultural de la propia Taylor Swift. Es decir, se trata de un vínculo bilateral en el que, por un lado, la cantante confecciona un prisma a través del cual sus seguidoras pueden pensar sus propias vivencias, y ofrece, por otro lado, esquemas que les permitan transformar la concepción y experiencia de sí mismas dada por el sistema sexo-género.

Un claro ejemplo es la canción “White Horse” (2008), donde Swift describe el dolor y las humillaciones de relacionarse con alguien que no la valora hasta que decide dejarlo: “Cause I’m not your princess, this ain’t a fairytale / I’m gonna find someone someday / Who might actually treat me well”. Este fragmento resulta especialmente ilustrativo ya que el *tropo* del cuento de hadas es tanto un producto cultural fundamental en la socialización femenina como un elemento frecuente en su discografía, pero con la particularidad de que la “princesa” del relato suele rebelarse contra aquello que se le impone —algo visible, a su vez, en “Love Story” (2008) y “But Daddy I Love Him” (2024)—. Podemos pensar que esa renuncia al cuento de hadas y al sufrimiento que este trae consigo representa un rechazo a los modos opresivos

del amor romántico, al tiempo que la idea de “algún día encontrar a alguien que me trate bien” ofrece un sentimiento de esperanza y de mejora a futuro que puede ser reconfortante para quien escucha la canción. Reivindicar la posibilidad de abandonar una relación hiriente en parte desafía la lógica de la dominación emocional: si consideramos que dicha situación de dolor se genera gracias a los esquemas opresivos del dominio masculino (que oponen el desapego afectivo a la tendencia agápica femenina), ofrecer una alternativa constituye una suerte de escape a la adhesión al mandato. En sociedades donde, como sostiene Illouz, las mujeres son castigadas por amar precisamente como se les ha enseñado a amar, “exhibiendo abiertamente su cariño y su cuidado hacia el otro” (2017: 199), el afán de Swift por reafirmar y validar la vulnerabilidad, la entrega y el amor —es decir, los elementos que el orden capitalista y sexogenérico desprecia— se vuelve de particular relevancia.

Ahora bien, el factor que hace que este fenómeno sea bilateral surge a raíz de que la creación artística también se ve afectada por los sentidos que la comunidad *swiftie* constituye y por el marco de legitimidad que le otorga. En el discurso previo a cantar “All Too Well” durante el Reputation Tour de 2018, Swift explicaba que la canción tiene “dos vidas” para ella:

There’s the life of this song, where this song was born out of catharsis and venting and trying to get over something and trying to understand it and process it. And then there’s the life where it went out into the world and you turned this song into something completely different for me. You turned this song into a *collage* of memories of watching you scream the words to this song, or seeing pictures that you post to me of you having written words to this song in your diary, or you showing me your wrist, and you have a tattoo of the lyrics to this song underneath your skin. And that is how you have changed the song “All Too Well” for me (Dugdale, 2018).

Esto nos permite pensar que el fanatismo puede ser un fondo de recursos tanto para las *swifties* como para la cantautora.

Ahora bien, retomando las nociones de identificación y reconocimiento, observemos el siguiente fragmento de una entrevista de 2012:

But what I saw happening was, if I let my fans into my life and my feelings and what I’m going through —my vulnerabilities, my fears, my insecurities— it turns out they have all those things, too, and it kind of connects us (NPR, 2012).

La conexión que Swift establece con sus *fans* es construida con base en ese suelo común compartido de experiencias —todas ellas, cabe aclarar, asociadas a “la vulnerabilidad, el miedo y las inseguridades”, como ella las describe—. Si con frecuencia Swift es caracterizada y celebrada por su talento para escribir canciones en un público que fácilmente puede verse reflejada en ellas, poco se ha tenido en cuenta que también sus *fans* pueden ser un espejo para la artista. Este elemento fue desarrollándose a lo largo de los años, a medida que Swift comenzó a inscribir sus experiencias personales en un contexto de dominación masculina dentro de —aunque no exclusivamente— la industria musical y los medios periodísticos.

A su vez, como fue desarrollado en los párrafos anteriores, y, siguiendo a Bourdieu, no debemos olvidar que las personas no son simples receptores de significaciones, ni meros soportes de la estructura de relaciones en las que se hallan, sino que poseen la capacidad de producir sentido y no de simplemente reproducirlo. Esto es algo que Swift ha hecho en canciones como “Blank Space” (2014), “Shake It Off” (2014) y “Look What You Made Me Do” (2017), en las que toma la imagen negativa que otros construyeron de ella para satirizarla y reivindicarse, al tiempo que inspira en sus *fans* la capacidad de poder atravesar experiencias similares de menosprecio. Véase, por ejemplo, el discurso con el que introducía “Clean” en su gira del álbum *1989* en 2015:

So I feel like I'm looking at a group of people who are all from different places and different backgrounds, have different hobbies, everything like that, and it's all different. But I feel like there's one thing that every single one of us has in common, and that one thing is that when we all feel great amounts of joy or great amounts of pain, we turn to music, and that's why we're in this stadium tonight. [...] And I guess what I'm trying to say to you is, if there's any part of you that is insecure about having made mistakes, I just want to let you know that I don't believe that that is a bad thing. I think sometimes making mistakes is the product of taking risks, but I also know that me standing here in front of you is the product of taking risks and making a lot of mistakes.

Aquí es posible observar cómo la artista se ubica en un pie de igualdad respecto a sus *fans* por el hecho de haber experimentado situaciones similares, con lo cual queda habilitada la posibilidad de compartir vivencias e imprimirles así un nuevo sentido. En este sentido, creemos que las reflexiones que Swift vuelca en sus canciones, en las explicaciones que da de ellas, así como en discursos pronunciados o entrevistas, establecen nuevas formas de pensar y vivir ciertas experiencias. En primer lugar, por el hecho de “sentirse acompañadas” por la

cantante y por las demás personas que se identifican con una misma canción o frase; y, a su vez, por la posibilidad que abre de re-configurar colectivamente los sentidos establecidos sobre una determinada vivencia. Fiske (1992) señala que los *fandoms* suelen estar asociados con formas culturales que el sistema de valor dominante desprecia, “associated with the cultural tastes of subordinated formations of the people, particularly with those disempowered by any combination of gender, age, class and race”. Quizás precisamente allí resida su potencial, el de dar a grupos subordinados nuevas formas de ser y conocer.

REFLEXIONES FINALES

La instalación de la “subjetividad” en el lenguaje crea, en el lenguaje
y —creemos— fuera de él también, la categoría de persona”

Emile Benveniste

Luego de este recorrido por la discografía de Swift y las experiencias que describe en sus letras, podemos afirmar que las vivencias narradas responden a una sensibilidad respecto de las estructuras de género que configuran la vida social. Sus canciones, poemas y discursos funcionan como un espejo de las distintas experiencias que son parte del devenir de la feminidad y resultan comunes a la mayoría de las mujeres que sienten afinidad por su música.

Dentro del espacio íntimo que la discografía de Taylor crea a partir del lenguaje como entidad dialogal, se da la apertura no solo del sujeto protagonista de las vivencias, es decir, la propia autora, sino que en ese acto de apertura a la otredad también participan activamente sus oyentes. Es en este encuentro entre subjetividades abiertas hacia una otredad —relación artista / oyentes— que el sujeto se disloca en la experiencia y, con la aparición de un otro, se va trasladando de una persona a otra. De esta manera, se va conformando un lazo intersubjetivo cimentado a partir de experiencias comunes. Podemos decir, en este sentido, que a través de un andar por los dominios de su intimidad, sus recuerdos, sus dolores, sus amores y desamores, experiencias, sufrimientos y deseos, Taylor Swift se define a sí misma y, a partir de la versatilidad que su prosa musical permite, las expresiones del yo se manifiestan a través de monólogos interiores, el fluir de la conciencia y relatos donde el yo se ficcionaliza —por ejemplo, bajo aquellos relatos presentes en el álbum *Folklore* (2020)¹³— (Hamelau, 2021).

13 En sus canciones *Betty*, *August* y *Cardigan*, la autora narra un triángulo amoroso

A partir de esto, creemos que es factible confirmar nuestra hipótesis: un pilar fundamental que hace a la masividad del *fandom* femenino de Taylor Swift es su capacidad de poner en palabras experiencias propias del ser mujer que, por ser compartidas, nos hablan del operar de una estructura de género. La angustia, la humillación, la baja autoestima, el sentimiento de no ser suficiente o de haber perdido partes de una misma, elementos centrales en la discografía de Swift, se nos revelan como vivencias que, lejos de ser aisladas o accidentales, son producidas socialmente en el marco de la dominación masculina. A partir de la encuesta y el análisis de su discografía, podemos ver que la internalización de los esquemas perceptivos y cognitivos androcéntricos afecta a una gran cantidad de mujeres jóvenes que recurren a la música de Swift para dar un sentido a dichos padecimientos, atravesarlos y sentirse acompañadas, porque entienden que la propia cantante también ha lidiado con ello.

En estos términos, si entendemos que la identidad de las personas se configura socialmente en forma de *habitus* y que la música es uno de los elementos que intervienen en dicho proceso (tanto para reproducir como para transformar), se vuelve claro el potencial que posee el fenómeno aquí analizado. Considerando que la dominación masculina se sostiene socializando a las mujeres a partir de la violencia simbólica que las “hace ser” inferiores y que, a su vez, dicha violencia se transmite e inculca por medio de bienes culturales, el caso de Taylor Swift y el fanatismo masivo que despierta nos parece de suma relevancia. Ello se debe a que presenta una alternativa —a veces hasta más poderosa— a la visión dominante que determina cómo debemos pensar, sentir y hacer, a la vez que abre nuevas formas de entender y vivir las experiencias que atravesamos como mujeres. Con ello surge la posibilidad de generar, en términos de bell hooks, un “rechazo a aceptar la definición de uno mismo propuesta por los poderosos” (1992: 170), es decir, un poder de alterar el *habitus* de género, de rechazar el rol que se nos ha otorgado para crear colectivamente formas de vivir alternativas. Sostenemos, pues, que Taylor Swift redefine las cualidades que la lógica masculina desprecia, como la sensibilidad y el afecto,

adolescente. En *Betty*, se narra cómo James engaña a su novia Betty, con una mujer cuyo nombre resulta desconocido. La canción “*Betty*” es la oportunidad de James de contar su versión de los hechos, de cómo comenzó el romance que lo alejó de su novia. En “*August*”, Swift narra la perspectiva de la misteriosa amante. El hecho de que no sepamos su nombre da a entender que esta muchacha no tuvo un lugar de importancia en la vida de James y ella misma lo reconoce. Por último, la canción “*Cardigan*”, ubicada temporalmente 20 años después de lo sucedido en “*Betty*” y “*August*”, narra una melancólica escena en la que Betty está recordando su gran amor adolescente: James.

en términos que ya no implican la subordinación de las mujeres, a la vez que su obra permite otorgarle nuevos sentidos a experiencias de dolor y trauma de modo que la vivencia femenina no esté signada por el sufrimiento, el sacrificio y la resignación.

BIBLIOGRAFÍA

- Allen, K. y Mendick, H. (2012). Young people's uses of celebrity: class, gender and 'improper' celebrity. En *Discourse: Studies in the cultural politics of education*, 33(1), 1-15. DOI:10.1080/01596306.2012.698865
- Barthes, R. (1986). Deliberación. En *Lo obvio y lo obtuso* (pp. 365-380) (J. Cortés, Trad.). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1982)
- Blanchot, M. (1969). El diario íntimo y el relato. En *El libro que vendrá* (pp. 207-212) (H. Murena, Trad.). Caracas: Monte Ávila. (Obra original publicada en 1959)
- Borda, L. (2012). *Bettymaníacos, luzmarianas y mompirris: el fanatismo en los foros de telenovelas latinoamericanas* [Tesis de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires].
- Bourdieu, P. (2010). *La dominación masculina y otros ensayos* (M. Petit, Trad.). Buenos Aires: Anagrama. (Obras originales publicadas entre 1990 y 2001)
- Burin, M. (1996). *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.
- Cusumano, D. L. y Thompson, J. K. (1997). Body-image and body shape ideals in magazines: Exposure, awareness and internalisation. *Sex Roles*, 37(9-10), 701-722.
- De Beauvoir, S. (2018). *El segundo sexo* (A. Barán, Trad.). Barcelona: Debolsillo. (Obra original publicada en 1949)
- DeNora, T. (1999). Music as a technology of the self. *Poetics*, 27(1), 31-56. [https://doi.org/10.1016/S0304-422X\(99\)00017-0](https://doi.org/10.1016/S0304-422X(99)00017-0)
- Dugdale, P. (Director) (2018). *Taylor Swift: Reputation Stadium Tour* [Película]. Taylor Swift Productions.
- Duffourmantelle, A. (2023). *La mujer y el sacrificio* (M. Mendizábal, Trad.). Madrid: Nocturna ediciones. (Obra original publicada en 2015)
- Fiske, J. (1992). The cultural economy of fandom. En L. Lewis (Ed.), *The adoring audience. Fan culture and popular media* (pp. 30-49). London: Routledge.

- Freud, S. (1976a). *Más allá del principio de placer*. En *Obras completas* (Vol. XVIII, J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada en 1920)
- (1976b). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica ente los sexos. En *Obras completas* (Vol. XIX, J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada en 1925)
- (1976c). 33ª conferencia. La feminidad. En *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*. En *Obras completas* (vol. XXII, J. L. Etcheverry, Trad.). Buenos Aires: Amorrortu. (Obra original publicada en 1932)
- Hamelau, S. (2021). El sujeto disperso en los diarios de Alejandra Pizarnik y las fuerzas de lo verosímil. *Poligramas*, 53: e.2511588.
- hooks, b. (1992). El poder de descreer (J. López, Trad.). En S. Chejter (Comp.), *El sexo natural del Estado* (pp. 83-91). Altamira.
- Illouz, E. (2017). *Por qué duele el amor. Una explicación sociológica* (J. Caro, Trad.). Madrid: Katz. (Obra original publicada en 2012)
- Jelinek, E. (1994). *Women as lovers* (M. Roloff, Trad.). London: Serpent's Tail. (Obra original publicada en 1975)
- Junes, E. K. M. (2023). *Celebrity, music, and public persona: A case study of Taylor Swift* [Tesis de maestría, Minnesota State University, Mankato]. Cornerstone: A Collection of Scholarly and Creative Works for Minnesota State University, Mankato. <https://cornerstone.lib.mnsu.edu/etds/1296/>.
- Millet, K. (1984, 21 de mayo). El amor ha sido el opio de las mujeres [Entrevista]. *El País*. http://elpais.com/diario/1984/05/21/sociedad/453938405_850215.html.
- Mulvey, L. (1988). *Placer visual y cine narrativo*. (A. Gómez García, Trad.). Valencia: Episteme. (Obra original publicada en 1975)
- Napolitano, E. y San Juan, K. (2005). *La construcción de la subjetividad femenina en Freud: un estudio de sexualidad y cultura*. <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/106467>.
- Nieto, A. (s.f.). *TweetScraperR* (Versión 0.1.0.02) [Paquete R]. GitHub. <https://github.com/agusnieto77/TweetScraperR>.
- NPR. (2012, 2 de noviembre). *Taylor Swift: 'My confidence is easy to shake'*. <https://www.npr.org/2012/11/03/164186569/taylor-swift-my-confidence-is-easy-to-shake>.

- Oatley, K. (1994). A taxonomy of the emotions of literary response and a theory of identification in fictional narrative. *Poetics*, 23, 53-74. [https://doi.org/10.1016/0304-422X\(94\)P4296-S](https://doi.org/10.1016/0304-422X(94)P4296-S)
- Rozitchner, L. (2003). *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Lo-sada.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance (Comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Madrid: Hablan las mujeres. (Obra original publicada en 1982)
- (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. *Nueva Antropología*, 8(30), 95-145.
- Thompson, W. (2024). *taylor: Lyrics and song data for Taylor Swift's discography* (Versión 3.1.0) [Paquete R]. <https://github.com/wjakethompson/taylor>, <https://taylor.wjakethompson.com>

ANEXO. MATRIZ

a) Humillación en torno a la experimentación de la sexualidad y/o vida amorosa (Slut shaming)	
Canción	Letra
Slut	And if they call me a slut You know it might be worth it for once
Blank space	Got a long list of exlovers The't'll tell you I'm insane Cause you know I love the players And you love the game
You all over me	But like the dollar in your pocket, it's been spent and traded in You can't change where it's been, Reminds me of me
Shake it off	I go on too many dates But I can't make 'em stay At least that's what people say
b) Malestar por comentarios despectivos sobre mi cuerpo	
Canción	Letra
You're on your own, kid	I hosted parties and starved my body Like I'd be saved by a perfect kiss
Anti-Hero	I'll stare directly at the sun but never in the mirror
The archer	And I cut off my nose just ti spite my face Then I hate my reflection for years and years
c) Baja autoestima / subestimación de mi misma / poca confianza	
Canción	Letra
Anti- Hero	Everybody agrees. It's me. Hi. I'm the problem, it's me
Mean	You are pointing out my flaws again
You're losing me	And I wouldn't marry me either A pathological people pleaser Who only wanted you to see her

d) Necesidad de agradar y ser complaciente

Canción	Letra
Mirrorball	I can everything about me to fit in I've never been a natural All I do is try, try, try I'm still on that trapeze I'm still trying everything To keep you looking at me
Fifteen	When all you wanted Was to be wanted
The outside	I would give it all up to be A part of this, a part of you
The prophecy	Please I've been on my knees Change the prophecy Don't want money Just someone who wants my company Let it once be me

e) Menosprecio y minimización de logros por parte de los otros

Canción	Letra
This is me trying	The told me all of my cages were mental, So i got wasted like all my potential
New romantics	I could build a castle out of all the rocks they threw at me
The man	They wouldn't shake their heads And question how much of this I deserve What I was wearing If I was rude Could all be separated from my good ideas And power moves?
Mean	You, with your words like knives and swords and weapons That you use againt me You, will knock me of my feet again Got me feeling like a nothing
Nothing new	They tell you while you're young "Girls, go out an have your fun" Then they hunt and slay the ones who actually do it

f) Creer en el amor romántico

Canción	Letra
Invisible string	And isn't it just so pretty to think All along there was some Invisible string Tying you to me?
Timeless	Cause I believe that we were supposed to find this So, even in a different life, you still would've been mine We would've been timeless
Cardigan	And when I felt like I was an old cardigan Under someone's bed You put me on and said I was your favorite
Daylight	I don't wanna look at anything else now that I saw you I don't wanna think of anything else now that I thought of you

g) Sentimiento de haber perdido partes de mi misma

Canción	Letra
All too well	I'd like to be my old self again But I'm still trying to find it
Would've, could've, should've	God rest my soul, I miss who I used to be
The smallest man who ever lived	I would've died for your sins Instead, I just died inside
The black dog	Now I wanna sell my house And set fire to all my clothes And hire a priest to come and exorcise my demons

h) Haber tenido que reinventarme a partir de ciertas experiencias

Canción	Letra
Invisible string	Hell was the journey but it brought me heaven
You're on your own, kid	Everything you lose is a step you take
Look what you made me do	But I got smarter, I got harder in the nick of time Honey, I rose up from the dead, I do it all the time
Long story short	Long story short it was a bad time Long story short I survived

i) Vínculo sexoafectivo con una diferencia de edad considerable a favor del varón

Canción	Letra
Dear John	Don't you think I was too Young to be messed with? Don't you think nineteen's too Young to be played By your dark twisted games when I loved you so?
All too well (10 minutes version)	You said if we had been closer in age, Maybe it would've been fine And that made me want to die "I'll get older, but your lovers stay my age"
Tolerate it	You're so much older and wiser, and I I wait by the door like I'm just a kid Use my best colors for you portraut Lay the table with the fancy shit And watch you tolerate it
Would've, could've, should've	And if I was a child, did it matter If you got wash your hands? Give me back my girlhood, it was mine first And I damn sure never would've danced with the devil At nineteen

j) Asumir el rol de mayor entrega afectiva en una relación

Canción	Letra
Better man (Taylor's version)	Abd I gave to you my best, and we both know you can't say taht
Tolerate it	I made you my temple, my mural, my sky Now I'm begging for footnotes in the story of your life
It's time to go	I gave it my all, he gave me nothin' at all The wondered why I left

k) Ser difamada y/o insultada a partir de la creación de una “mala reputación”	
Canción	Letra
Did something bad	They're burning all the witches, even if you aren't one They got their pitchforks and proof Their receipts and reasons
End game	Reputation precedes me, they told you I'm crazy I swear I don't love the drama, it loves me
Delicate	This ain't for the best My reputation's never been worse, so You must like me for me
Cassandra	When the first stone's thrown, there's screaming In the streets, there's a raging riot When it's “Burn the bitch”, they're shrieking
Mad woman	Every time you call me crazy I get more crazy What about that? And when you say I seem angry I get more angry And there's nothin' like a mad woman What a shame she went mad No one likes a mad woman You made her like that

III. LA COMUNIDAD Y LA CIUDAD

Camilla Moreira di Bello

EL CUERPO BAJO FUEGO CRUZADO. APUNTES SOBRE EL PODER EN RICHARD SENNETT Y RITA SEGATO

INTRODUCCIÓN

Las ideas que pueblan este capítulo son el primer resultado de una investigación que explora las temáticas del cuerpo y las masas en Rita Segato y Richard Sennett. Privilegiando el primero de los términos —el cuerpo— sin descuidar, sin embargo, la semántica masiva que recorre el corpus de ambos autores, este capítulo incorpora la noción de poder como sintagma central, insoslayable en su pujante emergencia. Ciertamente, bajo aproximaciones conceptuales diferentes, cada autorx se propone vislumbrar, de una forma o de otra, la estática —las raíces—, la dinámica de funcionamiento y las modulaciones del poder bajo la modernidad capitalista, enfocándose en dos ejes de desigualdad diferentes —clase/género—, para repensar el modelo societario en la modernidad capitalista.

Por una cuestión organizativa, presentaremos las posturas teóricas de ambos por separado (Apartados 2 y 3), relegando para el final (Apartado 4) la sistematización de aquellos cruces que revelan una prolífica simultaneidad en diferentes frentes argumentales (Bialakowsky, 2018).

JUEGO DE OPOSICIONES, JUEGO DE POSICIONES: DUALIDADES TRANSMUTADAS EN UNA CONTRADICCIÓN DE CLASE. UNA PREMISA DE ANÁLISIS SOBRE EL CUERPO Y EL PODER EN RICHARD SENNETT

Antricronológicamente, en este análisis sennettiano, iniciaremos el recorrido en *Carne y piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización*

occidental de 1997 (de ahora en más CP). Tomando como punto de partida una máxima del pensamiento judeo-cristiano, es decir que el conocimiento se obtiene a través del cuerpo al estilo de una sociología de los sentidos, CP no centra el análisis en el enclave del poder —la ciudad— sino que elige tematizar, por el contrario, la historia de las ciudades a partir de la experiencia corporal de las personas —oscilando entre la aceptación y la resistencia a la dominación (Fraga, 2024)—. En ese sentido, el contrapunto cuerpo-ciudad —léase *cuerpo-poder*— atraviesa el análisis de diversas escenas urbanas de la historia occidental, desde el mundo antiguo —Roma y Atenas— hasta llegar a la configuración de la sensibilidad del sujeto moderno —París, Londres y Nueva York—.

En tanto la mencionada conceptualización judeo-cristiana es una piedra central de las imágenes sagradas y de su propuesta utópico-política y, en ese sentido, sintetiza magistralmente el hilo argumental de Sennett, la retomaremos al final del trabajo, depurada, sin embargo, de la reconstrucción urbana y de los sentidos que se ponen en juego en cada momento histórico por los cuerpos que buscan obtener y resistir al poder. Por otro lado, debemos mencionar que si CP busca centrarse en la carne más que en el poder, por momentos esa afirmación languidece. Más allá del lugar de las mujeres en la Revolución Francesa y de los judíos en el gueto veneciano, poco sabemos de la oposición en la Modernidad y, sobre todo, en el capitalismo flexible. Para ello serán centrales las escenas complementarias ofrecidas por *Hidden injuries of class* y *La corrosión del carácter*.

Optar por exhibir la continuidad del pensamiento de Richard Sennett en estos tres libros nos permite reponer la pervivencia, a lo largo de dicho corpus, de una contradicción central, planteada en CP, como es la que opone imágenes corporales sagradas y prototípicas o, lo que es similar, cristianismo y liberalismo. “Similar” porque si bien Sennett termina privilegiando la segunda oposición, la de sacralidad y prototipicidad la incluye y excede a la vez. Las imágenes sagradas, vinculadas a la verdad que yace en la carne, es decir, el dolor, se oponen, con sus promesas de conocimiento y comprensión a las prototípicas, vinculadas a la verdad como la entiende el poder. Plenitud y coherencia son palabras clave en su vocabulario, pues expresan la integridad del cuerpo como un sistema y la unidad del sujeto, tanto consigo mismo —idéntico a sí mismo— como con el entorno que domina¹.

1 Si bien la coherencia, la plenitud, la integración y la coincidencia con uno mismo son vocablos del poder desde la Antigüedad, es protípicamente moderno considerar negativa la inestabilidad y la insuficiencia, eliminar la falla del discurso —que por otro lado el sistema inculca, como veremos luego— y, en contrapartida, obliterar la

El contrapunto repone así, implícitamente, el clásico pasaje comunidad-sociedad (Sasín, 2010; de Marinis, 2012) en términos esquemáticos y resulta ilustrativo de una comunidad de cristianos que se vuelve inconsecuente —en su hegemonía— para signar el ingreso a una modernidad marcada por una pujante hegemonía del liberalismo económico y político. Ya de un modo enfático desde el 1600, y por fuera del jardín medieval —aledaño al monasterio o a la casa de misericordia—, la calle, espacio marcado por la competencia económica y por una violencia impulsiva, comienza a privilegiar la circulación de mercancías e individuos. Ingresamos así a un nuevo paradigma urbano, corporal y de acción, que da cuenta de una pugna entre dos orientaciones de la acción, dos principios antagónicos que buscan reglar la vida social oponiendo el lugar y la duración a la circulación sin restricciones por el tiempo y el espacio, la permanencia a la oportunidad, la emoción y el dolor al desapego, lo profundo a lo superficialmente degradante, el destino individual al del conjunto y, a fin de cuentas, la comunidad —léase la familia, la comunidad local, religiosa o étnica y su destino político y social, el Estado, el propio vínculo social o el Otro como promesa de placer— al *sí-mismo*.

En *The hidden injuries of class* de 1972 y *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* de 1998 —de ahora en adelante HIC² y CC, respectivamente—, el contrapunto se sostiene transmutado en el conflicto de clases. Ubicadas ambas obras en otra vertiente del estudio del cuerpo con foco en la vida emocional de los sujetos, allí se reponen escenas sobre el neoliberalismo en ciernes de los años 70 y la profundización de esa flexibilización en los 90 que exceden a las propuestas en CP. La narración toma forma a partir de la descomunitarización de los *urban villagers* —pueblo-rinos o aldeanos urbanos, habitantes de enclaves étnicos replegados sobre sí mismos en medio de la ciudad de Boston, Massachusetts— como consecuencia del *urban renewal* y la integración forzosa de esas familias extendidas en la estructura de clases norteamericana. Para estos nuevos *blue collars*, repensar la propia identidad, ya no en términos de etnicidad sino de clase, implica el enfrentamiento con nuevos códigos de acción y con la capacidad —o incapacidad— del sujeto de incorporarlos como parte de dicha identidad. El enfrentamiento con la libertad y la dignidad vinculadas a la independencia, la autosuficiencia y la capacidad o habilidad de diferenciarse de la masa implica

resistencia que el cuerpo y el medio social imponen al sujeto, instalar la promesa de plenitud en la tierra y extremar la capacidad de agencia.

2 Todas las traducciones realizadas sobre HIC son propias.

que el respeto ya no se obtiene en tanto miembro de una comunidad —o, más bien, aquello pasa a ser secundario para la definición de un “buen hombre”—, sino al adoptarse el modo de conducción liberal, ilustrada y desapegada, esperando, en ese movimiento de adopción, individualizarse.

Por un lado, entonces, el trabajo consistirá en reponer aquellas dimensiones psicológicas de clase que seducen y acosan a los hombres, las máximas de acción reconstruibles como parte de un prototípico caracterológico —que se termina de profundizar en CC con el desplazamiento de la rutina, la obligación y el compromiso, entre otros, por parte de un tiempo flexible que favorece una apertura al cambio constante—. Por otro lado, considerando ahora el orden de lo sagrado, en primer lugar, el contrapunto cristianismo-liberalismo se traviste de dualidad, una dualidad que rivaliza en el ser humano desde el primer cristiano-comerciante y se cimienta sobre la incorporación de dicotomías, a fin de cuentas, irresolubles. Si bien la batalla declarada contra lo que puede aferrar, conmovir y retener al sujeto, contra lo que puede coartar su moderna libertad, se produce en el interior del sujeto en cuestión, se trata de una batalla irresoluble. Según Sennett —con el permiso de Elías (1991), Bhabha (1986, en Segato 2003) y Pechincha (2002)—, como la prototipicidad no es un espejo para el pensamiento de los trabajadores, estos se posicionan de forma ambivalente frente a los vocablos del poder: en términos de prácticas y deseos, quieren la comunidad propia del vínculo profundo y duradero así como la libertad implícita en el vínculo del desapego, incorporan los valores de forma conflictuada, reconocen las limitaciones propias que la clase impone coartando el contenido y la posibilidad de ejecución de esas imágenes, se enfurian y responden de forma contradictoria —reconociendo y rechazando el poder de los de arriba—.³ Por fuera de la

3 Entendemos que la noción de ambivalencia está en su origen vinculada a la típica situación del subalterno y por eso, si bien podría ser apropiada para pensar, en Sennett, la situación de los trabajadores descomunitarizados, extenderla a los *white collars* —y desde allí al sujeto moderno— implica un trabajo de argumentación teórica que el lector no va a encontrar acá. Por otro lado, puede ser una tentativa fallida pensarnos en términos de paradigmática dualidad y contradicción —en parte porque se presenta como evidente y naif, en parte porque podría confundirse con un nuevo y nocivo esencialismo—, aunque podemos destacar el sentido del intento. Si declaramos enfrentar la prototipicidad tanto en su forma como en el contenido concreto e histórico que propone, aquello significa que, en primer lugar, como bien señala Segato, “la aprehensión de la identidad unificada, integrada y dialéctica —idéntica a sí misma— remite a la manera occidental de pensar la identidad, mas ella es también dislocamiento, dada su dimensión metonímica [...] porque algo siempre falta a la presuposición de totalidad del signo” (Pechincha, 2002, en Segato, 2003). En segundo lugar, la dualidad expone como falaz e impracticable la binariedad que opone

imagen, los proceso del sujeto son más del orden sagrado, es decir, hay pérdida del control, no hay unicidad, no hay dominación del sí mismo y el entorno —y aquello no solo para el subalterno sino para el *white collar* también—. Conflicto, contradicción, irreconciliabilidad, ambivalencia, son palabras sagradas.

DE TIPOS Y DIRECTIVAS: ¿CÓMO VOLVERNOS INDIVIDUOS?

En CC, Sennett contempla una doble acepción de carácter. Por un lado, su definición está fuertemente atada a la dimensión utópica y prescriptiva de su propuesta teórica. En efecto, el carácter es definido como el aspecto duradero de la experiencia emocional, expresado a través de la lealtad y el compromiso mutuo así como también de la búsqueda de objetivos a largo plazo, es decir, de la postergación de la gratificación en función de objetivos futuros. Es por ello que, por otro lado, los *rasgos* del carácter que el capitalismo promueve atentan contra este en su definición antonomástica, corroyéndolo. La espontaneidad y la flexibilidad, entre otros rasgos, son autodestructivos para los sirvientes del régimen porque el carácter, dependiente de las relaciones con el mundo, perece en la experiencia de un tiempo desarticulado.

Por ende el carácter se desdobra teóricamente entre los prototipos —lo que el carácter solo debería ser según la ideología dominante/sistema y los términos en los cuales podría probarse su fortaleza, destacando algunos rasgos y desechando otros— y lo que el carácter realmente *es* por definición, sumado a las condiciones que necesita para subsistir —es decir, aquellos aspectos que unen a los seres humanos entre sí—. Lealtad, compromiso, objetivos, resolución y confianza, cualidades que por naturaleza son a largo plazo y brindan la sensación de un yo sostenible en el tiempo, necesitan de un lugar donde desarrollarse. ¿Dónde está entonces la verdad del carácter? En definitiva es una lucha de rasgos.

A fin de cuentas, como adelantamos al comienzo, buscaremos reconstruir las máximas de acción, vinculadas a ese prototipo caracterológico —máximas del poder, compuesto por diversas imágenes corporales prototípicas—, que seducen y acosan a los hombres de HIC y CC, para así dar cuenta de esa dinámica de corrosión. *Dinámica* porque implica movimiento. El sujeto incorpora movimientos como

y devalúa los polos sagrados —comunidad, dependencia, insuficiencia, apego— y plantea la condición de posibilidad del sujeto, la falta del Otro y la incapacidad de controlar y dominar el medio y a nosotros mismos.

guías de acción, se ve interpelado por ellos y experimenta conflictos internos donde lo que debe hacer y lo que desea, lo que hace y lo que dice que querría hacer, no coinciden.

Por detrás de la construcción de una dimensión macro como es el *tipo caracterológico* que interpela a los hombres de HIC y CC, ha habido diversas elaboraciones. Si bien el concepto de imágenes corporales prototípicas, emergente en CP, es el principal insumo para el diseño de la dimensión corporal que buscamos desplegar acá —sobre todo la noción de ficciones o regímenes visuales de los romanos—, nos vimos tentados a denominarlas tipos caracterológicos estrictamente —noción que emerge al final de CC— porque, como mencionamos al comienzo, y forzando una cuestionable división, más que en los sentidos corporales nos ubicaremos en las emociones, en el carácter, haciendo predominar esa dimensión del abordaje del cuerpo en Sennett, hegemónica en HIC y CC. Por otro lado, de forma tentativa incorporamos el diálogo con la definición que Segato recupera desde Lacan al entender la identidad como “la transformación producida en un sujeto cuando éste asume una imagen” (Lacan, 1977, en Segato, 2003, p. 245).

IMÁGENES HIRIENTES QUE PUEBLAN EL PROTOTIPO

LIBERALISMO Y NEOLIBERALISMO

En CP, el pasaje a la Modernidad —que deja atrás la mítica comunidad de cristianos— es reseñado teatralmente a partir del *Mercader de Venecia* (1600) —lo que nos adentra en el siglo XVII—, a la vez que se apoya en Adam Smith (1776 [1991]) y sus seguidores. En cambio, HIC profundiza sobre esa nueva sensibilidad a partir de los padres de la ilustración. No es nuestro deseo reponer un desarrollo histórico por demás conocido y, en ese sentido, tedioso para el lector, pero sí explicitaremos ciertos cambios históricos centrales que Sennett ilustra.

En el siglo XVII toma forma un nuevo régimen corporal (Preciado, 2009; Restrepo, 2010) que desplaza la teoría fisiológica del calor arrasada desde los griegos y mantenida por los cristianos: si dicha teoría —vinculada al *homo politicus* antiguo, cuyo cuerpo era caldeado en la asamblea y debía domarse— indicaba que el cuerpo gobernaba la palabra y esta última la capacidad de actuar, poniendo al corazón en el centro del sistema, en este nuevo siglo toma lugar el cuerpo-máquina de Harvey, vinculado al predominante *homo economicus*. Si el lema del *Mercader de Venecia* (1600) era “Hay que moverse. La libertad es la que trasciende el peso y las opresivas obligaciones de la vida” —léase comunidad y familia en la misma línea de asociaciones—, Harvey ya

había dictaminado que “la libertad de movimiento y circulación eran los principios de la vida”.

En la *Riqueza de las naciones*, nuevo paradigma corporal, comportamental y guía para la acción, Smith (1776/1991) captó por primera vez que las promesas de Harvey podrían ser también las del liberalismo venidero. En este sentido, detectó la dirección o afinidad entre los descubrimientos de la circulación sanguínea en el cuerpo y la convicción capitalista del movimiento individual en la sociedad. Tras observar el neurálgico comportamiento económico de sus contemporáneos, percibió que el mercado libre de trabajo y de bienes operaba de una manera muy semejante a la circulación de la sangre por el cuerpo, y con unas consecuencias revitalizadoras muy similares —la circulación de dinero y bienes era mejor que la posesión fija y estable, y la propiedad debía ser solo el preludio del intercambio—.

En ese sentido, toda conexión visceral profunda con el entorno amenazaba con atrapar al individuo que, sin ataduras en la sociedad, podía en cambio explotar las posesiones que ofrecía el mercado, especializarse en una tarea a fin de tener algo específico que ofrecer y subsistir en los acuerdos mercantiles donde, a fin de cuentas, no importaban ya ni el dolor ni el placer. Para moverse por la vida y la ciudad libre, no se podían tener muchos sentimientos.

Entre el liberalismo de CP y el neoliberalismo de CC es reconstruible un contrapunto entre tiempo económico empresarial flexible y tiempo cristiano —así como un inusitado paralelismo, revelador de significados, entre este último y el tiempo fabril rutinario, desdoblado desde el tiempo económico—. La fe y el culto introducen el apego emocional al lugar; la consolidación de una comunidad religiosa para la cual los monjes trabajan —que en las ciudades medievales, con incipiente mercado, se convertiría en una referencia para medir moralmente el comportamiento de los ciudadanos— y que privilegia un sentido del tiempo narrativo, es decir, vinculado a la narración de la vida de Jesús. Una *dureé*, según Henri Bergson (2006), que implica un estar-en-el-tiempo definido por una conexión emocional entre sujetos —por ejemplo, en una situación de confesión—, que elude la importancia de la cuantificación en horas o minutos. Por otro lado, el tiempo económico en los albores del capitalismo discurría entre la búsqueda de oportunidades y el aprovechamiento de los acontecimientos imprevistos —poco tiene de imprevista la vida de Jesús—, lo que impulsaba un desdoblamiento del lugar al conjugar el uso funcional del espacio —por sobre el apego y el compromiso— y la utilización oportunista del tiempo, anulando así, gradualmente, la creencia cristiana en la necesidad de la caridad y en los impulsos del altruismo, es decir, de la compasión.

Movilidad, apertura al cambio y adaptabilidad emergen como cualidades del carácter necesarias para una acción libre. El humano es libre porque es capaz de moverse, cambiar y adaptarse a lo nuevo, cualidades que autonomizan e individualizan la experiencia. Desde allí se posicionan, en el siglo XVIII, los embates contra el tiempo fabril y rutinario supuestamente embotante de la mente y ahogador del espíritu —su punto álgido daría comienzo con la desarticulación del Estado de bienestar en los años 70 del siglo XX—. Smith (1776 [1991]) y sus seguidores oponían el lento empeño de los obreros industriales a la creatividad y la flexibilidad propias del carácter del empresario, el comerciante y el emprendedor, quienes actuaban de manera responsable y solidaria según las exigencias de cada momento. Los mercados eran un teatro de la vida, peligrosos y desafiantes a la vez, y aquellos sujetos eran artistas de la improvisación.

Por otro lado, si se nos permite un pequeño pero crucial paréntesis, señalemos que la condición de posibilidad del individuo móvil es el cuerpo pasivo. Si retomamos un binomio central de la propuesta utópica de Sennett, es decir, moderna libertad vs. resistencia —entendida esta última como impedimento, obstáculo físico o espiritual mediante el cual la realidad física o espiritual se impone por sobre el sujeto—, el desarrollo urbano que tomó forma desde el siglo XIX en adelante —siglo de individualismo ejemplar (de Tocqueville, 1845)— de la mano de las tecnologías del movimiento, de la salud pública y del confort privado buscó privilegiar el movimiento individual, concorde con los movimientos de mercado, en oposición a las pretensiones de las multitudes y la duración del tiempo cristiano. No olvidemos que en Sennett las relaciones espaciales definen las relaciones corporales, las relaciones entre cuerpos. Si las viejas construcciones nos obligaban a tocarnos —contacto que era signo de conexión y orden social—, la fluidez y la velocidad del movimiento conlleva una falta de resistencia que termina por reducir la sensibilidad física, embotar los sentidos y la conciencia corporal, por lo que, poco a poco, el individuo comienza a olvidar que comparte un destino con los demás. Si mediante los sentidos corremos el riesgo de sentir algo o a alguien, la tecnología permite evitar ese riesgo, nos permite olvidarnos del otro.⁴

4 Segato reilumina el argumento sennettiano sobre la experiencia corporal pasiva, llena de sí misma, vinculada al aislamiento social, que reedita constantemente la creencia en la autosuficiencia y la independencia así como también sobre su opuesto —la resistencia—. Teniendo en cuenta que el cuerpo actúa como un recordatorio de la falta inscrita en el sujeto, materialidad irrecuperable continuamente transmutada en un índice y una actualización de la incompletud del sujeto, la tecnología, según Segato, trabaja para hacer de cuenta que no hay cuerpo y así “el sujeto se arriesga a quedar atrapado en su fantasía, a volverse incapaz de relacionarse, prisionero de una

Apaciguado el cuerpo, la sociabilidad fraterna del cristianismo o de la Revolución Francesa se transforma en un ideal al que se rinde un homenaje abstracto, un valor estático, lejano de las prácticas y deseos corrientes.

Poco tiene que ver la descripción liberal con las generaciones del fordismo y el taylorismo, poseedoras estas de objetivos a largo plazo —servir a sus familias, apostar por estudios universitarios que garantizaran la movilidad ascendente de sus hijos— y capaces de logros acumulativos en un tiempo lineal, vinculado a instituciones fuertes y perdurables. En la medida en que el comportamiento flexible es sinónimo de libertad, en tanto ataca la rigidez de la burocracia y la rutina en pos de un comportamiento ágil por parte de los trabajadores, de una apertura al cambio constante y de la asunción de riesgos como horizonte de sentido, con una dependencia cada vez menor de reglamentos y procedimientos formales, el trabajador tiene la libertad de moldear su vida tanto a partir de la fragmentación de su trayectoria laboral como de su voluntad de emprender (Muñoz Miralles, 2014).

Desde hace siglos, entonces, cambiar solo por cambiar, asumir el riesgo y apostar por muchas posibilidades al mismo tiempo es una prueba de carácter. Quedarse fosilizado dejando *pasar* el tiempo, en cambio, resulta una debilidad. Se deja entrever, detrás de estas palabras que buscan justificar el poder del individuo —y el mercado— sobre las pretensiones del sistema político, que el vínculo social no ejerce ninguna llamada profunda sobre el alma. El hombre debe reemplazar a la sociedad pues es tan autosuficiente que puede trascender la necesidad de ayuda y la compañía de otros hombres, ser independiente. El mal en el hombre era atribuible a la debilidad que suponía vivir juntos, depender unos de otros. La sociedad misma es débil y la dependencia nos hace débiles.

Ser libre en una sociedad corporativa e interdependiente es poder manejarse solo, exhibirse como alguien que puede ser respetado —y respetarse a sí mismo— sobre la base de su independencia del vínculo humano. Para los nuevos *blue collars*, en proceso de desguetización, la permeabilidad de clases y el ascenso garantizado por el mero hecho

ficción de completud” (2003, p. 193). Si el ímpetu para llegar al otro emana de una ausencia interior, sin experiencias significativas de desplazamiento, el interés en el otro se apaga y las diferencias sociales se refuerzan, diría Sennett. Si no hay falta y no hay búsqueda del reconocimiento del otro como promesa de placer, sin interpelación no puede haber emergencia del sujeto. Por otro lado, y como dimensión corporal a profundizar en futuros trabajos, Segato añade a la consideración de la tecnología la esfera pública, y describe así dos momentos en una secuencia continua y progresiva, donde la tendencia a desencarnarse y al anonimato emergen como características del discurso occidental moderno.

del mérito personal y el esfuerzo individual prometían elevarlos por sobre la masa y otorgarles el derecho a trascender sus orígenes sociales para así dejar atrás al resto. Sin embargo, ese mismo movimiento inseminaba una ansiedad original —la de no ser lo suficiente buenos, la de expirar la clase como responsabilidad personal—, y eso se reflejaba en su carácter y servía como criterio para definir si eran dignatarios o no de respeto.

ILUSTRACIÓN

La imagen científica del cuerpo propuesta por Harvey evolucionó socialmente para justificar el poder del individuo sobre las pretensiones del sistema político, con la promesa de liberación del ejercicio gratuito del poder por parte del Estado. Los humanistas del siglo XVIII, contrarios a la moral de casta, predicaban la dignidad natural/universal del hombre en tanto animal social, independientemente de su posición en la sociedad o de su poder, siempre y cuando pudiera desarrollar las facultades racionales que la naturaleza le había otorgado y demostrara —como Smith ya nos adelantó—habilidades compatibles con la idea de logro civilizado. Exhibirse maestro más que prisionero de la cultura es para el sujeto la única forma de establecer dignidad. De esta forma, la celebración de la habilidad transforma el concepto de yo en el de individuo. Y se crea así una imagen de unos pocos individuos que poseen habilidades y cualidades que los hacen sobresalir de la masa para ubicarlos en una posición educada e ilustrada. Esa es la promesa.

Por otro lado, desde esa posición, el sujeto tiene la potestad de lidiar con el mundo de una forma controlada, emocionalmente contenida. Segato también habla del control y del dominio como prerrogativas del sujeto masculino, y Sennett recupera esta *máxima* desde la Grecia antigua.⁵ La noción de dominio y control sostiene una división espuria

5 En ese sentido, la subdimensión del control —de sujetos, objetos y situaciones— y el autocontrol —del cuerpo y las emociones— es transversal al discurso occidental, sobre todo en la vertiente moderna aquí analizada. De allí que resulte artificial su aparición tardía en este apartado y quede separada del resto de las formulaciones desarrolladas. No hablamos aquí del control por parte del sujeto en abstracto, sino de uno históricamente configurado: atado a las enseñanzas del liberalismo económico y político que extreman la capacidad de agencia e indican como condición del movimiento libre una excelencia incorpórea, es decir, la capacidad de “trascender situación tras situación, dominando cada una pero apegado e identificado con ninguna” (Sennett, 1972, p. 245); atado también a la Ilustración, que indica como condición de posibilidad del surgimiento del individuo la educación, la restricción emocional, el desarrollo de cualidades especiales —y su ofrecimiento en el mercado—; atado,

entre un orden corporal limitante y una experiencia libre que puede prescindir de dicho orden. En Atenas, territorio del ciudadano político, la ya mencionada teoría fisiológica del calor corporal sostenía que el cuerpo gobernaba la palabra y esta última la capacidad de actuar —dicho de otro modo, los cuerpos acalorados en la asamblea actúan a partir de la discusión—. La promesa, por entonces, indicaba que el dominio de las potencias del cuerpo a partir del autocontrol —aprendido en el *gymnasium* mediante el arte de la retórica, por ejemplo— garantizaba el entendimiento mental y este último el sostenimiento de la democracia, de la vida cívica de la ciudad. En otras palabras, el control y el dominio de la palabra reconcilia cuerpo y mente, habilitando una unidad entre lo dicho —palabras, ahora racionales— y lo hecho. O al menos eso indican los idealizados cuerpos de la época de Pericles⁶.

Si damos un salto mayúsculo desde la posición educada/ilustrada hasta la idea iluminista de cultura, veremos que el sujeto tiene la capacidad de lidiar con el mundo de forma controlada, emocionalmente contenida, trascendiendo la necesidad material a partir de una forma superior de autocontrol. Frente al caos, la arbitrariedad y el comportamiento impredecible de quienes actúan como animales —pobres material y espiritualmente—, la movilidad ascendente, a los ojos de los hombres de HIC, otorga dignidad, porque libera al hombre de ser una criatura de la circunstancia. Dignidad significa estar en una posición donde se lidia con el mundo de forma controlada, emocionalmente contenida, racional, ejerciendo el autocontrol.

PROTESTANTISMO

En CC, Sennett repone la teología del individuo protestante de mediados del siglo XVII reseñada por Max Weber (1904 [2004]) en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*⁷. La doctrina bebe de la

finalmente, a la máxima neoliberal de someterse a los vaivenes de la flexibilidad, de resistir a la tensión para adaptarnos “a las circunstancias cambiantes sin dejar que ellas nos rompan” y recuperar, en el mismo movimiento, la ilusión de dominio personal y del entorno. Esto indica, para quienes puedan traspasar el velo de esas palabras, que es poco lo que podemos controlar, que debemos asumir la responsabilidad por el conjunto, como indica la máxima protestante.

6 Político que lideró la *ekklesia* griega por un período de treinta años, desde el 462 hasta el 429 a. C., año de su muerte.

7 Si bien agregamos la imagen del protestantismo para consolidar el prototipo caracterológico que Sennett recupera en CC a cuenta de los hombres de HIC, no queremos ofrecer una interpretación errada de las palabras del autor. Por un lado, estamos en el campo del cristianismo, con lo cual la imagen sostiene vasos comunicantes con las imágenes sagradas —por ejemplo, en términos de las afinidades señaladas entre

autodisciplina del hombre antiguo, donde restaurar poder sobre la anarquía psíquica interior y exterior implica administrar el uso del tiempo (el “No pospongas”) y, con 700 años de diferencia, del “créate a ti mismo” o la doctrina renacentista del *homo faber* en el siglo XV, para la cual nuestra dignidad depende de que nos arriesguemos a cambiar el estado de cosas y, en consecuencia, a nosotros mismos (della Mirandola, 1965).

Por un lado, la imagen del protestantismo es beneficiosamente afín a la abnegación y la postergación de los *blue collars*. Bajo la secularización de la teología protestante, que buscaba un remedio individual a la duda cristiana sobre la salvación, los hombres abnegados de HIC deben organizar la historia de su vida a través de un trabajo para que esta historia dé como resultado un todo valioso y con sentido — solo si logramos eso estaremos realizados—. Posponiendo el deseo de gratificación, luchando por controlarse y justificarse, el sujeto puede así sostener una clara autoría sobre su vida, una narración que le da respeto por su persona, que define su identidad como trabajador — doctrina desgastante pero beneficiosa en términos de la consolidación de una narrativa de vida, como señalamos previamente—.

Por otro lado, en sintonía con las otras máximas presentadas hasta ahora, concordantes con el desarrollo y consolidación del individualismo y el capitalismo, la moral protestante añade un matiz más al prototipo. Somos responsables por nuestro tiempo en esta tierra, debemos empeñarnos en probar nuestro valor moral por el trabajo, sean cuales sean esas nuevas condiciones o pruebas, porque no gozamos naturalmente de ese valor. Esa posibilidad —inalcanzable, inasible— contiene una búsqueda infinita, dirá Weber (1904 [2004]), de reconocimiento por parte de los demás, y una sensación de insatisfacción permanente, si uno no es lo suficientemente bueno. Muy poco es lo que podemos controlar de lo que ocurre en la historia de nuestra vida —ya nos lo enseñaron los griegos—, pero Martín Lutero insiste en que el sujeto individual debe asumir la responsabilidad por su conjunto.

tiempo rutinario y tiempo cristiano; en términos de una conceptualización del sujeto y su agencia que reconoce los condicionamientos estructurales y desacredita la posibilidad de un estado de plenitud y completud factible en solitario y en la tierra—. Por otro lado, la estructura de la personalidad rígida, propia del individuo abnegado, es el principal blanco de ataque del nuevo capitalismo de los 70/90. Principalmente, su incorporación al campo prototípico responde a que también teje vasos comunicantes con las imágenes prototípicas (como señalaremos): la insuficiencia del sujeto que debe, en consecuencia, probarse para ser efectivamente bueno bajo una receta de resolución y la postergación infinita en la cual no existen victorias decisivas, con un resto de agobio frente al control permanente.

Cuadro 1.1. La estática del poder. Propuesta-resumen de las máximas de acción que consolidan el prototipo caracterológico

Prototipo caracterológico	Moverse y ser flexibles frente al cambio
	Trascender el vínculo social y ser autosuficientes/independientes
	Lograr hacer algo en esta vida (moldeando la biografía a partir del trabajo)
	Desarrollar las habilidades/cualidades que nos hagan especiales (preferentemente intelectuales); tener algo específico que ofrecer.
	Ajudicarse el control y ejercer el autocontrol de las emociones

LA DINÁMICA DEL PODER

En la introducción mencionamos que las escenas propuestas en HIC y CC articulaban y fundían los binomios que daban nombre al apartado sennettiano —sacralidad/prototipicidad, cristianismo/liberalismo, comunidad/sociedad, neurálgicamente superpuestos— para llenar de contenido el conflicto de clases. A partir de allí, situamos las máximas del poder vinculadas a la diferenciación, a la individualización, a la separación en clases de sujeto —muchos/pocos—, que permiten establecer de qué material debe estar hecho uno para poder ascender, cómo sostener la posición de clase, quién es digno de respeto. Lo que Sennett señala como dimensiones psicológicas de la clase.

Ahora bien, en las líneas que siguen buscaremos, en primer lugar, reponer la dinámica —corrosiva— de funcionamiento del prototipo y ahondar propiamente en la experiencia conflictuada —de clases— vinculada profundamente a la irreconciliabilidad entre la realidad material y la ilusión propuesta en las imágenes prototípicas, entre los procesos del sujeto y lo prescripto, lo cual entre otras cosas nos dará espacio para profundizar en la ya adelantada noción de ambivalencia y dualidad —o deseo dual—.

¿Cómo dejarse afectar por la unidimensionalidad que las imágenes proponen si, en primer lugar, la pertenencia de clase coarta la libertad, el respeto, la dignidad, la igualdad, tanto en términos materiales como simbólicos?

En primer lugar, las imágenes que componen el tipo caracterológico son el medio con que el poder, a través del espejo mágico de la clase, clasifica y masifica-individualiza a los sujetos en función de que puedan o no performar bajo esos términos frente a la autoridad. Para ser alguien hay que probarse bajo los términos de quienes imponen las reglas del juego y, en ese sentido, el liberalismo/Ilustración no

pudo crear imágenes sin rostro o, en palabras de Segato, todos sabemos quién está en la cúspide de la pirámide violenta (Segato, 2016). Se trata de la élite empresarial que florece en la dislocación, adepta a la destrucción creativa; el educado; el *lone rider*, figuras magnéticas ubicadas por fuera del tiempo, opuestas al hombre invisible y sin embargo crucial para sostener la idea de los pocos, es decir, el *blue collar*, protagonista de nuestra historia. Dichas figuras poseen, en teoría, una forma de libertad innata, un poder y un respeto inalienable, es decir, la potestad de no tener que probarse ante nadie, de trascender —bajo su creencia— la parcialidad del reconocimiento del otro como pieza de la propia subjetividad individual, divisible del resto.

La autoridad que otorga respeto por el trabajo duro y separa al sujeto de la masa —creada en ese mismo movimiento de individualización—, o por el contrario logra sumirlo en ella, tiene el poder de hacerlo sentir inadecuado/incómodo, fuera de lugar, de hacerlo perder valor como sujeto si falla en la performance. El rol de la autoridad, expresa Sennett, excede las clásicas —aunque paradigmáticas y constitutivas— relaciones capataz-obrero, profesor-alumno, para manifestarse en otros procesos de socialización primaria y secundaria —amistad, familiares—. Se trata de un micropoder o poder ramificado (Foucault, 1992), una vigilancia entre pares que vela la incorporación y puesta en práctica de la dicotomía de clase muchos-pocos, en la que el poder pervive para juzgar no solo mi acción en esos términos, sino también la del resto.

El verdadero impacto de la clase es que un hombre puede representar ambos lados de la situación de poder en su propia vida, convertirse alternativamente en juez y juzgado, alternativamente en individuo y miembro de la masa. Esto representa la “interiorización” del conflicto de clase, el proceso por el cual la lucha entre los hombres conduce a la lucha dentro de cada hombre (Sennett, 1972, p. 98)

Estamos ante un ida y vuelta, una transposición al orden empírico de una escisión que más que natural es cultural —diría Segato—, pero cuyos orígenes permanecen ocultos, incontestados, enredados en los enigmas del reconocimiento y la individualidad, el respeto y la dignidad como fuentes de reconocimiento e individualidad. En ese sentido, la dignidad común, el respeto y la igualdad entre pares perviven, paradójicamente, tanto como propiedad intrínseca como extrínseca —esto es, una propiedad a obtener, condicionada por la consecución de determinados actos en un juego de dignidades e igualdades diferenciadas—. Es decir, en palabras de Segato, si bien la ley declara a los sujetos “iguales”, las prácticas y los hábitos cognitivos más profun-

dos indican lo contrario, y en ese sentido, todo régimen de clases se comporta, en el plano sociocultural, como un régimen de estatus que se fija en la cultura como una categoría jerárquica —y que adquiere marcas percibidas como indelebles—. Existe un hiato jerárquico abismal en las nociones de igualdad y dignidad común en el marco de una sociedad estructurada en clases, por lo que esta idea de igualdad se presenta como una verdadera farsa. La estructura inculca una ansiedad original que poco tiene que ver con un genuino deseo materialista o de ascenso intergeneracional, sino más bien con la necesidad de buscar poder —material o simbólico— para restaurarnos, para obtener un sentido de dignidad personal, para obtener una insignia de habilidad que nos diferencie y nos haga libres en tanto individuos, y legitimar así, a fin de cuentas, la privación. Buscando destacar como individuos, los sujetos se enraízan en juegos de desigualdad agresiva que puedan completarlos como sujetos, última pieza siempre inasible de una subjetividad-individual ilusoria.

En una retroalimentación viciosa, la jerarquía define que la plenitud del ser humano depende de la adquisición de esas propiedades, pero ella misma coarta la posibilidad de hacerlas propias. Esos sueños conviven con la pervivencia hiriente —encuentro de la dignidad común con la desigualdad social— de clases sociales vividas como limitantes. Los hombres de HIC nos muestran que las oportunidades de formación son desiguales: los miembros de la clase media tienen más oportunidades de formarse. La clase limita la libertad de controlar sus vidas, pero no es una libertad relacionada con los familiares vocablos de la opresión económica, sino, más bien, con la libertad de poder expresar lo que es único en ellos mismos.

Por otro lado, incluso los signos de respetabilidad material les dan, en contra de las apariencias, no una sensación de seguridad e independencia —*to be on top of things*, de control— sino de ansiedad de estatus. Es decir, se encuentran a sí mismos hundidos en la ansiedad de perder el trabajo y que sea su culpa, poniendo en entredicho su dignidad: si bien nunca tuvieron la posibilidad de ejercer control sobre su posición de clase, en caso de perder en el juego, se sienten responsables, y triunfa la certeza de que si no somos amados, es porque no probamos ser lo suficiente buenos. Ansiosos de ser receptores de una última forma de desprecio, vulnerables, inadecuadamente armados, e indefensos frente al juicio de quienes están mejor armados, el miedo es que la gente de clase media pueda juzgarlos y definir que no pueden ser respetados como iguales.

Ahora bien, frente a estos conflictos internos, no muestran rebeldía: se sienten enfadados y experimentan una ambivalencia respecto de su derecho a estarlo. En oposición a Max Weber (1984) y también

a Antonio Gramsci (2017) —quienes señalan que la legitimidad del poder implica la negación de la propia dignidad y la aceptación de la voluntad del otro—, y en oposición asimismo a Herbert Marcuse (1993) —que señala para el trabajador una identificación total con el *establishment* a partir de la cual incluso su consumo emerge como un deseo de mantener vivo el capitalismo—, Sennett señala que la respuesta al poder es compleja y poco lineal. Si bien Weber, Gramsci y Marcuse definen la acción y los deseos en los términos que las imágenes prescriben, las cosas no son tan fáciles. La ansiedad exhibe al sujeto aprendiendo y jugando las nuevas reglas por mucho tiempo —con un resto de ansiedad, dolor y ambivalencia tanto respecto a las costumbres que se tuvieron y se dejaron atrás como frente a las nuevas, y respecto a la incapacidad de hacer propia su posición de clase, tentados a admitir que no pueden, pero frenados por lo indigna que sería esa afirmación—.

En primer lugar, el trabajador no se quita la dignidad ni se la concede a las clases altas tan fácilmente. El juicio de los de arriba enoja pero, en lo oculto, se cree que tal vez haya algo de verdad en esa afirmación que define su desigualdad, y el deseo de reconocimiento del superior es una pieza central de la acción del anfibio entremundano (Elias, 1991). A fin de cuentas son poseedores de un *higher knowledge* para juzgar al resto. Cuando piensan en ellos mismos perdidos en la masa, temen que haya cierta verdad aparejada a esa imagen, en esa división que *a priori* reconocen como artificial. No todos podemos ser buenos. Por otro lado, si el contenido del poder de los de arriba les puede parecer una farsa —a fin de cuentas los educados, los lujosos gerentes empresariales, no tienen un trabajo tan real como el mío, es decir, manual—, a su vez no cuestionan el poder de juzgarlos y de gobernar. Aceptan como legítimo lo que consideran indigno en sí mismo, y al aceptar ese poder, se sienten más inadecuados, vulnerables e indignos.

Mientras los trabajadores se ven enredados en los enigmas del reconocimiento y el poder, mientras siguen inmersos en lo que consideran problemas de sí mismos y acciones personales moralmente significativas que trascienden el poder, mientras se muestran críticos de quienes no siguen la norma como el planero o la *welfare queen* —de hecho, el poder individualiza por arriba y por abajo— y se identifican, mal que les pese, con la autoridad, el sistema sigue permaneciendo oculto. Los orígenes de esa ansiedad quedan indiscutidos y el juego funciona: en ese sentido, “la legitimación del poder es como un manto de secretismo sobre los orígenes de la propia ansiedad” (Sennett, 1972, p. 90).

Tras haber ahondado sobre esa ambivalencia propia de la adhesión-oposición al poder, CC añade un matiz a esa indeterminación

propia del anfibio que redundando en la misma conclusión y nos acerca a la impugnación, formal y de contenido, del prototipo. Es decir, la visión de esas imágenes prototípicas no es un espejo para el pensamiento de los *blue* ni los *white collars* que Sennett retrata: más bien nos acercamos a una dualidad alternativa al prototipo en cuestión. Sostener la noción de una identidad integrada alrededor solamente de la autosuficiencia sin la dependencia, del desapego sin el sentimiento, del individuo sin la comunidad, entre otros, como máximas de acción que garantizan la membresía a la clase de los pocos, nos aleja de los procesos reales del sujeto. Los hombres de HIC y CC desean la comunidad con los demás, quieren tanto el respeto que les aporta la independencia como el que encarna el vínculo fraternal, y temen que las decisiones que tienen que tomar corroan su vida emocional y familiar. De hecho, al romper con las formas tradicionales de intimidad con la comunidad y la familia, sienten la amenaza de haber perdido un sentido de fraternidad con las personas que valoran, además del respeto que de allí venía.

Contradictoriamente, esos hombres pugnan por un lugar y una *durée* —dimensiones que pueden dar forma a una comunidad— donde desarrollar vínculos y lazos que alimenten los rasgos antonomásticos del carácter. Pero creen que tienen que ganarse el derecho al respeto comunitario, demostrando a los demás que se cuidan totalmente a sí mismos: es hacia la afirmación de su propio valor para otros donde se dirige la totalidad de su esfuerzo. En un fuego cruzado de exigencias, la tensión entre el deseo de comunidad y la necesidad de autosuficiencia se refractan insistentemente en su mente como una cuestión que depende de él mismo, como si no poder exhibirse como una persona “a la que cualquiera en América pueda respetar” fuera un signo de vulnerabilidad. El deseo de liberarse de los vínculos comunitarios en nombre de la autonomía y libertad individual, y el deseo de hallar un lugar en el que las personas se cuiden las unas a las otras, son problemas irresueltos del ayer, según Sennett. De forma más pujante para los hombres de CC —ya deudos del Estado de bienestar e hijos del rigor neoliberal—, la duda reside en cómo proteger las relaciones familiares para que no sucumban a los comportamientos a corto plazo, al modo de pensar inmediato y, básicamente, al débil grado de lealtad y compromiso que caracterizan, sin embargo, la acción del sujeto en su lugar de trabajo.

Sennett declara en HIC que esos conflictos se apagan en el preludeo de una aceptación pasiva de la injusticia humana y del dolor arbitrario. El sujeto carga en soledad —cívica, al menos— con la responsabilidad de hechos que están más allá de su control. En el caso de los hombres de HIC, ese peso se traduce en el intento de recuperar la capacidad de

agencia, de articular una narrativa propia que les devuelva una sensación de respeto por sí mismos, prerrogativa del individuo abnegado protestante. Para los hombres de CC, que experimentan la fragmentación de la trayectoria laboral en una economía política en constante reconversión y en una flecha temporal desarticulada, Sennett repone la aseveración estática de los valores como modo de defenderse del azar variable, de las confusiones y ansiedades vinculadas a la flexibilidad. Rico —*white collar* hijo del *blue collar* Enrico— quiere llamar la atención sobre la capacidad de ser responsable —esto es, sobre ese aspecto del carácter— más que sobre un particular curso de los acontecimientos: está determinado a resistir, no va a perder el rumbo. La lealtad, el compromiso, los objetivos a largo plazo y la resolución lo definen hoy y para siempre, a la vez que son impracticables —y no practicados— en la realidad laboral y familiar. Si la voluntad de resistir es la única esencia de su ética, la resistencia que incluye la adopción de los principios de acción vinculados a la corrosión no puede llevar muy lejos.

En los próximos apartados buscaremos introducir la propuesta de Segato para luego concluir con una sistematización de las principales simultaneidades con la de Sennett y desembocar en una propuesta utópico-política conjunta.

UNIVERSALIDAD, DESENCIALIZACIÓN Y VARIACIÓN EN LAS RELACIONES DE GÉNERO COMO ESTRUCTURAS DE PODER EN SEGATO. EL GÉNERO —ES Y— NO ES LO QUE HACEN HOMBRES Y MUJERES CONCRETOS

ACLARACIONES EPISTEMOLÓGICAS EN TORNO AL GÉNERO COMO ESTRUCTURA DE PODER

A continuación buscaremos sintetizar los aspectos centrales en torno a la noción de género, con el fin de sentar las bases teóricas para el análisis del trinomio poder-violencia-cuerpo en Rita Segato. Podríamos plantear que, en aras de nuestro interés vertebral, la aprehensión del género puede reducirse a tres proposiciones centrales vinculadas a tres niveles de análisis de ese trinomio: el filogenético, el ontogenético y el histórico-colonial. Para ello nos serviremos de tres libros del corpus segatiano: *Las estructuras elementales de la violencia* (2003), *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos* (2013) y *La guerra contra las mujeres* (2016).

En términos filogenéticos, las interacciones/relaciones entre hombres y mujeres históricos/concretos son un epifenómeno de una estructura de poder anclada en el terreno de lo simbólico, fruto de un tiempo monumental y civilizatorio, una *longue durée* que no habría

que tomar, sin embargo, por definitiva. Lo simbólico personifica una relación entre posiciones, lo femenino y lo masculino, calcados —pero no inseparables— en los significantes del cuerpo del hombre y de la mujer. Del lado del primero de estos términos, el sujeto humano en la plenitud de su agencia. Del otro, un término que oscila entre la actuación del sujeto y la pasividad del objeto.

En cuanto a la ontogénesis, nuestra percepción informada por esa estructura jerárquica organiza la realidad social y natural en términos de género, imponiendo al mundo esa orientación. Los géneros, encarnados en actores sociales históricos-concretos, son una transposición del orden cognitivo al orden empírico, y no al revés. En ese sentido, el género es inobservable. La escena inicial o ficción dominante, según Kaja Silverman (1992), usualmente de tipo familiar, es el primer registro de la relación poder/sujeción en la vida del sujeto, *imprinting* filogenético inoculado en su emergencia. La ley del padre —o de interdicción de la fusión originaria, en una transposición al campo psicoanalítico de la prohibición del incesto— rige la inserción del sujeto en el seno de la primera escena familiar y patriarcal. En paralelo, comienzan a sucederse procesos de instanciación del género secundarios, donde siempre acaba por reconocerse la escena original, y donde la lectura de los significantes anatómicos, en diálogo con los papeles de género absorbidos, define el revestimiento de cada sujeto como hombre o mujer.

Por último, nos adentramos en el nivel histórico-colonial o moderno-colonial. El patriarcado es una gramática, un léxico cuyas combinaciones son infinitas. La universalidad del género implica la variación en sus manifestaciones históricas: “mujer” y “hombre” son entidades diferentes, asociadas a contenidos variables a través de las sociedades. A diferencia de Sennett, Segato no busca relevar las mutaciones en la sensibilidad corporal, sino que, más bien, el punto nodal del análisis se ubica en la naturaleza y la huella del poder masculino por sobre el cuerpo femenino —o feminizado a partir de la violencia— como una constante que permite, sin embargo, mutaciones en su dinámica.⁸ A su vez, busca registrar, en concomitancia con la suje-

8 Aunque podría decirse que Segato no se sitúa en el plano de la sensibilidad como lo hace Sennett, existen afinidades con su interés por el carácter. El énfasis en la modificación del cuerpo bajo la sujeción colonial —objetificación, modulación necesaria bajo un nuevo orden económico y social— es la contracara del sujeto masculino inflexionado, hiperinflado. Las mutaciones del poder masculino y su huella desembocan en la delineación tipológica de lo que Segato menciona al pasar como personalidad o estructura modal. Estas formas psíquicas estarían ligadas a las condiciones económicas dominantes de cada época: la histeria, asociada a la revolución industrial; la esquizofrenia, a la sensibilidad artística del modernismo; y la personali-

ción colonial y las mutaciones del capitalismo —lo que se emparenta, a partir de este último componente, con el análisis sennettiano—, el desarreglo de las relaciones de género, fruto de la guerra de conquista y colonización, vinculando el aumento de la violencia intra y extrafamiliar con aquellos cambios impresos sobre el significado de la corporalidad. En otras palabras, si bien la violación es un hecho del cual todos los pueblos tuvieron o han tenido noticia, la variabilidad de su incidencia y las mutaciones en su dinámica indican que refiere a la forma asumida por las relaciones de género en cada momento histórico —o mejor dicho, al contenido que adquieren esas posiciones—. El derecho natural de apropiación del cuerpo femenino está *sin embargo* atado a circunstancias del orden social.

Por último, digamos que la división efectuada es meramente heurística, aunque nos centraremos en el tercer nivel. El análisis de las nuevas posiciones/relaciones de género moderno/coloniales implica el diálogo entre una universalidad y una situación histórica —moderno/colonial— que introduce un quiebre o inflexión en la primera. A su vez, ambos niveles configuran las escenas iniciales y secundarias, es decir, definen el nacimiento del sujeto —ontogénesis—, impactando en su emergencia y en su configuración —en nuestro caso, del mapa cognitivo del sujeto perpetrador moderno/colonial que luego será transpuesto al orden empírico—.

Comenzaremos entonces dilucidando el nacimiento de lo simbólico, es decir, el primer nivel.

TIEMPO DE LA ESPECIE, TIEMPO DEL GÉNERO. LA VIOLACIÓN EN EL CENTRO DEL MODELO SOCIETARIO SEGATIANO, O LO QUE SE OBTUVO POR CONQUISTA ESTÁ CONDENADO A SER RECONQUISTADO

La violación es el hito fundante del orden social y pieza central en el modelo societario que Segato recompone desde las relecturas de Claude Levi-Strauss (1967) realizadas por Carole Pateman (1995). La experiencia de la violación, el acceso sexual al cuerpo de la mujer sin su consentimiento, es universal. En una institución siempre violenta de la ley —en alusión a lo que será luego el asesinato del padre, la prohibición y la interdicción de la fusión originaria—, la apropiación

dad psicopática, como estructura predominante en el capitalismo actual. Esos rasgos caracterológicos pueden coincidir con el sujeto perpetrador —de un acto de violencia puntual—, pero refieren en general al rostro ubicado en la cúspide de tanto dolor y destrucción —material y psíquica—, al rostro de quien, como diría Sennett, se siente cómodo en el capitalismo.

ción por la fuerza de todas las hembras de la horda por parte del macho-padre-patriarca primitivo da origen a una primera ley, fundamento del orden social —la ley del estatus, es decir, la ley del género—. En retrospectiva, es el momento que da cuenta del poder del patriarca, de su capacidad de dominio, lo que permite poner fin al incesto y promulgar la ley que lo prohíbe. La violación es entonces el crimen masculino que da inicio al tiempo actual, y el género se instala en una ruptura epistémica que funda un nuevo tiempo, el de la especie. El posterior asesinato del padre/prohibición-del-incesto marca el inicio de un contrato de mutuo reconocimiento de derechos entre hombres, formulado dentro de un sistema ya existente de estatus, y refiere a la protección y mantenimiento del estatus masculino —es decir, limita las prerrogativas de los otros sobre su fuente de poder, sobre lo que lo posiciona como sujeto masculino: delimita y garantiza el control y dominio activo sobre sus mujeres e hijos, sobre su territorio—.

El modelo societario incluye, entonces, la intersección de dos ejes. Por un lado, el de estatus, eje vertical de estratos marcados por un diferencial jerárquico y por grados de valor u honor desigual —marcas construidas pero percibidas como indelebles—, donde las relaciones son de exacción forzada, de entrega de tributo. En su forma paradigmática, es decir, de género, el tributo es de naturaleza sexual, pero la clase, la raza, la nacionalidad, la edad, entre otros, son ejes de estatus que replican esa célula violenta primigenia. Por el contrario, en el eje horizontal, el del contrato, el de los semejantes o pares, la dádiva sustituye al tributo, el reconocimiento al reconocimiento-sumisión, y se responde a una dinámica de demanda igualitaria, manteniendo afinidades con órdenes basados en la noción de dignidad “universal”.

La noción de intersección busca dar cuenta de la articulación e interacción entre ambas economías simbólicas. Como anticipamos en la relectura segatiana de Sennett, participar en el orden de pares demanda justamente arrancar —material o simbólicamente, aunque se encuentran superpuestos— el tributo de quienes circulan por los escalones más bajos del eje vertical. La plenitud de los semejantes depende de un ser-menos de los Otros. En ese sentido, en tanto el estatus se conquista, puede perderse, y es preciso restaurarlo diariamente. En el caso del género, el hombre debe violar, si no por las vías del hecho, sí al menos de manera alegórica, metafórica o fantasiosa —como puede ser la violación en su forma más despojada, la mirada fija, rapaz: el *male gaze*, que enmarca y captura al objeto—. El sujeto femenino es el que da el tributo, sujeto ahora en este drama, al papel femenino, y siendo, a su vez y a condición de ello, objeto de la violencia. Es la posición de no hablante, de “otro” del sujeto o del “falo”, que ella es pero el hombre tiene.

Así planteado el sistema, la violación —en términos generales, ya que la violación anónima, callejera/pública y cruenta es solo el puntapié del análisis— se vuelve inteligible en tanto abuso estructuralmente previsto, acto vampírico para obtener poder y, en ese sentido, acto semiótico público/expresivo que responde a una interlocución fija (Femenías y Soza Rossi, 2009). El patriarcado es una gramática de violencia que opone sujetos y objetos de violencia marcados por el género (Marcus, 1992). Lenguaje manifestado a otros hombres a través del cuerpo de una mujer, genérica o no, cuyas exigencias, y posterior reconocimiento, son cruciales para la institución de su masculinidad. En otras palabras, la entrega del tributo femenino es la condición que hace posible el surgimiento de lo masculino y su reconocimiento —por otros— como sujeto así posicionado, es decir, dotado, como patriarca y gran legislador del control, del dominio y, en caso de exigencias extremas sobre su virilidad, del poder de muerte. Aunque, siendo estrictos, la violación es de por sí asesinato psicológico, condena y clausura a la posición de objeto.⁹

Una definición de la violación, depurada del condimento moderno/colonial, que podríamos ofrecer a esta altura, es la siguiente: la violación implica el uso, abuso y apropiación del cuerpo femenino —o feminizado a raíz de la violencia— sin voluntad comparable. Esa reducción significa para el sujeto sometido una pérdida de control sobre el comportamiento de su espacio-cuerpo, y el agenciamiento de ese espacio-cuerpo por la voluntad absoluta del agresor.

Si bien, como mencionamos al comienzo, la estructura que significa el hecho y define la necesaria universalidad de la violación ciertamente es el lugar para empezar a pensar su dinámica y centralidad en la modernidad avanzada, tampoco debemos permanecer en ese primer nivel fáctico. El estudio de la violencia y el poder sobre el cuerpo exige un *racconto* histórico que traspase el “Siempre fue así”. El género hace historia dentro de la estabilidad de la episteme que lo generó.

Segato incorpora la modernidad/colonial como clave de análisis y nos sitúa históricamente en el tránsito forzoso que llevó de la vida

9 Entonces desentrañar la violación o el femi-geno-cidio moderno no implica ubicarse en la depredación de tal o cual cuerpo femenino en concreto, sino seguir las pistas que ella deja como mensaje para la sociedad en su conjunto y para el mantenimiento del orden social en su totalidad, ya sea que se despersonalice al sujeto haciendo predominar en él la categoría a la cual pertenece —mensaje dirigido hacia las mujeres— o haciendo las veces de un mensaje para otros pares masculinos. Por eso tampoco hablamos de un “móvil sexual” aun cuando el acto tome lugar en la intimidad. Esta estructura de dominación se encarna en anatomías similares, como ocurre en la cárcel. En palabras de Sennett, no podemos dejar que el sistema se esconda y nos deje hablando de problemas personales.

comunal a la sociedad moderna tras la conquista y colonización de nuestras tierras. Si entre el mundo-aldea y el mundo-Estado—frente vinculado a la penetración, colonización y criollización de las sociedades locales, tanto ayer como hoy— hay continuidades respecto a los motivos, es central tener presente que en el primero la violación permanecía, por lo general, en el campo de la amenaza y de la ley consuetudinaria. Una fenomenología/lectura precisa de esa interfaz entre mundos permite evidenciar rupturas y giros en torno a la corporalidad, las posiciones de género y los patrones de victimización de las mujeres que responden a un desarreglo de las relaciones de género.¹⁰

En este sentido, buscaremos reconstruir las modificaciones de la modernidad/colonial y su vinculación con el aumento de la frecuencia y la crueldad intrafamiliar y extrafamiliar a partir de una lectura de la actualidad —paradigmática para el conjunto— de dos centros urbanos: Brasilia y Ciudad Juárez.

CIUDAD JUÁREZ, ACTUALIDAD HISTÓRICO-COLONIAL

Comenzaremos por hacernos una serie de preguntas según los términos que acabamos de establecer: ¿Cómo se recalibran, bajo la penetración del mundo-Estado, el eje del contrato y el de estatus? ¿Cuáles son las nuevas exigencias de los pares y las dimensiones del tributo de los estatutarios y por qué? ¿Qué elementos teóricos presenta Segato como centrales en ese nuevo equilibrio entre posiciones de género dentro de ese orden social reeditado bajo la colonial/modernidad?

Lo que podemos imaginar, en términos arquetípicos, es que la violación de la mujer india relativiza la posición masculina de los indígenas al sujetarlos al dominio soberano del colonizador —aunque

10 Como adelantamos en la introducción del tercer nivel de análisis, uno de los grandes desafíos de la autora —y de este trabajo— en su análisis de la violación es respetar la tensión entre la universalidad de la estructura y la construcción histórico-situada de las relaciones del género, que penetran y modifican dicha estructura lentamente. Por eso mismo, a lo largo del corpus, la violencia emerge bajo diferentes registros: como un derecho natural, como afloramiento de un estado de naturaleza, como materialización de un imaginario de género moderno/colonial a la vez que arcaico-ancestral (su carácter territorial y de estado o de domesticación de la mujer insubordinada del mundo-aldea poco dista de la experiencia urbana contemporánea). Esto da cuenta —sobre todo en *Guerra contra las mujeres*, donde la postura hacia la modernidad/colonial se vuelve mucho más radical— de que la dicotomía analítica mundo-aldea/mundo-Estado pervive de forma compleja e irresuelta. Lo que sí permanece indiscutido es que la intersección de la colonialidad y el patriarcado define, nocivamente, un patriarcado de alto impacto, donde el capital, la captura binarizante, la masculinidad hiperinflada y la sujeción de la femineidad serían elementos explicativos inéditos.

empoderado en la aldea—, y se instala como antesala de un nuevo contrato —del cual los hombres participarán de forma anfibia, como pares y subalternos a la vez—. Bajo ese nuevo orden, o nuevo pacto, se promueve la domesticación de la mujer, su mayor distancia y sujeción, para facilitar la empresa colonial. Como veremos a continuación, sometimiento y desposesión —del cuerpo y de la sexualidad—, en vínculo con la lógica colonial, convocan a un socio silencioso que permanecería velado hasta las páginas escritas por Segato sobre Ciudad Juárez en *Crítica y guerra: el capital, vértice de un nuevo orden socioeconómico cuyo funcionamiento se sostiene ampliando la jerarquía mediante la producción y la reproducción de la diferencia*. En este marco, la recurrencia y crueldad de la violación se revelan como el signo incontestable de esa dinámica reproductora.

Si en *Estructuras elementales de la violencia*, la matriz heterosexual —teorizada por Gayle Rubin (1975), Judith Butler (1990) o Margaret Mead (1935)— es, a secas, la matriz primigenia de poder que norma el ingreso del sujeto a la vida social y sus sucesivas identificaciones secundarias, en *Crítica y guerra* Segato historiza esa afirmación. La matriz binaria sexo/género es la forma en que el género es reglado al estilo moderno-occidental. Si la oposición entre hombres y mujeres, “lejos de ser una expresión de las diferencias naturales [...], es la supresión de similitudes naturales” que “exige en los hombres la represión de todos los rasgos caracterizados como ‘femeninos’ en la versión local y, en las mujeres, de los rasgos localmente definidos como ‘masculinos’, con la finalidad cultural de oponer unos a otros” (Rubín, 1975, en Segato, 2003, p. 159), el mundo-aldea incluía —e incluye— “aberturas al tránsito y circulación entre posiciones” (Segato, 2013, p. 83). Y continúa Segato: “Lenguajes y prácticas transgenéricas estabilizadas, casamientos entre personas del mismo sexo —según Occidente—, y otras transitividades de género, son clausuradas por el sistema de género absolutamente enyesado de la colonial/modernidad” (*idem*). Aparejada a esa oposición estructural —binariamente jerárquica, valga la redundancia— y excluyente hombre/mujer, la heterosexualidad emerge como única opción.

La ideología binaria, episteme del expurgo de subjetividades alternativas bajo el referente Universal o Uno, produce el sujeto masculino, marginalizando la diferencia a la calidad de problema —es decir, a lo que hay que expurgar para consolidarse en la posición propia—. Bajo esa ideología se promueve, mediante normas y amenazas punitivas, el enyesamiento en posiciones de identidad y su captura, empoderando a los hombres y desarmando el poder político de las mujeres (Bidaseca, 2016; Fraga, 2013). Si en el mundo-aldea hombres y mujeres eran dualidades ontológicas con un diferencial de

prestigio y jerarquía, eran también complementarios en sus diferencias, las mujeres gozaban de poder político y el espacio doméstico era un órgano de consulta. La inflexión de la posición masculina ancestral, hiperinflación del sujeto masculino en su rol de intermediario con el mundo blanco, y la totalitarización de la esfera pública —ancestralmente habitada por el sujeto masculino— implican que su posición es promovida a una plataforma nueva y distanciada que se oculta por detrás de la nomenclatura precedente, robustecida ahora por un acceso privilegiado a recursos y conocimientos sobre el mundo del poder. Propia del ejercicio del poder en el mundo de la Modernidad, la posición de los hombres se tornó ahora simultáneamente interior y exterior, con la exterioridad y capacidad objetivadora de la mirada colonial, simultáneamente administradora y pornográfica/apropiadora/rapiñadora/alienadora —sobre la aldea y sobre las mujeres, cognitivamente próximas al territorio (Wassmansdorf, 2016)—.

El patrón de virilidad del blanco se transforma en el ombligo del cosmos, su interlocutor y par preferencial en el presente, parámetro para la reconfiguración de una masculinidad hiperinflada, fantasma incorporado que lo ayuda a comprender, a lo largo de su vida, la nueva centralidad de la diferencia de género. El sujeto encapsulado en una posición debe expurgar lo femenino de por vida para diferenciarse, reafirmando cómo deben calcarse y fijarse en una de las posiciones de la estructura. Y esto lo hipersensibiliza a las exigencias que esas diferencias estructurales/posicionales le plantean en términos identitarios —por la nueva magnitud del tributo necesaria para sostener una masculinidad hiperinflada—.

En contrapartida, se registra el derrumbamiento y privatización de la esfera doméstica, la ruptura del frente político de las mujeres y la minorización de todo aquello vinculado a la mujer. Minorizar implica tratar a la mujer como “menor”, y también arrinconar sus temas al ámbito de lo íntimo, de lo privado y, en especial, de lo particular, como “tema de minorías” y, en consecuencia, como tema “minoritario”. En términos del descenso de la mujer a signo último de una subjetividad alternativa en la economía desigual del género, y de su reducción a cuerpo/objeto, la privatización de la esfera doméstica es central, porque introduce el tópico de la moralidad. Sobre el mundo-aldea se versan nuevas reglas de conyugalidad y censura de lazos extendidos —al estilo de la familia nuclear occidental— y, aparejada, una nueva moralidad recubre a la mujer y su sexualidad. El acceso sexual pasa a tener la connotación de profanación y apropiación —de la que hay que proteger a la mujer—; el sexo pasa a ser concebido como daño, pecado, crimen nefando —es decir, causa repugnancia y horror—. Esta clase de desposesión del cuerpo

y la sexualidad, en contrapartida, introduce al sexo —del blanco— como goce fálico de un sujeto exterior que fantasea con su poder apropiador y administrador de un cuerpo explorado y explotado —perverso, en el lenguaje de Jacques Lacan (1977)— y, en ese sentido, pornográfico, con su énfasis en la representación y en la exterioridad.

A partir del análisis de la violación en Brasilia —que delinea Segato en *Estructuras elementales de la violencia*—, se construye una triple tipología:

Cuadro 3.1 Dinámica de la violación en el mundo-Estado

Caso	Predomina como discurso...
<p>1</p> <p>Castigo o venganza contra una mujer genérica que salió de su lugar, esto es, de su posición subordinada y ostensiblemente tutelada en un sistema de estatus.</p>	<p>disciplinador y vengador dirigido hacia una “mujer” genérica</p>
<p>2</p> <p>Agresión o afrenta contra otro hombre también genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de un cuerpo femenino, o en un movimiento de restauración de un poder perdido para él.</p>	<p>dirigido hacia los pares</p>
<p>3</p> <p>Demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos, probándoles que uno tiene competencia sexual y fuerza física.</p>	

Ahora bien, ¿qué podemos decir sobre los motivos? Como hemos mencionado, los albores y consolidación de un nuevo orden socioeconómico se conectan directamente con las violaciones cruentas.

Es claro que las reconfiguraciones en los ejes de estatus y de pares bajo el binarismo/capitalismo/modernidad y una profundización en el par sumisión-hiperinflación determinan un recrudescimiento en las exigencias para sostener la posición masculina —hombres hipersensibles, en contrapartida, a los movimientos verticales del Otro en el orden de estatus—. Ese Otro subalterno oscila siempre entre el acatamiento de su marca y los reclamos de ciudadanía, amenazando con entrar en el sistema como semejante en el orden de pares. El sistema presenta una consistencia deficiente vinculada a esa recíproca absorción, y es por eso que el orden, en su interior, se sostiene solo a partir de un *input* violento.

En ese sentido, para el primer caso, el de la moral tradicional —léase moderna—, el violador es muy superyoico, se aferra a una nor-

ma moral patológicamente rigurosa: solo la mujer creyente es buena, es decir, solo ella no merece ser violada. El descasto de esa ciudadana autónoma, que muestra signos de una sexualidad gobernada de forma independiente, recubre a la mujer de una sospecha que el violador no consigue soportar, pues esa sospecha se vuelve sobre él y sobre su incapacidad de gozar del derecho viril de ejercer el control moral (Segato, 2003, p. 193). La violación es la condena, la clausura en la posición femenina: establece la imposibilidad de escapar a la matriz heterosexual como universo de significación y destino.

El neoliberalismo desregulado en Ciudad Juárez, por su parte, alegoriza a la perfección el segundo y tercer caso. ¿Por qué matar a la mujer para sancionar un nuevo intercambio económico en los suburbios de Ciudad Juárez?

Bajo el régimen de una guerra no convencional, es decir, entre fratrías mafiosas, el poder soberano y en *red* ejercido sobre cuerpos y territorios sostiene vasos comunicantes con el Estado y las empresas —dentro y fuera del territorio nacional— para garantizar su necesaria permanencia. El exhibicionismo, la espectacularización de la violación cruenta y el asesinato brutal de las mujeres dan cuenta de una presión extrema por demostrar control territorial, cohesión y vitalidad de la red corporativa —ante fratrías enemigas, responsables de la mujer, o ante los representantes del Estado—empujando al otro a la condición de víctima sacrificial (caso 2). La inmolación puede también responder a la fundación de una fraternidad. Aquí, la mujer es devorada en un ritual iniciático donde el sujeto demuestra, ante otros, poder participar en la economía de pares, su ingreso y permanencia, su lealtad y silencio. En caso de que las demandas o presiones de los semejantes en el orden del contrato sean extremas, el otro, en el orden de estatus del eje vertical, será llevado a la condición de víctima sacrificial. Aquí, el tributo es la propia vida del otro en el orden de estatus. El eje de pares se recalibra, se sella un nuevo contrato de “negocios” que funda o expele a la fraternidad enemiga a partir de la exclusión de su significante por antonomasia —la capacidad de supresión del otro, en nuestro caso la mujer—. Momento colonial y apocalíptico se fusionan en la destrucción física, alegorizando la exacción del tributo de la mujer —objeto— para garantizar la posición del sujeto masculino en el intercambio económico. Al exhibir esa conexión que excede y rompe la afinidad entre lo sexual y pasional, la violación muestra los hilos que tensan y conectan el trueque económico con la sumisión de los objetos que circulan, aparentemente, al margen.

Pero ¿cuál es la conexión con el momento cero colonial que atraviesa la tipología de forma transversal, más allá de lo aparente? ¿Qué

tienen en común el abuso doméstico, la violación cruenta y el femi-genocidio corporativo y tumultario? Si el proyecto histórico del nuevo orden socioeconómico, gravitante alrededor del capital, es ampliar y cristalizar la jerarquía, al reproducir y expurgar la diferencia, el cuerpo genérico de la mujer —que se reduce para adherirse definitivamente a la función de objeto, ya sea en el terreno de la intimidad o en el de lo público, depurado incluso del componente económico propio de Ciudad Juárez, entre otros ejemplos, es decir, sea el interlocutor la categoría mujer u hombre— indica que esa sujeción, bajo los términos que señalamos antes, es pieza crucial del orden socioeconómico —ayer y hoy—. El género como eje de desigualdad —al igual que la clase— está igualmente atado a las vicisitudes del orden socioeconómico que gravita en torno al capital. En efecto, las esferas estallan, pero no se alejan del principio jerárquico que las separó, es decir, del hombre, quien transmuta y colapsa a la vez en patriarca y hombre de negocios, en legislador y dueño del intercambio económico.

Como mencionamos previamente, Segato también reseña, aunque al pasar, los rasgos centrales de la personalidad psicopática apropiada para conducirse en esta fase apocalíptica del capital, es decir, en una economía pautada al extremo por la deshumanización y la ausencia de límites para el abordaje de la rapiña sobre cuerpos y territorios (Segato, 2016, p. 102). Se trata de una caracterización inducida y extrapolada desde Ciudad Juárez, en lo que se acerca una vez más al tipo caracterológico de Sennett.

Cuadro 3.2. El rostro del poder

**Estructura de la personalidad psicopática
o ego en la cuspide de la piramide violenta**

Identidad sin marca: sujeto masculino, funcionalmente heterosexual, propietario, letrado, *pater familias*, blanco o blanqueado, estadounidense

Emplea la agresión como rutina para sostener el reconocimiento en el contrato y el reconocimiento-sumisión en el estatus

Reacio a lo vincular, enajenado y desarraigado de paisajes propios y lazos colectivos

Insensible al dolor propio y ajeno, a la emoción y al afecto

Implicado en un relación instrumental y cosificada con los otros

CONCLUSIÓN

Presentadas y elaboradas las propuestas individuales de cada autorx en torno al cuerpo, el poder y la violencia, es momento de sistematizar las continuidades y discontinuidades entre autores, que hasta ahora emergen bajo la forma de guiños, y de los ocasionales préstamos de expresiones discursivas.

Como rectoras del diálogo comparativo, elegimos cuatro dimensiones transversales.

SOBRE EL SUJETO Y SU CUERPO, O: “A UNA TEORÍA DEL SUJETO, UNA SOCIOLOGÍA DEL CUERPO”

De forma encadenada, la conceptualización del sujeto —de clase, feminizado, racializado— define, en primer lugar, una particular aprehensión del cuerpo. En palabras simples, dentro de un latente y marcado estructuralismo, la tensión estructura-sujeto y los privilegios otorgados a tal o cual polo determinan el tratamiento del cuerpo y su empleo para explorar las heridas de género y de clase bajo un capitalismo rampante.

Las prácticas del sujeto senettiano no se conciben con la estructura, al punto de postular la fragilidad, la total adhesión a los valores dominantes y la emergencia, por momentos, de una estructura sin sujeto —vocabulario propiamente segatiano—. Los hombres de HIC viven en la tensa franja de un entre-mundos —como podríamos postular que también hicieron los de Segato, sin internarnos en las específicas condiciones de su anfibiedad—, pero frente a eso experimentan un malestar, que no es el que dejaría traslucir, *a priori*, Segato: la estructura no llega a tragárselos y deshacerlos, y la experiencia del conflicto interno o herida oculta es la mayor evidencia de esa lucha contra el engolfamiento. Por el contrario, si en Sennett puja la ruptura con los códigos normativos comunitarios y la incorporación problemática, en Segato la inflexión —hiperfinlación, totalización— de la posición de los hombres bajo el régimen moderno/colonial invoca un componente frágil de la constitución subjetiva masculina, tan fácilmente cooptable por el mundo dominador. Por el contrario, y en coherencia con la prescripción utópico-política —que tiene como protagonistas a la comunidad y al sujeto femenino—, Segato reserva para la mujer un espacio de agencia más grande. La mujer participa de la economía simbólica del género de forma ambivalente, tiene una posición híbrida, anfibia, del contrato y del estatus, con una inserción doble en el sistema total de relaciones, como ya señalamos. En ese sentido, se rehace constantemente como sujeto social y psíquico diferenciado, capaz de autonomía, lo cual implica que

una parte de ella se adapta a la posición que le es atribuida, “mientras permanece un resto que no cabe enteramente en su papel en el orden de estatus, una agencia libre, un deseo otro al de la sumisión” (Segato, 2003, p. 145).

Nuevamente, el sujeto disuelto o en proceso de disolución —o, por el contrario, conflictuado— habilita un enfoque diferenciado del estudio del cuerpo. A aquello debemos agregar, de forma muy difusa y conceptualmente preliminar, que lxs autorxs señalan una correspondencia entre períodos históricos y regímenes corporales anteriores y sucesivos, y en ese sentido, la modernidad —colonial o no— define uno nuevo.

En Sennett, la hipótesis del conflicto da paso a la reconstrucción macrohistórica del proceso que desemboca en la postulación y análisis de la sensibilidad moderna —definida por la movilidad y la pasividad corporal—, regida por el contrapunto cristianismo-liberalismo, y luego da lugar, en HIC y CC, a un tratamiento de los conflictos internos y de la corrosión del carácter bajo el capitalismo posbienestarista. Es decir, el énfasis analítico se posiciona sobre las dimensiones psicológicas de la clase y sus imágenes prototípicas. Por el contrario, en el caso de Segato, si bien un diagnóstico compartido con Sennett sobre el capitalismo actual la lleva a aproximarse a la cuestión de la personalidad —y con otras intenciones—, la apriorística ausencia del conflicto da lugar a un estudio de las modulaciones de la huella masculin a sobre el cuerpo femenino.

SOBRE LA IDENTIDAD ANFIBIA O SUBALTERNA

Ahora bien, estaríamos falseando la realidad si declarásemos que el binomio conflicto-consenso no es medular también en Segato, y aquello es evidente en su tratamiento de la identidad racializada —sobre la que no nos explayamos puntualmente en este trabajo—. Las respuestas complejas al poder que señalamos en el caso de Sennett son también centrales en Segato, quien se apoya en Homi Bhabha (1986) y Frantz Fanon (1986) para desplegar su análisis paradigmático del culto Xangô, y su tergiversación de los significantes del discurso dominante.¹¹ De hecho, de la autora tomamos prestadas, junto a las de Norbert Elías (1991), las palabras de Bhabha y Pechincha (2002), para así preguntarnos cómo la ambigüedad típica del subalterno —por un

11 A su vez, en *Estructuras*, la misma Segato recupera las reflexiones de bell hooks (1992) sobre la sexualidad del hombre negro. La autora desnaturaliza su aspiración de acceder a las prerrogativas del patriarca blanco en el sistema de estatus, así como la necesidad de restaurar el estatus mediante la subordinación de la mujer, afirmando la posibilidad de otros caminos para las relaciones de género.

lado, el intento de adaptarse a las expectativas del discurso dominante y a la posición atribuida y, por otro, la rivalidad constante con la propia identidad— puede utilizarse para trascender la característica situación del *border-crosser* y su ambivalente reacción al poder, para así pensar la paradigmática dualidad del sujeto moderno e impugnar la unicidad de la imagen occidental, tanto en su forma como en su contenido.

Aquello indica que las afirmaciones sobre la sujeción colonial y el atravesamiento del sujeto racializado por la episteme binaria y binarizante —reconducible hasta las prácticas actuales— incluyen, por el contrario, elementos propios de su instanciación que desestabilizan esa sujeción, dando así origen a una consolidada agencia —colectiva—. Claramente, la tensión entre asimilación y conflicto permanece como un campo abierto de análisis en futuras investigaciones.

SOBRE LA VIOLENCIA Y EL PODER. UN MODELO SOCIETARIO

Desde las teorizaciones de Segato, se visualiza latente en Sennett un modelo societario compartido, pendiente de la intersección estatus-contrato en su recíproca absorción.

La exacción tributaria —simbólica o física— rige las relaciones de género y clase —ejes de desigualdad— y es la médula que garantiza la membresía del ego en el eje de pares, vinculado este último a las nociones de dignidad universal e igualdad, por ejemplo. La plenitud del ser en el eje horizontal depende del ser-menos —minimizado en Segato, masivizado en Sennett— de aquellos en el eje de estatus. En ese sentido, las marcas propias de la exacción se perciben como indelebles más allá de lo que diga la dignidad universal, porque son necesarias para el mantenimiento del sistema.

En este sentido, la violación y la dependencia vampírica masculina, y la performación frente a la autoridad ramificada en Sennett, falsean la dignidad y la igualdad natural. No solo se exhiben como propiedades extrínsecas, sino que conviven con la paradójica ampliación de la jerarquía. En el caso de Segato, la amenaza implícita en la oscilación del subalterno, entre el acatamiento de la marca y los reclamos de ciudadanía, hace recrudecer una violencia de por sí necesaria —bajo el capital—. Para los hombres de Sennett, el ingreso al eje de pares es también paradójico —en verdad, no puede haber muchos sin pocos, no puede haber libertad siempre que haya clase de por medio—, y allí radica la condena de las pruebas —en el lugar de trabajo, en la familia, frente a la sociedad— que, más allá de su falsedad, siguen motivando a probarse en esos términos: los sistémicos.

SOBRE LOS BINARISMOS

Si bien el título del apartado sennettiano alude a un juego de oposiciones, las dicotomías, en palabras del autor, aplanan la realidad —o, como diría Segato, son sintomáticas de una trampa del lenguaje, léase ideología dominante—. Por eso mismo, la binariedad que opone y devalúa —la comunidad a la sociedad, lo premoderno a lo moderno, con todos sus contenidos asociados y destacados a lo largo del trabajo—, es retomada para dar cuenta de la dinámica discursiva —y corrosiva— de las imágenes prototípicas.

Propio de su tendencia decolonial, la impugnación es explícita en Segato. Antes de descartar la noción de pasaje —comunidad/sociedad, premoderno/moderno—, añade el adjetivo forzoso para caracterizar el ingreso a una sociedad reglada bajo los términos moderno/coloniales, desfetichizando dicho ingreso de sus condiciones de posibilidad. Así, tras desnaturalizar el tono teleológico que sostiene la noción de pasaje, y desalienar a los autores de un proceso de colonización que es, al fin y al cabo, el que signa el albor y consolidación del capitalismo en la modernidad —primera y avanzada—, remplace la noción de pasaje directamente por el concepto de interfaces nocivas y positivas entre dos realidades —mundo-aldea y mundo-Estado—, las cuales siguen su camino en forma paralela —una colonizando permanentemente a la otra—. Segato también se deshace de la noción de premodernidad, término demasiado simplificador, y plantea, en cambio, la modernidad del mundo-aldea y la premodernidad del mundo-Estado. En este marco, el mundo-Estado es quien inculca la enfermedad que luego busca erradicar sirviéndose de una retórica salvacionista y vanguardista.

En Sennett la impugnación es, podríamos decir, menos tajante. Advenimiento y pasaje son nociones que rigen la interpretación sociológica de la historia, pero son a su vez significantes saboteados. En primer lugar observa que, mediante el eufemístico *urban renewal*, que destruye la comunidad de los *ethnic villagers*, el frente estatal se ensaña con los jirones de comunidad existentes e introduce por la fuerza la estructura de clases americana. En segundo lugar señala, en el interior del sujeto, una lucha inacabada —e inacabable— de principios antagónicos, dualidades perennes cuya tensión histórica configura la orientación de los sueños y deseos más profundos. Tal vez la noción segatiana de interfases, trasladada al campo de los procesos del sujeto, o la de enfrentamiento, podrían resultar más útiles: el sujeto está atrapado en un movimiento pendulante entre motivaciones, deseos y prácticas mutuamente contaminantes y contradictorias entre ellas, pero, a su vez, insuperables dialécticamente.

Si en Segato la batalla estatus-contrato se escribe en el cuerpo de las mujeres, para Sennett en el cuerpo de los trabajadores guerrear tendencias y resabios históricos y contrapuestos de exigencias cruzadas.

SOBRE UNA SALIDA COLECTIVA, O UNA SALIDA SAGRADA. TRES MÁXIMAS SEGATO-SENNETIANAS PARA PENSAR EL FUTURO

En cuanto a la dimensión utópico-política presente en ambas propuestas teóricas, optamos por presentarla bajo la forma de máximas que permitan establecer un diálogo entre los pensamientos de Sennett y Segato, con el objetivo de resaltar sus continuidades.

Antiguamente la palabra “cívico” implicaba un destino entrelazado con otros, y era impensable creer que existiera un *fatum* individual por fuera de la suerte de la propia ciudad, de aquellos otros con quienes se compartía el mundo —incluso cuando fueran considerados seres indeseables, como en su momento los judíos del Gueto de Venecia—. El repliegue sobre uno mismo para tolerar al otro a partir de la indiferencia —señala Tocqueville— puede sin embargo aportar un orden a la sociedad de masas —orden ya no entendido como contacto corporal, sino como promesa de placer vinculada, por el contrario, al orden sagrado (Verdejo Bravo, 2017)—. En soledad cívica, donde el ciudadano existe únicamente en sí mismo y para sí mismo, y se mezcla y se toca con el resto pero no los ve ni los siente, el sujeto vive en una paradójica sociedad de individuos, donde no puede sobrevivir ningún sentimiento de sociedad. Al retirarse metafóricamente de ella, el individuo pierde vida. Sennett señala que si la ciudad alegoriza a la perfección la afirmación de la diferencia, así también evidencia la negación de que la voluntad de vivir con ella implique un destino compartido.¹²

Ahora bien, si por un lado el cuerpo pasivo del individuo móvil y desapegado, atrapado en una ilusión de autosuficiencia y control, y bajo el dominio del placer, desea descomprometerse, por el otro, no puede desconocerse que el dolor, central en las imágenes sagradas, tiene una trayectoria histórica en la experiencia del ser humano. Desorienta y expone como incompleto y disonante al individuo, vence el deseo de coherencia, ofrece una experiencia más centrada en la rea-

12 Sin embargo, en Sennett, la ciudad no aloja tan solo al poder y la dominación, sino que la experiencia urbana resquebraja la imagen prototípica de *por sí*, y promete la comprensión y la resistencia -aparte de dominio-, en tanto reúne personas diferentes, e intensifica la complejidad de la vida social, presentando a las personas como extrañas.

lidad —contraria a la plenitud y el equilibrio, según Sigmund Freud (1961)—. Para los antiguos, la insuficiencia corporal era una verdad con la que habitaban —y los cristianos la buscaban, como pieza central, en la cadena que conecta dolor propio y compasión por el prójimo, con la posibilidad de un cuerpo común—.

Una experiencia centrada en la realidad, en la falta o insuficiencia constitutiva, nos reconcilia con el otro, nos acerca a él como promesa de placer, nos impulsa al acto cívico y a la oposición al poder. En este sentido, el contrapunto cristiano-liberal es paradigmático de las relaciones de los sujetos con el poder. La angustia, las ansiedades y confusiones de los hombres de HIC y CC —o, dicho de otro modo, las heridas ocultas que las imágenes prototípicas infringen en el sujeto— catalizan la agencia colectiva. El cuerpo que acepta como verdad ese dolor, la insuficiencia corporal que se opone al prototipo, se vuelve sensible al dolor de otra persona, a los dolores presentes en la calle, y está en condiciones de convertirse en un cuerpo cívico, es decir, perdurable bajo el régimen sagrado.

“Las incertidumbres de un tiempo flexible y fragmentado; la ausencia de confianza y compromiso con raíces profundas; la superficialidad del trabajo en equipo; el fantasma de no conseguir hacer nada de uno mismo en el mundo, de ‘hacerse una vida’ mediante el trabajo” (Sennett, 2000, p. 145), así como la incapacidad de crear narrativas retrospectivas que clarifiquen las razones del cambio abrupto, y predictivas sobre lo que será o podría ser, encuentran a los sujetos en una declarada y manifiesta búsqueda de lo comunitario (Sasín, 2010). Un espacio donde las personas están vivas —o vuelven a la vida desde la soledad cívica, o vuelven a vivir en sociedad—, es decir, donde abordan los aspectos discordantes de ellos mismos con otros y, sobre esa base, comunitarizan su vivir en sociedad. Un lugar donde ir, configurar colectivamente una narración cívica, agrupándose alrededor de propósitos comunes, para contrarrestar la sensación corrosiva de deriva interior. Pues la compasión cívica no incumbe a la voluntad o a la rectitud política, sino a la imaginación y a los sentimientos de los de abajo.

Lo cívico como discordante a la vez que como común y comunitario; el cambio vinculado a —y sobre— el terreno, entre personas que hablan por necesidad interior más que a través de levantamientos de masas, nos acerca a la postura segatiana. Sin embargo, lx autorx identifica la fe cívica con el campo del Estado, al que considera diseñado para entronizar a las élites o elitizar nuevos segmentos de la sociedad en su ingreso al gobierno, “a la cabeza de vanguardias vanidosas y siempre al final expropiadoras de la voz de los pueblos, con énfasis en los vínculos inmediatos” (Segato, 2016, p. 105). Dado que

el objetivo es una reforma de los afectos —campo antagónico al de las cosas— que pueda atestar un golpe mortal a la cultura de la violación (y construir la masculinidad de otra forma) y aniquile esa escena primordial de poder que es el patriarcado, el ojo debe estar puesto en las mujeres y las instituciones no-estatales. De lo que se trata es de romper muros entre espacios domésticos y repolitizarlos, nutriéndose de sus tecnologías de sociabilidad densas en cosmogonías alternativas. Así, al proyecto del capital/patriarcal se opone el de ser comunidad y su rigurosa práctica de reciprocidad, que arraiga, localiza, relaciona de forma concreta. Se le opone también lo lúdico, lo festivo, el hacer historia en el día a día, con la imaginación.

Podríamos sintetizar lo expresado de la siguiente forma:

- El sujeto cobra vida implicándose en lo común, en el destino compartido.
- Sin abandonar al Estado como campo de reivindicaciones y demandas, la historia se hace desde abajo, de forma capilar. La transformación es intersticial, con la tenacidad propia de una imaginación implicada en la meticulosidad e insignificancia del día a día.
- Solo la relacionalidad y el vínculo duradero y profundo, la confianza y la posibilidad de la dependencia desvergonzada, pueden sostener la oposición contra el gobierno de las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

- Bhabha, Homi K. (1986). Remembering Fanon [Introducción]. En F. Fanon, *Black skin, white masks* (pp. vii–xxvi). Pluto Press.
- Bergson, H. (2006). *Materia y memoria. Ensayo sobre la relación del cuerpo con el espíritu* (P. Irés, Trad.). Cactus. (Obra original publicada en 1896).
- Bialakowsky, A. (2018). Investigar teoría sociológica del Sur y del Norte: la propuesta del abordaje simultáneo. *Perfiles Latinoamericanos*, 26(52), 1-19. <https://doi.org/10.18504/pl12652-002-2018>
- Bidaseca, K. (2016). Rita Segato: una flecha en el tiempo. Intersticios de la política y la cultura. *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones Latinoamericanas*, 5(9), 141-149. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/15228>

- Butler, J. (1990). *Gender trouble: Feminism and the subversion of identity*. Routledge.
- della Mirandola, G. P. (1954). *La dignidad del hombre* (A. Elorza, Trad.). Ariel. (Obra original publicada en 1486)
- (1965). *Oration on the dignity of man* (C. G. Wallis, Trad.). Bobbs-Merrill. (Obra original publicada en 1486)
- de Marinis, P. (2012). Introducción. La comunidad en la teoría sociológica. En P. De Marinis (Comp.), *Comunidad. Estudios de teoría sociológica* (pp. 9-28). Prometeo.
- de Tocqueville, A. (1845). *Democracy in America* (H. Reeve, Trad.; J. C. Spencer, Ed.). J. & H. G. Langley. <https://www.loc.gov/item/28029589/>
- Elías, N. (1991). *Mozart. Sociología de un genio*. Ediciones Península.
- Fanon, Frantz (1986). *Black skin, white masks*. Pluto Press.
- Femenías, M. L. y Soza Rossi, P. (2009). Poder y violencia sobre el cuerpo de las mujeres. *Sociologías*, 11(21), 42-65. <https://www.scielo.br/j/soc/a/TT3zhFFj756phRNnZtP4Vvk/?lang=es>
- Fraga, E. (2013). El pensamiento binario y sus salidas. Hibridez, pluricultura, paridad y mestizaje. *Revista Estudios Sociales Contemporáneos*, 9, 66-75. <https://bdigital.uncu.edu.ar/5237>
- (2024). Pasado, presente y futuro de la dominación del cuerpo y sus resistencias. Apuntes desde Nancy Fraser, Richard Sennett y Adrián Scribano. *Revista Horizontes Sociológicos*, 11(15), 40-67.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder* (J. Varela y F. Álvarez-Uría, Trad.). La Piqueta. (Obra original publicada en 1975)
- Gramsci, A. (2017). *Antología* (M. Sacristán, Trad.). Siglo XXI Editores
- hooks, b. (1992). *Black Looks. Race and Representation*. South End Press.
- Lacan, J. (1977). *Ecrits. A Selection*. W. W. Norton & Company.
- Lévi-Strauss, C. (1967). *Les structures élémentaires de la parenté*. Mouton & Co. y Maison des Sciences de l'Homme.
- Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional* (A. Elorza, Trad.). Ariel. (Obra original publicada en 1964)
- Marcus, S. (1992). Fighting bodies, fighting words. En J. Butler y J. Scott (Eds.), *Feminist theorize the political* (pp. 385-400). Routledge.

- Mead, M. (1935). *Sex and temperament in three primitive societies*. New American Library.
- Muñoz Miralles, A. (2014). *La construcción del carácter frente a las contradicciones del Nuevo Capitalismo en Richard Sennett* [Tesis de Posgrado, Universitat Jaume I]. <http://hdl.handle.net/10803/285329>
- Pechincha, M. (2002). Uma antropologia sem outro. O Brasil no discurso da antropología nacional [Tesis de Doutorado, Universidade de Brasília].
- Preciado, P. (2009). Biopolítica del género. En AA.VV., *Biopolítica* (pp. 15-42). Ají de Pollo.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual* (M. L. Femenías, Trad.). Anthropos. (Obra original publicada en 1988)
- Restrepo, E. (2010). Cuerpos racializados. *Revista Javeriana*, 146 (770), 16-23. <https://www.aacademica.org/eduardo.restrepo/82>
- Rubin, G. (1975). The traffic in women. Notes on the 'political economy' of sex. En R. Reiter (Ed.), *Toward an anthropology of women*. Monthly Review Press.
- Sasín, M. G., (2010). La comunidad estéril. El recurso comunitario como forma de la autodescripción social. *Papeles del CEIC*, (1), 1-35.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo.
- (2016). *La guerra contra las mujeres*. Traficantes de Sueños.
- (2021). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Prometeo. (Obra original publicada en 2003)
- Sennett, R., y Cobb, J. (1972). *The hidden injuries of class*. Alfred A. Knopf.
- Sennett, R. (2000). *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo* (D. Najmías, Trad., 3ª ed.). Anagrama. (Obra original publicada en 1998)
- (1997). *Carne y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización occidental* (C. Vidal, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1994)
- Silverman, K. (1992). *Male subjectivity at the margins*. Routledge.

- Smith, A. (1991). *The wealth of nations*. Everyman's Library. (Obra original publicada en 1776)
- Sigmund, F. (1961). *Beyond the pleasure principle* (J. Srrachey, Trad.). W. W. Norton. (Obra original publicada en 1923)
- Verdejo Bravo, N. (2017). Trayectorias del dolor. La anulación política del cuerpo en la historiografía de la ciudad de Richard Sennett. En *Actas del I Congreso Iberoamericano Redfundamentos* (pp. 207-217). Redfundamentos.
- Wassmansdorf, M. L. (2016). Feminismos de/pós coloniais sob rasura: as perspectivas de gênero e patriarcado de María Lugones, Rita Segato e Julieta Paredes. *Captura Criptica*, 5(1), 157-173. <https://ojs.sites.ufsc.br/index.php/capturacriptica/article/view/3474>
- Weber, M. (2004). *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo* (J. Abellán, Trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1904)
- Weber, M. (2008). *Economía y sociedad* (J. M. Echavarría; J. R. Parella; E. Imáz; E. García Máynes; J. F. Mora, Trads., 8ª ed.). Fondo de Cultura Economía. (Obra original publicada en 1922)

ANEXO

Cuadro 1.2. Resumen de la propuesta teórica sennettiana, desplegada en el corpus bajo análisis

Tipos caracterológicos			
		Mundo antiguo Sagrado	Mundo moderno Prototípico
Subdimen- siones	Promesas	Comprensión	Dominio/plenitud
	Dimensión territorial-relacional	Resistencia/ Profundidad/ Lugar - <i>Durée</i>	Libertad/Superficialidad Espacio - Tiempo
	Ambivalencia	Exposición	Negación-resolución
Propuesta utópico-política		Sujeto/cuerpo	Poder

Celina Giuliano

**BAJO LA LLUVIA URBANA: OTRO LUNES
DE RUTINA EN LA METRÓPOLIS. UNA
MIRADA CRÍTICA DESDE LAS TEORÍAS
DE SIMMEL, FISHER, ROSE, FRASER Y
BECKER**

UNO

Otra vez lunes, hace algunos minutos me desperté, sé que va a ser un día largo y difícil. Me preparé y armé mi mochila. Mientras me tomaba un café entré a mis redes sociales. Parecería que todos tuvieron un gran domingo, en las fotos abundan las sonrisas. Dejé el celular y agarré mi paraguas, colgué mi mochila en mi espalda y salí a la calle.

El colectivo no llegaba, la fila de personas era larga, no podía llegar a ver el final. Todos estaban mirando su reloj o sus celulares, las miradas y los movimientos de los cuerpos transmitían cansancio. Al subirme al colectivo, una mujer estaba sentada a mi lado. Sonó fuerte su celular, suspiró y respondió la llamada. No quería escuchar su conversación pero su voz era muy fuerte. Desde que estoy viviendo aquí pienso que las personas se olvidan que hay otras personas en el bondi. Entre sus palabras, expresaba que estaba agotada, que las horas del día no le alcanzaban y que esperaba ver pronto a su amiga.

DOS

A partir de las reflexiones de Georg Simmel en su texto de 1903 *La metrópolis y la vida mental*, podríamos pensar que las personas que están aquí, sentadas a mi lado, desarrollan un tipo de personalidad moder-

no, capitalista, indiferente y reservado donde existe un conflicto entre el mundo externo y el mundo interno del individuo.¹ Se muestra al mismo tiempo la necesidad de preservar la individualidad dentro de un mundo donde avanza la sociedad. En las ciudades, gran cantidad de personas están especializadas y focalizadas en sus trabajos.

Mientras el colectivo avanza con mucha velocidad por las calles, solo nos quedamos con una porción de lo que el entorno nos ofrece para ver, con lo que realmente nos interesa. Pienso que la mayoría de los que estamos acá, estamos pensando en nuestros trabajos. Más aún, mentes cansadas y con estrés arrancamos el día pensando en nuestra economía. Según Simmel (2010) la indiferencia de las mujeres y los hombres es creada por el poderío económico. En sus palabras, “esta disposición mental de los metropolitanos entre sí puede ser designada, desde su perspectiva formal, como reserva” (Simmel, 2010: 53). La reserva a la que se refiere, me lleva, por ejemplo, a no conocer quiénes son mis vecinos o no saber ni el nombre de la persona que me atiende todos los días en el mercado de la esquina. La reserva es lo que me limita a preguntarle a la mujer que tengo aquí a mi lado qué le está pasando, por qué su respiración muestra tanta preocupación y por qué las horas del día no le alcanzan.

Lo que me importa en este momento es llegar a mi lugar de destino, como marcaba mi celular. Al final, ya me estoy convirtiendo en el tipo metropolitano de ser humano del cual nos habla Simmel. Mi mente está desarrollando una capacidad que me protege de las discrepancias que se interpretan y entienden como amenazas para mi cuerpo. “Este hombre actúa con su cabeza y no con su corazón” (Simmel, 2010: 48). Pienso que quizás, antes de venir a esta gran ciudad mi cuerpo se dejaba llevar por las emociones, pero mi psiquis se empezó a adaptar al nuevo lugar y opté por actuar en función de lo que pensaba mi cabeza. Preguntarle a esa mujer si quería hablar, o simplemente darle palabras que la tranquilizaran, no es una posibilidad en la metrópolis. “Las personas en la ciudad actuamos pensando en preservar nuestras vidas subjetivas ante todas las posibilidades avasalladoras de la vida urbana” (Simmel, 2010: 48). Otra de las cosas llamativas es el estado de alerta del ser humano metropolitano. Si bien cada uno está en sus cosas, el estado de alerta sigue siempre encendido.

1 Se recomienda el artículo “El estilo de vida urbano. Georg Simmel y la sociología urbana” escrito por Gilberto Díaz (2011) con el fin de profundizar el estudio de los seres humanos urbanitas y sus características desde la perspectiva de Simmel.

TRES

El colectivo iba cada vez más lento, en las calles había mucho tráfico. Me pareció interesante observar la gestualidad y los movimientos corporales de las personas. A mi alrededor había tres personas que buscaron en sus aplicaciones cuánto tiempo les faltaba y por qué el colectivo iba tan lento. Lo interesante es que todas buscaban lo mismo y nadie lo comunicaba para todos. Otra persona le gritó al chofer por qué estaban tardando tanto. El chofer en voz baja respondió informando que no sabía, que quizás podía ser un corte, que lamentablemente no dependía de él. Cuando miré hacia mi izquierda, un hombre miraba desesperadamente el reloj: “si llego tarde, no me pagan la hora de trabajo”, afirmó. Pensé que quizás mi mirada era penetrante, pero la imagen de sus ojos pegados a las agujas del reloj me había llamado mucho la atención. Simmel reflexiona acerca del significado del dinero. Según él, “el valor de cambio reduce toda calidad e individualidad a la pregunta ¿cuánto cuesta?” (Simmel, 2010: 49). Todos allí adentro éramos consumidores desconocidos, anónimos. Todos estábamos sumergidos en la economía del dinero. Los minutos seguían pasando, las preocupaciones eran dos; los minutos pasaban y el dinero se diluía. Entonces, como afirma el autor: “la mente moderna ha llegado a ser cada vez más capaz de realizar cálculos” (Simmel, 2010: 50).² Para el hombre que estaba sentado a mi izquierda, cada minuto que pasaba significaba un menor ingreso de dinero. Simmel afirma que esto se genera por la difusión de los relojes pulsera, pero que esta vida que llevamos a cabo es al mismo tiempo causa y efecto del fenómeno. En palabras del autor, “la espera otorga al hombre metropolitano algo inaudito e insoportable, nos resulta intolerable la pérdida de tiempo” (Simmel, 2010: 50).

El colectivo frenó en la parada, se subió un niño. Su mirada hizo un paneo general de la situación y luego miró hacia el piso, agarró la mano de su mamá y se quedó esperando que alguien le cediera un asiento tal como está estipulado por la ley. La mirada del niño fue llamativa. Pienso en mi infancia, realmente no sé si podría haber abarcado con solo una mirada a todas las personas que estaban allí arriba, quizás es porque estaba acostumbrada a habitar lugares más chicos y menos cambiantes. Siguiendo con lo expuesto por Simmel (2010), podemos ver que en los niños de las metrópolis hay una incapacidad de reaccionar ante nuevas sensaciones. Cuentan con una actitud *blasée*, una actitud de indiferencia, como pasa con los adultos metropolita-

2 El artículo escrito por De la Peña (2003) “Simmel y la Escuela de Chicago en torno a los espacios públicos en la ciudad” brinda un análisis detallado de lo que significan el dinero y los cálculos en la teoría de Simmel.

nos, donde ningún objeto merece preferencia sobre los otros.³ Esta actitud es un fiel reflejo de que esos niños nacen en una economía monetaria que se va interiorizando.

Como expresa el autor, “los cuerpos están inmersos como un simple engranaje dentro de una gran organización de poderes” (Simmel, 2010: 61). Las ciudades llevan a una división cada vez más grande del trabajo que busca la especialización de las personas. Simmel explica que la vida del ser humano pasa de tener una forma subjetiva a una puramente objetiva, y se convierte así en un ser competitivo, para quien la desigualdad y las realidades diferentes dejan de tener interés: “no es nuestra tarea la de acusar o perdonar sino la de entender” (Simmel, 2010: 61). Esto era lo que pasaba en el bondi, todos entendíamos las diferentes situaciones, dábamos un asiento, pero ni siquiera pensábamos qué le estaba pasando al otro. Esta es la vida en la ciudad, esta es la vida en la que me estoy sumergiendo.

CUATRO

“Bájense todos, la calle está cortada, no sabemos por qué. Vamos a terminar el recorrido aquí, perdón por las molestias ocasionadas”, exclamó el colectivo.

Los suspiros cansados de cada uno de los cuerpos que bajaban del bondi inundaban mis oídos. Observé al niño, bajó sin decir nada, una de sus manos estaba en la mochila y otra agarrada de la de su mamá. El niño estaba callado y su mamá exclamó: “pagué los dos boletos, nadie me los devuelve”. Otra vez el dinero está en escena, es algo común a todos y nuestras vidas se organizan en torno a él (Simmel, 2010). Al mismo tiempo, Mark Fisher en su libro de 2009 *Realismo capitalista, ¿No hay alternativa?* expresa que el dinero es sagrado en nuestras vidas. “Creemos que el dinero no es más que un signo sin sentido ni valor intrínseco y, sin embargo, actuamos como si tuviera un valor sagrado” (Fisher, 2016: 37). Todavía escucho aquella voz que exclamaba: “seguro que están cortando las calles, siempre los mismos, yo solo tengo que llegar al trabajo”. Siguiendo a Fisher, se puede pensar que las propuestas anticapitalistas, las protestas de los grupos que luchan para que diversas voces sean escuchadas dentro de la metrópolis, no son más que un sonido de fondo para sus habitantes. Apenas un ruido carnavalesco.

3 Con el objetivo de reflexionar acerca de aquello que los seres humanos decidimos mirar, se sugiere el estudio de Wegelin (2013) “La imagen sociológica. Crítica y autorreflexividad en la Sociología de Georg Simmel”.

CINCO

Opté por sentarme en un banco, quería esperar a que la zona se descongestionara un poco para tomar el próximo colectivo. Era la única que estaba sentada en ese momento, solo yo en medio de un banco blanco, mi mochila apoyada en las piernas. Cerré los ojos y el ruido me aturdió, la lluvia era cada vez más débil, solo caían unas pequeñas gotas. Estaba inmersa, siguiendo a Fisher, en una gran atmósfera, mucho más grande de la que estaba acostumbrada. Esta atmósfera es la que condiciona a la regulación del trabajo y a la educación, la que “actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y la acción genuina” (Fisher, 2016: 41). Tal como pensaba Simmel (2010) de los seres humanos de la metrópolis: piensan con la cabeza y no con el corazón, y de este modo son funcionales al capitalismo. Esto se produce sin pensar en alguna salida, ya que el capitalismo es el único juego del que podemos participar, no hay otras opciones. Dentro de esta atmósfera, la vida y el trabajo se vuelven inseparables. Fisher afirma que “el capital persigue al sujeto hasta cuando está durmiendo” (Fisher, 2016: 65). Así el tiempo deja de ser lineal para convertirse en algo totalmente caótico.⁴

Dentro de esta atmósfera, los paraguas se chocaban, las personas estaban con sus celulares, los colectivos pasaban y los cuerpos hablaban. Eran, en general, cuerpos cansados, estresados y ansiosos.⁵ Podría pensarse que estamos ante patologías psicológicas individuales, privadas. De hecho, el estrés o la ansiedad suelen comprenderse como algo individual. Es oportuno traer a Fisher y pensar en la “privatización de la enfermedad”. En el lugar en el que estoy me puedo hacer la misma pregunta que el autor, “¿cómo se ha vuelto aceptable que tanta gente, y en especial tanta gente joven, esté enferma?” (Fisher, 2016: 45). Podemos entender las enfermedades mentales como una especie de plaga. “La noción de la enfermedad mental como un problema químico o biológico individual posee ventajas enormes para el capitalismo” (Fisher, 2016: 69). Un cuerpo enfermo refuerza la idea del sujeto aislado: si tu cuerpo está enfermo, es por tu química cerebral, lo que da lugar a la apertura de un mercado muy lucrativo, que es la industria farmacéutica.

4 Con el fin de profundizar en el concepto de tiempo en Fisher, se recomienda revisar lo expuesto por Beas y Romero (2022) en “El pasado es una fecha de algo que está aún en el futuro. Hauntología y utopía en Mark Fisher”.

5 Con el propósito de ahondar en la teoría de Fisher con relación al capitalismo y los efectos que este sistema trae en los cuerpos, se recomienda examinar lo escrito por Ceriale (2022) en “Todo es posible cuando no hay alternativa. Las consecuencias políticas de la felicidad en el capitalismo neoliberal”.

SEIS

En este sentido, es pertinente reflexionar a través del libro de 2012 de Nikolas Rose titulado *Políticas de la vida*, donde, al igual que Fisher (2016), este autor expone que, en el capitalismo, nos encontramos inmersos en un proceso de biologización e individualización. Rose (2012) piensa que por un lado la biologización implica pensar la reconfiguración del sujeto, ya que nos entendemos desde la biología y eso nos convierte en individuos somáticos: nos entendemos y comprendemos a través de la biología. En este marco, las industrias farmacéuticas buscan curar al individuo somático y volverlo al yo real. En segundo lugar, al hablar de la individualización, el autor intenta mostrar, al igual que Fisher, que cada uno es cada vez más responsable de sus propios problemas, de su malestar.⁶ Entonces, la empresa farmacológica ataca por un lado los síntomas desde la biología y al mismo tiempo le da la posibilidad a los individuos de pensar que lo están haciendo por sus propios medios. Su concepto central es el yo neuroquímico, la ciudadanía neuroquímica, y en este marco la neurociencia se ha vuelto fundamental. Esto tiene hoy una legitimidad protagónica. Así, según Rose (2012), el yo neuroquímico busca a través de la farmacéutica volver a ese yo biológico, el único yo natural. Asimismo, son las mismas drogas farmacéuticas las que buscan una mayor productividad de los cuerpos al generar una dependencia de la industria para triunfar dentro del capitalismo.

En este sentido, creo que como sociedad tenemos la tarea de pensar las enfermedades mentales como una cuestión política. Debemos repolitizar el ámbito de la salud mental si se quiere desafiar al sistema.

SIETE

Vi venir otro colectivo, estaba casi vacío. Lo paré y subí. Un hombre hablaba por teléfono como si estuviera en el *living* de su casa, como si los pocos que estábamos allí fuéramos invisibles. Estaba enojado, rabioso. Parecía que hablaba con una máquina y pedía que lo atendiera una persona. Supuse que reclamaba frente a algún servicio. Segundos después, se puso aparentemente a hablar con una persona. El trato del hombre era muy malo, le hablaba al empleado del *callcenter* como lo había hecho con la máquina. Según Fisher, este tipo de trabajo —como aquí el de empleado de *callcenter*— muestra cuerpos aburridos y frustrados,

6 Para estudiar a los sujetos activos con responsabilidad individual y el proceso de individualización referimos al artículo de Fraga (2017), “Reciprocidad, identidad y reconocimiento vs. exclusión, marginalización y reificación. La ambigüedad del lazo social y las comunidades”.

que repiten muchas veces lo mismo, sin entusiasmo. En sus palabras “la rabia no es más que una válvula de escape, agresión al vacío frente a una víctima anónima, igual que uno, pero con la que no existe ninguna posibilidad de establecer empatía” (Fisher, 2016: 102). Estas discusiones telefónicas no tienen efecto, ya que, como menciona Simmel (2010), en el mercado somos todos desconocidos y anónimos. Fisher confirma que este sistema es impersonal, abstracto y fragmentario.

Hacia varias horas que había salido de casa y solo me había topado con personas estresadas. Es llamativo, retomando a Fisher, cómo todos y todas aceptamos y naturalizamos esta vida. Naturalizamos los deterioros del trabajo, los malos tratos y gritamos con nuestros cuerpos que estamos estresados y ansiosos. Estamos ante la presencia de una despolitización del estrés, donde la culpa de sentir estrés es de cada individuo. En términos de Fisher, estamos frente a una “privatización del estrés”, es decir, ante “un sistema de captura perfecto, elegante en la brutalidad de su eficiencia” (Fisher, 2016: 135). Trabajar y ganar tiempo enferma a los cuerpos y son las industrias farmacéuticas las que vienen a vender sus productos para que estemos mejor, para que podamos volver, en términos de Rose (2012), al yo natural. Como afirma Fisher, la privatización del estrés tiene como meta “la destrucción del concepto de lo público” (Fisher, 2016: 137). Entonces, como remarca el autor, necesitamos que la salud mental vuelva a ser discutida en el ámbito público.

Como vemos, nos encontramos en un sistema de consumo y conformismo que va moldeando nuestros cuerpos, y en el que la culpa inunda nuestros quehaceres y discursos. Es difícil pensar una salida a este sistema, es difícil pensarnos de otra forma. Como afirma nuevamente Fisher: “el capital es un parásito abstracto, un gigantesco vampiro, un hacedor de *zombies*; pero la carne fresca que convierte en trabajo es la nuestra y los *zombies* que genera somos nosotros mismos” (Fisher, 2016: 39). En definitiva, sin nuestra cooperación y aceptación el capitalismo no sería nada.

Para reforzar esta reflexión, podemos recurrir a Nancy Fraser, quien en su libro *Capitalismo caníbal* (2023) describe al capitalismo a través de la imagen del uróboro, una serpiente fantástica que se come su propia cola y cuyo concepto ha sido empleado por diversas culturas desde tiempos antiguos.⁷ Parece claro, pues, que el diagnóstico de los males que estamos viviendo es el “capitalismo caníbal”⁸.

7 En griego, precisamente, uróboro quiere decir “serpiente que se come la cola”.

8 Para comprender la implicancia del capitalismo para Fraser se recomienda leer el artículo escrito por Sales Gelabert (2021) “Capitalismo, reproducción y emancipación: la teoría crítica y feminista del capitalismo de Nancy Fraser”.

Por eso nada más apropiado para representarlo que esta serpiente que se devora su propia cola (y para representar también lo que vi, personalmente, en el transcurso de aquel día). Este sistema tiene una “tendencia ineludible a devorar las bases sociales, políticas y naturales de su propia existencia, que son, además, las bases de la nuestra” (Fraser, 2023: 18). Así también, “el capitalismo caníbal puede ser pensado desde un frenesí alimentario institucionalizado donde su plato principal somos nosotros” (Fraser, 2023: 18). Si seguimos así, enfermos, el sistema no solo va a devorar nuestras riquezas económicas, sino todo lo demás.

OCHO

Al bajar del colectivo, me puse a caminar las cuadras que me separaban de mi destino. Vi a una familia en la calle, una mamá con sus dos hijos. Pensé: ¿qué le estará pasando a esta familia? Y al mismo tiempo observé que nadie los registraba. ¿Por qué la gente no los miraba? ¿Será que cuando comencé a habitar la ciudad ciertas cosas se vuelven invisibles? Quizás esto se puede responder a partir de la sentencia de Simmel (2010): los urbanitas piensan con la cabeza y no con el corazón. Preguntar a una familia como aquella qué le sucede es perder el tiempo.

Para reflexionar al respecto, resulta enriquecedor acudir a la perspectiva de Howard Becker. En su libro *Outsiders* de 1963, explica que existen cuerpos que quedan por fuera de la sociedad. En cada una de las sociedades, hay reglas establecidas que debemos cumplir, que transitamos día a día sin preguntarnos e interrogarnos cómo surgen o por qué simplemente son así. En este sentido, todos los grupos sociales establecen reglas y las personas que no las cumplen son etiquetadas como “desviadas”. En nuestras vidas hay distintos tipos de reglas. Por un lado, las leyes, que están escritas y que las hace cumplir el Estado y, por otro lado, existen los pactos informales que no son leyes pero que todos y todas los conocemos. Entonces, hay diferentes grupos con distintas reglas. En este sentido, se juzgará la desviación de manera diferente en cada grupo, es decir que las conductas que se denominan desviadas varían según el grupo. Es necesario comprender que según Becker (2009) la desviación es una construcción social y no individual, las reglas son impuestas, las reglas deben ser pensadas desde la categoría del poder, como decisiones políticas.⁹

9 El artículo “Sociología de la desviación: Howard Becker y la teoría interaccionista de la desviación”, escrito por Sancho (2014), ofrece un análisis detallado sobre el concepto de desviación expuesto por Becker.

Teniendo en cuenta esta descripción, siempre según Becker (2009), a una persona desviada no hay que pensarla solamente como aquella que rompe tal o cual regla sino como aquella a la que el grupo le puso la etiqueta de desviada. Entonces, depende en parte de la naturaleza del acto, si esa persona viola o no una norma, y también de la respuesta de los demás. El autor explica que muchos grupos ponen la etiqueta de desviado a alguien que no rompió ninguna regla, lo cual vendría a ser una falsa acusación. Esto sucede cuando se acusa a personas como desviadas por cómo están vestidas, por su color de piel, etc. Es decir que no se relaciona netamente con cumplir o no una regla sino con qué reglas están permitidas y cuáles no para ser etiquetado como desviado.

En este marco, la capacidad de imponer reglas está relacionada con el poder. “Las distinciones de edad, etnia y clase están relacionadas con las diferencias de poder” (Becker, 2009: 36). Esto a su vez explica cómo algunos grupos son capaces de imponer reglas a otros. Si miramos a nuestro alrededor, veremos que cada grupo tiene distintas reglas: seguramente la persona que pasa caminando mientras habla de negocios no tendrá las mismas reglas que la familia que está viviendo en la calle.¹⁰ Como afirma Becker: “las sociedades actuales están altamente diferenciadas en franjas étnicas, ocupacionales y culturales” (Becker, 2009: 34).

NUEVE

Se me ocurre, al respecto, pensar en lo que me sucedió esta mañana. Cuando abrí mis redes sociales, noté que todas las fotos y videos eran muy similares. Entonces me pregunté: ¿Qué subo? ¿Subo lo mismo que el resto? El uso de redes también cuenta con reglas que tienen que ver con qué es aceptado, qué es lo que va a tener más visualizaciones, los famosos *likes*. Entonces, pertenecemos a un grupo, formamos parte de ese grupo y seguimos ciertas reglas en redes sociales para no ser etiquetados como desviados. Es menester preguntarnos entonces: “¿Por qué la gente convencional no lleva a la práctica sus impulsos desviados?” (Becker, 2009: 46). Parte de esta respuesta puede ser que cada uno de nosotros adoptamos un compromiso con ciertas instituciones y grupos en que nuestras pulsiones serían caracterizadas como desviadas. En la calle y en las redes sociales todos sentimos pulsiones

10 El artículo colectivo llamado “Estigmas, etiquetamientos, menosprecios: las reclasificaciones degradantes desde Goffman, Becker y Honneth” (Bialakowsky *et al.*, 2022) resulta sumamente interesante para reflexionar acerca del etiquetamiento de grupos marginados.

que tienden a ser desviadas. Como afirma el autor: “cuando la persona ‘normal’ descubre en su interior un impulso desviado, es capaz de contenerlo por las innumerables consecuencias que podría acarrear el hecho de entregarse de lleno a él” (Becker, 2009: 47).

Esto también puede ser pensado a través de lo expuesto por Simmel (2010), cuando indica que quizás no dejamos que los deseos del corazón sean vistos, sino que solo pensamos calculando y midiendo a través de la mente. En la misma línea, Fraser (2023) recurre a la imagen de la serpiente que se come su propia cola para representar el modo en que nos estamos comiendo a nosotros mismos. Finalmente Fisher describe nuestro tiempo como un caos donde el sistema nos transforma en *zombies* que se alimentan de su propia carne.

DIEZ

Aquel día terminó. Pensé que al dormir seguiría pensando las mismas cosas. También pensé: me gustaría levantarme y que las miradas estuvieran enfocadas en otras cosas, que los sonidos no fueran tan bruscos y fuertes, que las palabras fueran de comprensión, que la escucha no solo estuviese alerta sino abierta a la reflexión, que las etiquetas se diluyeran, y que explorar las pulsiones desviadas fuera una opción y no un modo de poner etiquetas.

BIBLIOGRAFÍA

- Beas, P., y Romero, M. (2022). El pasado es una fecha de algo que está aún en el futuro. Hauntología y utopía en Mark Fisher. *Pensamiento al margen: revista digital sobre las ideas políticas*, (15), 143-158.
- Becker, H. (2009). *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación* (J. Arrambide, Trad.). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1963)
- Bialakowsky, A.; Sasín, M. G.; Nougues, T.; Ichaso, E.; Bertelli, A.; y Barrero, J. (2022). Estigmas, etiquetamientos, menosprecios: las reclasificaciones degradantes desde Goffman, Becker y Honneth. *Tla-melaua: revista de ciencias sociales*, (51), 1-36.
- Ceriale, I. (2022). Todo es posible cuando no hay alternativa. Las consecuencias políticas de la felicidad en el capitalismo neoliberal. *Revista Horizontes Sociológicos*, 9(13): 80-103.
- De la Peña, G. (2003). Simmel y la Escuela de Chicago en torno a los espacios públicos en la ciudad. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, (1). <https://raco.cat/index.php/QuadernseICA/article/view/51711>

- Fisher, M. (2016). *Realismo capitalista: ¿No hay alternativa?* (C. Iglesias, Trad.). Caja Negra. (Obra original publicada en 2009)
- Fraga, E. (2017). Reciprocidad, identidad y reconocimiento vs. exclusión, marginalización y reificación. La ambigüedad del lazo social y las comunidades. *Anacronismo e irrupción*, 7(12): 11-27.
- Fraser, N. (2023). *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Siglo XXI.
- Gilberto Díaz, A. (2011). El estilo de vida urbano. Georg Simmel y la sociología urbana. En *Georg Simmel y la modernidad*. Universidad Nacional de Colombia.
- Rose, N. (2012). *Políticas de la vida. Biomedicina, poder y subjetividad en el siglo XXI* (M. Córdoba, Trad.). UNIPE Editorial Universitaria. (Obra original publicada en 2007)
- Sales Gelabert, T. (2021). Capitalismo, reproducción y emancipación: la teoría crítica y feminista del capitalismo de Nancy Fraser. *As-trolabio. Revista Internacional de Filosofía*, (27), 14-27.
- Sancho, M. D. (2014). Sociología de la desviación: Howard Becker y la "teoría interaccionista de la desviación". *Conflicto Social*, 7(12), 65-87.
- Simmel, G. (2010). *La metropolis y la vida mental*. Disponible en: https://etnografiaurbana.files.wordpress.com/2010/02/lametropolisylavidamental_georgsimmel.pdf (Obra original publicada en 1903)
- Wegelin, L. (2013). La imagen sociológica. Crítica y autorreflexividad en la sociología de Georg Simmel. *Temás Sociológicos*, 17(4), 19-47.

IV. EL CAPITALISMO Y EL EXTRACTIVISMO

Diego Turdera Lucero

LA TEORÍA CRÍTICA COMO ARMA MORAL: UN EJERCICIO HACIA LA DESARTICULACIÓN DE UNA REALIDAD CANÍBAL

CERO

En un ensayo de 1985 titulado *¿Qué hay de crítico en la teoría crítica?*, Nancy Fraser postula que, en su opinión, nadie ha mejorado la definición de “teoría crítica” que Karl Marx dio en 1843. En una carta a Arnold Ruge, Marx se refería a la teoría crítica como la “autoconciencia por parte del presente de sus luchas y deseos” (Marx, 1982, citado en Fraser, 2015: 39). El presente, entonces, materializado en quienes habitan un momento histórico concreto, se esfuerza por inteligir su propio tiempo; por iluminar —mediante el razonamiento— las ocultas relaciones que configuran el funcionamiento de la realidad y así mostrar, con ayuda de conceptos o incluso metáforas, los mecanismos coercitivos que determinan nuestra manera de actuar, pensar y sentir. Es en ese sentido que Fraser afirma lúcidamente:

Una teoría social crítica enmarca su programa de investigación y su marco conceptual con miras a los objetivos y las actividades de aquellos movimientos sociales de oposición con los que tiene una identificación partidista, aunque no carente de sentido crítico. Las cuestiones que plantea y los modelos que diseña están inspirados por esa identificación y ese interés (2015: 39).

La teoría social crítica viene a afirmar que existe(n) uno o más problemas inherentes a nuestra sociedad y a su funcionamiento; problemas

que, en tanto sociales, se resuelven mediante la intervención sobre las relaciones sociales mismas. Pero claro, convencer a otras personas de que hay un problema no es tarea fácil. La vida para los seres humanos que habitan en las sociedades globales de hoy se presenta como un trayecto tan perfectamente acabado y cerrado que pocas veces hay tiempo para pensar en la naturaleza de los problemas que enfrentamos a diario, y es más fácil adaptarse a ellos que pararse a analizarlos, comprender por qué se generan y emprender su corrección. Es mucho más fácil pasar la vida minimizando penas.

La sociología, en su corriente crítica, intenta develar la mencionada naturaleza de los problemas de la vida en sociedad con el objetivo de mostrarlos precisamente como no-naturales, sino artificiales. Es decir, problemas que le corresponden a formaciones sociales que varían con el paso de la historia y que, por lo tanto, son modificables en el transcurso de ella. Así las cosas, la teoría social crítica consiste en un esfuerzo por pensar los modos en los cuales la vida en sociedad se ha configurado de tal manera en que se hicieron tolerables y normales fenómenos tales como las guerras, el delito y la desigualdad extrema. Todo para generar insumos y herramientas que permitan avanzar en una dirección histórica que tienda a erradicar esos fenómenos (o a lo sumo mitigar sus efectos más deshumanizantes y crueles).

Tal como sostiene el intelectual argentino Juan Carlos Marín, la teoría “es fundamentalmente un instrumento de observación, una guía, no de lo que hay que hacer sino de lo que hay que mirar para hacer” (Marín, 1981: 1). Metafóricamente, la teoría nos permite observar el tablero del juego que jugamos. Y si continuamos con la metáfora, la cultura aquí es el manual que contiene las reglas de ese juego: el conjunto de normas, valores y significados compartidos que proporciona un piso común de entendimiento. El problema es que en este manual no todas las reglas están explicitadas. Y a costa de este desconocimiento masivo, se beneficia una minoría de jugadores que ronda tras ronda se alzan como ganadores. De tal manera que, siquiera para entender dónde se ubica el punto de partida en el tablero de juego, debemos comprender a qué se está jugando. Cuál es el premio, cuál es el castigo, con qué recursos se cuenta. Para esto es crucial la producción de conocimiento acerca de este juego. Y a partir de aquí, lo llamaremos por su nombre: el juego que todas las personas jugamos —obligadamente— se llama capitalismo.

UNO

El presente escrito apunta, entonces, a constituirse como un documento que ayude a esclarecer el presente mediante la crítica a su cul-

tura. Pero a la vez ésta se nos presenta como algo muy vasto, muy abstracto, lo cual dificulta asirla: no sabemos específicamente por dónde empezar, qué hecho escoger, de qué hilo tirar, ya que el contenido cultural contemporáneo es de un volumen abrumador.¹ ¿Existe una manifestación lo suficientemente significativa de la cultura para que en ella descubramos de qué está hecha, qué es lo que muestra y oculta, cuál es su sentido? ¿O se trata de fragmentos que se encuentran dispersos más allá de cualquier reunión posible?²

Sin querer ofrecer un conjunto de diagnósticos pesimistas ni tampoco sumarnos al coro fatalista de la decadencia cultural que no para de entonar la misma canción (“todo tiempo pasado siempre fue mejor”³), lo que aquí se sostiene es que la cultura de la sociedad global del siglo XXI —esa producción simbólica masiva que sirve para justificar al modo de producción material dominante: el capitalismo— es un núcleo problemático fundamental a ser abordado por la teoría crítica. Pues es allí donde se encuentran circulando —según una jerarquía asimétrica— los sentidos y valores en nombre de los cuales se construye la realidad concreta. Si nos reconocemos como parte de una tradición crítica, es porque creemos en ciertos valores que en la cultura de hoy en día circulan de manera muy escasa. Un problema cultural puede ser, entonces, la falta de reconocimiento de nosotros en ella: una alienación⁴ cultural que experimentamos individuos y colectivos

1 Respecto a este sentir abrumador, Anthony Giddens (1994) sostiene que “la desorientación, que se expresa a sí misma en la opinión de que no es posible obtener un conocimiento sistemático de la organización social, resulta en primer lugar de la sensación que muchos de nosotros tenemos de haber sido atrapados en un universo de acontecimientos que no logramos entender del todo y que en gran medida parecen escapar a nuestro control” (p. 16).

2 Siguiendo a Fredric Jameson (1991), tal parecería ser el inevitable carácter de la cultura en la presente etapa histórica. Conceptualizado como la lógica cultural dominante, el llamado posmodernismo impone la fragmentación, la superficialidad, la discontinuidad y la a-historicidad como signos de época de cualquier producción cultural.

3 En un sentido contrario, podemos entonar otra canción: “Aunque me fueren nunca yo voy a decir que todo tiempo por pasado fue mejor; mañana es mejor” (Pesado Rabioso, 1973).

4 Según Marx, la alienación refiere al “extrañamiento” o “enajenación” que experimenta el trabajador bajo el modo de producción capitalista. Esto es así, se argumenta, debido a que los productores de mercancías no son dueños ni de sus medios de producción, ni de sus productos, ni de las relaciones sociales que entablan al producir. Así, “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (Marx, 2001: 106). Claro que este concepto fue formulado en un contexto histórico decimonónico, donde predominaba la producción industrial, fabril y agropecuaria. Hoy en día, con las transformaciones del mundo del trabajo, la alienación asume formas más complejas pero no menos intensas.

incapaces de sentirnos representados por valores dominantes como el individualismo, la competencia y la maximización del rendimiento y la productividad. Es así que una crítica de la cultura hecha hoy todavía hace evidenciar en ella valores a los cuales no suscribimos ni deseamos, ni en el año 1848 ni en el 2024.

De alguna manera, sabemos que hay algo que está mal; se intuye que hay algo que no funciona como debería hacerlo, se palpa ni bien se abre un ojo. El problema es múltiple, vasto y con demasiadas caras. El problema es que la desigualdad es intencionalmente producida en todos los ámbitos y dimensiones. Que el tiempo es escaso y caro. Que la tranquilidad y la concentración son privilegios. Que tenemos la cabeza en cualquier lado. Que nos toca hoy en día vivir una democracia desarticulada y atravesada por la tragedia, que transpira dolor por cada poro porque ya ni se molesta en ofrecer la imagen de un futuro prometedor para quienes la habitamos y sostenemos. Que la riqueza mundial hoy en día se encuentra bifurcada y en franca contradicción: mientras la masa de riqueza nominal —el dinero— no para de crecer (al tiempo que se requieren cada vez más contribuciones voluntarias, donaciones desinteresadas y aportes solidarios porque, para vastos sectores de la población, alcanza cada vez para menos), la riqueza real del mundo —nuestros finitos recursos naturales— o bien es acaparada de manera abusiva y caprichosa o bien es vampirizada hasta el punto de no retorno. Que transitamos un período histórico que despliega un reguero de militancias abandonadas, de preocupaciones por la sobrevivencia que reemplazan la búsqueda de la vivencia. Que la imaginación humana está siendo secuestrada por mecanismos que ponen precio a cualquier cosa que ella produzca. Que el bien común no es una preocupación, sino que es otro blanco a ser obliterado por la fragmentación impulsada por la racionalidad política neoliberal.⁵

Sin embargo, ya se ha dicho, “la crítica rabiosa de la cultura no es radical” (Adorno, 1984: 329). La crítica demasiado general y abstracta corre el riesgo de ser tan poco profunda que no logre su objetivo: fomentar el pensamiento que permita imaginar salidas a los conflictos cotidianos naturalizados. Lamentablemente la dispersión y el señala-

5 En este trabajo se toma al neoliberalismo no simplemente como una teoría económica ni solamente como una forma histórica que adopta el modo de producción capitalista —donde el patrón de acumulación es fundamentalmente especulativo—, sino también como una gran corriente cultural. Aquí retomamos a Susana Murillo (2018) para hablar del neoliberalismo como un conjunto de prácticas estratégicas y corrientes diversas que configuran una mutación en el orden social capitalista, causando profundas transformaciones de los comportamientos y la sensibilidad humana que, entre otros efectos, buscan destituir lazos sociales capaces de confluir en solidaridades emancipatorias.

miento confuso es un lugar común dentro de las tradiciones críticas, lo que solo nos deja con un profundo sentimiento de desorientación y angustia impotente mientras los problemas se siguen robusteciendo.

Por lo anterior, es imperativo ser precisos y dirigir dicha crítica hacia el o los lugares correctos. Es decir que por más vehemencia que se imprima a las palabras, lo que debemos hacer es encontrar la veta por la cual la crítica logre ser lo suficientemente profunda como para desestabilizar los soportes teóricos y los fundamentos ideológicos sobre los que se basa el funcionamiento de la vida tal y como la conocemos. La tarea ahora es la de problematizar el estado actual de cosas, las cosas tal y como son. Así, atravesado el presente esfuerzo intelectual por el deseo visceral de dar cuenta de cuáles son las raíces de los dolorosos conflictos que se observan en la vida cotidiana, será posible recurrir a la parsimonia de la teoría social para que nos preste una comprensión más fría y precisa.

DOS

¿Puede el capitalismo ser considerado un tema de investigación serio ya entrada la segunda década del siglo XXI? Esta pregunta, argumentamos aquí, puede ser respondida afirmativamente y, agregamos, puede hacerse desde cualquier parte del mundo. Si el problema es cultural y si la cultura es global, entonces no podemos desentroncarnos para observar desde otro punto de vista el sustrato espiritual en el que nos criamos, nos socializamos, y con el cual intercambiamos información y opiniones... ¿No hay un afuera acaso? ¿Una cultura menos acelerada, menos hostil, con menos significantes pero con más significado? Si esto es así, la solución es entonces mirar para adentro para encontrar el afuera, lo que se traduce en empezar por analizar la cultura argentina desde una perspectiva histórica con atención a los procesos políticos, económicos y sociales que la influyen. Claro que reponer la historia cultural argentina es algo fuera de los alcances de este capítulo. Aunque pueda resultar arbitrario, estableceremos el punto de partida de nuestra observación crítica en la década de 1970. La razón de esta elección se irá aclarando conforme discurren las páginas.

Primero lo primero: vamos a definir muy brevemente el antedicho modo de producción dominante de una manera ortodoxa para saber de qué estamos hablando. El capitalismo se define según cuatro rasgos o características (Marx, 1975).

La primera es la propiedad privada de los medios de producción, que presupone una división de clase entre propietarios y productores (burgueses y proletarios, capital y trabajo, etcétera).

La segunda es la existencia de un mercado laboral donde concurren trabajadores “libres”. Esta libertad presenta un doble sentido: los trabajadores son formalmente libres (es decir, en términos jurídicos son dueños de su propia vida y no están esclavizados); pero además fueron “liberados” de sus medios de subsistencia (es decir, al acceso que en épocas precapitalistas se tenía a bienes, herramientas o tierras comunes).

La tercera es el imperativo de expansión infinita de valor: el motor y objetivo último del capitalismo es expandir el capital, en una acumulación indefinida e ilimitada.

La cuarta es la doble función de los mercados como institución histórica del capitalismo. Por un lado, estos asignan los principales insumos productivos (tierra, capital, trabajo, pero también bienes inmuebles y de capital, materia prima y crédito) a la producción de mercancías mediante mecanismos de mercado; es decir, transforman los insumos mismos en mercancía. Por el otro, determinan cómo se usa el excedente de la sociedad, entendido como el “fondo colectivo de energías sociales que exceden a las necesarias para reproducir una forma de vida dada y para reabastecer lo que se usa en el transcurso de esa vida” (Fraser, 2024: 24). Es decir, la diferencia entre lo que produce una sociedad y los costos de su producción.

Para poner esta definición en movimiento y empezar a desentrañar sus implicancias, vamos a apoyarnos primeramente en las palabras de Juan Carlos “Lito” Marín, un intelectual argentino políticamente comprometido que enfatizó la importancia del conocimiento acerca del orden social dominante, de las luchas que giran en torno a su reproducción o a su impugnación y la “necesidad y la relevancia de realizar un ‘diagnóstico social’ como herramienta ineludible de transformación política” (Anton *et al.*, 2017: 80). En ese afán es que se encargó de dar cuenta de las condiciones estructurales del sistema capitalista en la región:

Argentina es un país capitalista, ligado al sistema capitalista mundial como país capitalista dependiente o sea que forma parte del conjunto de países formalmente libres, en los cuales el gobierno, a diferencia de los países coloniales, está a cargo de una clase dominante local (o de sectores de esta) subordinados en mayor o menor grado al capital monopolista financiero internacional, relación ésta en la que tiende a existir la mediación de algún imperialismo [...]. Esta subordinación al capital financiero es parte de una totalidad que presupone no solo relaciones de infraestructura sino también de superestructura (Marín, 2005: 208).

La extensión de la cita queda justificada por su claridad: Argentina mantiene relaciones económicas a gran escala con todo un entramado

institucional internacional fundamentalmente preocupado por la acumulación de capital. Esto implica no solo relaciones materiales, sino también relaciones ideológicas o culturales que permiten justificar el modo material concreto de producción.⁶

Munido de una óptica marxista puesta en movimiento para analizar la realidad social argentina, en un primer momento de su obra este autor resaltó la importancia de “concentrar la mirada en los modos y las formas predominantes de la lucha social y política” (Marín, 1996: 7), en un contexto de altísima conflictividad social enmarcada en los enfrentamientos políticos de las décadas del 60 y el 70.⁷ En semejante tiempo histórico, abundante en sangrientas confrontaciones armadas por el control político del aparato estatal, la producción de teoría social se concebía como una tarea de inteligencia, crucial en cualquier enfrentamiento bélico. Lito ya había sido víctima de la violencia de la dictadura de Augusto Pinochet en el Chile de 1973, donde casi pierde la vida en medio de los fusilamientos y torturas ocurridos en el Estadio Nacional; de vuelta en su país, el intelectual se abocó a la investigación sobre la violencia política armada que luego compilaría en su obra *Los hechos armados*. Allí Marín cuestionaba con rigurosidad científica y profundidad teórica el “discurso represivo genocida, entonces elaborado intelectualmente por Mariano Grondona” (Santella y Villar, 2016: 4). Contabilizando 8509 eventos de conflictos políticos armados entre 1973 y 1976 a partir de las coberturas periodísticas de la época, la obra prácticamente predijo el sangriento sentido que iba a tomar la historia argentina en la llamada “guerra contra la subversión”.⁸ La reflexión teórica vertida en la investigación también buscaba cuestionar y combatir el andamiaje ideológico de la Junta Militar, “arma conceptual que justificaba el accionar autoritario y criminal del gobierno *de facto*, cuyo fin único era el aniquilamiento de los sectores más radicalizados de la sociedad argentina” (Schulze

6 Relaciones que dan sentido y definen el alcance mismo de lo que significa producir.

7 “Cuando se estudian en clave política los años 60 y 70 en Latinoamérica, es tronal comprender que una idea, un concepto, atraviesa toda la discusión política de la época. La idea de revolución corta transversalmente toda la realidad política de aquellos años. La revolución cubana de 1959 fue de gran influencia en este contexto” (Schulze y Santos, 2019: 39).

8 Cabe mencionar que años más tarde se revelaría el carácter capitalista del fenómeno de proliferación de gobiernos dictatoriales en la mayoría de los países del Cono Sur en esos años. Conocida como “Operación Cóndor” y con probados vínculos con los servicios de inteligencia militar de Estados Unidos, su objetivo no fue otro que el de “transformar nuestras economías en un capitalismo ‘serio’, donde el mercado dictara las reglas y donde el capital pudiera concentrarse sin trabas sociales” (Izaguirre, 2014: 16).

y Santos, 2019: 36). Y es que en medio de la dramática sucesión de acontecimientos de esos tiempos, existían amplios sectores políticos, sindicales y científicos que no dimensionaban cabalmente la magnitud de la lucha social que se estaba librando. Lito se refería metafóricamente a una ‘neblina’ permanente que cubría el clima de época cultural e impedía la caracterización correcta de la situación social: “convivíamos con esa situación y manteníamos con ella, sin saberlo, una relación de ajenidad que corría el riesgo de tornarse suicida: ¡Carecíamos de una conciencia consensuada de nuestra situación de guerra!” (Marín, 1996: 7). Sin una comprensión adecuada que permitiera caracterizar ciertas expresiones de conflictos sociales como radicalmente políticos, se corría el riesgo de normalizarlos o tomarlos como singularidades irrepetibles; extremos ambos que conducían inevitablemente a la subestimación o a la impotencia, revelando de esta manera la “debilidad que implicaba el desconocimiento del modo en que se produce y reproduce lo social” (Anton *et al.*, 2017: 80).

¿Qué elementos podemos tomar de este estudio riguroso —hecho en un momento donde la hegemonía política se disputaba a punta de pistola— para iluminar la realidad social de hoy en día? El tiempo de las armas —de fuego— ha quedado atrás. Es evidente que ya no existen grupos civiles que se atrevan a disputar el poder mediante el conflicto armado directo. En este sentido, y prestando atención al carácter dual de las relaciones de poder desarrolladas dentro y entre países —relaciones materiales e ideológicas por igual—, Marín nos insta a observar más allá de los rifles y fusiles. Así, el sociólogo argentino sostenía que...

... la burguesía siempre mantiene una política armada, pero los instrumentos que manipula en la implementación de su dominación —así como también en los enfrentamientos sociales que provoca— expresan y revelan una trama social que ayuda a comprender las condiciones específicas en que lucha por mantener su dominio (Marín, 1996: 46).

Ya caída la dictadura eclesiástico-cívico-militar que asoló a la Argentina, los conflictos armados viraron hacia formas más imperceptibles de dominación. En este marco, la idea que más nos interesa de Marín es su concepto de “armas morales”, desarrollado en la etapa democrática del país. En efecto, Marín...

... ve a una sociedad desarmada moralmente, que no logra comprender el proceso vivido en la dictadura como un proceso genocida. Confundidos por el discurso ideológico de la represión e

intimidados por la violencia institucional, Marín ve a una sociedad refugiada cómodamente en la ignorancia (Schulze y Santos, 2019: 37).

El autor va a establecer un supuesto teórico de gran alcance para la nación recién entrada en su período democrático: “existe un desarme intelectual en la sociedad argentina producto del aniquilamiento de amplios sectores sociales luego de la derrota del campo popular en la guerra civil que vivió la Argentina entre los años 1973 y 1983” (Schulze y Santos, 2019: 38). Esta premisa es la que también tomaremos como un supuesto en este capítulo. El mencionado desarme no solo ocluye el “carácter cotidiano, permanente y creciente de la estrategia político-militar del capitalismo” (Marín, 1984: 26), sino que fundamentalmente oculta el “papel funcional que el sistema normativo dominante realiza en la producción y reproducción ampliada del orden social” (Anton *et al.*, 2017: 83).

En la última etapa de su producción teórica, Lito incorpora los estudios foucaultianos sobre el poder, lo que lleva finalmente a postular al mismísimo cuerpo humano como uno de los campos más prominentes e inobservados en los cuales se expresa la dominación. Mediante técnicas disciplinarias interiorizadas desde la más temprana socialización, la dominación se hace carne: “una de las cosas más difíciles para una persona es desobedecer a la autoridad, porque desde que nace se le va instalando, forma parte de su anatomía corporal” (Marín, 2014: 38). La propuesta del sociólogo es luchar contra “la normalización permanente de esos enormes caudales de órdenes inhumanas, y la obediencia acrítica y ciega del principio de autoridad mal fundado” (Marín, 2014: 41), para tener cada vez mayor grado de conciencia acerca de la inhumanidad del orden social imperante y evitar colaborar involuntariamente con él, por acción u omisión.

Es de esta manera que el orden social capitalista denunciado hasta este punto se realiza de manera dual: material e ideológicamente, de formas directas y otras más sutiles, pero siempre a través de la dominación fundada en diferencias sociales. Por lo cual es importante no perder de vista esa complejidad inherente a los procesos de formación y mantenimiento del poder, y en ese sentido los aportes de Marín nos deben alertar sobre el peligro de ignorar —y la importancia de conocer— “cómo se produce y reproduce el orden social [...] Y que si no se cambia cualitativamente esa base de ignorancia, el nivel de inhumanidad al que cada uno de nosotros contribuye, ¡puede ser atroz!” (Marín, 2014: 41). Es esta lección histórica la que debe integrar cualquier movimiento social que pretenda volver a disputar la conducción

política del país en un sentido beneficioso para las grandes mayorías populares.

Hasta aquí hemos comentado muy brevemente las vicisitudes de la historia política argentina a partir de los 70 hasta la recuperación democrática. Hemos abordado el capitalismo como un orden social preocupado por mantener una dominación material e ideológica para lograr su objetivo de acumulación de capital. Sin embargo, es importante destacar que lo que pasó en la década de los 70 difícilmente puede ser comparable con lo que pasa en la segunda década del siglo XXI. Si deseamos comprender nuestro presente, no podemos explicarlo solamente comparándolo con el pasado. Es necesario, entonces, formular algunas preguntas: ¿Es lo mismo el capitalismo del siglo XX que el del siglo XXI? ¿Cuál es la relevancia de empezar a observar la cultura argentina desde la década de los 70? ¿Cuáles son los principales cambios sociales que se produjeron en el mundo y cómo afectan a un país como el nuestro? Para introducirnos en estas difíciles cuestiones, se presentará a continuación un breve comentario acerca de las transformaciones globales que sufrieron las instituciones más importantes del mundo social contemporáneo desde aquellos tiempos setentistas hasta la actualidad.

TRES

Gracias a la teoría social acumulada podemos sostener que a partir de la década de 1970, se produjo a nivel global un cúmulo de transformaciones sociales, políticas, económicas y culturales (Bericat, 2003); un verdadero “cambio de época” que fue difusamente advertido por los teóricos y pensadores sociales de aquellos años, los cuales se abocaron a la tarea de discernirlo y conceptualizarlo. Referida como sociedad postindustrial, modernidad reflexiva, posmodernidad, alta modernidad, modernidad tardía y una plétora de otros nombres, lo cierto es que existió una necesidad de marcar un corte para diferenciar un tiempo histórico de otro. Un buen ejemplo que ilustra esta diferencia histórica fue el desmantelamiento de las instituciones propias del llamado Estado de Bienestar; esto es, un modelo de gestión estatal replicado prácticamente en todos los países occidentales que ayudó a descomprimir la insoportable tensión entre capital y trabajo, a incluir a gran parte de los trabajadores dentro de un régimen de protecciones laborales y sociales, y a apaciguar la conflictividad social característica del “corto siglo XX” (al decir de Eric Hobsbawm). El mencionado desmantelamiento promovió, entre otras cosas, la flexibilización organizacional en el ámbito de la producción primero y en la gestión estatal después, con el objetivo de desmontar una burocracia percibida como ineficiente y rígida (cul-

turalmente asociada a los regímenes soviéticos pero existente en toda trama institucional occidental⁹). Poniendo el foco en los aspectos culturales, interesa destacar el impacto que tuvo —y sigue teniendo— este cambio global en la vida cotidiana de las personas afectadas.

El teórico social Zygmunt Bauman capta muy bien la naturaleza de esta transformación con ayuda de una metáfora harto conocida: el pasaje de la modernidad “sólida” a la modernidad “líquida”. Esquemáticamente, la metáfora se orienta al hecho de que todos los marcos sólidos de contención basados en el trabajo fueron erosionados a partir de la década de los 70, cuando empezó a ganar fuerza la percepción por parte del sector privado de la supuesta incapacidad de los estados nacionales para liderar la economía (lo que en otras palabras se traduce como el intento de sostener la tasa de ganancia por parte de los sectores económicos concentrados transnacionales). Políticamente, esto provoca una demanda de reducción de las “cargas” que las protecciones sociales imponían al capital. A partir de allí, toman cada vez más fuerza ciertos imperativos mercantiles tales como la competencia exacerbada y la mundialización de los intercambios, lo que da lugar a una serie de transformaciones estructurales irreversibles en nombre de la libertad individual y de empresa: “la disolución de los sólidos condujo a una progresiva emancipación de la economía de sus tradicionales ataduras políticas, éticas y culturales” (Bauman, 2002: 10). Configurado así un nuevo orden económico —más “líquido”— llamado neoliberalismo, y expandido éste por todos los países occidentales entre las décadas del 80 y 90, se completa la atrofia de cualquier resistencia política o cultural a dicho orden,

... y no porque el orden económico, una vez establecido, hubiera colonizado, reeducado y convertido a su gusto el resto de la vida social, sino porque ese orden llegó a dominar la totalidad de la vida humana, volviendo irrelevante e inefectivo todo aspecto de la vida que no contribuyera a su incesante y continua reproducción (Bauman, 2002: 10).

9 En ese sentido, los tempranos estudios de Max Weber sobre la racionalidad occidental constituyen una prueba del carácter desatinado que reviste la asociación exclusiva de burocracia y comunismo: “La victoria, en Occidente, del racionalismo jurídico formalista determinó la aparición de la dominación de tipo legal, que se vino a añadir a las diversas clases de dominación transmitida. El gobierno burocrático no ha sido, ni es, la única manifestación de autoridad legal; constituye, empero, su forma más pura. El moderno funcionario estatal y municipal, el moderno sacerdote y capellán católicos, los funcionarios y empleados de los bancos modernos y de las grandes empresas capitalistas ejemplifican los tipos más relevantes de esa estructura de dominación” (Weber, 1999: 44).

Complementando lo anterior, el sociólogo Richard Sennett pone el foco en la cultura que propicia este nuevo orden económico y sus efectos en el mundo institucional y laboral. Afirma que “la fragmentación de las grandes instituciones ha dejado en estado fragmentario la vida de mucha gente” (Sennett, 2006: 10), haciéndolas vulnerables de repente ante los movimientos caprichosos de un capitalismo nuevo, más ágil y mutable. Tal como explica el autor, “aunque los últimos cincuenta años han sido una época de creación de riqueza sin precedente, tanto en Asia y Latinoamérica como en el Norte globalizado, [...] este crecimiento tiene un precio elevado: mayor desigualdad económica y mayor inestabilidad social” (Sennett, 2006: 10).

La cultura, recordemos, debe proveer un conjunto de valores que pueda mantener unidas a las personas, brindarles una creencia en las prácticas que realizan a diario para que encuentren un sentido a su existir. Así como el cantante Carlos “Indio” Solari afirmaba en 1986 que en el siglo XXI el psicópata sería “la desgraciada vanguardia de un nuevo sistema nervioso, aquel que va a poder soportar las rígidas tensiones del orden sistémico” (Solari, 1986), la cultura del nuevo capitalismo que explica Sennett efectivamente exige un nuevo tipo de humano: cortoplacista, desapegado y con capacidad de aprender y realizar distintos tipos de tareas. Procesos de transformación laboral tales como la introducción de nuevas tecnologías en detrimento del trabajo industrial manual, la deslocalización y la precarización en términos de contratación exigen personas que posean una mentalidad que aspira a saltar de un sitio a otro, con tolerancia a la ambigüedad e iniciativa ante circunstancias poco definidas. Personas con autodisciplina pero sin dependencia, que exalten la autogestión y se protejan del estrés mediante la no-pertenencia emocional a sus actividades laborales. Adaptabilidad, independencia y responsabilidad individual son algunos de los valores indispensables para formar parte de una nueva cultura capitalista que se alza en una época histórica signada por la incertidumbre.

Ahora bien, ¿cómo impactan las transformaciones globales descritas sobre el suelo argentino? En términos políticos, la democracia en Argentina recomenzó su vida con efímeras esperanzas: la llamada “primavera alfonsinista” rápidamente fue presa de contradicciones y quedó en el medio del fuego cruzado producto de las antiguas y nuevas confrontaciones sociales. El primer mandato presidencial del país luego de las dictaduras militares finalizó con un sabor amargo: corridas bancarias, hiperinflación y el traspaso de mando antes de lo previsto. Seguidamente, y entrando a la década de los 90, el gobierno del caudillo riojano justicialista Carlos Saúl Menem consolidó en el país el proyecto de transformación estructural del patrón de acumulación de

capital iniciado por la dictadura militar, exacerbando sus principales tendencias: “desindustrialización’, concentración y centralización del capital, predominio de la valorización financiera, caída de los salarios, desempleo y precarización laboral, distribución regresiva del ingreso y fragmentación social” (Schorr, 2002: 11). Las transformaciones económicas y políticas acontecidas en esta década constituyen un verdadero antes y después: “Hay coyunturas críticas que de tanto en tanto redefinen las percepciones y las preferencias de los actores políticos y sociales y cuyas secuelas son de larga duración. La experiencia traumática de la hiperinflación es claramente una de ellas” (Torre y Gerchunoff, 1996: 767). Tras el dramático desenlace hiperinflacionario, el “carácter capitalista de la sociedad adquirió una forma más abierta generando una creciente indefensión e inequidad social, redundantes en el empeoramiento persistente de las condiciones sociales de vida de la clase trabajadora” (Anton *et al.*, 2017: 84). La percepción arriba comentada sobre la incapacidad estatal de “manejar” la economía se instaló con relativa facilidad en amplios sectores: y es que el trauma social de la hiperinflación caló tan hondo en el sentido común que rápidamente se apuntó al Estado como principal responsable de la crisis, lo que no fue casual.

El ideario neoliberal que ponía al Estado como enemigo público número uno fue cristalizado en el llamado Consenso de Washington en calidad de “pensamiento único”; es decir, de única solución posible. Su diseminación a los ámbitos gubernamentales se realizó a través de famosas instituciones financieras internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial y *think tanks* como el Centro de Estudios Macroeconómicos de Argentina (CEMA) y la Fundación de Investigaciones Económicas Latinoamericanas (FIEL). En este punto importa destacar que la explicación acerca de la crisis hiperinflacionaria de fines de los 80 fue proporcionada por estos grupos¹⁰, que rápidamente trabajaron para imponer las medidas políticas de ajuste estructural recomendadas por los organismos multilaterales de crédito y los círculos de economistas liberales (con Domingo Cavallo como figura paradigmática). Ya con influencia gubernamental, lograrían destrabar la situación de empate hegemónico¹¹ generada por la

10 “En efecto, la lectura que se impuso sobre el proceso hiperinflacionario fue propia de los sectores dominantes. La misma se centró en el agotamiento de un modelo estatal, el nacional populista, que requería realizar un urgente viraje de los lineamientos estructurales hacia reformas que tendieran a disminuir al máximo posible la intervención estatal en la economía” (Castellani, 2002: 104).

11 Esta es una expresión del sociólogo argentino Juan Carlos Portantiero acuñada para el período 1958-1973, que refiere a la explicación del comportamiento de los

“contraposición de intereses entre el capital concentrado interno y los acreedores externos por la apropiación del excedente” (Abeles, 1999: 98). Visto desde este punto, se puede concebir la administración Menem como un intento exitoso de acometer el “‘disciplinamiento’ de la clase trabajadora y de las fracciones menos concentradas del empresariado” (Schorr, 2002: 54) y de “lograr la transformación radical de la estructura económica y social argentina en beneficio de un nuevo bloque de poder” (Castellani, 2002: 108). Las consecuencias de todo esto se traducen en el aumento de la exclusión, la desigualdad y la marginalidad social; un “despojo material y cultural al que son sometidas franjas cada vez más amplias de la sociedad” (Castellani, 2002: 129). En semejantes condiciones, las relaciones sociales mismas mutan: “la violencia ha ‘bajado’ hasta las personas, los individuos. Esto significa que las relaciones capitalistas, individualistas, competitivas, sin mirada de conjunto, se han instalado en las relaciones interpersonales” (Izaguirre, 2014: 30).

Imposibilitados —por cuestiones de espacio— de continuar el recorrido cronológico argentino en clave política, económica y social hasta la actualidad, resta decir que las tendencias arriba repuestas solo lograron profundizarse a lo largo de los años 90,

... cerrándose la década con una fenomenal crisis económico-financiera, todo lo cual agravó aún más la situación económico-ocupacional y la conflictividad social. Por último, durante 2003, gracias a un nuevo régimen monetario y un entorno internacional favorable, la economía y los indicadores sociales del país experimentaron una rápida recuperación, dando inicio a un nuevo período de crecimiento económico (Salvia, 2012: 14).

Hasta aquí hemos comentado someramente dos períodos históricos específicos de la Argentina en el intento de establecer en ellos la temprana adopción y posterior consolidación del nuevo orden económico global llamado neoliberalismo. Sin embargo, todavía nos falta caracterizar al tipo de capitalismo que toma forma en estas nuevas condiciones. Si bien hemos usado terminología marxista clásica, lo que salta a la vista con creciente intensidad es la necesidad de actualizar el marco teórico —sobre todo a la luz de los nuevos desafíos globales

principales actores sociales “como motivados por la lógica de un ‘empate’ entre fuerzas, alternativamente capaces de vetar los proyectos de las otras, pero sin recursos suficientes para imponer, de manera perdurable, los propios” (Portantiero, 1977: 1). Es decir: un callejón sin salida, donde ningún orden político legítimo puede ser impuesto de forma exitosa y durable.

descritos, donde la cada vez más dinámica realidad social altera las nociones estructurales que hemos delineado—.

CUATRO

Este apartado comienza con una actualización de la problematización política del presente. Una nueva época histórica, como la descrita más arriba, plantea nuevos desafíos surgidos por la emergencia de males propios de dicha época. A nivel global, la crisis financiera inmobiliaria de 2008 —que se originó en Estados Unidos y que afectó a todo país industrializado— viene a recordar el carácter recurrente de las “grandes depresiones” económicas (y sus palpables consecuencias sociales); pone en primer plano, por si las nuevas generaciones no estaban al tanto, las contradicciones económicas intrínsecas al funcionamiento capitalista que Marx analizó en *El capital* hace ya más de 150 años. En términos culturales, esto solo refuerza la sensación de incertidumbre y la frenética búsqueda de seguridad en un mundo inestable.¹² A su vez, en cada democracia latinoamericana se suceden crisis políticas signadas por la violencia, la ilegitimidad, el autoritarismo y la desconfianza.¹³ Entrada la segunda década del milenio, el mundo se vio asolado por una pandemia sin precedentes que puso en jaque toda la realidad social y acentuó una visión pesimista acerca del rumbo de la historia contemporánea. Las únicas esperanzas de mejorar las condiciones de vida parecen reposar en los desarrollos tecnológicos de avanzada, los cuales a su vez dependen de la hegemonía y profundización del patrón de acumulación capitalista en su etapa neoliberal con su consecuente ampliación de la brecha entre ricos y pobres.

Comentados solamente algunos de los más prominentes conflictos contemporáneos, se hace necesario en este punto introducir un modelo teórico que suministre herramientas para la captación de aspectos de lo social generalmente inobservados (Anton *et al.*, 2017). Con esto en mente podremos reponer los aportes de la intelectual Nancy Fraser, con el objetivo de abordar adecuadamente nuestro presente. Dichos aportes nos permiten continuar el análisis hasta aquí presentado confiando en la perspectiva de tipo estructural, coherente con un deseo de “resucitar el proyecto de teorización social a gran escala” (Fraser, 2020: 34), hoy en día ocluido por la hiperespecialización del trabajo

12 “Las sociedades modernas están construidas sobre el terreno fértil de la inseguridad porque son sociedades de individuos que no encuentran, ni en ellos mismos ni en su medio inmediato, la capacidad de asegurar su protección” (Castel, 2004: 13).

13 Tanto es así que el último informe del Latinobarómetro no duda en calificar la situación latinoamericana como de “recesión democrática” (Latinobarómetro, 2023).

científico (focalizado en ámbitos cada vez más pequeños de lo real) y el denominado “separatismo crítico” (que consiste en privilegiar en el análisis crítico una dimensión social en detrimento de otra, en lugar de buscar una mirada crítica de conjunto).

Compartimos como punto de partida la problematización de la autora según la cual las personas que habitan el presente se ven afectadas por un...

... enmarañado conjunto de amenazas inminentes y desgracias concretas, de las cuales no logran reponerse: deuda agobiante, precariedad laboral, formas de sustento sometidas al asedio; servicios deficientes, infraestructuras derruidas y fronteras duras, inflexibles; violencia racializada, pandemias letales y climas extremos, todos ellos dominados por disfunciones políticas que bloquean nuestra capacidad de idear e implementar soluciones (Fraser, 2024: 17).

La hipótesis de la autora es que las dispares luchas sociales que se libran en la actualidad en ámbitos aparentemente tan disímiles como la geopolítica, la economía, el trabajo, la ecología y la cultura pueden ser conectadas entre sí por un hilo común: el capitalismo. El argumento avanza sin miedo en una dirección específica: sostener que nos encontramos ante una gran crisis capitalista sin parangón, y que las formas de comprender al capitalismo y sus crisis no son suficientes ni adecuadas para entender el presente. En efecto, “los modelos teóricos heredados nos defraudan, porque siguen dando prioridad a los enfrentamientos relacionados con el trabajo en el punto de producción” (Fraser, 2024: 21). Concretamente, Fraser comenta que la interpretación marxista clásica del capitalismo “no tiene en cuenta sistemáticamente el género, la ecología o el poder político como principios estructuradores y ejes de desigualdad en las sociedades capitalistas, y mucho menos como envites y premisas de la lucha social” (Fraser, 2024: 22).

A tono con nuestro objetivo de mirar correctamente para diagnosticar, Fraser procede con un desglose analítico que apunta a identificar, en esta gran crisis multidimensional, los puntos críticos donde ésta estalla y se expresa. Para hacerlo, debemos prestar atención a las condiciones de posibilidad mismas de la producción capitalista. La operación teórica es muy valiosa: la autora propone el mote de “caníbal” para aportar una visión ampliada del capitalismo actual y conceptualizarlo no como un orden económico sino como un orden social institucionalizado; un tipo de sociedad específica que autoriza a “una economía oficialmente designada a acumular valor monetizado

para sus inversionistas y propietarios, a la vez que devora la riqueza no económica del resto de los individuos [...] sin obligación alguna de reponer lo que consumen o reparar lo que dañan” (Fraser, 2024: 15).

Más arriba, en nuestra definición ortodoxa de capitalismo, dijimos que los insumos productivos tales como la tierra, la materia prima y el trabajo son transformados en mercancía por acción de los mercados. Sin embargo, lo que se postula es que existen otros insumos productivos invisibles, no catalogados como tales: su carácter oculto es intencional y funcional a la lógica de acumulación capitalista. Estos insumos productivos invisibles son apropiados por el capitalismo así llamado caníbal: “el término ‘canibalizar’ significa privar a una empresa o establecimiento de un factor esencial para su funcionamiento, con el fin de crear o sustentar a otro” (Fraser, 2024: 18). El argumento central es que el capitalismo se aprovecha de dichos ámbitos no económicos, los cuales suministran elementos esenciales para la producción y deben permanecer no mercantilizados para que la acumulación de capital se lleve a cabo exitosamente. En otras palabras, para que ciertos aspectos de la vida social sean mercantilizables, otros deben permanecer no mercantilizados, ya que estos son la condición de posibilidad de los primeros (y el hecho de que prácticamente no tengan costo es una ventaja que la clase capitalista desea mantener). Así, este modo de producción institucionaliza un ámbito específicamente económico de producción de valor que es parasitario “de una variedad de actividades sociales, capacidades políticas y procesos naturales que las sociedades capitalistas definen como no económicos. Sin “valor’ asignado y situados fuera de la economía, constituyen sus supuestos indispensables” (Fraser, 2024: 81).

Metafóricamente, la dieta del orden social institucionalizado llamado “capitalismo caníbal” se basa en cuatro grupos alimenticios principales: la expropiación, la reproducción social, la ecología del planeta y el poder político. Cada uno de ellos está separado de la actividad económica por una división institucional que se construye histórica, política y socialmente. Esa división mutable está delimitada por luchas políticas a la manera de una guerra entre países por la delimitación de su territorio. Y lo que está en juego en esa lucha es el área de influencia social que posee cada ámbito frente a la pretensión de dominación absoluta del ámbito económico. De esta manera, la división —históricamente cambiante, estructural e institucional— entre explotación y expropiación, entre producción y reproducción, entre sociedad y naturaleza y entre economía y política se define continuamente mediante luchas en torno a sus fronteras. A continuación, efectuaremos una explicación conceptual de cada uno de esos ámbi-

tos para avanzar hacia una argumentación que esclarezca el carácter multidimensional de la crisis general capitalista actual.

CUATRO A

La teoría marxista nos permite reconocer el punto exacto donde el capitalismo “hace su negocio” para lograr su objetivo de acumulación de capital. Este punto se ubica en la compra de una mercancía específica: la fuerza de trabajo. La clave está en comprar fuerza de trabajo por una cantidad de tiempo determinada —y no el producto de su trabajo—. Durante este tiempo determinado que es la jornada laboral, la clase trabajadora crea una cantidad de valor que supera el valor del salario que le pagan. La clase capitalista extrae así el llamado “plusvalor”: la diferencia entre el valor del trabajo realizado y el valor del salario. En pocas palabras, el capital se expande mediante “la no compensación de una parte del tiempo de trabajo de los trabajadores” (Fraser, 2024: 8).

Pero esta “morada oculta” de la producción —condición de posibilidad para el intercambio mercantil— tiene una condición aún más primordial de posibilidad: la expropiación. Lejos de ser solamente una precondition histórica para el surgimiento del capitalismo —tal como Marx lo muestra y conceptualiza con el nombre de “acumulación originaria”—, Fraser sostiene que la expropiación debería ser reconcebida como una característica continua y constitutiva, cuya operación es estructuralmente necesaria para el mantenimiento del sistema social capitalista tal como lo conocemos. Y la clave aquí es la “necesidad”: ambos procesos contribuyen a la acumulación de capital. La expropiación, entendida como la “incautación forzosa, de manera continua, de la riqueza de los pueblos subyugados y minorizados” (Fraser, 2024: 14), es necesaria para que la explotación sea rentable para las empresas. Mientras que la explotación es básicamente una transferencia de valor desde el trabajo al capital —al menos compensada en parte por el salario—, la expropiación comporta una estafa o directamente un robo, en tanto las empresas disponen de insumos productivos por los que pagan muy poco o nada. “Los activos confiscados pueden ser trabajo, tierra, animales, herramientas, yacimientos de minerales o recursos energéticos, pero también seres humanos: sus capacidades sexuales y reproductivas, sus hijos y sus órganos vitales” (Fraser, 2024: 34-35). La autora apunta a que, dada la compulsión sistémica de apropiación de plusvalor y de expansión ilimitada de capital, la tentación por parte de la clase capitalista de obtener réditos extraordinarios mediante la confiscación de recursos que supone la expropiación es muy alta. Para los propietarios de capital, la expropiación incrementa sus

ganancias al bajar los costos de producción de dos maneras: “por un lado, al ofertar insumos baratos, como energía y materias primas; por el otro, al proveer medios de subsistencia de bajo costo, como alimento y vestimenta, que le permiten pagar salarios más bajos” (Fraser, 2024: 54).

Y lo que es más interesante, la distinción de la expropiación como condición de la explotación divide concomitantemente a las clases productoras del mundo en dos categorías de estatus jerárquico diferencial. Una es la de ‘trabajadores’, más apropiada para la mera explotación: se compone de ciudadanos e individuos portadores de derechos y protecciones estatales que pueden disponer “libremente” de su fuerza de trabajo. La otra es, justamente, la de “otros”: destinados a la expropiación bruta, se compone de súbditos no libres, dependientes e indefensos. Son poblaciones “constituidas como inherentemente pasibles de ser sometidas a abusos. Privadas de medios para poner límites a lo que otros pueden hacerles, son vulnerables a las formas más lesivas de canibalización” (Fraser, 2024: 56).

Lo que la distinción analítica de los dos procesos comentados permite mostrar es el modo de dominación específico que se pone en juego en este ámbito: se trata de la opresión racial-imperial, que se ejerce fundamentalmente sobre las poblaciones expropiables. Y esto es así porque a la distinción entre sujetos explotables y súbditos expropiables le corresponde una división geopolítica compuesta por el tándem núcleo y periferia: “históricamente, el núcleo ha aparecido como el corazón emblemático de la explotación, mientras que la periferia parecía el lugar paradigmático de la expropiación” (Fraser, 2024: 57). Esta división de estatus, sostiene la filósofa, es lo que sustenta la opresión racial en la sociedad capitalista, dado que son las poblaciones racializadas que viven en la periferia del mundo las que se encuentran en su mayoría sometidas a expropiación. La opresión racial-imperial es la manera por la cual, a través de la historia moderna, se ha dominado a los súbditos del mundo —tenidos como intrínsecamente vulnerables y disponibles para ser ultrajados de cualquier forma—, satisfaciendo de esta manera las pretensiones de las potencias coloniales europeas que han fabricado periferias con el objetivo de saquear recursos en rincones alejados del mundo: “así, los sujetos de explotación libres se diferencian de los sujetos de expropiación dependientes por la marca de la ‘raza’, como señal de que estos son pasibles de ser sometidos a abusos” (Fraser, 2024: 40). La explotación y la expropiación quedan al descubierto como dos procesos continuos y entrelazados que sustentan la acumulación de capital y configuran al orden social capitalista como estructuralmente racista.

CUATRO B

Hemos comentado que las relaciones superestructurales, o ideológicas, definen el alcance mismo de lo que significa “producir”. De la misma manera, también definen lo que significa “reproducir”. La producción social refiere a un ámbito específico que tradicionalmente estuvo ligado al género masculino y a la esfera pública. Por el otro lado, la reproducción social estuvo ligada al género femenino y a la esfera doméstica o privada. Sucintamente, el proceso de reproducción social puede ser concebido como “las formas de aprovisionamiento, atención e interacción que producen y sostienen a los seres humanos y a los vínculos sociales” (Fraser, 2024: 9). También llamado trabajo de cuidado, trabajo afectivo o subjetivación, se trata ni más ni menos que del proceso de producción de seres humanos socializados sanamente, que comporta una variedad inabarcable de actividades y tareas por mucho tiempo invisibilizadas y tenidas como un “no-trabajo” solamente por el hecho de no ser remuneradas con un salario. Pero gracias a los impresionantes avances políticos, teóricos y culturales de las luchas feministas modernas, podemos sostener que la reproducción social es una condición de posibilidad para la producción social remunerada, dado que este trabajo crea la propia fuerza de trabajo que luego el capital compra para expandirse a sí mismo. Tenemos, entonces, una división histórica e institucional entre producción y reproducción; división estructural profundamente generizada que no es inmutable ni natural sino que cambia históricamente. Lo que nos interesa es ver esta división como un mecanismo que utiliza el capitalismo para sostener la acumulación, como una frontera en disputa en la cual se monta una suerte de enclave de canibalización que priva al ámbito definido como no-económico de elementos esenciales para su funcionamiento con el objetivo de enriquecer al ámbito económico.

Aquí interesa rescatar el interesante planteo que realiza la antropóloga argentina María Elena Ramognini (2023). En su artículo “La fiesta que no es”, habla sobre un “subsidio invertido”: la idea de que, en vez de que la sociedad o el Estado financien a un sector productivo de la economía, el sector “reproductivo” de la sociedad financia a un sector productivo, al Estado o a la sociedad toda. ¿De qué manera? A través del trabajo de cuidado no remunerado. La idea de subsidio invertido es potente para dar cuenta de las múltiples maneras invisibilizadas de contribuir al funcionamiento de la “cara visible” de la sociedad, por denominarlo de alguna manera. La fachada del orden social, el ámbito productivo y de trabajo, se sostiene gracias un trabajo de cuidado igualmente arduo y continuo que se toma como algo dado y supuesto: “la reproducción generacional de los trabajadores y la regeneración cotidiana de su capacidad de trabajo se han conver-

tido en un ‘trabajo de mujeres’, si bien mistificado, por su condición no-asalariada, como servicio personal e incluso como recurso natural” (Federici, 2011: 21). La naturalización de este trabajo de reproducción y cuidado endilgado en su mayoría a mujeres lleva a despreciarlo como algo no-económico; algo que no merece remuneración porque no tiene costo. Fraser se refiere a este hecho como crisis de cuidado, al sostener que el capitalismo alberga una contradicción o tendencia a la crisis socio-reproductiva de forma inherente a su propia lógica de funcionamiento, ya que tiende a canibalizar el trabajo reproductivo sin reconocerlo y pone así en peligro las bases de su propia existencia. Por lo tanto, la crisis de cuidado refiere a la manera en que el ámbito económico “depende de (bien podría decirse: consume parasitariamente) actividades de provisión, cuidado e interacción que producen y mantienen vínculos sociales, pero no les asigna valor monetizado y las trata como si fueran gratuitas” (Fraser, 2024: 54).

Una de las consecuencias de este peligroso consumo parasitario de cuidados es, por un lado, el mantenimiento de un modo de dominación específico: la dominación de género. Dado que el trabajo de cuidado en su mayoría no recibe remuneración, “quienes se desempeñan en trabajo reproductivo esencial quedan estructuralmente subordinados a quienes perciben salarios vitales a cambio del trabajo generador de plusvalor en la economía oficial, aunque sea el trabajo de los primeros el que posibilita el de los segundos” (Fraser, 2024: 57). Por otro lado, el problema de consumir sin reponer el gasto de las fuerzas reproductivas es que las agota en sí mismas y genera profundos desequilibrios a nivel cultural. Cada vez más, podemos ver cómo el orden social institucionalizado del capitalismo caníbal persigue su objetivo último ciegamente, mientras socava las bases mismas que lo sostienen.

CUATRO C

Desde hace algunas décadas, la cuestión medioambiental se viene planteando con tono crecientemente alarmista. Desde mitad del siglo pasado, la preocupación por la depredación natural, la extinción de cada vez más especies animales y los fenómenos climáticos extremos en cuyas causas tiene incidencia la actividad humana sobre la Tierra viene precipitando una toma de conciencia acerca de la peligrosidad que porta un modo de producción basado en la extracción sin límites de recursos naturales. Así, un punto importante donde estalla la crisis capitalista se encuentra en la canibalización parasitaria de la naturaleza, otra condición primordial de la acumulación de capital. ¿Qué puede ofrecernos el estudio de la ecología y la política climática, más

allá de confirmar el evidente y lógico hecho de la insustentabilidad inherente a la masiva sociedad de consumo de hoy?

Para producir, el capitalismo toma del planeta los insumos y materias primas que necesita, de un lado, mientras que desecha simultáneamente los residuos de la producción y el consumo, de otro. La naturaleza, bajo este punto de vista, se convierte en un “recurso del capital cuyo valor se presupone y se niega” (Fraser, 2024: 11). Definida como no-económica, a la naturaleza no se le paga lo que vale; más bien, se la expropia y apropia como si fuera infinita. En esta apropiación, los costos de reproducción ecológica no se pagan, sino que se trasladan hacia el futuro y hacia quienes habitan y habitarán el ambiente dañado. De igual manera, tampoco existe una preocupación por reparar ni reponer lo que se toma de la naturaleza. Los frenéticos ritmos de la economía demandan insumos naturales imposibles de renovarse en el cortoplacismo reinante. Así, el crecimiento económico depende de un ámbito definido como ontológicamente distinto del propiamente humano. En la “profunda división entre un reino natural —concebido como un ámbito que provee de manera gratuita y constante ‘materia prima’ disponible para su apropiación— y un reino económico —concebido como un ámbito de valor producido por y para los seres humanos” (Fraser, 2024: 11), se monta otro enclave de canibalización capitalista que amenaza con devorar el sustento biológico en el que transcurre la vida humana.

El modo de dominación específico que aquí se pone en juego es la dominación de la naturaleza, que se realiza a través de una relación de carácter “caníbal, extractiva, que consume cada vez más riqueza biofísica con el fin de acumular cada vez más ‘valor’ mientras niega las ‘externalidades’ ecológicas” (Fraser, 2024: 83). Esta manera de relacionarse con la naturaleza, de separarla ontológicamente y de dominarla es lo que lleva a Fraser a postular que existe un nexo estructural entre capitalismo y crisis ecológica, una contradicción inherente que tiende a generar —periódicamente y de manera no accidental— vulnerabilidades ecosistémicas. Esto es así porque la relación del humano con la naturaleza no se decide democráticamente; más bien, son fundamentalmente las clases capitalistas dueñas de los medios de producción las que organizan la producción humana a escala global. Esto equivale a darle permiso a los capitalistas para “extraer materias primas, generar energía, decidir el uso de la tierra, diseñar sistemas alimenticios, hacer bioprospecciones de medicamentos y desechos desperdicios; [...] lo cual significa cederle el control sobre todas las condiciones básicas de la vida en la tierra” (Fraser, 2024: 84). De este modo, quienes gestionan la relación con la naturaleza son quienes tienen motivos de sobra para destruirla en beneficio propio. Lo que este análisis muestra

sin dudas es que “el nexo naturaleza-economía es político” (Fraser, 2024: 89), dado que en las luchas en torno a esta relación se juegan elementos tales como los límites del poder público y el poder privado, los conflictos jurisdiccionales (en tanto existen problemas planetarios y transnacionales), los significados sociales atribuidos a la naturaleza y la cuestión sobre quién o qué organismo supranacional debería decidir sobre las cuestiones que interpelan a todos los habitantes del planeta. Así las cosas, el prisma ecológico resulta muy pertinente para poder ver con claridad las características caníbales del capitalismo.

CUATRO D

Hasta aquí, ya solo queda mostrar una última condición de posibilidad de la acumulación de capital que ha sido soslayada y atacada con intensidad creciente en las últimas décadas. Lo vimos más arriba cuando repasamos brevemente el período histórico de los 90 en Argentina: se trata del poder político estatal. El capitalismo como tal es simplemente inconcebible sin un marco normativo legal brindado por los Estados-nación; es más, la relación del ámbito económico con el político podría ser calificada como de dependencia. En efecto, el capital depende de una serie de soportes políticos: “fuerzas represivas que contengan el disenso y hagan respetar el orden público; sistemas jurídicos que garanticen la propiedad privada y autoricen la acumulación; múltiples bienes públicos que otorguen a las empresas privadas la posibilidad de operar de manera rentable” (Fraser, 2024: 86). Son los poderes públicos, encarnados en la institución estatal, quienes garantizan que los contratos privados se cumplan y que el flujo monetario no se interrumpa.

Así y todo, la diferenciación institucional entre el poder público y el poder privado está fundada en una división estructural que, tal como sucede con la expropiación, la reproducción social y la ecología, es también escenario de disputas. Y es que en la frontera que separa los ámbitos económico y político se monta otro enclave de canibalización. Esto es así porque el capitalismo tiene mucho interés en ganar influencia sobre aspectos que algunos sectores luchan por mantener en el ámbito político, justamente para no perder control democrático sobre estos aspectos. En este sentido, la autora explica que las “empresas cuya razón de ser es la acumulación ilimitada tienen sobrados motivos para evadir impuestos, socavar las normas, privatizar bienes públicos y radicar en el extranjero sus operaciones, y de ese modo canibalizan los prerequisites políticos de su propia existencia” (Fraser, 2024: 87). Tal como se viene mostrando, el normal funcionamiento del capitalismo alberga una contradicción que, en este caso, tiende

a generar crisis políticas de manera recurrente. La contradicción se funda en la separación del poder económico y el poder político; esta crea una tensión entre ambos ámbitos, dado que la organización de la producción se privatiza y queda fuera del alcance de las decisiones públicas, genuinamente democráticas. Que el Estado planifique la producción y la economía es un sacrilegio; eso es solamente para que lo decidan las instancias activas de la economía: los mercados. Por lo tanto, son los ‘mercados’ (eufemismo que intenta esconder a grupos empresariales oligopólicos) los que deciden cómo organizar la producción social. Así las cosas, el capitalismo no tolera demasiado a la democracia: “su estructura misma, por lo tanto, nos priva de la capacidad de decidir colectivamente qué y cuánto queremos producir, sobre qué base energética y mediante qué tipo de relaciones sociales” (Fraser, 2024: 122). La crisis política se presenta cuando las luchas en torno a la división economía/política escalan de manera tal que el ámbito propiamente político amenaza con reclamar influencia en áreas clave de la vida social, áreas dominadas por el poder económico. Es así como “la sed de ganancias tienta periódicamente a algunas fracciones de la clase capitalista a rebelarse contra el poder público, a denigrarlo como inferior a los mercados y a planear debilitarlo” (Fraser, 2024: 122).

CINCO

Llegados hasta este punto, podemos explicar la relación caníbal del capitalismo con sus condiciones de posibilidad mediante la siguiente secuencia: división, dependencia, desestimación, desestabilización. Todos los ámbitos que trae Nancy Fraser a la discusión y que acabamos de reponer fueron primeramente divididos para separarlos de la esfera propiamente económica; luego se observa una dinámica de dependencia que se sustenta en el hecho de que cada ámbito suministra elementos imprescindibles para que el proceso de acumulación de capital se sostenga en el tiempo; seguidamente, la división entre ámbitos establece una asimetría que pone en una jerarquía más alta a la actividad económica, mientras que los procesos de expropiación, de reproducción social, ecológicos y políticos son sistemáticamente desestimados en su importancia y gravedad; por último, la desestabilización de todos esos ámbitos es un peligro inminente dado que las contradictorias relaciones que establecen con la economía, sumado a las propias contradicciones intraeconómicas, generan tendencias ineludibles a las crisis recurrentes. Para intentar aclarar este último aspecto referido a la desestabilización y poder ponderar esta dinámica en toda su importancia social, nos centraremos en el estado histórico

actual en el cual se desenvuelven las condiciones de posibilidad invisibilizadas de expansión del capital. Asimismo, recordando que cada etapa histórica presenta una forma particular de organizar las divisiones estructurales entre ámbitos económicos y no-económicos, usaremos el término de “capitalismo financiarizado” que propone Fraser para nombrar el actual régimen histórico de acumulación: aquel donde los “bancos centrales y las instituciones financieras internacionales han reemplazado a los Estados como árbitros de una economía cada día más globalizada” (Fraser, 2024: 127).

Primeramente, ya se ha sostenido que la expropiación no es solamente el proceso situado en los orígenes de la Modernidad —basado en el genocidio y el saqueo de las poblaciones racializadas de América, África y Asia— que permitió la acumulación primitiva de capital. Es también y fundamentalmente un proceso que continúa en la actualidad mediante la confiscación de capacidades y recursos que luego se insertan en los circuitos de expansión del capital. Aquí nos interesa remarcar la característica que distingue al proceso de expropiación contemporáneo: su funesta expansión hacia poblaciones no-racializadas. Si recordamos, la división estructural explotación/expropiación se sostuvo durante los sucesivos regímenes históricos de acumulación de capital fundamentalmente a través de la dominación imperial/racial, que dividía a las poblaciones entre sujetos-ciudadanos explotables y súbditos racializados expropiables. En el capitalismo financiarizado, en cambio, estamos atendiendo a la difuminación de esa división estructural debido a la universalización de la precariedad tanto en los países del núcleo como de la periferia. El fenómeno de la migración de la producción industrial hacia países periféricos provoca la proliferación de empleos mal remunerados e inestables en los países centrales, específicamente en el sector de servicios. Esta situación, combinada con la pérdida de derechos laborales y sociales característicos del modelo estatal bienestarista, conduce los trabajadores, que antes eran simplemente explotados, a que ahora se vean alcanzados por la expropiación.

¿De qué forma? Mediante el mecanismo de la deuda. En la periferia, todos los habitantes de excolonias o semicolonias que no son propietarios son expropiados por medio de la deuda soberana, ya que los “Estados poscoloniales empeñados con prestamistas internacionales y atrapados en las ‘tenazas’ del ‘ajuste estructural’ se ven obligados a abandonar el desarrollismo en favor de políticas de liberalización que transfieren riqueza al capital corporativo y las finanzas internacionales” (Fraser, 2024: 46). En el núcleo, las y los trabajadores (incluso quienes poseen empleos formales y estables) son crecientemente despojados de protecciones sociales debido a la caída de los salarios

reales y el vaciamiento de la institución estatal; estos igualmente son incentivados a mantener altos niveles de consumo sostenidos en altos niveles de endeudamiento, “lo cual engrosa las billeteras de los inversionistas mientras canibaliza a los ciudadanos-trabajadores de todo color, aunque en especial a los prestatarios racializados, que son incentivados a tomar préstamos hiperepropiativos de alto riesgo a muy corto plazo” (Fraser, 2024: 47).

La deuda, en este sentido, es la sofisticada herramienta expropiatoria del siglo XXI, la cual disfraza este proceso bajo mantos comerciales pero expande y moderniza sus efectos; algunos ejemplos son “el trabajo en las cárceles, el tráfico sexual transnacional, la apropiación de tierras por parte de corporaciones y las ejecuciones de deuda predatorias” (Fraser, 2024: 54). Los costos de la creciente expropiación de las riquezas lo pagan aquellas personas que no son propietarias, quienes tienen menos recursos para paliar la precarización e indefensión social. En resumen, en el capitalismo financiarizado la división estructural entre explotación y expropiación se encuentra difuminada. Lo que hay es un continuo de dos polos, donde por un lado hay trabajadores protegidos meramente explotados y por el otro súbditos racializados expropiados; en el medio, la novedosa figura “formalmente libre pero vulnerable en grado agudo: el ciudadano-trabajador expropiado y explotado. Esta nueva figura, ya no más restringida a las poblaciones periféricas y las minorías raciales, se está convirtiendo en la norma” (Fraser, 2024: 47).

En lo atinente a los trabajos de cuidado, el régimen financiarizado actual reorganiza la reproducción social de una manera también novedosa: “convertida en mercancía para quienes pueden pagar por ella y privatizada para quienes no pueden hacerlo, pues algunos de los integrantes de la segunda categoría proveen cuidados a cambio de salarios (bajos) a quienes integran la primera” (Fraser, 2024: 68). La crítica feminista que apuntó a la dependencia de la mujer con respecto al hombre trabajador-proveedor y el cambio en el modo de acumulación y su consecuente desindustrialización general provocaron la caída del ideal socialdemócrata del “salario familiar”, el cual es desplazado por la propiamente neoliberal “norma actual de la familia con dos proveedores” (Fraser, 2024: 68). En términos culturales, la autora sostiene que ha emergido “un neoliberalismo ‘progresista’, que celebra la ‘diversidad’, la meritocracia y la ‘emancipación’ al tiempo que desmantela las protecciones sociales y vuelve a externalizar la reproducción social” (Fraser, 2024: 69); emergencia que se debe a dos conjuntos de luchas. Estas incluyen las luchas en torno a la redistribución económica que enfrentaron a los partidarios del libre mercado contra los movimientos obreros por un lado, y las luchas en torno al

reconocimiento simbólico que enfrentaron a nuevos movimientos sociales progresistas contra poblaciones tradicionales y conservadoras por otro.

El interesante resultado de esta emergencia es que la emancipación feminista, que proclamaba la abolición de la dominación de género, es redefinida en los términos del mercado. Así, si el imaginario dominante es el individualismo liberal y la igualdad de oportunidades para las mujeres, estas se ven impulsadas por eso mismo a realizarse en la tradicional esfera de la producción; “la reproducción, por el contrario, se percibe como un residuo retrógrado, un obstáculo que impide el avance en el camino hacia la liberación y del que, de un modo u otro, hay que prescindir” (Fraser, 2024: 70). El régimen capitalista financiarizado presenta un *combo* de desinversión estatal en áreas de reproducción social, feminización de la fuerza de trabajo asalariada y reducción de los salarios reales, “con lo cual elevó la cantidad de horas de trabajo remunerado que se necesitan en cada hogar para mantener una familia y dio inicio a una batalla desesperada por transferir las labores de cuidado a otros” (Fraser, 2024: 70).

Así las cosas, se puede vislumbrar una dinámica de traslado de costos: se crea una cadena de cuidados globales que desplaza el vacío de cuidados desde las familias más ricas a las más pobres, de las mujeres más privilegiadas a las mujeres más necesitadas (muchas veces migrantes de países más desfavorecidos). Esto da como resultado una crisis de reproducción social expresada en el fenómeno del ‘déficit de cuidado’, causado por el modo de vida de supervivencia que las personas encargadas de cuidar y socializar a la futura fuerza de trabajo deben sostener para sobrevivir en el capitalismo. Más adelante profundizaremos en sus efectos a nivel cultural pero el corolario estructural de todo esto es el mantenimiento de la dominación de género aunque con un ligero atenuamiento —muy engañoso— en lo que refiere al aspecto económico. Esto último es cooptado y enarbolado por grupos feministas liberales con el objetivo de deslegitimar la lucha por una emancipación que no sea comandada por el capitalismo.

Pasando a la ecología, a través de la historia existieron distintos regímenes de acumulación socioecológica que representan modos distintivos de llevar a cabo la relación sociedad/naturaleza. Cada uno de estos regímenes presenta “métodos característicos de generación de energía, extracción de recursos y eliminación de desechos” (Fraser, 2024: 92). No tenemos aquí espacio ni necesidad de reponer en detalle cada uno de ellos, pero sí interesa explicar, como antecedente histórico del régimen actual, cómo surgió la centralidad del petróleo en el capitalismo gestionado por el Estado del siglo XX, dada la fuerte conexión con el actual. A comienzos del siglo XX, fue propulsada

la era del automóvil por los Estados Unidos, quienes “construyeron un nuevo complejo industrial exosomático en torno al motor de combustión interna y el petróleo refinado” (Fraser, 2024: 99). El petróleo, se argumenta, impulsó la democracia social y los gastos estatales en protección social a gran escala gracias a las ganancias extraordinarias del sector automotriz. Pero estas ganancias, claro, no hubieran sido posibles sin la materia prima natural extraída en la periferia del mundo. Así, “lo que respaldó el mayor gasto público en bienestar social en el Norte Global fue la intensificación del saqueo privado en el Sur Global” (Fraser, 2024: 100).

Gracias a formas de dominación imbricadas (a saber: dominación de la naturaleza más dominación imperial-racial), la extracción y concentración privada de petróleo permitió el financiamiento de los regímenes de bienestar clásicos en los países del núcleo del sistema-mundo en detrimento de los países de la periferia: “para garantizar el suministro y el control, los Estados Unidos patrocinaron una serie de golpes de Estado en el Golfo Pérsico y en América Latina, con lo cual aseguraron las ganancias y la posición de las grandes empresas petroleras y frutihortícolas” (Fraser, 2024: 100). Se puede distinguir en este fenómeno la misma dinámica de traslado de costos comentada más arriba; esta vez, costos medioambientales trasladados desde el núcleo a la periferia.

En la actualidad, el petróleo sigue siendo central para sostener las nuevas economías “intangibles” de los países centrales, que giran alrededor de las tecnologías de la información, los servicios y las finanzas. Empero, “el ‘posmaterialismo’ del Norte reposa sobre el materialismo del Sur (minería, agricultura, manufacturas), y también sobre el *fracking* (fracturación hidráulica) y la perforación petrolera *offshore* en su propio patio trasero” (Fraser, 2024: 102), sumado a que el consumo de carbono es cada vez más intensivo. El capital sigue construyendo nuevas “naturalezas históricas”, es decir, “una colección de cosas desprovistas de valor que se autorreponen y son apropiables como medios para alcanzar el objetivo de la expansión de valor” (Fraser, 2024: 91). Así, se agregan nuevos minerales necesarios para los productos tecnológicos de consumo masivo de hoy en día, como el litio y el coltán.

Se atiende también a nuevas rondas de “cercamientos”, esto es, de privatización de insumos productivos o materia prima que antes era pública o de uso común. Pero estos cercamientos adoptan formas específicas del presente régimen histórico de acumulación socioecológico: la “biotecnología de punta se alía con leyes de propiedad intelectual de avanzada para diseñar nuevos tipos de renta monopólica” (Fraser, 2024: 102); ejemplos como el *neem*, el arroz *basmati* de la India y las semillas “Terminator” de la multinacional Monsanto mues-

tran cómo las empresas reclaman propiedad sobre plantas autóctonas, buscan patentar cepas de cultivos y producen semillas estériles para que estas deban ser recompradas cada vez que se plantan. Con respecto a los costos medioambientales, diremos que a la dimensión espacial se le suma la dimensión temporal: “lejos de ser superada, la contradicción ecológica del capitalismo es desplazada una y otra vez, tanto en el tiempo como en el espacio. Los costos se descargan no solo en las poblaciones marginalizadas de hoy, sino también en las futuras” (Fraser, 2024: 107). Hemos consignado pues algunos ingredientes del caldo de cultivo de una importantísima crisis epocal ecosistémica.

Hasta aquí hemos señalado las principales regularidades estructurales del régimen del capitalismo financiarizado (a saber: novedosas manifestaciones de las contradicciones que generan tendencias a las crisis recurrentes, mantenimiento o mutación de los modos de dominación y una dinámica intensificada de traslado de costos). Nos atenderemos ahora al ámbito político para completar la exposición. Ya comentamos la aversión del capitalismo hacia la democracia: dada su pretensión de mantener una suerte de monopolio legítimo de la producción social a escala global, excluye de la toma de decisiones a grandes franjas de la población mundial y provoca por eso mismo crisis democráticas fundadas en la frustración de las expectativas de gobierno de amplios sectores de la sociedad. En efecto, este régimen “autoriza al capital financiero a disciplinar a los Estados y a la opinión pública en favor de los intereses inmediatos de los inversores privados” (Fraser, 2024: 128). El disciplinamiento opera mediante el mecanismo central y característico de esta época: la deuda. Las relaciones centrales del capitalismo financiarizado son entre deudores y acreedores; aquellos que deben quedan subordinados a las decisiones de quienes prestan, y esas decisiones son incuestionables.

La masificación y globalización de este tipo de relaciones da como resultado un doble golpe: por un lado, los Estados nacionales y los representantes políticos ven mermadas sus capacidades de dar soluciones efectivas a las problemáticas de sus habitantes; por el otro, las entidades de crédito internacionales se constituyen en auténticos poderes que no deben rendir cuentas a ciudadanos, sino a inversores y a acreedores. De una manera análoga y en virtud de mantener la libertad de empresa, algunas megacorporaciones transnacionales se vuelven hoy en día entidades muchísimo más poderosas en términos de coacción que muchos Estados nacionales, los cuales están “atados” territorialmente (y eso comporta una desventaja en el plano geopolítico, donde las empresas se mueven libremente). Los poderes públicos son superados ampliamente por los privados; esta tensión se agudiza fuertemente al existir conflictos de intereses entre la soberanía na-

cional y las pretensiones de valorización del capital, lo que termina configurando una crisis de gobernabilidad. El poder estatal se ve a sí mismo vaciado e impotente frente a las legítimas aspiraciones de las poblaciones nacionales de poder mejorar sus condiciones de vida por medio de la acción política ciudadana: “las agendas políticas se achican en todos lados, tanto por dictados externos (las demandas de ‘los mercados’, ‘el nuevo constitucionalismo’) como por la cooptación interna (captura corporativa, privatización, difusión de la racionalidad política neoliberal)” (Fraser, 2024: 130).

Con esto en mente, podemos suponer que los costos de la canibalización del poder político son trasladados justamente a los políticos: a los representantes y funcionarios más prominentes que llegan al poder con muchas promesas por cumplir y con mayores ataduras y compromisos que mantener. Así, los fenómenos de apatía política contemporáneos son ahora comprensibles bajo esta luz. Incluso si existen gobiernos que intentan ir en una dirección alternativa a la marcada por la clase capitalista, la coacción económica resulta ser en extremo poderosa: “las finanzas internacionales disciplinan a los Estados convirtiendo en farsa las elecciones cuyos resultados le son adversos e impidiendo que los gobiernos anticapitalistas den respuestas a las demandas populares” (Fraser, 2024, 149). El déficit democrático es, entonces, la forma en que se expresa la crisis de tipo política inherente al funcionamiento del capitalismo como tal.

El panorama delineado permite ver el estallido de profundas crisis en múltiples dimensiones de la realidad social, emergidas de las propias relaciones contradictorias que genera el modo de producción dominante en la actualidad. De más está aclarar que la producción capitalista no es ni puede ser autosostenida. Lo que está en riesgo debido a la canibalización de todos sus soportes es su propia estabilidad; así, quedan al descubierto todas las crisis que el sistema capitalista tiende a generar de manera estructural (aparte de la específicamente económica). La crisis de cuidados amenaza la cooperación social y los procesos socioculturales que proveen valores, afectos y relaciones solidarias. La crisis ecológica pone en peligro los mismísimos procesos naturales que sustentan la vida en la Tierra. La crisis política pone en riesgo la existencia de los poderes públicos, auténticamente democráticos. La crisis expropiatoria amenaza con poner en cuestión el “universalismo autoproclamado del sistema —y por ende, su legitimidad— y la capacidad de sus clases dominantes de gobernar de manera hegemónica mediante una combinación que incluye tanto el consenso como el uso de la fuerza” (Fraser, 2024: 24). Todo esto da como resultado un contexto de crisis general multidimensional, que primero hay que comprender para luego poder actuar en pos de su resolución.

Podríamos cerrar nuestro recorrido teórico aquí mismo, dado que gracias a estos desarrollos logramos finalmente comprender las múltiples dimensiones que hacen que hoy en día el modo de producción capitalista, en su etapa financiarizada y globalizadora, sea dominante.

Ahora bien, antes de mirar bajo este prisma la actualidad política y cultural de Argentina y extraer algunas reflexiones finales, debemos tratar de responder una pregunta: ¿por qué son invisibles las condiciones de posibilidad del capitalismo que acabamos de reseñar? ¿Qué es lo que las oculta, qué es aquello que no nos permite verlas como soportes necesarios del capitalismo a los cuales amenaza de muerte? Nuestro intento de respuesta debe pasar necesariamente por aquel mecanismo que muestra, al mismo tiempo que oculta y justifica, el modo de producción dominante: la ideología.

SEIS

El intento de respuesta al interrogante recién planteado se va a basar en los aportes teóricos del pensador Mark Fisher. En una época histórica que se caracteriza, entre otras cosas, por tener una cultura global, por la centralidad de —y el acceso inmediato a— la información, resulta paradójico que exista un desconocimiento generalizado de las propias condiciones que posibilitan que exista la realidad tal como la conocemos. Esto aumenta la peligrosidad de seguir profundizando, día tras día, la aguda crisis multidimensional que se deriva de no oponer resistencia al pernicioso modo de producción material dominante. El viejo problema de la realidad y la representación se vuelve a plantear en la medida en que muchas de las narrativas, relatos y discursos que nos explican el mundo de hoy se presentan a sí mismos como objetivos, neutrales e imparciales —o “realistas”—, como si fueran espejos que reflejan con fidelidad lo que se les pone enfrente. Esta es, justamente, la pretensión de lo que Fisher llama “realismo capitalista”.

Explicada como “la idea muy difundida de que el capitalismo no solo es el único sistema económico viable, sino que es imposible incluso imaginarle una alternativa” (Fisher, 2017: 22), la imagen que evoca esta expresión es la de una realidad inescapable, inevitable. La ideología del realismo capitalista no presenta a la realidad dada como una posible entre otras, a la manera posmodernista del relativismo cultural y de la tolerancia hacia otras cosmovisiones, sino que la presenta como la única posible. ¡Y sin embargo es una realidad que tolera e incluye todas las realidades posibles! El realismo capitalista plantea un alcance más que total, más que absoluto, aunque jamás se identifique con estos motes; más bien, es una “atmósfera general que con-

diciona no solo la producción de cultura, sino también la regulación del trabajo y la educación, y que actúa como una barrera invisible que impide el pensamiento y la acción genuinos” (Fisher, 2017: 41). Esa atmósfera, esa condición cultural global, presenta una fuerza expansiva, exorbitante que se “deriva parcialmente de la forma en la que el capitalismo subsume y consume todas las historias previas” (Fisher, 2017: 25). Es decir, el poder que tiene en la actualidad el modo de producción capitalista se desprende de su distintiva capacidad de justificarse a sí mismo de manera tal que acepte toda la historia pasada, neutralice su potencial transformador del presente y los integre a su narrativa dominante en la forma de mercancía cultural o estética consumible. Y lo llamativo es que puede integrar tanto elogios como críticas de manera inocua para sí: todo sirve a sus propósitos, nada tiene la capacidad de poner en cuestión su funcionamiento porque sencillamente es inútil. Todo pasa necesariamente por su filtro, y lo que devuelve es un producto destinado a los múltiples segmentos en que se encuentra dividida la sociedad global.

Por eso mismo no tiene miedo de incorporar —y auspiciar incluso— las críticas más directas y fervientes: porque al volverlas visibles bajo las condiciones de su propia producción, al ya haberlas procesado y vendido, las despoja de todo potencial movilizador. Y es que si un producto es bueno, los clientes van a querer seguir comprándolo (incluso si es una crítica al capitalismo). La radicalidad de la compra-venta de absolutamente todo se desprende de la instalación exitosa de una “‘ontología de negocios’ en la que simplemente es obvio que todo en la sociedad debe administrarse como una empresa” (Fisher, 2017: 42). La eficiencia del realismo capitalista como ideología se comprueba en esto último. Así, el hecho de que toda actividad, para ser legítima, se deba manejar como un negocio rentable comporta, para una gran mayoría de la población, un simple hecho. No es un valor; no es una creencia, ni siquiera un mandato: es un hecho puro y simple, natural.

Una idea que esboce algo que vaya en un sentido alternativo a esto será cuestionada como irracional, infantil o poco seria, incluso como perniciosa. Y es que los enfoques morales alternativos al capitalismo corren la misma suerte que las críticas; las operaciones de retraducción con las que cuenta la ideología realista son capaces de convertir cualquier moralina concentrada en los efectos negativos del modo de producción en algo que refuerce su dominio: “con facilidad, pueden presentarse la pobreza, el hambre y la guerra como algo inevitable de la realidad, y la esperanza de que se acaben estas formas de sufrimiento, como un modo de utopismo ingenuo” (Fisher, 2017: 42). Esta facultad de dar vuelta los argumentos se ensaya a diario para

desautorizar cualquier intento de enunciación subversiva incluso antes de que sea enunciada: “el realismo es análogo a la perspectiva desesperanzada de un depresivo que cree que cualquier creencia en una mejora, cualquier esperanza, no es más que una ilusión peligrosa” (Fisher, 2017: 26-27). De tal modo, esta ideología se puede concebir como el “mito antimítico” de nuestros días: presenta al mundo “tal como es” (esto sería su fachada antimítica) y exige abandonar las creencias ilusorias basadas en cualquier pretensión ingenua de cambiarlo (esto es lo que instala en los sujetos como un mito: que sí sea posible cambiar al mundo).

Lo que se encuentra instalado, entonces, como un filtro imperceptible que tiñe cada interacción, cada observación, cada pensamiento, es una visión del mundo; un mundo increíblemente amplio, donde hay espacio para todo. Esta es una de las cualidades de la realidad así representada: su maleabilidad. Fisher señala que el realismo capitalista “implica que nos subordinemos a una realidad infinitamente plástica, capaz de reconfigurarse en cualquier momento” (Fisher, 2017: 89); esto significa que lo que es, puede no ser, y luego incluso volver a ser. Existen profundas implicancias en la forma de entender así a la realidad; porque en este campo de posibilidades infinitas que es la realidad todo cambia en todas direcciones y no existe nada duradero. Los órdenes de todo tipo parecen hoy laxos y desmontables, por lo cual se desmarcan de las categorías y modos de comprensión que había hasta hace pocos años, y predispone a no intentar explicar la realidad, sino solamente a experimentarla.

Esta tendencia al presentismo absoluto —en detrimento de la consideración del pasado histórico y de la imaginación del futuro— genera trastornos mentales novedosos como la “hedonia depresiva”, apunta Fisher. Definida como la “incapacidad para hacer cualquier cosa que no sea buscar placer” (Fisher, 2017: 50), se trata de un estado anímico casi permanente, al modo de un sopor que genera la compulsión a abrazar el principio del placer freudiano y evitar el displacer o el aburrimiento. Fisher basa esta afirmación en su experiencia docente con jóvenes británicos: “estar aburrido significa simplemente quedar privado por un rato de la *matrix* comunicacional de sensaciones y estímulos que forman los mensajes instantáneos, YouTube y la comida rápida” (Fisher, 2017: 52). Lo problemático es que ese placer se busca a través de impactos fuertes y adictivos que solo dejan insatisfacción y ganas de más, actitud coherente con una suerte de “hedonismo nihilista”.

Jacobsen y Marshman (2008), al abordar la ya comentada metáfora de la modernidad líquida, nos ofrecen alguna guía sobre el por qué de esta compulsión al placer destructivo: dado que el futuro no puede pro-

veer certezas, o “solidez”, “entonces estaremos más inclinados a vivir en y por el momento, cayendo en la indulgencia de la gratificación instantánea en vez de invertir en la vida que se tiene por delante” (p. 806). Fisher, en la misma línea, no teme hablar sobre una “precariedad ontológica” que se cierne en nuestros modos de ser en el mundo, como consecuencia lógica de una realidad social que instituye la inseguridad y la incertidumbre como pilares fantasmas de un capitalismo tardío “en el que ‘todo lo que alguna vez fue’ puede retocarse rápidamente, en el que la construcción y destrucción de ficciones sociales funciona a la velocidad de la producción y distribución de mercancías” (Fisher, 2017: 92). Confirmar este estado de cosas también conlleva el peligro de dejarse tomar por la visión realista y reconfirmar la impotencia inherente que experimentan jóvenes, idealistas, críticos, movimientos de izquierda política y disidencias socio-culturales: el peligro de sucumbir ante una “forma colectiva de depresión clínica, con síntomas de abstinencia, déficit motivacional e incapacidad de actuar” (Fisher, 2017: 130).

Este pensador es claro en su diagnóstico social: creer que el mundo es como nos lo presenta la ideología del realismo capitalista acarrea múltiples males. Estos pueden ser encontrados “en una esfera social desintegrada donde los adolescentes se disparan unos a otros en las escuelas y los hospitales se convirtieron en gigantescas incubadoras de microbios” (Fisher, 2017: 117). También en la destrucción del espacio público, en la experimentación de un “sentido más generalizado y más profundo del agotamiento y de la esterilidad política” (Fisher, 2017: 29) y en la impotencia reflexiva propia de una actitud resignada generalizada que sabe a ciencia cierta que nada de la realidad puede cambiar.

En este marco, se puede entender un poco más por qué las condiciones de posibilidad de la producción capitalista no son evidentes: “desde 1989, el éxito rotundo del capitalismo al momento de gestionar a su propia oposición lo ha llevado a consagrar el objetivo final de la ideología: la invisibilidad” (Fisher, 2017: 127). Así, gracias a su propia ideología, cubre con un manto de naturalidad los ámbitos extraeconómicos para canibalizarlos más efectivamente y sin mayores resistencias. Tómesese la cuestión de la reproducción social y su crisis actual: la ideología dominante logra —aún hoy en día y pese a las continuas luchas del campo feminista— seguir reforzando la ficción según la cual se trata de una tarea naturalmente desempeñada por mujeres y que no merece remuneración alguna. La imposibilidad de socializar sanamente la futura fuerza de trabajo tiene consecuencias culturales importantísimas, en múltiples niveles e intensidades, que configuran el horizonte de futuros posibles para las generaciones que vienen a habitar este mundo.

La deficiente integración social, la captación de niñeces y adolescencias a los circuitos del mercado negro del narcotráfico, la proliferación de problemas de atención y enfermedades mentales como la depresión, la hiperactividad o la hedonía que señala Fisher son solo algunas expresiones del “déficit de cuidado” tardomoderno. Las explicaciones más comunes —es decir, ideológicas— sobre estos fenómenos intentan soslayar sus determinantes sociales mediante psicologismos que atribuyen las causas principales al nivel individual, privatizando estos males e impidiendo una reflexión y acción genuinamente política. Lo mismo sucede con la cuestión ecológica. El capitalismo logra instalar, como parte de su justificación e invisibilización, una fantasía que Fisher califica de estructural y de la cual depende: “la suposición de que los recursos son infinitos, de que la tierra no es más que una piel de serpiente de la que el capital podría desprenderse sin problemas y que en el fondo todo podría resolverlo el mercado” (Fisher, 2017: 44).

Por su lado, la cuestión política y la expropiatoria se enlazan profundamente mediante los fenómenos de precarización, vaciamiento y deslegitimación estatal y masificación de la deuda. En la política, su carácter de condición de posibilidad de la acumulación permanece oculto, paradójicamente, por lo visible que resulta esta actividad. El ámbito político se ha “farandulizado”, sometido a una lógica de consumo.¹⁴ De esta manera, el déficit democrático expresa la insatisfacción profunda de crecientes sectores de la población con la política en general, lo que deja abierta una peligrosa hendidura hacia la aceptación de nuevos autoritarismos que prometan ordenar de una vez y para siempre los descontentos (de la mano de una justificación conocida: ser la única solución posible). Por el lado de la expropiación, se trata de una cuestión escasamente tematizada y tal vez sea la menos politizada; la caridad y la filantropía de individuos aislados sigue siendo la solución irrisoria para la pobreza estructural que sufren los “países en desarrollo” (eufemismo que oculta que esos países fueron precisamente saqueados por los países desarrollados), mientras que la confiscación sofisticada y velada de la propiedad privada de millones

14 “El neoliberalismo convierte al ciudadano en consumidor. La libertad del ciudadano cede ante la pasividad del consumidor. El votante, en cuanto consumidor, no tiene un interés real por la política, por la configuración activa de la comunidad. No está dispuesto ni capacitado para la acción política común. Solo reacciona de forma pasiva a la política, refunfunando y quejándose, igual que el consumidor ante las mercancías y los servicios que le desagradan. Los políticos y los partidos también siguen esta lógica del consumo. Tienen que proveer. De este modo, se degradan a proveedores que han de satisfacer a los votantes en cuanto consumidores o clientes” (Han, 2014: 23).

de personas —sus salarios, sus hábitats y sus cuerpos— continúa alimentando al capital.

SIETE

Llegamos hasta esta página munidos de una problematización profunda de la realidad, desprendida del desglose minucioso de los aspectos materiales e ideológicos que la definen. Solo nos queda poner en práctica este arsenal conceptual. En ese sentido, nos preguntamos: ¿qué aspectos de los últimos acontecimientos políticos de Argentina se pueden iluminar gracias a la teoría social crítica contemporánea sobre el capitalismo? A continuación ensayaremos un recorrido —nada exhaustivo, por cierto— de algunos acontecimientos políticos, sociales y culturales que nos ofrece la segunda década del siglo en curso, para luego comprobar de qué manera se expresan las grandes tendencias estructurales del capitalismo en nuestro país austral.

Al inicio de 2020, la pandemia de coronavirus o COVID-19 puso en juego un confinamiento masivo preventivo —llevado a cabo por el entonces nuevísimo gobierno de Alberto Fernández / Cristina Fernández— que poco tiempo más tarde probaría ser el caldo de cultivo para el estallido de un signifiante amplio y disponible para su manipulación: el de la “libertad”. El período de gracia de la fórmula que le arrebató al empresario Mauricio Macri su reelección presidencial en 2019 se consumió entero en ese contexto pandémico; la opinión pública pasó de elogiar a defenestrar la toma de decisiones en cuanto a las medidas de aislamiento anticontagios, a tal punto que no pocos medios de comunicación no dudaron en calificar el confinamiento suscitado en Argentina como la “cuarentena más larga del mundo” (La cuarentena más larga del mundo, 2021).

Al reanudarse la circulación de personas tras una campaña de vacunación contra el virus (campaña atravesada por polémicas geopolíticas), la recuperación de la actividad económica fue la prioridad número uno para ciudadanos, productores, empresarios y gobernantes por igual. Conforme avanzaron los primeros años de la “nueva normalidad”, los principales indicadores económicos y sociales mostraban la configuración de lo que algunos analistas dieron en llamar una “economía *barrani*” (Budassi, 2023): es decir, recuperación de los niveles de consumo, inversión privada en ascenso y bajos niveles de desempleo combinados con altas tasas de inflación, caída de las reservas en dólares y la precarización e informalidad creciente de la estructura laboral, con el surgimiento de la figura del “trabajador pobre” que vivía en una “informalidad próspera”.

El año 2023, el último de la coalición peronista gobernante, estuvo signado por una inflación galopante que puso en crisis las aspiraciones de continuar el mandato. Tanto es así que, desde el reino de la inmediatez y el impresionismo de las redes sociales y plataformas digitales, surgió un candidato que logró encarnar —en tónica furibunda— el descontento popular hacia las tradicionales ofertas del sistema de partidos argentino. Hay una frase de Nancy Fraser que describe exactamente los acontecimientos comentados hasta aquí: “los apoderados del capital [...] consolidan el apoyo con que cuentan incluso —o justamente— en aquellos lugares donde sus retadores populistas logran acceder al poder y no consiguen satisfacer las expectativas” (Fraser, 2024: 135). Tras dramáticos meses de incertidumbre y de encarnizada contienda electoral, el fin de ese año trajo el triunfo del mencionado candidato. Al momento de la confección de estas líneas, las Provincias Unidas del Sud se encuentran gobernadas por un presidente autoproclamado como “anarcocapitalista”, enemigo del Estado, liberal-libertario, economista de la escuela austríaca (neoliberal) y algunas otras particularidades. Nunca antes en 40 años de democracia inaugurada hubo una figura a cargo del Poder Ejecutivo que fuera tan directa en su estilo retórico para nombrar y defender al modo de producción dominante.

Javier Milei llegó al poder por medio del voto popular enarbolando la institución del libre mercado con la promesa de que ésta podía solucionar todos los males de la Argentina, no sin antes pronosticar desastres como hiperinflaciones y pobreza extrema¹⁵ —desastres que él y su equipo vendrían a evitar—. Milei es una figura novedosa en las formas (un economista “outsider” de la política que ganó las primeras elecciones presidenciales en las que compitió) pero cuyo contenido se agota muy rápido en sí mismo. Si se lo priva de nombrar a sus adversarios político-ideológicos (llámense “zurdos”, “socialistas”, “casta”, etc.), su discurso no tiene ningún contenido más allá de una militancia vehemente y ciega por el más puro capitalismo enfocado en las ganancias y el supuesto bienestar que es capaz de generar. Más acá, sus valores muestran más de lo mismo: preeminencia del individuo por sobre el colectivo, sector privado como motor de la economía y la sociedad, función estatal mínima, sacralización de la propiedad privada y la libertad individual.

15 El Decreto de Necesidad y Urgencia 70/2023 con título “Bases para la reconstrucción de la economía argentina” justifica sus medidas extremas en base a una proyección de la tasa de inflación del 15.000% anual y un índice de pobreza del 90% (Decreto DNU 70/2023, 2023).

Mientras tanto, las y los ciudadanos argentinos ensayan explicaciones para esclarecer su propio presente. Hay algunos que resuelven todo recurriendo al eterno retorno nietzscheano y se contentan con terminar repitiendo un mantra vernáculo: “esto ya lo vivimos; todo es cíclico”. Están también quienes apelan a la responsabilidad del movimiento nacional y popular por no generar una experiencia de unidad sostenible, que terminó siendo ilegítima ante sus más importantes jueces: los sectores populares y medios (con la correspondiente crisis identitaria: ¿de quién fue el gobierno perdido? ¿Del justicialismo, del peronismo, del kirchnerismo?). Y claro, hay quienes están radiantes de felicidad y no necesitan explicar nada; solo se sientan a esperar a que la propuesta estrella del partido libertario se cumpla: la dolarización. Veamos ahora de qué manera empiezan a aparecer en esta situación algunos reflejos de la teoría que presentamos más arriba.

El retorno al Ministerio de Economía de Luis Caputo (tras una gestión fugaz en la administración Macri) trajo aparejada una alocución grabada en la que el funcionario explicaba a toda la nación el origen del gran problema inflacionario: el déficit fiscal. Es decir que un Estado gasta más de lo que recauda. Esta sencilla explicación vino acompañada de una llamativa caracterización de los habitantes argentinos: “hemos sido adictos al déficit fiscal” (La sentencia de Luis Caputo sobre la crisis, 2023). Lo notable de esta frase es que el funcionario se englobó a sí mismo dentro de esa caracterización. La invocación a la adicción encaja perfectamente con lo comentado por Fisher: “si el trabajador-presos es el protagonista de la disciplina, el deudor-adicto es el personaje del control” (2017: 54). ¿Podrá ser que el ministro Caputo haya proyectado su propia adicción al conjunto de la sociedad argentina?¹⁶ Más allá del discutible diagnóstico,¹⁷ lo cierto es que una declamación tal proveniente de un funcionario económico prominente nos permite decir sin atisbo de dudas de que estamos efectivamente transitando el modelo societal del control descrito por Gilles Deleuze (1999), de lo cual se desprende un hecho incontestable:

16 Lo cual comportaría un acto de honestidad, dado que fue él mismo el artífice del acelerado proceso de endeudamiento externo que le otorgó al capital financiero un papel decisivo en la economía nacional (Wainer, 2019), primero tomando crédito privado y luego recurriendo al Fondo Monetario Internacional. Tal ciclo de endeudamiento no pudo más que generar un déficit fiscal mayor.

17 Para un análisis más economicista que critica este diagnóstico del oficialismo, ver “La deuda como causante del déficit fiscal” de Jaime Farji (Farji, 2024). Para otra crítica, esta vez del modelo de país propuesto por el espacio político libertario, ver “Argentina en su tercera crisis de deuda” de la exmandataria Cristina Fernández de Kirchner (Fernández, 2024).

la deuda es el mecanismo de control social por excelencia y parece que Argentina debe ser sometida sin escapatoria a él.

Recordemos —retomando a Fraser—que la deuda es “el instrumento mediante el cual las instituciones financieras internacionales presionan a los Estados para que recorten el gasto social, impongan políticas de austeridad y colusionen con inversores para extraer valor de poblaciones indefensas” (Fraser, 2024: 68). Sobre esto último, la autora señala que se producen “a diario enormes cantidades de nuevos sujetos expropiables como resultado de las operaciones conjuntas de los Estados poscoloniales, sus anteriores señores coloniales y los poderes transestatales [...], incluidas las instituciones financieras internacionales que promueven la desposesión por medio de la deuda” (Fraser, 2024: 39).

Que se vea el peligro en el horizonte: mediante refinados mecanismos político-económicos de dominación, el país corre el riesgo de convertirse en un canchero de sujetos expropiables y perder así toda soberanía sobre su pretendido territorio, riquezas, minerales, energía, valor agregado y cultura. Mecanismo de dominación que también incluye a la de tipo imperial-racial: la racialización se debe a que “la representación de las personas de color en el extremo de la expropiación todavía es desproporcionada” (Fraser, 2024: 47). En Argentina es claro que los integrantes de pueblos originarios fueron y siguen siendo los sujetos políticos predilectos de la expropiación.¹⁸

Aún así y contra la lógica ganancial y depredatoria del capitalismo más extractivo, el país todavía demuestra poseer reservorios de “normatividad no-económica”, al decir de Fraser. Y es que son los ámbitos sociales, políticos, ecológicos y expropiados —blancos de la canibalización— los que tienden a generar valores distintos y a veces opuestos a los del capitalismo. Pueden ser fuente de crítica al capitalismo, pero no pueden ser puntos de apoyo externos a él, pues se desarrollaron históricamente en conjunto. De esto se desprende que “es posible desarrollar una crítica del capital desde dentro” (Fraser, 2024: 22), pero creer que las prácticas asociadas con estas distintas normatividades son intrínsecamente anticapitalistas equivale a dejar de lado el hecho de que efectivamente son ámbitos colonizados parcialmente por racionalidades económicas y que son parte de la propia normatividad hipercompleja del capitalismo. Esto exige descartar las visiones simplistas o reduccionistas y elegir inteligentemente los momentos

18 El ejemplo más reciente y directo lo conforman las protestas de pueblos originarios en la provincia de Jujuy en el 2023 contra las reformas a la constitución provincial que, entre otras cosas, facilitan y promueven la extracción de litio (Chisleanschi, 2023; Pedrazzoli, 2023; Reventós, 2023).

para movilizar toda o parte de las prácticas y/o ideales asociados a las distintas normatividades, usándolas —sobre todo en tiempos de crisis— para formular una crítica potente. En esa dirección apuntan las resistencias contemporáneas, como la articulación de la lucha feminista y las luchas políticas y sociales contra los efectos perniciosos de las medidas gubernamentales.¹⁹

Fraser advierte que basar las luchas sociales en las idealizaciones románticas hacia los ámbitos no-económicos (como si estos fueran externos al capitalismo) implica el peligro de plantear una oposición estereotipada de elementos y terminar reflejando involuntariamente aquello que se quiere combatir. A su vez, el reflejo involuntario es un arma de doble filo. Tal es el caso de Milei y su alocución en Davos (Milei, 2024). Aborto en su ideología de extrema derecha y con la vehemencia propia del niño que teme a los fantasmas, trae a la actualidad una palabra condenada al ostracismo desde hace muchos años. En concreto, al endilgarle todos los problemas sociales a los proyectos colectivistas y, entre ellos, al “comunismo”, coloca en el discurso público a su enemigo número uno y en ese acto refleja involuntariamente aquello que tiene capacidad de desestabilizar el orden social capitalista institucionalizado.

Tal como Daniel Alvaro comenta en su artículo “Milei y la idea del comunismo” (Álvaro, 2024), al concebir este sistema de producción como un elemento amenazante, contrario y opuesto al capitalismo, lo que está haciendo es poner en circulación un término —o signifiante— y posibilitar su reinterpretación, su resignificación y, potencialmente, su uso como vehículo canalizador del descontento popular. Con esto en mente, la frase “el capitalismo ha vuelto” bien puede usarse con toda plenitud de significado hoy en día: la edición 2024 del Foro de Davos nos permite aventurar que existe una batalla cultural e ideológica puesta en marcha para intensificar la hegemonía de un orden social potencialmente en crisis. “Si el regreso del término ‘capitalismo’ al discurso público refleja el actual estado de fractura de la hegemonía neoliberal, no debe sorprendernos ver que también reaparece esa contraparte suya, el ‘socialismo’” (Fraser, 2017: 141).

Ambiciosa como es, la idea de un comunismo o un socialismo que atrape los impulsos anticapitalistas de la época empieza con el

19 La marcha realizada en Buenos Aires el 8 de marzo de 2024, Día Internacional de la Mujer, es un ejemplo paradigmático de la imbricación de las dimensiones normativas que se articulan para sostener una crítica al capitalismo. El documento leído en esa movilización fue en tal dirección, al sostener que “no hay democracia con un Poder Judicial al servicio del poder económico; no hay democracia con deuda externa ni bajo el control del FMI” (8M, 2024).

pie derecho si tenemos en cuenta la importancia del acto de nominar. Es decir, cualquier proyecto político que tenga en su nombre “anticapitalismo” está destinado a reflejar involuntariamente a su enemigo y así apegarse a él, con el efecto de convertirlo en un no-muerto siempre listo para volver. Los proyectos poscapitalistas deben articularse en torno a algo mayor que la oposición al capitalismo (desde su misma nominación) para así tener una chance de victoria sustentable en el tiempo.

Más allá de posibles retornos y proyecciones futuras, lo cierto es que el gobierno de Javier Milei llega al poder con muchos apoyos pero sin fuerza parlamentaria. Esto es un síntoma de su profunda aversión democrática, coherente con su adhesión total al capitalismo. Pero, como ya lo hemos comentado, los costos del déficit democrático lo pagan los propios políticos; en este caso, el libertario pretende modificar estructuralmente la sociedad argentina mediante “decretos de necesidad y urgencia”, arremetiendo en soledad contra las instituciones que deben ponerle un freno al autoritarismo que entraña su “sueño refundacional”²⁰. Y es que es un político que representa la anti-política, contradicción fundada en un espectáculo que debe sostener para poder canalizar las frustraciones del electorado empobrecido, como una especie de *showman* “que se pavonea delante del telón mientras el verdadero poder queda oculto detrás” (Fraser, 2024: 135). En efecto, su potencia no descansa solamente en su carisma: cuenta con avales poderosos que van desde el expresidente Macri hasta el propio director de la revista *Forbes* (Forbes, 2024),²¹ por lo cual está dispuesto a pagar los antedichos costos políticos con gusto.

Sobre el carácter cultural del proyecto neoliberal en completo despliegue, ya Margaret Thatcher decía en 1981 que “la economía es el método, el objetivo es el alma” (Thatcher, 1981). En esa línea, Tomás Aguerre en su artículo “Más rápido, más furioso” (Aguerre, 2023) señala que el proyecto del gobierno de Milei es de reestructuración completa y en clave de *shock*. De la fallida experiencia neoliberal gradualista del gobierno de la alianza Cambiemos en 2015, el poder eco-

20 Concepto extraído del artículo de Diego Genoud titulado “La ley de los dueños” (Genoud, 2023).

21 A riesgo de esbozar una incipiente sociología de las élites, síntoma del deseo de echar luz sobre el entramado social que conforma la alianza empresarial gobernante y quizás con el anhelo de que esta nota al pie proporcione las “satisfacciones afectivas de la denuncia de las criptocracias” (Bourdieu, 1999: 40), es posible vislumbrar hasta qué punto los ojos esperanzados del poder económico concentrado mundial están puestos en la figura de Milei. Un ejemplo de esto se encuentra en el *think tank* llamado “Red Atlas”, que financia desde hace algunos años actividades ligadas a los círculos empresariales ultraliberales (Fang, 2017; Veiga, 2020).

nómico tomó nota y apostó a intentar tomar medidas lo más rápido posible. Esto es parte de una estrategia amplia por parte de la clase dominante, que consiste en confrontar con todos los sectores al mismo tiempo para dispersar el debate público en microcuestionamientos al plan general. Es decir, fragmentar y atacar cada fragmento para mermar su capacidad de unirse y resistir eficazmente.²²

La cultura neoliberal apunta hacia la atomización en un intento de evitar la generación de colectivismos. Esto permite observar un punto de fuga: todo lo que constituya un colectivo articulado en torno a demandas políticas —y no meramente a gustos estéticos u otros criterios susceptibles de ser mercantilizados— tiene el poder de enfrentar este afán individualizador. Fisher apunta que el Estado “sigue siendo el concepto capaz de asustar al realismo capitalista: el fantasma del Estado grande sigue desempeñando un rol libidinal esencial. Allí está para que se lo culpe de su fracaso para actuar como un poder centralizado” (Fisher, 2017: 99).

Claro, es precisamente ese colectivo político por antonomasia — el Estado— el que fue defenestrado en la campaña electoral en la que Javier Milei salió triunfante. En un país como el argentino, el Estado presenta un fuerte componente tradicionalmente bienestarista que resiste aún los embates neoliberales. En esa dirección fue descargada la ira de los votantes: contra el Estado de Bienestar “que, con sus subsidios y beneficios, supuestamente socava el sentido de la responsabilidad en el individuo” (Fisher, 2017: 98).

Yendo más allá, este tipo de ataques no serían posibles sin la producción intencionada de sujetos egoístas que desdeñan lo colectivo — porque sostiene e iguala— y que enfatizan los aspectos predominantemente individuales de sus acciones —porque les proporciona la base para competir contra los demás—. La suprema individualización de hoy no es un accidente y tampoco es inocua. Sirve a fines culturales, mercantiles y netamente políticos; el predominio de una subjetividad individualista ha ido debilitando “de forma progresiva los marcos de sentido que conectan a la gente con una concepción más amplia de interés común y sustituyéndolos por otros que ponen el yo y la vida privada como únicos horizontes de sentido válidos y legítimos” (Cabanas e Illouz, 2019: 79).

La subjetivación es un proceso complejo, pero importa para nuestra argumentación su dimensión afectiva: la construcción de identidades morales en el capitalismo tardío debe pasar necesariamente por

22 El propio asesor económico del gobierno de Milei, Federico Sturzenegger, se expresa de esa manera al explicar su estrategia de “empobrecer a los grupos de interés para ganarles la pelea” (Sturzenegger defendió el mega DNU, 2024).

un régimen gerenciador de lo afectivo (Fisher, 2017). Por eso es relevante “la dimensión moral en el estudio de los procesos sociales, en la medida en que toda moral opera como una lógica de la acción” (Anton *et al.*, 2017: 83). Lo que está bien y lo que está mal sentir se nos impone como imperativo, y la guía para la correcta afectividad se puede encontrar en una cultura que recompensa los sentimientos socialmente aceptados y moralmente correctos. Lo interesante de esto es observar qué tipos de sentimientos son los que la producción cultural estimula de manera dominante:

El cinismo y el miedo son los afectos preponderantes en el capitalismo tardío. Estas emociones no incentivan el pensamiento valiente o los saltos esperanzados, sino la conformidad y el culto de la variación mínima, la distribución de contenidos que se parecen muy de cerca a los que ya han sido probados exitosos (Fisher, 2017: 116).

A tono con lo anterior, y si bien la afirmación siguiente debe ser comprobada empíricamente de alguna forma, resulta llamativo pensar que en la campaña electoral de 2023 los afectos preponderantes fueran el odio, la violencia y la desesperanza. La consecuencia lógica puede ser elegir dar un salto al vacío. Un salto hacia lo desconocido frente al terreno ya caminado tantas veces (peronismo, radicalismo y antiperonismo) terminó siendo la apuesta de más de la mitad del padrón electoral argentino.

Finalmente, podemos observar la cultura argentina en términos de su producción. Según Fisher, la cultura actual “privilegia lo presente y lo inmediato: la anulación del largo plazo se extiende tanto hacia atrás como hacia adelante en el tiempo. [...] Por otro lado, nuestra cultura es excesivamente nostálgica, proclive a la retrospectiva, incapaz de generar novedades auténticas” (Fisher, 2017: 95). En pocos años, hemos sido testigos de producciones culturales en clave de “*revivals*” que mercantilizan y sacan rédito de la nostalgia experimentada hacia elementos pertenecientes a otras décadas; series de televisión, películas ambientadas y modas estilísticas que remiten al pasado. En este sentido, podemos aventurarnos a pensar al presidente Milei como un producto cultural de la nostalgia por la década de los 90 hegemonizada por el neoliberalismo dolarizador de Carlos Menem: “no sería sorprendente que la inestabilidad política y económica resultara en un deseo de volver a las formas culturales familiares” (Fisher, 2017: 95).

Para redondear, es elocuente que el propio secretario de Cultura del gobierno libertario declare: “‘No hay plata’ no es un lema, es la realidad. Necesitamos gestión eficiente de los recursos. Javier Milei

asumió con la promesa de reconstruir la Argentina grande, el camino es claro: casta o libertad” (Cafferata, 2024). El uso de los latiguillos y términos más escuchados del partido libertario en funciones, y la apelación al realismo y a la necesidad nos muestra las propias “armas morales” de estos grupos de poder y de qué manera pretenden combatir en el plano de las ideas con ellas. Todas apuntan a instalar una situación de crisis que solo puede ser evitada profundizando el patrón de acumulación, atrayendo capitales extranjeros y saneando los vicios de la cultura argentina; transformaciones todas estructurales, irreversibles y presentadas como la única alternativa viable.

OCHO

Damos fin a este capítulo con algunas reflexiones a partir de lo expuesto. La teoría ha cumplido aquí un papel esclarecedor aunque insuficiente por sí sola. Solo nos permite saber que existe un problema, mayúsculo en sus dimensiones y efectos, pero de intrincada resolución. El cuadro de situación es preocupante cuanto menos; la dominación presenta formas tan complejas y poderosas que hace falta un trabajo importante de inteligencia para siquiera advertir su existencia y funcionamiento. En simultáneo al intento férreo de descifrar las estrategias de poder de los representantes de esta entidad omnívora llamada capitalismo, es difícil evitar sentir una molestia insistente por tener siempre que adoptar una actitud defensiva frente al orden dominante. En pocas palabras, molesta tomar conciencia de que cualquier ofensiva que pretenda disputar el sentido de la historia está neutralizada de antemano en esta situación de hegemonía global, financiera y neoliberal. Tomando eso en cuenta, trataremos de forzar alguna reflexión que trace una línea de fuga en un mundo donde “el capitalismo ocupa sin fisuras el horizonte de lo pensable” (Fisher, 2017: 30), una alternativa que no sea cooptada por los mecanismos neutralizadores presentes en la cultura misma.

Si el capitalismo es todo, también es anticapitalismo, y de ese mismo hilo debemos tirar para intentar resolver sus injusticias más punzantes. El punto de partida es un aquí y ahora que acepte y reconozca la historia que nos trajo hasta acá. Porque somos hijos e hijas del capitalismo y llevamos la marca de su normatividad, sus valores y replicamos sus prácticas características. El problema con cualquier cambio, se descubrirá rápidamente, es que para lograrlo se necesita la colaboración voluntaria de las personas (esa misma colaboración que prestamos día a día para sostener el modo de vida dado). Si el capitalismo se esfuerza por presentarse como algo que cubre todo lo existente, es porque es difícil señalar un claro culpable; porque todos

podemos ser capitalistas. De esta manera, la importancia de definir un enemigo claro contra el cual luchar ya ha sido prevista por la ideología. Tal es así que “buscar posibilidades reales para la acción política implica, primero que nada, que aceptemos nuestra inserción en el nivel del deseo en la picadora de carne del capitalismo” (Fisher, 2017: 38).

Lo complicado es, entonces, convencer de que hay efectivamente alternativas a personas que ni siquiera se imaginan que las hay. Esa es la tarea de este tiempo histórico: luchar contra el desconocimiento y la producción de ignorancia lesiva. Expuesta la cultura capitalista en su etapa neoliberal como ha quedado, habría que identificar quiénes propugnan sus valores más sagrados, quiénes los defienden con mayor vehemencia: la gente que peleará con uñas y dientes para que la marcha del progreso continúe directo hacia el abismo. Son aquellas personas las que no serán alcanzadas por la argumentación o la persuasión, pues se encuentran cerradas a revisar sus concepciones.

La dominación es tan completa, abierta y claramente apuntada hacia la infinita acumulación de capital que resulta imposible no aceptar la enorme ventaja táctica con que cuenta la clase capitalista concentrada: la de obtener apoyos y “tropas auxiliares” (Marín, 2014) provenientes de amplios sectores de la población, incluso de grupos que se oponen a sus lógicas. La novedad histórica de la lucha de clases del siglo XXI es quizás la abierta franqueza con que los representantes del sistema de depredación mundial explican sus intenciones de defender y profundizar los efectos estructurales deshumanizantes. Quizás en este punto debamos introducir una reflexión crítica que refiere a la deshumanización.

La tentación de deshumanizar a quienes deshumanizan, de comernos al caníbal, existe. Postular que el capital debe ser abolido está bien como proclama humanista, demostrados todos los efectos deshumanizantes que acarrea el funcionamiento de este orden social institucionalizado. Ahora bien, tampoco es constructivo reificar al “capital” sin más, como si de verdad estuviéramos tratando con monstruos disfrazados de humanos, con el *uróboro* mismo. No debemos perder de vista que estamos tratando con personas reales, de carne y hueso, de ideología fuerte. Eso implica enfrentar la inevitable y clásica tensión que plantea practicar la tolerancia en una sociedad plural: abolir no es una opción en la medida en que se trate simplemente de reprimir, so pena de sufrir de tanto en tanto el eterno retorno de lo reprimido.

Más bien, y recuperando el aporte de Fisher, a lo que se debe apuntar es a la estructura, siempre a la estructura. Es la estructura capitalista, el orden social institucionalizado a través de los siglos, que posibilita que las interacciones deshumanizantes sucedan con la

regularidad observada a lo largo de este artículo. Esto implica primero reconocer una homogeneidad: casi todas las personas apoyan el capitalismo porque lo reproducen día a día. A partir de reconocer “tanto que el capitalismo es una estructura impersonal hiperabstracta como que no sería nada sin nuestra cooperación” (Fisher, 2017: 38) es que se puede distinguir entre quienes desean una alternativa y quienes están dispuestos a seguirlo defendiendo.

En este sentido, cabe reflexionar lo siguiente: demostrado lo falaz de su relato, probados los efectos lacerantes de sus recetas, confirmado que el mundo que añoran es necesariamente excluyente, ¿cómo proponer un alternativa que incluya a esa clase de seres humanos? ¿Cómo imaginar un punto de equilibrio armónico que no sea el de esa gente, el cual deja abiertos tantos frentes de dolor? ¿Cómo pensar un modelo de sociedad alternativo que incluya la mayor cantidad de logros y bienestar del presente, al mismo tiempo que elimine lo más posible el reguero de sangre y brea que ya ha sido sembrado a través de los siglos? Cualquier intento de oponer una praxis política distinta, ¿debe tener en cuenta e incorporar los rasgos más salientes de la reestructuración posfordista del capitalismo: la “globalización, el desplazamiento de las manufacturas por la computarización, la precarización del trabajo y la intensificación de la cultura del consumo” (Fisher, 2017: 129)?

Un análisis que pueda esclarecer las relaciones entre capitalismo, innovación, cambio y bienestar social debe también ser capaz de vislumbrar que la marcha tecnológica no puede frenarse con facilidad. La búsqueda de una superación debe pasar por el terreno psíquico-social del deseo, pues es allí donde también el capitalismo pretende dominar a través de la tecnología. Se puede concebir el intento de homologar deseo y tecnología como el arma más poderosa con que cuenta el actual capitalismo para cooptar a las masas globales: así, se reconoce “el terreno en el que la política hoy en día opera, o debería operar si ha de ser efectiva: un terreno que nos muestra a la tecnología totalmente entrelazada en la vida cotidiana y el cuerpo” (Fisher, 2017: 145). Queda claro que cualquier intento político de disputar el poder hacia un orden más humano y digno no puede abjurar de los avances tecnológicos y la fluidez de los intercambios globales sin pecar de reaccionario y conservador: “el anticapitalismo debe oponerse al globalismo del capital con una universalidad suya y auténtica” (Fisher, 2017: 118).

Más ampliamente, la tarea es imaginar un modelo social alternativo que dispute al del capitalismo tardío el valor sagrado de la innovación: discutir la noción filosófica de que el capitalismo es el motor del cambio social y que cualquier otro modo de producción es sinónimo de parálisis, como la del feudalismo o el comunismo burocratizado y autoritario. En pocas palabras, poder afirmar con convicción que el

capitalismo no es el modo de producción que posee el monopolio legítimo de la libertad. No es una tarea fácil, dado que pocas personas hoy en día pensarían seriamente en poner en cuestión las ideas de “progreso”, de la acumulación, del crecimiento. Pero es que este mundo, este planeta, está presentando cada vez menos espacio virgen disponible para ser conquistado por esas ideas racionalistas. En un espacio finito, ¿cómo es posible mantener un crecimiento infinito?

Igualmente absurdo es también pensar en un “decrecimiento”, en un achicamiento de lo ya conquistado o ganado, en un quietismo global que logre una armonía sistema/entorno a costa de detener toda novedad; esto es justamente lo que Fisher propone y, sostenemos aquí, erróneamente. El llamado del pensador británico a ejercer una nueva ascesis en clave austera en pos de racionalar bienes y servicios con el objetivo de contrarrestar el imperativo del crecimiento constitutivo del capitalismo (Fisher, 2017) es desatinado en la medida en que es precisamente eso lo que las clases dominantes piden a las clases subalternas. El intento de institucionalización selectiva de un imperativo de “decrecimiento” se encuentra en pleno despliegue y apunta hacia los sujetos —individuales y colectivos— más desfavorecidos. Ya sea que se inste a los países periféricos a la disminución de la huella de carbono (lo que lleva a una insidiosa profundización de las tendencias a la desindustrialización) o que se culpabilice a individuos por sus consumos, el pedido es el mismo: achicar, ajustar, renunciar a las expectativas de mejora y de ascenso; sacrificarse para un futuro mejor.

Fraser propone, en vez de eso, “transformar la cuestión del crecimiento (cuánto, si lo hubiera; de qué tipo, cómo y dónde) en una cuestión política a decidir mediante una reflexión multidimensional que cuente con el aporte de la ciencia del clima” (Fraser, 2024: 154). Es decir, democratizar la decisión de cómo usar el excedente de la producción social. El modelo societal del capitalismo administrado por el Estado es lo que más cerca estuvo de un equilibrio armónico, pero distó de ser universal, tampoco estuvo libre de conflicto y no pudo superar la prueba del tiempo, dado que la estanflación (ese temido fenómeno que pone en riesgo el corazón capitalista porque detiene su movimiento y su sangre misma —la desaceleración de la tasa de ganancia y la desvalorización del dinero respectivamente—) asaltó su pretensión de supervivencia.

La tendencia antropológica (¿o biológica?) al crecimiento,²³ que hoy en día se arroga el capitalismo, y su imperativo de valorización

23 Fue Georges Bataille quien brindó una explicación acerca de la economía energética o libidinal general que fundamenta el crecimiento. Partiendo de que “la radiación solar tiene como efecto la superabundancia de la energía en la superficie

ilimitada, tiene que encontrar una expresión más sana, más sustentable en el tiempo. La vida gira en contradicción, lo que significa que el mundo se mueve; y si el capitalismo es intrínsecamente contradictorio, es porque es dinámico. Mas no es el único modo de dinamismo posible —no puede serlo—, y eso es lo que hay que explorar. Quizás debamos renunciar a pensar, crear y habitar un orden social sin contradicciones (porque ningún ser humano puede estar libre de ellas), pero jamás debemos renunciar a idear una configuración distinta de contradicciones: una que permita el movimiento del crecimiento humano pero que elimine lo que nos deshumaniza.

Queda impregnada en estas palabras la sensación de la inevitable confrontación por el modelo de mundo de los años venideros. De sostenerse el modelo imperante actual, debemos esperar una cultura que predisponga a adoptar —y facilite moldear— una subjetividad egoísta, autocentrada, ciega en las consecuencias sociales de su accionar. Debemos recordar y sostener, junto con los pensadores que nos ayudaron en este ensayo, el compromiso de identificar los fenómenos que corroen el lazo social para desarticularlos; “reafirmar que, en lugar de tratarse de problemas aislados y contingentes, se trata en la totalidad de estos casos de una serie de efectos de una única causa sistémica: el capital” (Fisher, 2017: 117).

Esto, no para dogmatizar cada acción, y pelear ciegamente contra una abstracción, sino para proveer un marco común de entendimiento para todas las luchas de nuestra época: políticas, sociales, culturales, ecológicas, incluso las que parecen más “privadas”. Estas últimas son precisamente las problemáticas a las que se les ocultan con más frecuencia sus determinaciones sociales, como fue el caso del trabajo de cuidado en su momento y como puede serlo la salud mental hoy en día. En esa misma línea, cerramos con una feliz coincidencia histórica: “volvemos a encontrarnos con que la ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo” (Marx, 1982: 458). La futurología no es tarea de la teoría crítica; en todo caso la tarea fundamental es “la crítica implacable de todo lo existente; implacable tanto en el sentido de que la crítica no debe asustarse de sus resultados como en el de que no debe rehuir el conflicto con las potencias dominantes” (Marx, 1982: 458).

del globo” (Bataille, 1987: 65), los organismos encuentran en los otros individuos y grupos, y en el propio espacio habitable, su limitación real al crecimiento. Pero la vida ejerce una presión constante debido al siempre presente excedente de energía; así, “una vez que se alcanza el límite del crecimiento, la vida [...] se expande en un movimiento siempre al borde de la explosión” (Bataille, 1987: 66).

Sobre la base de eso, se puede intentar “instalar la recuperación de la sensibilidad corporal susceptible de ser receptiva a lo que es inhumano, y ver de qué manera se instala la capacidad de desobedecer a toda orden inhumana” (Marín, 2014: 49); también “reimaginar las divisiones estructurales que constituyeron históricamente las sociedades capitalistas” (Fraser, 2024: 26); o poder imaginar un nuevo movimiento político que se empiece a construir “sobre los deseos que el neoliberalismo ha generado, pero que no ha logrado satisfacer” (Fisher, 2017: 119). Gracias al ejercicio de crítica ensayado hasta ahora, podemos decir “no” a la invitación de formar parte de actividades en apariencia inocuas pero que refuerzan la lógica de dominio propia de un orden social institucionalizado, inhumano y caníbal, que se presenta como la única realidad posible.

Es urgente entonces criticar a la cultura, con las armas de la cultura. Criticar a la cultura desde su adentro profundo; criticar a nuestro tiempo histórico al ritmo de su propio movimiento; enunciar un desacuerdo fértil para la esperanza; imaginar con fuerza y en grupo formas alternativas de vida; resistir solamente en los espacios que plantan cara a las grandes tendencias eliminadoras de la épica, militantes de la individualización deshumanizadora, corrientes que solo enseñan a someter a la vida y a transformarla en una grilla inteligible para la razón instrumental. No podemos tolerar más dilaciones, no hay más tiempo que perder: la relevancia de estas líneas, y las de cualesquiera que se hermanen compartiendo el mismo afán, descansa en la actualización y la reafirmación de un compromiso vital simple y asaz profundo, como todo lo que se siente en el corazón: plantearle al modo de vida dominante una inconformidad teórica y una práctica alternativa.

BIBLIOGRAFÍA

- 8M (2024, 8 de marzo). 8M: el documento completo que se leerá en la marcha al Congreso. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/529834-8m-el-documento-completo-que-se-leera-en-el-congreso>
- Abeles, M. (1999). El proceso de privatizaciones en la Argentina de los noventa. ¿Reforma estructural o consolidación hegemónica?. *Época. Revista argentina de economía política*, 1(1).
- Adorno, T. W. (1984). *Teoría estética* (Trad. J. Navarro). Madrid: Orbis. (Obra original publicada en 1970)
- Aguerre, T. (2023, 29 de diciembre). Más rápido, más furioso. *Revista Anfibia*. <https://www.revistaanfibia.com/mas-rapido-mas-furioso/>

- Álvaro, D. (2024, 31 de enero). Milei y la idea del comunismo. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/708877-milei-y-la-idea-del-comunismo>
- Anton, G.; Forte, G.; Muleras, E.; Kloster, K. (2017). Contribución a la recuperación y actualización de una cultura en la formación en docencia e investigación en ciencias sociales: Juan Carlos Marín (1986-2014). *Entramados y Perspectivas*, 7(7), 78-95.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita* (Trad. A. García Porta). Barcelona: Icaria. (Obra original publicada en 1949)
- Bauman, Z. (2002). *Modernidad líquida* (Trad. T. Engelhardt). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2000)
- Bericat, E. (2003). Fragmentos de la realidad social postmoderna. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (102), 9-46.
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J.-C.; Passeron, J.-C. (1999). *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos* (Trad. R. Gil Roldán). México: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1968)
- Budassi, F. (2023, 4 de julio). ¿Qué es la economía Barrani? *La Capital*. <https://www.lacapital.com.ar/economia/que-es-la-economia-barrani-n10074920.html>
- Cabanas, E.; Illouz, E. (2019). *Happycracia: Cómo la ciencia y la industria de la felicidad controlan nuestras vidas* (Trad. M. Martín). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 2018)
- Cafferata, M. (2024, 12 de enero). El Gobierno defendió el ajuste en Educación y Cultura, y admitió que habrá modificaciones. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/703371-el-gobierno-defendio-el-ajuste-en-educacion-y-cultura-y-admi>
- Castel, R. (2004). *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* (Trad. A. G. Amado). Buenos Aires: Manantial. (Obra original publicada en 2003)
- Castellani, A. (2002). Implementación del modelo neoliberal y restricciones al desarrollo en la Argentina contemporánea. En *Más allá del pensamiento único: hacia una renovación de las ideas económicas en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Castillo, M. (2020, 21 de mayo). La cuarentena de la Argentina podría convertirse en la más larga del mundo. *La Nación*. <https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/la-cuarentena-argentina-podria-convertirse-mas-larga-nid2368046/>

- Chisleanschi, R. (2023, 10 de julio). Minería del litio: el motor que enciende la revuelta de los pueblos indígenas en el norte de Argentina. *Mongabay*. <https://es.mongabay.com/2023/07/mineria-del-litio-revuelta-pueblos-indigenas-argentina/>
- Corporación Latinobarómetro. (2023). *Informe Latinobarómetro 2023: La recesión democrática de América Latina*. Latinobarómetro. <https://www.latinobarometro.org/latContents.jsp>
- Crespo, E.; García, A.; Ghibaudi, J. (2023, 7 de agosto). Cómo funciona la economía Barrani. *Revista Anfibia*. www.revistaanfibia.com/como-funciona-la-economia-barrani/
- Decreto DNU 70/2023. Bases para la reconstrucción de la economía argentina (2023, 20 de diciembre). *Boletín Oficial de la República Argentina*. <https://www.boletinoficial.gov.ar/detalleAviso/primera/301122/20231221>
- Deleuze, G. (1999). Post-scriptum sobre las sociedades de control. En *Conversaciones 1972-1990*. Valencia: Pre-Textos. (Obra original publicada en 1990)
- Fang, L. (2017, 9 de agosto). Esfera de influencia. Cómo los libertarios americanos están rehaciendo las políticas latinoamericanas. *The Intercept*. <https://theintercept.com/2017/08/09/atlas-network-alexandro-chafuen-libertarian-think-tank-latin-america-brazil/>
- Farji, J. (2024, enero). La deuda como causante del déficit fiscal. *Coyunturas*. <https://coyunturas.com.ar/la-deuda-como-causante-del-deficit-fiscal>
- Federici, S. (2011). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria* (Trad. A. Capitel y P. Sastre). Buenos Aires: Tinta Limón. (Obra original publicada en 2004)
- Fernández, C. (2024, 14 de febrero). Argentina en su tercera crisis de deuda. Cuadro de situación. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/712540-el-documento-completo-de-cristina-kirchner-sobre-el-gobierno>
- Fisher, M. (2017). *Realismo capitalista. ¿No hay alternativa?* (Trad. P. Amat). Buenos Aires: Caja Negra. (Obra original publicada en 2009)
- Forbes, S. (2024, 12 de febrero). Carta abierta del editor de Forbes a Javier Milei: “Si no dolariza la economía de inmediato, no tendrá éxito”. *Infobae*. <https://www.infobae.com/economia/2024/02/12/>

carta-abierta-del-editor-de-forbes-a-javier-milei-si-no-dolariza-la-economia-de-inmediato-no-tendra-exito/

Fraser, N. (2015). *Fortunas del feminismo* (Trad. M. L. del Río). Madrid: Traficantes de sueños. (Obra original publicada en 2013)

Fraser, N. (2024). *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia* (Trad. M. L. del Río). Siglo XXI. (Obra original publicada en 2022)

Genoud, D. (2023, 26 de diciembre). La ley de los dueños. *La Política Online*. <https://www.lapoliticaonline.com/diego-genoud/diego-genoud-la-ley-de-los-duenos/>

Giddens, A. (1994). *Consecuencias de la modernidad* (Trad. R. Vázquez). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original publicada en 1990)

Han, B.-C. (2014). *Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder* (Trad. R. Ledesma). Barcelona: Herder. (Obra original publicada en 2014)

Izaguirre, I. (2014). In Memoriam Juan Carlos Marín, Lito. *Revista del Programa de Investigaciones sobre Conflicto Social*, 7(11), 10-30.

Jacobsen, M. H. y Marshman, S. (2008). Bauman's metaphors. The poetic imagination in sociology. *Current Sociology*, 56(5), 798-818. <https://doi.org/10.1177/0011392108090943>

Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado* (Trad. A. Brotons Muñoz). Buenos Aires: Paidós. (Obra original publicada en 1991)

La cuarentena más larga del mundo no era la de Buenos Aires y acaba de llegar a su fin. (2021, 21 de octubre). *Ámbito*. <https://www.ambito.com/mundo/covid-19/la-cuarentena-mas-larga-del-no-era-la-buenos-aires-y-acaba-llegar-su-fin-n5302815>

La sentencia de Luis Caputo sobre la crisis: "Hemos sido adictos al déficit fiscal". (2023, 12 de diciembre). *Ámbito*. <https://www.ambito.com/politica/la-sentencia-luis-caputo-la-crisis-hemos-sido-adictos-al-deficit-fiscal-n5897468>

Marín, J. C. (1981). La noción de "polaridad" en los procesos de formación y realización de poder. *Cuadernos de CICSO*, Serie Teoría, (8). Buenos Aires: CICSO.

— (1984). Los hechos armados. Un ejercicio posible. *Cuadernos de CICSO*, Serie Estudios, (43). Buenos Aires: CICSO.

- (1996). *Argentina 1973-1976. La democracia, esa superstición y Los hechos armados*. Buenos Aires: Ediciones P.I.CA.SO.
- (2014). *Conocimiento y desobediencia a toda orden inhumana*. México: Universidad Autónoma del Estado de Morelos.
- Marín, J. C.; Balvé, B.; Murmis, M.; Aufgang, L.; Balvé, B.; Bar, T.; Jacoby, R.; Jacob, G. (2005). *Lucha de calles, lucha de clases. Elementos para su análisis: Córdoba 1971-1969*. Buenos Aires: Ediciones RyR / CICSO.
- Marx, K. (1975). *El Capital* (Trad. W. Rocés). México: Siglo XXI. (Obra original publicada en 1867)
- (1982). *Escritos de juventud* (Trad. W. Rocés). México: Fondo de Cultura Económica. (Obras originales publicadas entre 1837 y 1845)
- (2001). *Manuscritos de economía y filosofía* (Trad. J. Navarro). Madrid: Alianza Editorial. (Obra original escrita en 1844, publicada póstumamente en 1932)
- Milei, J. (2024, 19 de enero). *Davos 2024: Discurso especial de Javier Milei, presidente de Argentina*. World Economic Forum. <https://es.weforum.org/agenda/2024/01/davos-2024-discurso-especial-de-javier-milei-presidente-de-argentina/>
- Murillo, S. (2018). Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación. *Entramados y Perspectivas*, 8(8), 392-426.
- Pedrazzoli, M. (2023, 4 de julio). La pelea por el litio detrás del conflicto social en Jujuy. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/564528-la-pelea-por-el-litio-detras-del-conflicto-social-en-jujuy>
- Pescado Rabioso. (1973). Cantata de puentes amarillos. En *Artaud* [Álbum de música]. Microfón.
- Portantiero, J. C. (1977). Economía y política en la crisis argentina. *Revista Mexicana de Sociología*, 39(2).
- Ramognini, M. A. (2023). La fiesta que no es. En *Revista Coyunturas*. <https://coyunturas.com.ar/la-fiesta-que-no-es/>
- Reventós, B. (2023, 29 de agosto). Los grupos indígenas en Argentina que se oponen a la extracción del litio. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/articulos/cevzgv0elp90>
- Salvia, A. (2012). *La trampa neoliberal. Un estudio sobre los cambios en la heterogeneidad estructural y la distribución del ingreso en la Argentina: 1990-2003*. Buenos Aires: EUDEBA.

- Santella, A. y Villar, A. (2016). Juan Carlos Marín (1930-2014). La sociología de combate en la Argentina. *Archivos de Historia del Movimiento Obrero y la Izquierda*, (9), 159-175.
- Schorr, M. (2002). Mitos y realidades del pensamiento neoliberal. La evolución de la industria manufacturera argentina durante los años noventa. En *Más allá del pensamiento único. Hacia una renovación de las ideas económicas en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: CLACSO.
- Schulze, M. S. y Santos, D. H. (2019). Breve recorrido por la trayectoria intelectual de Juan Carlos Marín. Su paso por el Chile de la Unidad Popular. *Cuadernos del CIESAL*, (18), 1-15. Universidad Nacional de Rosario.
- Sennett, R. (2006). *La cultura del nuevo capitalismo* (Trad. D. Najmías). Barcelona: Anagrama. (Obra original publicada en 2005)
- Smink, V. (2020, 21 agosto). Coronavirus en Argentina. Los efectos que está teniendo la cuarentena más larga del mundo sobre los argentinos. *BBC News Mundo*. <https://www.bbc.com/mundo/noticias-america-latina-53857858>
- Solari, C. (1986). Enrique Symns entrevista al Indio Solari. *Revista Cerdos & Peces*, (7), diciembre.
- Sturzenegger defendió el mega DNU y la Ley Ómnibus: “Hay que empobrecer a los grupos de interés para ganarles la pelea”. (2024, 13 de febrero). *Infobae*. <https://www.infobae.com/economia/2024/02/13/sturzenegger-defendio-el-mega-dnu-y-la-ley-omnibus-hay-que-empobrecer-a-los-grupos-de-interes-para-ganarles-la-pelea/>
- Thatcher, M. (1981, 3 de mayo). Economics are the method: the object is to change the soul. *Sunday Times*. <https://www.margarethatcher.org/document/104475>
- Torre, J. y Gerchunoff, P. (1996). La política de liberalización económica en la administración de Menem. *Desarrollo Económico*, 36(143).
- Veiga, G. (2020, 24 de agosto). El lobby ultraliberal detrás de las marchas anticuarentena. *Página/12*. <https://www.pagina12.com.ar/287045-el-lobby-ultraliberal-detras-de-las-marchas-anticuarentena>
- Wainer, A. (2019). ¿Desarrollismo o neoliberalismo? Una economía política del macrismo. *Realidad Económica*, (324), mayo-junio.
- Weber, M. (1999). *Sociología de la religión* (Trad. J. Babini). elaleph.com. (Obra original publicada en 1920)

María Clara Casaravilla Belluscio

**“LLEGARÁ EL DÍA QUE NOS INUNDE LA
PAZ Y DERROTEMOS AL EGOÍSMO RAPAZ”:
VOCES SUBALTERNAS, NATURALEZAS
MÚLTIPLES Y RESISTENCIAS
CONTRAHEGEMÓNICAS EN LA LUCHA
DEL TERCER MALÓN DE LA PAZ**

INTRODUCCIÓN

Ante el avance de los extractivismos latinoamericanos, sustentados sobre los modelos económicos que detienen históricamente la hegemonía en estos territorios, la marcha denominada Malón de la Paz ha renacido con variedad de expresiones de resistencia, y para diciembre de 2023 se encontraba en una permanencia pacífica de cuatro meses en la ciudad de Buenos Aires. Sus integrantes saben que peligra la vida de los pueblos que habitan las tierras jujeñas ancestralmente, así como otras formas de vida con las que coexisten en armonía. Intuyen también que la amenaza del litio no es más que el mismo despojo contra el que llevan siglos luchando, pero con nuevos ropajes. Es por eso que en el presente artículo intentaremos aventurarnos en una mejor comprensión de la situación, apoyados sobre múltiples producciones teóricas propias de los estudios poscoloniales.

Para ello abordaremos la problemática desde tres dimensiones principales: en primera instancia, caracterizaremos la situación en la que se da la lucha indígena a partir de una descripción de sus condiciones de existencia colonial —para lo cual acudiremos a Quijano—, así como de los silencios y contradicciones con los que se enfrentan ante la lógica estatal —según los aportes de Viveiros de Castro—. También esbozaremos —desde la teoría de Spivak— un breve análisis respecto de su capacidad enunciativa como sujetos subalternos.

A la hora de adentrarnos en las particularidades de esta experiencia histórica de lucha, la perspectiva gramsciana de Hall nos resultará una valiosa aliada para el análisis de la construcción de resistencias contrahegemónicas. Así, profundizaremos en lo que significa la lucha contra el litio desde la cosmovisión amerindia en oposición a los discursos hegemónicos a nivel mundial y nacional respecto de la temática. También describiremos, de la mano de Hall y de Lorde, las solidaridades y alianzas que se configuraron en el trayecto de la resistencia, y señalaremos el valor que fueron adquiriendo.

Asimismo, para ilustrar las perspectivas teóricas, utilizaremos a lo largo de todo el trabajo citas y aportes de una conversación informal y espontánea que se tuvo con una integrante del Tercer Malón de la Paz, a la cual nos referimos con el apodo de “M” a fin de conservar su anonimato. Su contribución resultó de vital importancia para la construcción de este artículo, ya que aportó una vivencia de primera mano de los sujetos en cuestión y nos inspiró a mantenernos fieles a sus necesidades en nuestro intento de colaborar con su lucha.

¿SE OYE LA VOZ INDÍGENA? CONSTITUCIÓN DEL INDÍGENA EN TANTO SUJETO SUBALTERNO Y CIUDADANO BORRADO

INDIGENISMO

En la estela de los procesos de descolonización, la caracterización de lo indígena se presenta como una temática sumamente compleja y contradictoria. Tras haber atravesado un sinfín de transformaciones epistémicas en los últimos siglos, la cuestión está lejos de haber sido saldada. En este apartado buscaremos construir la perspectiva teórica (y ciertas advertencias epistemológicas) para abordar la cuestión indígena, así como unos esbozos iniciales de caracterización sobre la posición formal y real desde la cual se efectúa la lucha del Tercer Malón.

Fernández de Rota Irimia (2016) destaca la variabilidad de discursos y prácticas que rondan lo indígena y sus definiciones. A su vez, refiere que la disputa por el control de su representación está intrínsecamente ligada a la lucha por la soberanía. ¿Cómo se delimita el espacio de constitución de lo indígena? ¿Cuál es su relación con el Estado y la Nación? ¿Pueden sus reclamos ser escuchados? En las próximas páginas trataremos de responder a estos interrogantes.

Cabe señalar, asimismo, que realizaremos un tratamiento de la población indígena como sujeto subalterno. Esta forma de nominación propia de la tradición gramsciana engloba diversas culturas marginadas, multiplicidades de grupos atravesados por la dominación económica y colonial a fin de reivindicar un sentido común del daño.

A su vez, como desarrollaremos próximamente de la mano de Spivak, la categoría de subalterno alude a cuerpos irrepresentables —que carecen de la posibilidad de reconstruir sus experiencias de sometimiento— en el marco de ciertas estructuras societales dadas.

COLONIALIDAD DEL PODER, DEL SABER Y DEL SER

José Carlos Mariátegui (2021), pionero en los estudios marxistas respecto de la temática que nos convoca, define la cuestión indígena desde su dimensión económica, ya que ésta se funda en el problema del régimen de propiedad de la tierra. Por lo tanto, los intentos resolutivos del propio Estado, ya sea con medidas de fuerza o administrativas, solo incidirán superficialmente en el asunto. A su vez, Aníbal Quijano, discípulo de Mariátegui, continuará los aportes de su maestro en el desarrollo de una teoría global de la colonialidad del poder y sus efectos en la conformación de subjetividades.

Quijano (2003) pondrá su foco en la colonización como un fenómeno que impuso la racionalidad europea a costa de todas las demás formas de saber y vivir. Tras la introducción de América en el globo, se implementó un nuevo patrón de poder, por primera vez mundial, que clasificó a la población según criterios raciales y dictaminó sus formas de vida, de trabajo, de conocimiento, de relación entre los sexos, de identificación y, por sobre todo, de poder. Se configuró un nuevo universo de posibilidades que podrían cobrar las relaciones interpersonales y las subjetividades bajo la hegemonía de una identidad socio-cultural recién construida: Europa.

La racionalidad europea se fundó sobre dos mitos que funcionaron como fuente de legitimidad para la dominación blanca: el evolucionismo y el dualismo. El evolucionismo narró una trayectoria lineal de progreso, colocando a Europa como el punto de llegada, el espejo desde el cual todos se debían mirar. La naturalidad de la dominación blanca se expresó en la esencialidad del dualismo, sustentado en diferencias fenotípicas, entre lo europeo (lo civilizado, lo racional, lo moderno) y lo “otro” (lo primitivo, lo mítico, lo irracional), para privar a este “otro” de todo valor.

Asimismo, la cuestión racial se manifestó en torno a tres ejes centrales: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La primera hace referencia a la articulación entre las formas de control y explotación del trabajo con las nuevas identidades raciales. Se conformó una división racial del trabajo, desde la cual cada forma de control del trabajo se asoció con una “raza” particular. Mientras que la forma de trabajo asalariado era reservada para las relaciones laborales entre blancos, los “indígenas” fueron relegados

a la reproducción de su fuerza de trabajo en formato de siervos. Esta forma de control laboral no paga, así como la transferencia del valor producido por la explotación de los recursos regionales a la acumulación de capital europea, caracterizó el despojo que conformaría el sistema capitalista mundial.

Actualmente, ciertos movimientos indígenas e intelectuales (entre los que se destaca al Tercer Malón) caracterizan la situación vivida frente al avance del extractivismo como una continuación de este despojo por parte de Europa. Su integrante M. lo ilustró diciendo lo siguiente: “Estamos volviendo a ser saqueados de una manera muy distinta. Antes éramos saqueados sobre el oro, la plata y todo eso, ahora somos saqueados por los minerales. La historia se repite”.

En complementariedad, la colonialidad del saber expresa la concentración europea de las formas de control de la subjetividad, de la cultura y de la producción de conocimiento. Desde su excepcionalidad en tanto cristalización de la razón absoluta, la elaboración intelectual de Europa estableció un único modo de producir conocimiento, acorde al patrón de poder mundial colonial y capitalista, a la vez que se expropiaba (o apropiaba) toda otra forma de saber. Lo percibimos en el relato de M.: “Te van quitando el lenguaje. Decimos tantas palabras en quechua, quizás no nos damos cuenta, y ese quitarte el lenguaje es como una colonización que quieren hacer a la cultura”. A su vez, de la colonialidad del saber se desprende que la producción científica le es funcional al modelo de explotación y despojo, como veremos más adelante con un análisis de los discursos hegemónicos en torno a la extracción de litio.

Por último, la colonialidad del ser hace referencia a la forma en la que categorías tales como “indio” o “negro” designan subjetividades que encarnan las desigualdades naturalizadas en el concepto de “raza”. Así, las narrativas centrales en torno a los conflictos indígenas, al hacer uso de estas nociones esencializantes, continúan reproduciendo su espacio en tanto seres “inferiores” o, como veremos a continuación, en tanto “menos ciudadanos” que los “blancos”.

EL CIUDADANO OLVIDADO: EL INDÍGENA FRENTE AL ESTADO

Nos compete retomar ciertos aportes del sociólogo René Zavaleta Mercado respecto de las tensiones que subyacen a las sociedades latinoamericanas por su carácter abigarrado. El autor sostiene que se mantiene una yuxtaposición de modos de producción, así como de distintas culturas y temporalidades en un mismo territorio nacional. Estos mundos dislocados se relacionan entre ellos en forma contradictoria, incapaces de acoplarse o unificarse en una praxis común.

De esta forma, el Estado-Nación aparece como únicamente apto para integrar a uno de estos mundos: el blanco. El resto de los pueblos y sus formas de vida quedarían relegados a una relación de exterioridad, y casi nunca aparecen representados en la ilusión de la “comunidad nacional” (Zavaleta Mercado, 1990). M. lo ejemplifica a partir de una interpretación de los dichos del expresidente argentino Alberto Fernández: “El presidente no se siente parte de un mundo, digamos, no sabe que es diferente y puede ser mejor, sino que trata de encajar y eso es lo que lleva a que diga que los argentinos bajamos de un barco”. A su vez, M. mencionó sentirse discriminada por la sociedad, como si no se la considerase una ciudadana: “Algunas veces sí, sí duele que te digan que soy de otro país; aunque te descansen una, dos, tres veces, es muy pesado”.

En Argentina, una larga tradición de lucha de los pueblos indígenas ha desembocado en su reconocimiento institucional dentro de la Constitución Nacional. La ley nacional 23.302, sancionada el 30 de septiembre de 1985, promulga brindar apoyo a las comunidades aborígenes. El artículo 1° expresa:

Declárase de interés nacional la atención y apoyo a los aborígenes y a las comunidades indígenas existentes en el país, y su defensa y desarrollo para su plena participación en el proceso socioeconómico y cultural de la Nación, respetando sus propios valores y modalidades.

Ahora bien, ¿qué implica el reconocimiento estatal del indígena como sujeto de derecho? ¿Es siquiera posible acobijar a la multiplicidad inherente del indígena desde el manto de la “comunidad nacional” representada por el Estado?

A la hora de comprender las políticas estatales en torno a la cuestión indígena, el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro (2014) define al Estado por su universalidad. Encuentra en su origen una contradicción con las redes de parentesco tradicionales; su carácter público surge como la antítesis de la solidaridad arcaica. En el nacimiento del Estado, por primera vez “el niño llora y la madre no escucha” (p. 168). La impersonalidad y la distensión de los lazos sociales engendran las condiciones para la profunda soledad que caracteriza al individuo moderno.

El autor advierte que la alienación propia de la sociedad bajo el control del Estado se asimila con la experiencia indígena del encuentro con un ser sobrenatural, donde la propia subjetividad se ve amenazada y desposeída. Define al Estado desde su función de interpelación ideológica, como un espíritu que captura lo ajeno y fuerza su respues-

ta. A través de este mecanismo se configura la monarquía ontológica estatal, que cuestiona todo punto de vista o definición del mundo que busque fugarse de su unidimensionalidad.

En este sentido, la polivocidad y el multiperspectivismo indígena son necesariamente antiestatales, imposibles de ser representados en su autenticidad. El conflicto analizado en este artículo se enfrenta con esa contradicción: la representación en el marco legal del Estado existe, mas esta es siempre parcial, incompleta e insatisfactoria en su respuesta real. La falta de respuesta estatal ante la permanencia pacífica en Buenos Aires y la lucha del Malón en su totalidad llevó a M. a realizar ciertas reflexiones: “En el Estado... ¿cómo decir?, todos están dentro de una misma bolsa. Tienen miedo a las empresas extractivistas. [...] Nadie nos representa en esa manera”. También comentó: “El Estado es un poder que no tiene mucho interés realmente por lo que pasa a su pueblo”.

A su vez, Viveiros de Castro menciona una pérdida de las condiciones de autodefinición frente al monopolio ontológico del Estado. Esta afirmación, así como la dimensión ideológica que enlaza ambos proyectos intelectuales, nos da el pie para situar la discusión en el marco de la teoría spivakiana respecto de las condiciones de representatividad en la subalternidad.

LA VOZ DEL SUBALTERNO

En su texto “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, (1998), Gayatri Spivak construye un análisis de las posibilidades de enunciación de los sujetos subalternos a partir de un diálogo crítico con Foucault y Deleuze y una problematización del rol del intelectual como funcional a la ideología colonial que ambos autores buscaban desestimar. Considerar que el Otro posee la capacidad de conocer y hablar por sí mismo, así como desechar un análisis de las representaciones ideológicas, sugeriría cierta ofuscación en ambos autores para admitir o siquiera vislumbrar sus privilegios. Al presentarse como figuras transparentes, testigos universales, funcionan como agentes occidentales que constituyen los espacios (y los límites) de enunciación y constitución de los grupos subalternos. La aparente autonomía que se le brinda al sujeto oprimido acaba por borrarlo aún más al esencializar su deseo como correspondiente a su interés como explotado, y con ello reiteran las representaciones teóricas imperiales típicas que se suelen realizar sobre ellos.

La autora aboga por demostrar el rol imperante de la ideología dominante y sus narrativas constituyentes del Otro, como fundamento desde el cual se podrían redibujar los borramientos de los meca-

nismos a partir de los cuales éstas se reproducen. La inteligibilidad occidental, la fórmula homogeneizante a la cual le son funcionales incluso aquellos que se reivindican antirracistas y los mismos sujetos coloniales, deviene una violencia epistemológica que imposibilita que la voz subalterna, respecto de su propia experiencia de sometimiento, sea enunciada o escuchada. Solo un profundo cuestionamiento y desaprendizaje de las ideologías coloniales, que las sitúan a ellas mismas como objeto de conocimiento, podría construir un abordaje superador de las lógicas de dominación.

Se le suma, a esta perspectiva, el mostrar la voz como instrumento político de agenciamiento del sujeto, decretando la inaudibilidad del dominado, de tal modo que las apreciaciones propias de M. señalan el silenciamiento y la distorsión que atraviesan sus reclamos al ser traducidos por los medios hegemónicos o personas blancas:

Muchos querían lucrar y es como decir... te preguntaban, no te dejaban hablar, y eso lo sentimos [...]. Los medios de comunicación prefieren agarrarse a lo que dijiste en un estado medio de enojo y tomarse de eso para difamar la lucha.

Asimismo, al ser consultada por las necesidades y deseos del Malón, mencionó la idea de “dejar de que nos vean como algo de afuera y que haya más representación”.

Por último, nos gustaría utilizar este apartado para esclarecer cierta cautela epistemológica a tener en cuenta a la hora de leer los extractos de la bitácora que utilizamos para ejemplificar nuestras lecturas. Apelando a Spivak, podemos concluir que “no hay sujeto subalterno irrepresentable que pueda conocer y hablar por sí mismo” (p. 46). Por lo tanto, no debemos olvidar que incluso los discursos desde los márgenes no se hallan exentos de la mediación de la ideología eurocéntrica. Mas eso no implica de ninguna forma que no sean aportes sumamente valiosos a la hora de dar aire a la teoría y cuestionar los más indisputables supuestos.

LA LUCHA CONTRA EL EXTRACTIVISMO Y LA REFORMA

En este apartado nos compete elaborar ciertos esbozos respecto de los principales lineamientos que debemos comprender para situarnos en la lucha del Malón. A partir de ciertos conceptos de Antonio Gramsci tomados y adaptados por el teórico Stuart Hall, nos abocaremos a explorar el potencial que reside en las formas de resistencia indígena. En la zona de Salinas Grandes (Jujuy), la población originaria se enfrenta a la amenaza de la extracción del litio, la cual podría afectar sus

actividades económicas tradicionales y con ello destruir su modo de vida. El conflicto por el que se planta el Tercer Malón de la Paz está estructurado en función de la cuestión ambiental y la defensa de la tierra, mas ¿cuáles son sus reclamos? ¿En qué se acerca a, o difiere de, los discursos tradicionales respecto de la temática? ¿Cuál es la peculiaridad de la lucha ecológica indígena?

En primera instancia, la resistencia tiene como consigna la destitución de Gerardo Morales como gobernador de la provincia de Jujuy, en la medida en que bajo su mandato se sancionó una reforma constitucional ilegítima que supone un grave riesgo para los pueblos indígenas locales. “Las comunidades temen que la reforma constitucional facilite la aprobación de proyectos relacionados con el litio” (Dorn, 2023: 5). En los folletos que buscan informar a la sociedad respecto de lo sucedido, el Malón denuncia artículos tales como el 94 y el 95, los cuales, al concebir la tierra y el agua desde una perspectiva productivista, legitiman el saqueo; o el artículo 32, que limita la representatividad y la participación ciudadanas mediante sanciones a las protestas. Por eso es que la reforma fue vista también como “un intento de acabar con el conflicto de las comunidades y suprimir todas las reclamaciones territoriales” (Argento, 2023).

Ahora bien, nos resulta relevante introducir ciertas categorías de análisis gramscianas para adentrarnos en las complejidades del conflicto, especialmente en lo que respecta al rol del Estado y de la sociedad civil. En su polémica con la interpretación economicista del problema de “la base” —entendida como el conjunto de las fuerzas productivas y las relaciones de producción— y “la superestructura” —que abarca los niveles ideológicos y morales que conforman una formación social—, típica de los debates marxistas, Gramsci propone un enfoque más complejo. Se aleja de la idea de una mera determinación de la base sobre las demás instancias de la vida social, para integrar estos dos niveles en una relación dinámica (susceptible de ser desmantelada o reconfigurada), en la que cada uno puede ejercer efectos sobre el otro y transformarlo. A esta integración Gramsci la denomina como bloque histórico (Hall, 2017).

Asimismo, la noción gramsciana de Estado ampliado nos resulta ideal para este abordaje, incluso cuando signifique una parcial superación de las ideas hasta aquí descritas respecto de la lógica estatal (particularmente las de Viveiros de Castro). A la definición clásica del Estado como ente coercitivo al servicio de la dominación de una clase sobre la otra, se le suma una dimensión ideológica: el Estado como fuerza estructuradora que organiza a la sociedad civil y la producción cultural a fin de construir una visión hegemónica del mundo. Esta fuerza se manifiesta implícitamente en las más diversas áreas de la vida in-

dividual y colectiva, y gracias a ella se construye el consenso sobre el que se sostiene la dominación de la clase dirigente. A su vez, dicha fuerza requiere de una alianza estratégica con las clases subalternas, a las que coloniza, contiene, dirige y moviliza. En otras palabras, la dominación se hace, no a pesar de los sectores marginados, sino a partir de su integración subordinada al proyecto dominante. Desde esta perspectiva teórica, abordaremos a continuación los ejes temáticos que emergen de la experiencia de lucha del Malón, concebido en tanto sujeto subalterno que se opone a los intereses del poder.

LA COSMOVISIÓN INDÍGENA EN CONTRASTE CON LOS DISCURSOS AMBIENTALES AL SERVICIO DEL CAPITAL

En primera instancia, nos compete adentrarnos en las narrativas dominantes en torno al litio en el marco global y nacional, concibiéndolas como expresiones del Estado ampliado, ya que en el contexto de un país colonizado como fue la Argentina, la ideología dominante a nivel global penetra las construcciones locales. Dorn (2023) se refiere a la hegemonía internacional del discurso que presenta al litio como una materia prima crítica, es decir, a la idea dominante de que la presencia de este *commodity* —en el marco de su aceptación internacional como recurso estratégico para la transición energética— determina de manera inalterable a un territorio y su valor. Así, la diversidad y multiplicidad de una región se homogenizan en una zona definida exclusivamente como suministro de materias primas. El autor subraya la cuestión de las relaciones de poder como eje que organiza tal discurso.

A su vez, el contexto socioeconómico nacional, signado por una profunda crisis a nivel estructural, ha legitimado discursos —reproducidos incluso por el progresismo— en defensa del extractivismo como fuente de entrada de divisas al país, a pesar de sus graves consecuencias para los territorios y las comunidades afectadas. En este sentido, la organización local de Jóvenes por el Clima, de proyección internacional, se alineó con la perspectiva dominante que presenta la extracción de litio como parte de una transición energética “amigable” (y, con algo de suerte, “soberana”), minimizando sus nefastas consecuencias ambientales y sociales. Esta postura ignora, además, que dicha transición podría no ser más que una fachada para lo que el investigador Ariel Slipak denomina la “proliferación de nuevos negocios pintados de verde”.

No solo es la pluralidad del lugar lo que se pone en cuestión, sino la soberanía de las comunidades sobre el territorio que habitan y sus recursos. Ante las diversas manifestaciones de la sociedad civil (los

medios hegemónicos, algunas organizaciones sociales, etc.) dirigidas en defensa de los intereses materiales de la clase dominante, la resistencia indígena contra el avance de la minería ha cobrado en las últimas décadas multitud de formas y expresiones, con diversos grados de radicalidad, mas cabe resaltar que su carácter se ha intensificado desde 2019. Ya no abogan por el derecho a ser consultados por las actividades que se ejercen en sus tierras, sino que directamente esgrimen la consigna de “No al litio” para rechazar la invasión de la megaminería, y ello no solo en defensa de sus economías regionales, sino también como “un atentado contra todos los animales, contra el agua, contra la Pachamama y, en definitiva, contra la vida” (Dorn, 2023: 7).

Para las subjetividades occidentalizadas, un reclamo semejante puede resultar burdo o complejo de aprehender, en la medida en que contradice los supuestos fundamentales desde los cuales se erigen nuestra ontología y las políticas que de ella se desprenden. Contrariamente, Viveiros de Castro (2010) ha elaborado elementos conceptuales que nos permiten adentrarnos con solidez en la perspectiva que nutre estos discursos de lucha. El autor acuñó el término “multinaturalismo” para referirse a la concepción amerindia de una naturaleza plural, es decir, a la idea de que existen múltiples naturalezas que están sustentadas en un espíritu universal. Bajo esta visión, el universo es originalmente antropomórfico: nace de una sustancia humana compartida para luego diversificarse en las más complejas formas de existencia (Danowsky y Viveiros de Castro, 2020). Esta concepción se opondría al “mononaturalismo” occidental que percibe a la naturaleza como un fondo material dado, innato y convencionalizante.

Al consultar a M. respecto de la forma en que su pueblo concibe la naturaleza, expresó lo siguiente:

Hace mucho se dieron cuenta de que todo es energía, nosotros somos energía. ¿Cómo nace el mundo? Pequeños microorganismos que empiezan a ser y entonces una cosa empieza a dar vida al otro y el otro al otro. [...] Una planta para alimentarnos nos transmite su energía y nosotros la volvemos a transmitir cuando volvemos a plantar esa semilla. Es un cuidado recíproco.

Desde el multinaturalismo, el abordaje y los discursos en torno a la problemática ambiental dejarían de ser únicos y universales, así como orientados en primera instancia a la necesidad de expansión del capital (como pareciera ser el eje desde el cual se articulan las organizaciones ambientales hegemónicas). Al pensar la diversidad de lo corpóreo, se comienzan a necesitar tantos enfoques y respuestas como particularidades existen; sólo así es posible hacer justicia a lo específico de

cada mundo. Una perspectiva sacralizada de la naturaleza, sustentada sobre la noción de dotar a las diversas existencias ecológicas de un punto de vista, las volvería sujetos de derecho. Tanto los animales como los seres naturales, supuestamente inanimados, devienen en centros de intencionalidad con una voz digna de ser escuchada en las asambleas políticas.

Claramente, esta perspectiva difiere de manera radical del discurso hegemónico del ambientalismo nacional. No solo supone un agudo viraje a la hora de pensar las políticas y acciones sociales en torno a la cuestión ecológica, sino también una profunda reconceptualización de la ontología que define a los territorios y a la vida que brota de ellos, a la vez que los dota de un nuevo valor. El extractivismo legitimado como “recurso estratégico” o fuente de divisas perdería sustento rápidamente. Mas ¿cómo se debe efectuar una lucha ideológica si se quiere reconfigurar el bloque histórico en favor de los pueblos oprimidos? ¿De qué manera podemos transformar la superestructura en pos de construir una nueva hegemonía donde el cuidado de la Pachamama se presente como un valor fundamental?

PRÁCTICAS ARTÍSTICAS CONTRAHEGEMÓNICAS

Retomando la lectura de Gramsci que realiza Hall, podemos afirmar que, aun cuando el Estado y sus expresiones en la sociedad civil son quienes organizan el sentido común práctico general, este no deja de estar fragmentado y ser contradictorio. La perspectiva gramsciana afirma incansablemente el hecho de que toda persona es ya un filósofo, dado que posee la capacidad de reflexionar y sostener una concepción del mundo propia. Jamás ha existido una única forma de entender las cosas, una ideología dominante unificada y coherente; por el contrario, han de coexistir necesariamente multiplicidad de formas de aprehender el mundo. La práctica de la crítica resulta fundamental a la hora de impulsar el pasaje desde los elementos subordinados al núcleo dominante hacia una nueva ideología, hacia una rearticulación de las prácticas sociales y de las posiciones políticas.

Hall nos recuerda, ante todo, que la lucha cultural no puede ni debe reducirse a otras áreas de determinación. La esfera de la cultura tiene su propia especificidad y cierta autonomía relativa respecto de los demás niveles de la formación social. El autor advierte la importancia de los dominios de la moralidad y del arte, entre muchos otros, como terrenos poco explorados por la izquierda, los cuales deberían pasar a ocuparse —como un medio para la configuración de nuevas formas de hegemonía— a partir de una lucha permanente y continua en los distintos ámbitos ideológicos. Ocupar y definir un espacio do-

minante en cada punto resulta crucial, siempre y cuando se procure guardar distancia de las formas de conservadurismo paternalista tales como el corporativismo y la democracia social (por ejemplo, Jóvenes por el Clima buscando monopolizar los discursos ambientales desde una perspectiva afín a los intereses de la burguesía y el imperia- lismo, o los gobiernos “progresistas neoliberales” que estatizan a los movimientos sociales con bienes simbólicos a la vez que precarizan aún más sus condiciones de vida). La sabiduría corriente del sentido común de la gente puede ganarse, colonizarse e invertirse. Si bien la política cultural y la lucha ideológica no son suficientes en sí mismas para reestructurar la forma social, no puede haber un establecimiento sostenido de contrahegemonías si no se las articula a la cultura y la ideología.

Cabe resaltar que no hay ninguna garantía de que una forma cultural determinada cuente con una naturaleza intrínsecamente progresiva o regresiva; siempre puede tomar ambas formas. Todas tienen el potencial para abrir posibilidades alternativas si es que la gente encuentra y genera en ellas un nuevo lenguaje, así como la posibilidad de funcionar como arma de lucha: “Antes que reservar la noción de lucha de clase solo para el momento de las barricadas, tenemos que ver la resistencia como las prácticas continuas de trabajo en el terreno y de apertura a posibilidades culturales” (Hall, 2017: 263).

Entonces ¿cómo se ha de utilizar el potencial que reside en las resistencias culturales contrahegemónicas? Afortunadamente, las formas de lucha del Malón de la Paz se nos presentan como un caso ejemplar. El medio alternativo estadounidense *Hyperallergic* realizó una serie de entrevistas a integrantes del Malón de las cuales haremos uso para ilustrar este punto. “Las expresiones artísticas son parte natural y esencial del Malón”, le dijo a la revista Eliseo Álvarez Prado, músico coya proveniente de Tilcara, Jujuy. “Nuestras demandas se traducen en canciones, coplas, danzas colectivas, carteles y murales que empiezan a aparecer dondequiera que vayamos” (Drake, 2023). A su vez, los artistas del Malón expresaron su herencia andina a partir de talleres de rotulación, pinturas, músicas, *performances*, entre muchas otras expresiones artísticas, como un arma de lucha en auxilio de sus tierras sagradas.

La misma M. advirtió el hecho de que la cultura era utilizada por el grupo de forma consciente y estratégica para llamar la atención y filtrar sus reclamos al resto de la sociedad:

Con el tema de la música, lo usamos para atraer gente, porque en sí, la música andina, la música del norte, es muy atrayente. Es como decir que desconecta a la persona de su burbuja [...] Y así

fue que logramos hacer eso, atraer a la gente [...] Y sabemos que para atrapar a una persona es con la cultura. Yendo con cultura puedes meter la problemática.

ALIANZAS SUBALTERNAS PARA REVITALIZAR LA RESISTENCIA

En este último apartado nos gustaría esbozar algunas reflexiones en torno al carácter de la lucha indígena, en particular respecto de las alianzas efectuadas con otros sectores en lucha y las posibilidades que brinda la formación de un frente único contra la reforma constitucional.

Volviendo a los aportes de Hall, el autor subraya la necesidad de cuestionar la primacía de la contradicción de clase sobre otras formas de conflicto social, como las vinculadas a la raza o el género. Las diversas corrientes sociales se enfrentan a un claro problema teórico al sucumbir a la tendencia de reducir las diferentes contradicciones unas en otras. El autor propone entonces como alternativa una política marxista que reconozca la necesaria diferenciación de las distintas luchas y la importancia de aquellas luchas que se libran en los diversos frentes. Es decir que comprenda la naturaleza de una política hegemónica en la que diferentes luchas tomen la posición de vanguardia en una variedad de frentes distintos. Así, puede haber unidad y articulación entre las luchas sin que se pierda la especificidad de cada una o la complejidad de esta unidad.

La experiencia de lucha en Jujuy contra la reforma de Morales nos ofrece importantes, aunque incipientes, ejemplos de esta política. Los docentes en su reclamo por un salario digno, los mineros en su exigencia por mejores condiciones de trabajo, las comunidades indígenas en defensa de su tierra, así como otros sectores que buscan salvaguardar sus derechos democráticos, pudieron confluir en una serie de paros provinciales en contra de un enemigo común: la reforma constitucional. Como resultado de esta articulación de luchas, se logró el retroceso de ciertos artículos de la reforma y una caída significativa en el apoyo popular al gobierno de Morales.

Por su parte, Audre Lorde, en su ensayo "Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo" (1979), cuestiona el uso de las herramientas del patriarcado racista por parte del feminismo blanco como algo funcional al borramiento de la heterogeneidad propia de la experiencia de la mujer. Considera que la interdependencia entre los diversos sectores del movimiento (la mutualidad de las mujeres, los sistemas de apoyo compartido, etc.) es el único camino a la libertad.

Desde este pensamiento, la diferencia no se debe tratar como algo a tolerar o una razón para dividir los frentes de lucha, sino más bien como una fuente de tensiones que habiliten el florecimiento de nuevas maneras de ser activamente. Asimismo, el lema "Sin comunidad, no hay libera-

ción” puede entenderse como una referencia a la fortaleza que se gana en la alianza: el motor que la solidaridad significa para los grupos en lucha.

Estas ideas se pueden transpolar a las más diversas luchas subalternas sin mucha dificultad. Consignas tales como “Solidaridad entre los pueblos” han atravesado el espíritu latinoamericano en incontables ocasiones y la experiencia del Tercer Malón no es la excepción. En sus distintas manifestaciones a lo largo del territorio argentino tuvieron el apoyo de organizaciones ambientales y sociales, de ciertos partidos políticos y de algunos sectores populares en su generalidad. M. expresó esta sensación de sentirse acompañado: “Llegar ahí, a cada provincia, fue emocionante, porque además de gente también había un apoyo espiritual”.

En el acampe de Plaza Lavalle, una bandera multicolor declaraba: “Comunidad LGBTQ+ con el Malón de la Paz”. En este sentido, M. señaló: “En Córdoba nos recibieron y alojaron chicas trans”. A su vez, destacó la diversificación del sujeto político en la lucha territorial:

Las libres petroleras son todas mujeres blancas y cuidan su tierra porque aún tiene esa espiritualidad adentro. [...] Hay montones de personas... ya no es solamente el indígena que pelea por su tierra, sino que hay un montón de personas que están peleando.

Sin embargo, según ella, la respuesta en Buenos Aires fue mucho menos cálida de lo esperado: “Solo hubo una cantidad muy pequeña de gente que sí tuvo su corazón de dar y de recibir”.

REFLEXIONES FINALES

Para concluir nuestro trabajo, creemos relevante retomar este fragmento de la conversación con M.:

Estamos volviendo a ser saqueados de una manera muy distinta. Antes éramos saqueados sobre el oro, la plata y todo eso, ahora somos saqueados por los minerales. La historia se repite pero en distintos tiempos y es momento de decir “bueno, ya basta”, pero lamentablemente algunos no quieren decir “ya basta”, ¿por qué? Porque les ha crecido el ego y el egoísmo. El egoísmo donde ven solamente “soy yo” [...]. Sacan mayor beneficio para algunos pocos además, arruinando todo un ecosistema y toda una vivencia.

Sin duda, estas expresiones ilustran con claridad el núcleo de este conflicto: la vida versus el capital. A su vez, podemos advertir que la invisibilización de los pueblos originarios y de sus reclamos, particu-

larmente en materia de soberanía de la tierra y de defensa ambiental, no resulta muy sorprendente en el marco de un patrón de poder eurocentrista sumamente arraigado a las representaciones y los discursos hegemónicos argentinos, siempre funcionales al capital internacional. De igual manera, las limitaciones en la construcción de una política de solidaridad entre luchas también se hizo palpable en el rol que jugaron las organizaciones estatizadas de la sociedad civil —como la Confederación General del Trabajo (CGT) y la Central de Trabajadores de la Argentina (CTA), que se negaron a participar de un paro general— o las direcciones de masas, que brindaron falsas ilusiones de una intervención de la provincia de Jujuy que nunca sucedió.

Aunque no han sido pocos los desafíos que el Malón ha sabido enfrentar y pocas las victorias que efectivamente celebró, su experiencia nos deja múltiples líneas de reflexión. Entre ellas, el potencial de la alianza entre la cosmovisión indígena y la lucha ambiental para la construcción de una nueva ontología y repartición de valor a todos los seres que habitan la tierra. También la fuerza de las prácticas artísticas como herramientas de lucha en la configuración de una nueva hegemonía. En este sentido, esta experiencia se presenta como una guía para la acción en el marco de la lucha de clases y para los diversos combates que aún están por venir.

BIBLIOGRAFÍA

- Argento, M. (2023, 24 de junio). El litio en conflicto: las demandas históricas de los pueblos que resisten el avance minero y la reforma judicial en Jujuy. *Tiempo Argentino*. <https://www.tiempoar.com.ar/informacion-general/ellitio-en-conflicto-las-demandas-historicas-de-los-pueblos-que-resisten-elavance-minero-y-la-reforma-judicial-en-jujuy/>
- Danowsky, D. y Viveiros de Castro, E. (2020). ¿Hay un mundo por venir? *Prácticas artísticas en un planeta en emergencia*. Buenos Aires: Centro Cultural Kirchner. https://cck.gob.ar/wpcontent/uploads/2020/07/danowski-viveiros_de_castro.pdf
- Drake, C. (2023, October 15). Indigenous groups rally against lithium extraction in Argentina. *Hyperallergic*. <https://hyperallergic.com/850582/indigenous-groups-rally-against-lithium-extraction-in-argentina/>
- Dorn, F. (2023). Agua, territorio y el tercer Malón de la Paz. Resistencia(s) a la minería de litio en las Salinas Grande, *Población & Sociedad*, 30(1), 1-20.

- Fernández de Rota Irimia, A. (2016). Constitución y aporías del indigenismo global. Cultura, raza y soberanía. Reflexiones a partir del caso Mapuche. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(2), 177-198.
- Hall, S. (2017). *Estudios Culturales 1983. Una historia teórica*. Buenos Aires: Paidós.
- Lorde, A. (1979). Las herramientas del amo nunca desarmarán la casa del amo. En C. Moraga y A. Castillo (Eds.), *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (pp. 89-92). San Francisco: IsmPress.
- Mariátegui, J. C. (2021). *Antología* (M. Bergel, Ed.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Quijano, A. (2003). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad. En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vázquez Laba (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp. 17-38). Buenos Aires: Godot.
- Spivak, G. C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), 175-235. (J. Amícola, Trad.) https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf
- Valko, M. (2009). Invisibilidad, desmemoria y resistencia. La irrupción del Malón de la Paz de 1946. *XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Bariloche: Universidad Nacional del Comahue.
- Viveiros de Castro, E. (2014). Una buena política es aquella que multiplica posibles. En *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio. Entrevistas* (pp. 15-30). Buenos Aires: Tinta Limón.
- Viveiros de Castro, E. (2010). Primera parte: El anti-narciso. En *Metafísicas canibales. Líneas de antropología postestructural* (pp. 21-60). Buenos Aires: Katz Editores.
- Zavaleta Mercado, R. (1990) *El Estado en América Latina*. La Paz: Los amigos del libro.

V. LA VIOLENCIA Y LA MUERTE

Juan Martín Ritter

BATAILLE Y MARÍN EN DIÁLOGO IMPOSIBLE: ENTRE LA VIOLENCIA Y EL CUERPO, DE LA COMUNIDAD A LAS MASAS

INTRODUCCIÓN

El presente estudio constituye un ejercicio de comparación teórica entre dos autores del amplio campo de la teoría social y la sociología: Georges Bataille (1897-1962) y Juan Carlos (“Lito”) Marín (1930-2014). Particularmente lo que se intenta observar es el modo de articulación de un conjunto de problemas comunes en ciertas zonas de sus obras. Se parte de una premisa compartida: tanto en la obra de Bataille durante la década de 1930 como en la de Marín en los años setenta, emergen como temas centrales la violencia y el cuerpo. En el caso de Bataille, estas cuestiones se inscriben dentro de una reflexión más amplia sobre lo sagrado y la comunidad en la Modernidad. En cambio, en Marín, aparecen en relación con el análisis de la emergencia de las masas en el marco de la lucha de clases en la Argentina.

Sin embargo, la hipótesis que guía este trabajo sostiene que esas reflexiones son —y conducen a términos— completamente distintas. Ello se debe fundamentalmente a la suscripción principal —aunque complejizada significativamente a través del diálogo con influencias teóricas contemporáneas de lo más diversas— a un paradigma clásico diferente del pensamiento sociológico: Émile Durkheim, en el caso de Bataille, y Karl Marx, en el de Marín. Es que estas teorías en particular no solo se plantean a sí mismas como ajenas al sentido común —o a la ideología— y a aquello que este suele dar por obvio y sobreentendido

—esa siempre tan extraña “realidad”— (muy “casualmente” aquello que la opinión ignora por completo es donde se halla la verdad social más profunda), sino que además delimitan singularmente los campos de lo visible e invisible, y constituyen el interior del primero a través de jerarquías y relaciones conceptuales diversas. Singularidad paradigmática, pues, e inconmensurabilidad comparativa. En principio, al menos.

Nuestro corpus se centra en dos ensayos de Bataille y dos libros de Marín. “La noción de gasto” (2008) y “La estructura psicológica del fascismo” (2008), por un lado, y *Lucha de calles, lucha de clases. Elementos para su análisis: Córdoba 1971-1969* (2005) y *Los hechos armados. Un ejercicio posible* (1984), por el otro. Así pues, y sin perder de vista esa diferencia original, se exponen los dos argumentos y se intenta, al final, establecer algunas equivalencias.

BATAILLE Y LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA HETEROGÉNEA

Dedicar una reflexión a la pregunta de Barthes, sugerida casi al azar, a propósito de la cuestión de los límites del texto (como objeto nuevo para la crítica literaria y distinto a la idea de obra), es un buen punto de partida:

¿Cómo se podría clasificar a Georges Bataille? Este escritor, ¿qué es?, ¿un novelista, un poeta, un ensayista, un economista, un filósofo, un místico? La respuesta es tan incómoda que por lo general se prefiere olvidar a Bataille en los manuales de literatura; de hecho, Bataille ha escrito textos, o incluso, quizás, un único y mismo texto, siempre (1994: 75).

En efecto, Bataille es un autor inclasificable y por ello tal vez —como señala Mattoni (2011: 12)—aquello que su lectura implica “no es un aprendizaje, sino una experiencia”¹. Pero, para sortear provisoriamente el problema de la inherente dificultad que trae aparejada el ensayista francés y que se despliega en múltiples dimensiones (entre las que

1 Un retrato más del francés, particularmente mordaz en este caso, es el que ofrece Margarita Martínez al reponer la existencia efímera del grupo secreto en torno a la revista *Acéphale* (1936-1939) que, primero como su anverso, se vería luego relevado por el colegio de sociología sagrada (1937-1939). Acerca de su demiurgo, la autora afirma que “era un provocador que no quería subvertir el orden del mundo sino moverse por las líneas oscuras del cuerpo social, y exhibirlas y arrojarlas al rostro de los aquiescentes como una cuchillada inevitable” (2010: 10).

la escritura misma, como veremos, no es ni la última ni la menor), se ofrece aquí un pintoresquismo local. Sin miedo al gesto imaginario de audacia criolla que acaba por cifrar (fatalmente dirá alguien) este trabajo en la coordenada geográfica de su producción², la “gambeta” aquí propuesta es pensar al ensayista francés como un sociólogo y uno — aún más— que, entre insolentes pasiones, observaciones fragmentarias y programas frustrados, trama (y, a la vez, desgarrar) la posibilidad de una sociología decididamente transgresora, que como tal cuestiona tanto los modos hegemónicos (clásicos) de entender lo social como las fronteras disciplinares establecidas.

Desde este punto de vista, puede notarse que hacia 1933, luego de una década intensa en la que se posiciona en la escena intelectual de París³, y urgido por encontrar explicación a los fenómenos sociopolí-

2 Una coordenada no lejana a los intereses del francés. Latinoamérica es leída como “lo otro de Occidente” (Antelo, 2008: 33) y, por ello, su *parte maldita* en distintos momentos de la obra batailleana. Ya en un texto original de 1928, “La América desaparecida” (2013), Bataille pone de manifiesto su erudición acerca de las civilizaciones precolombinas y su especial devoción por el pueblo que encontrara más seductor: la sociedad azteca, con su vida religiosa tan alegre y festiva como sangrienta y perfectamente demencial, y ese excesivo fervor que encontraban en la muerte. Precisamente, el reconocido cineasta ruso Serguéi Eisenstein se propuso reconstruir esas imágenes en los diferentes episodios que componen el extraordinario *¡Que viva México!*, un ensayo cinematográfico del que ya Bataille tenía noticia en 1930, pese a resultar inconcluso y haber sido estrenado muchas décadas después en la Unión Soviética. Así lo relata Antelo en “La acefalidad latinoamericana” (2008), trabajo en que el autor rastrea las conexiones latinoamericanas de Bataille, sobre todo a través de sus discrepancias con Roger Caillois (1913-1978), su compañero de ruta intelectual que, exiliado por la guerra europea y hospedado en Buenos Aires por Victoria Ocampo, intenta relanzar el proyecto del “colegio” de practicar una sociología sagrada; también describe la amistad de Bataille con el etnógrafo Alfred Métraux (1902-1963), de interesante trayectoria como investigador y docente en Mendoza y Tucumán.

3 Concretamente desde 1923, y durante los diez años siguientes, Bataille abandona su antigua formación religiosa, realiza lecturas fundamentales para su desarrollo filosófico posterior, rompe definitivamente su ambivalente relación (y, en el mejor de los casos, solamente tensa, por no decir decididamente belicosa) con el surrealismo —y, específicamente, con Breton—, se da a conocer como escritor mediante la publicación en 1927 de la novela erótica *Historia del ojo* (que dejó atónito al público parisino) y oficia de editor de la revista *Documents*. Todo a caballo de una doble vida: la diurna, en la que se desempeñaba como especialista honrado en documentos antiguos de la Biblioteca Nacional de París, y la nocturna, entregada al libertinaje y los excesos, entre orgías y burdeles. Dunan y Taurel Xifra (2015) reconstruyen ese itinerario haciendo foco en el modo en que a través de las sucesivas publicaciones de Bataille en *Documents* se delinea un interés muy marcado por las diversas manifestaciones de aquello que carga con el desprestigio social y que cobra, hacia 1930, forma conceptual mediante la noción de “bajo materialismo”. Con ella, Bataille no solo busca distanciarse de los diversos materialismos de su entorno (y también, ya abiertamente a esa altura, del idealismo surrealista de Breton), sino que también intenta

ticos de la hora (la emergencia del fascismo en sus versiones italiana y alemana, en especial), las reflexiones del escritor francés maduran en el sentido de una comprensión original de la vida social. El movimiento que opera Bataille al construir su perspectiva sociológica no es sino la profundización, en una línea interpretativa muy peculiar, de *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982)⁴, movimiento fundado en la matriz de lo sagrado como esquema de intelección de las sociedades modernas.

El gesto de Bataille puede representarse como la sospecha radical acerca del diagnóstico weberiano del desencantamiento final del mundo⁵ —en el convencimiento de que esa lectura constituye la última capitulación ante el pensamiento burgués y su racionalidad empobrecida— y la puesta entre signos de interrogación de aquel pasaje del *Manifiesto comunista* en que Marx afirma que “todo lo sagrado es profanado” (2018: 319). No obstante, esto no quiere decir que Bataille ignore los desarrollos de la sociología clásica y que conciba el movimiento de la Modernidad en términos distintos al pasaje de la “comunidad” a la “sociedad”, por usar palabras de Portantiero (1986). A través de una apropiación del diagnóstico clásico, Bataille

sentar una posición singular: frente a los materialismos que simplemente cambian el lugar de la idea por el de la materia, hay que desidealizar la materia y desdialectar el materialismo o, más concretamente, apuntar a lo abyecto, pues de lo bajo depende siempre —y pese a los intentos sistemáticos por negarlo y por separarse— toda la pureza del ideal.

4 Tonkonoff (2015) reúne fragmentos y reconstruye una perspectiva sociológica en Bataille a partir de las categorías de la sociología durkheimiana de la religión como punto de apoyo. Habermas, que dedica un capítulo de *El discurso filosófico de la modernidad* a una lectura transversal de la obra del francés y sus tensiones internas, también percibe que “Bataille se encuentra en la tradición de la escuela de Durkheim” (1993: 262). Lorio (2013) recupera la noción durkheimiana de lo sagrado y rastrea el modo en que la recibe la generación siguiente, la del colegio de sociología sagrada (1937-1939), de Caillois, Leiris y, especialmente, Bataille.

5 Claro que el contrapunto entre Bataille y Weber puede ser matizado hasta el punto de volver compatibles sus planteos acerca de la Modernidad. Tal vinculación es la que realiza con éxito la interesante tesis de Attias Basso (2015). No obstante, cabe recuperar la atención allí prestada a un detalle terminológico sustantivo puesto que está en la base de la diferencia de perspectivas que aquí se busca subrayar. Así, al considerar el lugar que ocupa el protestantismo como agente secularizador en ambos autores, Attias Basso afirma: “Es digno de remarcar que Bataille utilice la palabra “exilio” [de lo divino], dejando así la puerta abierta a un retorno. En esto se diferencia de Weber, quien hablaba del desencantamiento como el “destino” de este tiempo, como un proceso casi inexorable” (p. 86). A partir de allí, la distinción entre ambos puede profundizarse observando especialmente el lugar que Weber otorga a lo tradicional en su célebre clasificación de la acción social, es decir, “por completo en la frontera, y más allá, muchas veces, de lo que puede llamarse en pleno acción con sentido” (2002: 20).

concibe lo sagrado como algo del orden del margen, un resto. En este sentido, según Tonkonoff (2015: 269), “lo sagrado es aquí un residuo, pero se trata de un ‘residuo violento’; se trata además de un residuo paradójico dado que [...] es tan liminar como fundante de los conjuntos sociales secularizados que lo desconocen”. Las hipótesis batailleanas sobre lo social se revelan claramente en dos textos de 1933, “La noción de gasto” (2008) y “La estructura psicológica del fascismo” (2008).

Bataille (2008: 111-112) abre el primero de estos textos no sin cierto estilo de manifiesto inaugural, y lo hace con una alegoría: así como las prohibiciones del padre resultan irrelevantes para la actividad real del hijo adolescente —que, en su ausencia, se prodiga placeres inconfesables—, el principio de la utilidad que domina las representaciones vigentes se revela pobre para explicar la vida social (para este principio, la vida solo tiene valor para la actividad productiva, y los placeres apenas son tolerados como una concesión secundaria, siempre que sean moderados y anodinos). En especial, resulta insuficiente para comprender la Modernidad racional y sus recurrentes tragedias y catástrofes. Estas, pese a ser periódicas e injustificables para un estricto utilitarismo, señalan que tal vez no pueden “subsistir salvo en el límite del horror” (Bataille, 2008: 112) y, paradójicamente, nunca alcanzan para desalojar completamente dicho principio, desmentido (y vuelto a establecer) una y otra vez.

Sencillamente mala y ciega sería entonces aquella sociología que creyera que la actividad humana se reduce a los procesos productivos y no lograra reconocer que, al lado de estos, existe un conjunto de prácticas con una lógica completamente distinta. Las fiestas y los espectáculos, los juegos y las guerras, pasando por la actividad sexual “perversa” y las edificaciones monumentales, todas ellas constituyen prácticas deliberadamente improductivas, “actividades que, al menos en las condiciones primitivas, tienen su fin en sí mismas” (2008: 114). Gasto es el concepto destinado por Bataille para referir a estas prácticas que no son “medios de nada” y a través de las cuales las riquezas se consumen, dilapidándose (“como corresponde”, según veremos).

Gasto es este consumo que se caracteriza por mantenerse insubordinado a la racionalidad instrumental de cualquier empresario moderno, para quien la tendencia asintótica a lo-mínimo-necesario equivale a la promesa de su ganancia. Dicho de otro modo, estas actividades se guían por el principio de la pérdida, que debe ser, en cambio, la-mayor-possible para que esos actos indisciplinados (y, por ello, plenamente soberanos) realicen su verdadero sentido. Las exhibiciones de lujo ridículamente ostentoso, los cultos religiosos, las competencias deportivas, las artes y, al interior de estas, las construcciones

arquitectónicas y la poesía⁶ son ejemplos típicos del gasto improductivo; en ellos la pérdida se realiza de distinta manera.⁷

Bataille prosigue su análisis definiendo la relación del gasto con los procesos productivos. Sin rodeos, señala que el gasto es, siempre y en todo lugar, preeminente, ya que si bien el “conocimiento [del desarrollo, la producción y la adquisición] es fundamental para la comprensión de los procesos históricos, no son sin embargo más que medios subordinados al gasto” (2008: 118).⁸ El ensayista comprende lo inaceptable que esa constelación puede resultar para un sentido común aparentemente equilibrado y racional, y decide remitirse a las instituciones económicas primitivas para ilustrarla, pues es allí donde el intercambio se presenta con la mayor pureza, “como un proceso de gasto sobre el cual se ha desarrollado un proceso de adquisición” (2008: 119).

6 En las artes encuentra Mattoni (2011: 52) una importancia teórica mayor. Efectivamente, Bataille no puede evitar detenerse y dedicarle una reflexión a la poesía, ese “residuo extremadamente raro” (2008: 117) que lo desvela en no pocos momentos de su vida. Es la forma definitiva del gasto simbólico, que se caracteriza por no realizar la pérdida sino representarla. “El término de poesía [...] puede ser considerado como sinónimo de gasto: significa en efecto, de la manera más precisa, creación por medio de la pérdida” (Bataille, 2008: 117). ¿Qué quiere decir esto? La experiencia de la poesía —el acto poético más que el producto literario, el instante más que su posterior evaluación— se opone al orden acumulativo del lenguaje y a su visión instrumental, tal como las otras actividades del gasto se oponen al orden de la conservación y reproducción sociales. En el momento privilegiado de la poesía es donde, según Mattoni, “las palabras dejan de designar, se dilapidan, se derraman en servicio de un ritmo que no les pide sino el sacrificio del sentido” (2011: 55); es donde acaece lo sagrado en el lenguaje. De ahí quizás que, para Bataille, el poeta, aquel que verdaderamente actúa el gasto poético (y que en tanto tal debe ser digno de reconocimiento), se enfrenta a un dilema fundamental en un mundo en el que todo se mide según el estrecho prisma de la utilidad, pues “la función de representación compromete la vida misma de quien la asume” (2008: 117) y obliga “a escoger entre una opción que convierte a un hombre en un réprobo [...] y una renuncia cuyo precio es una actividad mediocre” (118). En otras palabras, debe estar dispuesto a sacrificarse a sí mismo o tolerar una existencia mediana como literato “normal” (ya no poeta) y cuya producción literaria, tan estéril como ordinaria, colabore en el sostenimiento del utilitarismo lingüístico como concepción oficial (no muy lejano a aquello que Benjamin (2001) llamaba perspicazmente “concepción burguesa del lenguaje”, pocos años antes).

7 En “Nuestra parte maldita”, Sarlo (2001) afirma con lucidez que “por su entrega inconsciente al gasto improductivo, Maradona le hubiera interesado a Georges Bataille” (párr. 1) y ello se debe, sobre todo, a que “el Diego” “sigue siendo un espejo de la felicidad que ha desafiado la estrechez capitalista con el lujo insultante y el dispendio interminable” (párr. 3).

8 Otro modo de apuntalar la misma idea se formula en una advertencia valiosa por el lugar en que aparece lo humano: “Es importante saber que en su origen el intercambio fue *inmediatamente* subordinado a un *fin* humano” (Bataille, 2008: 122).

Para ello, sostiene, es preciso rebatir la concepción artificial del intercambio arcaico de la economía clásica cuyo modelo es el trueque (o sea, el intercambio en función de adquirir) e incorporar en la mirada el modelo del *potlatch*, para lo cual Bataille se vale explícitamente de los desarrollos de Mauss. Este tipo de intercambio delirante, practicado por las poblaciones nativas norteamericanas, implica siempre una fiesta en la que el jefe tribal ofrece ostentosamente sus fortunas bajo la forma de donaciones con el fin de desafiar y humillar a un jefe rival que, si acepta el juego y decide borrar la humillación, debe contra-donar más que el anterior, es decir, con un excedente. El desafío se puede desatar a su vez con destrucciones fastuosas de riqueza: desde el módico arrojar metales preciosos al mar o destruirlos y la matanza de animales hasta el degollamiento de esclavos y el incendio de poblados en su totalidad.

Lo que interesa destacar del *potlatch* es que solo la “propiedad positiva de la pérdida” (2008: 121), y no —nunca— la riqueza en sí, permite a los jugadores producir su poder y su gloria. Solamente a través de la capacidad de perder actualizada espectacularmente, se producen los valores improductivos que estructuran la vida en común, mientras que “las consecuencias en el orden de la adquisición no son más que el resultado no deseado [...] de un proceso orientado en sentido contrario” (2008: 121). Se manifiesta así el principio arcaico de la riqueza, según el cual “la fortuna en ningún caso tiene la función de situar a quien la posee a salvo de la necesidad. Al contrario, permanece funcionalmente, y el poseedor con ella, a merced de una necesidad de pérdida desmesurada” (2008: 122).

Según este sabio mecanismo, al que ya cabe admirar, el patrimonio no licenciaba al jefe para hacer lo que quisiera sino que lo sujetaba a esa relación agonística asumida en nombre de la colectividad.⁹ Sabiduría por partida doble, además, pues el juego del *potlatch* —de ritualización de las rivalidades y de producción de “grandes hombres”— no es más que un proceso cuya contracara obvia es la producción de categorías miserables y subordinadas para quienes generan la riqueza derrochada. De modo que aquí la lucha de clases está lejos de estar ausente. Aunque el marxismo no ocupa un lugar central ni sistemático en el pensamiento de Bataille, posee lo suficiente de esa perspectiva para reconocerlo: el *potlatch* funciona también como un astuto meca-

9 Así pues “en las sociedades salvajes [...] los productos de la actividad humana no fluyen hacia los hombres ricos solamente en razón de los servicios de protección o de dirección sociales que supuestamente ofrecen, sino también en razón de los gastos espectaculares de la colectividad que *deben* sustentar” (Bataille, 2008: 123-124; énfasis propio).

nismo de dominación política y reproducción social. Así pues, gloria y degradación, nobleza e infamia, grandeza y abyección son, en realidad, las verdades sociales inherentes al *potlatch*.

Según Bataille, pese a lo que pueda creerse fácilmente, el gasto en tanto función social compleja se ha mantenido intacto: tanto ayer como hoy “el hombre rico consume la pérdida del hombre pobre creando para éste una categoría degradante y abyecta” (2008: 127). Si algo ha cambiado fue la conducta del actor social llamado a interpretarlo. No es que el principio del gasto haya dejado de estar al final de la actividad económica o que la rivalidad y la lucha de clases hayan desaparecido —como el autor intenta refutar desde el inicio—. Solo la emergencia de la burguesía al final de una evolución histórica del intercambio (en cuyo desarrollo se enfatiza el sentido adquisitivo) explica la extinción de las formas grandes y libres del gasto. “En tanto clase poseedora de la riqueza, que ha recibido con ella la obligación del gasto funcional, la burguesía moderna se caracteriza por el rechazo básico que opone a esa obligación” (Bataille, 2008: 125).

El gasto persiste en los tiempos modernos, pero lo hace de un modo privatizado y restringido, llevado a acto por una burguesía vergonzosa de sí que solamente logró diferenciarse “de la aristocracia en que no aceptó gastar más que para sí misma, en su interior, es decir, disimulando en lo posible sus gastos frente a las demás clases” (2008: 125). Los burgueses, en su vocación por disimular y en virtud de su terrible hipocresía, “se creyeron en condiciones de ejercer una dominación aceptable para las clases pobres” (2008: 126)¹⁰. Así, “con su trabajo por la esterilidad del gasto, de acuerdo con una razón que hace cuentas, la sociedad burguesa sólo logró desarrollar la mezquindad universal” (2008: 126). Mientras que, “contra ellos, la conciencia popular se reduce a mantener en el fondo el principio del gasto imaginando la existencia burguesa como la vergüenza del hombre y como

10 Como puede observarse, la burguesía y su concomitante pretensión de racionalidad son el objeto sobre los que se despliegan la crítica de la pluma virulenta de Bataille y sus ironías diabólicas e intransigentes —y por tanto dignas solamente, ahora sí, del joven Marx—. Esa burguesía “concede a los obreros iguales derechos que a los dueños y anuncia la *igualdad* escribiendo ostentosamente la palabra sobre los muros: no obstante los dueños [...] se preocupan —más seriamente que por cualquier otra cosa— por señalar que no participan en absoluto de la abyección de los hombres empleados por ellos” (2008: 127). Y por cierto que “la oposición a esta concepción del gasto social agonístico, la representación de los numerosos esfuerzos burgueses tendientes al mejoramiento de la vida de los obreros, no es más que una expresión de la cobardía de las clases superiores modernas, que no tienen la fuerza para reconocer sus destrucciones” (2008: 128), además de que no cambian en absoluto la división social fundamental entre nobles e innobles.

una siniestra anulación” (2008: 126), conciencia llamada a realizar la forma más grandiosa de gasto con una amplitud y un fervor revolucionario tales que amenacen la propia existencia de sus amos.

En síntesis, con la noción de gasto no pretende Bataille sencillamente observar la permanencia de un modo de intercambio o práctica social presente desde antiguo, sino además indicar el modo (sacrificial, o cercano al sacrificio como figura) en que se realiza a través de ella, ayer y hoy, una función de revitalización y, generalmente, de reproducción sociales.¹¹ Además, “La noción de gasto” despliega un tipo de lectura sociológica según la cual lo excepcional y lo negado (pero también cabría lo “loco” y lo arcaico) guardan una relación de supremacía analítica con respecto a lo superficial y lo “normal” (y lo racional y lo civilizado o moderno, respectivamente). Es más, la clave de comprensión de estas últimas nociones se encuentra casi exclusivamente en las primeras.

Por lo demás, es imposible dejar de remarcar el carácter sumamente transgresor del concepto de *gasto* batailleano. Sin despreciar lo que lúcidamente señala Mattoni (2011) acerca de que echa nueva luz sobre una de las escenas fundacionales de la tradición occidental del pensamiento político al subvertir el supuesto elemental de la economía desde su formulación clásica,¹² lo fundamental aquí es que en este esquema la institución del *potlatch* no es reducida a una colorida singularidad etnográfica destinada fatalmente a desaparecer, sino que su estatuto es elevado, según Tonkonoff, al de “una categoría sociológica general, perfectamente aplicable a las sociedades postradicionales”

11 La dinámica social del gasto es una preocupación permanente en Bataille y en su obra aparece con distintos nombres. Así, al reconstruir la noción de transgresión en *El erotismo* a través de la teoría de la fiesta de Caillois y el modelo del sacrificio mausiano como influencias decisivas, Castaño Zapata y Suniga (2014: 244) señalan que la transgresión (sobre todo la ilimitada, aquella que rompe sus propias reglas y abre a la continuidad del ser, experimentada luego del contacto cercano con la muerte, y en el marco de un levantamiento no regulado de las prohibiciones fundamentales de la cultura) se asocia con el concepto de gasto improductivo presente en el ensayo aquí trabajado, así como también con el de economía general de los afectos y las representaciones que aparece en *La parte maldita*. Con respecto a esta obra, Habermas (1993: 267) sostiene que el concepto de *dépense* (gasto) es el punto de partida del bosquejo de filosofía de la historia que Bataille despliega allí.

12 Si se asume la tesis batailleana, y el gasto no es ya simplemente el reverso de lo útil, la producción encuentra su razón de ser en la destrucción, y a ella conduce. La economía, cuya formulación primera hacia el siglo XVII no hace más que responder, para Bataille, “a esas concepciones humillantes de gasto restringido” (2008: 126), y no tiene más sentido que producir una cosmovisión burguesa (chata y vulgar) del mundo, no puede ser ya la ciencia de la escasez sino en todo caso la del exceso (o el excedente), como observa Mattoni (2011: 56).

(2019: 78). Es decir, Bataille realiza lo que toda antropología “crítica” (o al menos aquella que pretenda no ser meramente instrumento de poderes imperiales) hace del conocimiento descubierto en “esas lejanas culturas”: una pista para la interrogación de su propio presente, de su propia sociedad.

Todos estos desarrollos conceptuales son continuados en “La estructura psicológica del fascismo” (2008), estructura cuya simple exposición exige una descripción previa de la estructura social. Sobre ese análisis nos detendremos. Bataille señala que la descripción de la sociedad debe comenzar por lo que es, “en apariencia, la parte fundamental” (2008: 138) de un conjunto social: su parte más inteligible, caracterizada por la *homogeneidad* como tendencia: “Homogeneidad significa en este caso conmensurabilidad de los elementos y conciencia de dicha conmensurabilidad” (2008: 138). Se trata de un contexto propiciatorio para que las relaciones humanas se mantengan por haber sido reducidas a reglas fijas, basadas en la posibilidad de identificar y definir personas y situaciones, y por la exclusión de toda violencia.

El planteo es aclarado por el autor: “la sociedad homogénea es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil” (2008: 138). En otras palabras, la homogeneidad social es el ámbito profano de la producción y del trabajo, del cálculo racional y del contrato entre iguales. Homogénea es de cualquier sociedad su parte “de día”, aquella en que “todo elemento inútil resulta excluido” (2008: 138); es la vida cotidiana, en donde tiene validez el principio de utilidad. Aquí no hay verdaderos “para sí”, puesto que “cada elemento debe ser útil sin para otro, sin que la actividad homogénea pueda alcanzar nunca la forma de la actividad válida en sí misma”. Ello se replica en la experiencia subjetiva: “Cada hombre, según el juicio de la sociedad homogénea, vale por lo que produce” (2008: 139).

Para Bataille, los sujetos homogéneos son individuos útiles y utilitarios, funciones mensurables de la producción colectiva, meras piezas intercambiables de la cadena. Unos y otras, sujetos y actividades homogéneos, son reductibles y su “medida común [...] es el dinero, vale decir, una equivalencia mensurable” (2008: 139). Coherente con lo dicho en el texto anterior, según Bataille es “dentro de la clase llamada capitalista o burguesa [...] donde se efectúa fundamentalmente la reducción tendencial del carácter humano a una entidad abstracta e intercambiable, reflejo de las cosas homogéneas poseídas” (2008: 139). En cambio, el proletariado es reductible a lo sumo mientras realiza las operaciones técnicas en la fábrica, fuera de ella, y “con relación a una persona homogénea [...] un obrero es un extraño, un hombre de otra naturaleza” (2008: 140).

Por sí sola, entonces, “la homogeneidad social es una forma precaria” (2008: 140) y ello fundamentalmente debido a su incapacidad de hallar en sí misma una razón de ser. Pero su precariedad se explica también por ser dependiente de la homogeneidad del sistema productivo, que precisa ser permanentemente protegida. Cada contradicción en el desarrollo de la vida económica supone disociaciones tendenciales de la parte homogénea de la vida social, desintegraciones de sus elementos homogéneos. De ahí que para su salvaguarda requiera de la apelación a elementos imperativos y soberanos, unas fuerzas heterogéneas (que, en principio, por mera contrariedad con lo homogéneo, pueden recibir ese nombre) capaces de reducir a reglas —las del desenvolvimiento espontáneo de la homogeneidad— aquellos elementos parcialmente in-incorporables (como el proletariado) a la inercia y apatía de ese desarrollo, y mantener excluidos a aquellos otros totalmente indómitos a su reducción, elementos cuya caracterización, general hasta ahora, justifica que sean nombrados igualmente heterogéneos. Así, la consecuencia del estudio primero de la existencia homogénea es el estudio (esencial) de lo heterogéneo.

¿Qué es lo heterogéneo (y, en especial, la heterogeneidad social) y cómo aprehenderlo? Tales son las preguntas que tensionan el escrito y a las que Bataille se propone responder. Lo heterogéneo, lo que está más allá de toda medida, es una forma de difícil estudio, una existencia que no ha sido objeto de definición positiva, pues precisamente “heterogéneo indica que se trata de elementos imposibles de asimilar” (2008: 143), tanto para la ciencia como para la sociedad propiamente dicha. De ahí que tener una imagen confusa de lo heterogéneo es señal de una buena comprensión. La ciencia no puede abordar fenómenos irreductibles y los excluye, por lo que quedan más allá de su campo de visibilidad; heterogéneo para el discurso científico es aquel resto que siempre debe suponer *caeteris paribus* como postulado inicial antes de empezar a hablar.

Así pues, los elementos heterogéneos están censurados de hecho de la vida social homogénea, censura análoga a la descrita por el psicoanálisis según la cual se excluyen del yo consciente los elementos inconscientes. Con esa irresoluble dificultad presente, Bataille realiza no obstante algunas consideraciones que permiten aproximarse a lo heterogéneo. La primera hipótesis (He: Sa) es que lo sagrado (en clave explícitamente durkheimiana) es una forma restringida con respecto a lo heterogéneo.¹³ Para subrayar esta relación Bataille afirma que el mundo heterogéneo...

13 En este punto Bataille refiere directamente a las *Las formas elementales de la*

... está constituido, en una parte importante, por el mundo sagrado, y que reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas revelan cosas heterogéneas que no son estrictamente consideradas como sagradas. Esas reacciones consisten en que la cosa heterogénea se supone cargada de una fuerza desconocida y peligrosa (semejante al maná polinesio) y que una determinada prohibición social de contacto (tabú) la separa del mundo homogéneo o vulgar (2008: 146).

La segunda anotación (He: G) plantea que lo heterogéneo es el dominio de los resultados del gasto improductivo. Como hemos visto, se trata de “todo aquello que la sociedad homogénea rechaza como desecho o como valor superior trascendente” (2008: 147). En este segundo orden de productos del gasto caben las cosas sagradas propiamente dichas, mientras que en el primero se destacan, además de los procesos inconscientes y las partes del cuerpo, las palabras y actos de valor erótico sugestivo, las diferentes “formas sociales que la parte homogénea no puede asimilar: las muchedumbres, las clases guerreras, aristocráticas y miserables, los diferentes tipos de individuos violentos o que por lo menos violan la norma” (2008: 147).

El tercer punto (He: A) asocia el campo de la heterogeneidad a la dinámica de los afectos. Así, lo heterogéneo es en general lo que provoca reacciones afectivas. Tales reacciones, usualmente intensas independientemente de su eventual signo (positivo o negativo), son reversibles y ambivalentes: las vivas atracciones por un elemento heterogéneo pueden mutar en apasionadas repulsiones, y viceversa. Cuarto (He: Se): los sentimientos extremos son heterogéneos y, en tanto tales, “quebrantan las leyes de la homogeneidad social” (2008: 148). Cabe mencionar que, por encima del delirio, la desmesura y la locura, Bataille anota primero a la violencia.

vida religiosa y a la imposibilidad para dar una definición positiva de lo sagrado con que Durkheim se topó. En ese contexto, el padre de la sociología se limita a definir lo sacro en relación con lo profano por su heterogeneidad, aunque con la salvedad de que se trata de una heterogeneidad “que es muy particular: *es una heterogeneidad absoluta*. En la historia del pensamiento humano no existe otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí” (Durkheim, 1982: 34). Se puede coincidir con Habermas cuando señala a este respecto que a los aspectos heterogéneos de la vida social y de la vida psíquica Bataille “los hace derivar de aquel ámbito de lo sacro que Durkheim había definido por contraste con el mundo de lo profano” (1993: 262), que corresponde propiamente a lo homogéneo. Vemos pues que Bataille retoma esa separación de ámbitos, con todas sus características, de la sociología de la religión durkheimiana.

El quinto aspecto (He: Icc) refiere a una ontología de la heterogeneidad. La realidad heterogénea, diferente a la homogénea (que es la específica realidad de los objetos sólidos, definida y neutra), es la de la fuerza, y se vivencia “como una carga, como un valor que pasa de un objeto a otro” (2008: 148) arbitrariamente. En ella “los símbolos cargados de valor afectivo tienen la misma importancia que los elementos fundamentales y la parte puede tener el mismo valor que el todo” (2008: 148). Así, la estructura cognoscitiva adecuada a lo heterogéneo “es idéntica a la estructura de lo inconsciente” (2008: 149) que se encuentra, por ello, en las representaciones oníricas y en el pensamiento místico de los primitivos.

A modo de resumen, Bataille afirma que “respecto a la vida corriente (cotidiana) la existencia heterogénea puede ser representada como totalmente distinta, inconmensurable” (2008: 149). Pero la heterogeneidad social cuenta con una última característica (He: +/-) que el autor expone a través de dos manifestaciones sociales heterogéneas: los agitadores fascistas, portadores de una fuerza que rompe con el curso regular de las cosas —y, como tales, totalmente-otros que los políticos democráticos— y las clases miserables, origen de viva repulsión y consideradas inasimilables.

El interés de Bataille por esos ejemplos, aparentemente antitéticos entre sí, del campo de la heterogeneidad y no del dominio propiamente sagrado reside en que muestran ambos los caracteres de este último. Dicha afirmación, acaso mucho más obvia en el caso del fascismo, se sostiene en un progreso definitivo del conocimiento del dominio de lo sagrado por parte de la antropología, al “revelar que esas formas innobles son compatibles con el carácter sagrado” (2008: 151). En otras palabras, el último rasgo del dominio heterogéneo es el estar atravesado por un dualismo fundamental, una polaridad elemental que opone formas puras e impuras, habida cuenta del descubrimiento de “una identidad de los contrarios entre la gloria y la degradación, entre formas elevadas e imperativas (superiores) y formas miserables (innobles)” (2008: 152).

Así, con su esquema ya desarrollado, Bataille despliega en lo que resta del texto su interesante teoría del fascismo y sus condiciones de emergencia, haciendo énfasis hacia el final en un aspecto que solo había mencionado al pasar. Se trata de la necesidad “de desarrollar un sistema de conocimientos que permitan prever las reacciones afectivas sociales” (2008: 179), puesto que un conocimiento tal...

... sobre movimientos sociales de atracción y de repulsión se presenta de la manera más despojada como un arma en el momento en que una vasta convulsión opone, no exactamente el fascismo

al comunismo, sino formas imperativas radicales a la profunda subversión que sigue persiguiendo la emancipación (2008: 180).

En síntesis, con la exposición de estos elementos, Bataille amplía su concepción de las sociedades modernas en el sentido errático de una ciencia social imposible. Sobre todo, gasto y heterogeneidad social (superior e inferior) son los gérmenes conceptuales de una teoría sociológica urgentes de ser sistematizados y que, al mismo tiempo, no pueden serlo sino al precio de falsear su propia potencia, desnaturalizando aquello que se busca captar. Tal es la paradoja que Bataille advierte al señalar la necesidad doble de “plantear los límites inherentes a la ciencia y constituir un conocimiento de la diferencia no explicable” (2008: 145)¹⁴.

La ciencia, por un lado, en tanto específicamente encargada de la reducción de los fenómenos a la unidad, no es más que la forma más acabada y explícita de la homogeneidad. Dicho de otro modo, las leyes científicas “establecen relaciones de identidad entre los diferentes elementos de un mundo elaborado y mensurable” (2008: 138). Por otro lado, la diferencia no explicable hace referencia a aquella forma en verdad irrepresentable con que Bataille se aproxima, a través de las nociones de heterogeneidad y gasto (entre muchas otras en su obra), a aquello que no es sencillamente diferente según la lógica identitaria de lo homogéneo, sino aquello completamente diferente de la Modernidad (*das ganz Anderes* de Rudolf Otto, expresión retomada por el francés).

Es una realidad que desde ningún punto de vista puede suponerse sencillamente externa, porque en tanto experiencia del límite (de la subjetividad y la vida social homogéneas) —y según las nuevas

14 Un dilema que se mantiene constante, pese a su irresolución, en las sucesivas reflexiones de Bataille. Ello lo advierte, una vez más, Habermas, al señalar que “si el sujeto y la razón solo se constituyen excluyendo los poderes sacros; si lo otro de la razón es más que lo irracional o lo desconocido, a saber: lo inconmensurable, que no puede ser tocado por la razón —si no es al precio de la explosión del sujeto racional—, entonces no existe condición alguna bajo la que pudiera tener sentido representarse como posible una teoría que [...] tematizara la interacción de la razón con ese poder que la trasciende, ni mucho menos analizarlo” (1993: 283). De ahí se explica, desde la perspectiva del alemán, el signo distintivo del intento (paradójico) de escape a la Modernidad que ensaya Bataille, quien, operando “en términos de crítica a la moral, no busca situar a mayor hondura aún los fundamentos de la subjetividad, sino deslimitarla —busca la forma de extrañamiento que restituya al sujeto [...] a la intimidad de un plexo de vida que se ha vuelto extraño, de un plexo de vida proscrito, cercenado y desgarrado” (1993: 258). Pero aquí la experiencia transgredida, “el rebasamiento de límites en dirección a lo sacro, no significa el sumiso autoabandono de la subjetividad, sino su liberación, la apertura a una verdadera soberanía” (1993: 258).

consideraciones que Bataille efectuaría años más tarde respecto de la categoría de lo heterogéneo¹⁵— se encuentra determinada, cuanto menos, “desde adentro y desde afuera, en tanto se trata de reacciones que nosotros vivimos” (2005: s. n.). Sin duda, la impronta de Bataille, que se mueve hacia unas palabras “basculantes” y unas textualidades “de demolición” (Tonkonoff, 2015: 265), y que “parecen estar siempre en gestación” (Mattoni, 2008: 10), en un ejercicio de escritura —según la expresión de Lorio (2013)— “a la caza de lo real”, se ve coherentemente contagiada por ese carácter heterogéneo, excesivo, sagrado, radicalmente diferente, monstruoso. Impregna asimismo de ambigüedad cualquier intento de diseñar un programa de estudios apuntalado con sus categorías, como la heterología en tanto “*science de ce qui est tout autre*” (Bataille, 1970: 61), ciencia de lo totalmente otro.

Con ese neologismo aparecido en el escrito “El valor de uso de D.A.F. de Sade” (1970), de fecha incierta en la década de los 30 y publicación póstuma, y tras reunir desarrollos dispersos, Tonkonoff (2015) propone una sistematización de la teoría social batailleana en tres dimensiones. El nivel tópico refiere a los tres dominios de la vida social según la generalización de la sintaxis de lo sagrado durkheimiano que hemos ensayado con Bataille: las heterogeneidades pura e impura señalan los límites superiores e inferiores de una región central, que es la homogeneidad social. La heterogeneidad superior, cuya expresión imperativa es la soberanía, “realiza el ideal de la sociedad y del curso de las cosas [y] exige de manera sangrienta la represión de lo que le es adverso” (Bataille, 2008: 158). Además de encarnar los valores trascendentes de una sociedad y excluir aquello contrario a esos valores como abyección (heterogeneidad inferior), Tonkonoff (2015: 276) agrega una tercera función, atenta a lo desarrollado en el primer texto analizado aquí: “realizar gastos espectaculares ante la mirada de la multitud laboriosa que, de este modo, consume por persona interpuesta”.

15 En ese mismo texto, Bataille asocia la homogeneidad social a la *Gesellschaft* de Tönnies, de la cual no pretende ser sino un equivalente exacto, y realiza la siguiente observación: “Es notable que, considerada en los límites de los tiempos actuales, [lo sagrado/heterogéneo] no aparezca sino raramente ligada a la cohesión y que aparezca mucho más a menudo ligada, por el contrario, a lo antisocial. Los elementos sagrados —o heterogéneos— que, en otras condiciones fundarían esta cohesión, en lugar de constituir la sociedad, el lazo social, podrían del mismo modo no ser sino la subversión” (2005: s.n.). De hecho, prosigue, “me parece incluso [...] que es de esta sociedad de la que se trata (exactamente de una sociedad cualquiera que tiende a reducirse a la homogeneidad) cuando los elementos sagrados (o heterogéneos) toman generalmente valor subversivo” (2005: s.n.).

El nivel de la dinámica social es el que debe analizar las complejas relaciones entre esos tres elementos estructurantes de una sociedad y tener presente la particular combinación que actúa como garantía de la reproducción social en la Modernidad. Se trata de la unión entre la heterogeneidad superior y la homogeneidad, puesto que, como hemos visto, “la incapacidad de la sociedad homogénea para encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar la sitúa dentro de la dependencia de las fuerzas imperativas” (Bataille, 2008: 156). El nivel de la economía da cuenta de la figura sociológica primera de lo sagrado/heterogéneo y esta es precisamente la multitud, en tanto agrupación física y “toda forma de comunicación en la cual los sujetos del intercambio societal se deshomoginizan tendencialmente” (Tonkonoff, 2015: 276-277). Es la efervescencia colectiva durkheimiana que debió ser categóricamente rechazada para que la homogeneidad social fuera posible y volviera a aquella inasimilable.

Sin embargo, a diferencia de los antiguos y la astucia de sus instituciones, que a través de sus ceremonias rituales (*potlatch*) transformaban esa energía en producción de sentido y jerarquía, y habilitaban su emergencia periódica revitalizando al grupo, la Modernidad se ha quedado sin dispositivos institucionales para canalizar ese tipo de lazo social y ha quedado a merced de los recurrentes acontecimientos espectacularmente desmesurados, violentos y/o inútiles que provocan conmociones históricas, las cuales se presentan ya como retorno de lo sagrado reprimido, ya como causadas por la región heterogénea superior.

Bataille ofrece una lectura que pone bajo sospecha la Modernidad secular y racional, cuyas expresiones societal (homogeneidad social) y subjetiva (individualidad utilitaria) vienen a ser los epifenómenos de superficie, unos productos siempre imperfectos que nada explican y que más bien exigen ellos mismos ser explicados. Para el autor, la Modernidad no se define por lo que afirma de sí misma sino por todo aquello que niega para ser; todo aquello a lo que asimismo está condenada. De hecho, si como Bataille parece haber comprendido del psicoanálisis, lo reprimido (*potlatch/sagrado*) retorna siempre (gasto/heterogéneo), y si lo aceptamos con la correspondiente radicalidad, tal vez un día podamos dejar de sorprendernos ante el mal, la violencia, las guerras (y un gran etcétera) e intentar comenzar a comprenderlas.

En ese marco, la violencia y el cuerpo pueden ser pensados en íntima vinculación. La primera aparece como un sentimiento extremo y como tal heterogéneo, es decir, inasimilable para el orden social vigente o, al menos, para sus representaciones oficiales. La sociedad homogénea, como hemos visto, precisa en ciertas circunstancias aceptar y fomentar la irrupción de fenómenos de violencia generalizada, puesto

que es incapaz de hallar en sí misma una justificación para existir. En este sentido, la violencia se perfila como algo más que una energía que sencillamente irrumpe de manera irracional y aleatoria, con una fuerza fascinante, en el curso ordinario de la vida. Además, puede ser canalizada y regulada, al menos relativamente, a través de mecanismos rituales que revitalizan al conjunto; puede cumplir, en otras palabras, funciones sociales complejas, y puede no ser exclusivamente aquello que está fuera de lo social.

El cuerpo, por su parte, puede ser pensado como lo otro de la experiencia subjetiva homogénea. En este sentido, conviene remitir al momento inaugural de aquella experiencia colectiva frustrada que fue *Acéphale* (1936-1939) y, en especial, al texto que escribiera Bataille a modo de manifiesto, “La conjuración sagrada” (2008). En él, el ensayista retrata un cuadro de la situación actual. El mundo de los civilizados “al que hemos pertenecido no ofrece nada para amar”, sostiene, y agrega: “un mundo que no puede ser amado hasta morir —de la misma manera que un hombre ama a una mujer— representa solamente el interés y la obligación del trabajo” (2008: 228).¹⁶ Este mundo moderno y esta vida, que no “encuentra su grandeza y su realidad sino en el éxtasis y en el amor extático”, no pueden producir más que “un ser incompleto cuyo pensamiento se reduce al análisis” (2008: 229). En este caso, el diagnóstico batailleano se materializa en un símbolo fisiológico:

La vida humana está excedida por servir de cabeza y de razón al universo. En la medida en que se convierte en esa cabeza y esa razón, en la medida en que se vuelve necesaria para el universo, acepta una servidumbre (Bataille, 2008: 229).

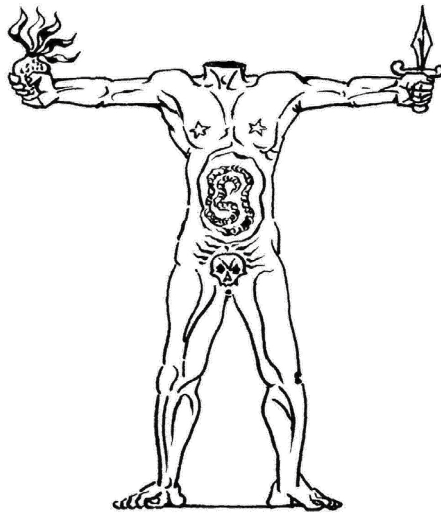
Partiendo de allí se comprende que, en una suerte de momento ético-político de las tesis heterológicas desplegadas, la comunidad que entonces intentara fundar Bataille hallase en la sombría y cautivadora figura del monstruo acéfalo tanto su insignia como su programa. “El hombre se escapó de su cabeza —afirma Bataille refiriéndose a sí mismo y a sus conjurados— como el condenado de la prisión. Encontró más allá de sí mismo no a Dios, que es la prohibición del crimen, sino

¹⁶ Bataille completa así su ardiente proclama anticivilizada: la Modernidad resulta despreciable y fallida en relación con los mundos desaparecidos, donde aún “fue posible perderse en el éxtasis” (2008: 228); las ventajas de la civilización “los hombres actuales las aprovechan para convertirse en los más degradantes de todos los seres que han existido” (p. 229), y la razón “ha llevado a una vida sin atractivos” (p. 228), “hacia un mundo que impone aun sobre la muerte su pata de empleado” (p. 231).

a un ser que ignora la prohibición” (2008: 129). El llamado a perder la cabeza no remite más que a negar lo que simboliza: que el universo y nosotros mismos estamos sujetos a una legalidad, una racionalidad analítica que se vuelve servidumbre para el ser humano y que empobrece la vida social, privándola de su verdadera fuente vital y de cohesión, la efervescencia colectiva.

En esta filosofía de la historia que se revela ahora también fisiológicamente, el cuerpo que encarna y aloja el éxtasis es lo que se niega en función de la erección de la tiranía de la cabeza (el análisis). De ahí que Bataille nos interpele llamando a “rechazar el tedio y vivir solamente de lo que fascina” (2008: 229). El cuerpo, entonces, es a lo que se renuncia para ser individuo y es lo que retorna ante la presencia de lo heterogéneo que lo deshomoniza. Apela a aquello que tiene dentro y fuera de sí, lo “abre” a la comunicación y, de ese modo, lo conduce a la multitud, ese momento de efervescencia creadora que vitaliza a todo conjunto social.

Fig. 1: Acéfalo



Fuente: Bataille (1970: 444).

¿Qué es lo que puede leerse en esta imagen de un cuerpo que al que se lo ve como no sometido y desjerarquizado, y también descoyuntado, decapitado y, en resumidas cuentas, muerto? En otras palabras,

¿qué traducción utópica habilita, si es que acaso tiene alguna? ¿Qué puede ser —más acá de la dinámica multitudinarizante que amenaza al orden social— lo otro de este mundo homogéneo, centrado en la cabeza y en el principio de utilidad, cuya consecuencia política casi necesaria es el fascismo? ¿Qué podría estar queriendo decir Bataille al afirmar que “lo que pienso y lo que imagino no lo pensé ni lo imaginé solo” (2008: 230)? Mattoni sostiene una interesante hipótesis: “Por supuesto, una sociedad acéfala se acerca al límite de su propia disgregación, pero sólo en ese límite, al borde de la descomposición, podrá constituirse como sociedad policéfala” (2008: 7). Para el comentarista, el francés siempre está hablando de esa comunidad policéfala en la que la presencia del otro y su percepción plena pueden fundirse con la alegría intensa que le pertenece únicamente al momento presente. Bataille habla de la amistad:

Antes de morir, el goce de un presente que se sabe finito, que extrae su intensidad de esa conciencia de un límite que es inseparable del deseo de anularlo, abre el espacio de la amistad como festejo discreto del día, de la noche, de la hora (Mattoni, 2008: 9).

Exclusivamente cuando ese modo peculiar de lazo social —una socialidad prístina, aparentemente banal pero, en realidad, perfectamente inútil y como tal soberana y completamente distinta en relación con las exigencias de la vida cotidiana— se acerca tendencialmente a su límite (es decir, cuando nos sabemos y nos recordamos mortales, cuando asumimos plenamente nuestra transitoriedad existencial, nuestra fatalidad y la del otro), solo entonces “la amistad [...] puede ser la promesa de una fiesta común, celebración del nacimiento de un dios policéfalo” (Mattoni, 2008: 10). Solo quizá al borde de su propio límite (el nuestro), y pese a lo paradójico que pueda sonar, puede la amistad volverse plena, el único lugar donde el renacer de esa práctica misteriosa que solo la sabiduría azteca supo formular y actualizar en cada ceremonia puede ser algo más que una conjetura.

Los amigos, al reunirse, se alejan de la chata grisura de la vida corriente y, en su risa, logran finalmente burlar a la muerte mirándola con alegría. Así pues, la violencia y el cuerpo aparecen indicando una dirección societal radicalmente alternativa a la que impulsa la modernización, ya sea la multitud o la amistad (si es que cabe distinguirlas), toda vez que invitan a cruzar el límite de la experiencia subjetiva moderna y, finalmente, nos enfrentan a la exigencia de tomar partido en el dilema con el que nos conmueve Bataille al final del texto: “volvernos totalmente diferentes o dejar de ser” (2008: 228).

MARÍN Y LA SOCIOLOGÍA MARXISTA, EN LA ESTELA DE LAS MASAS ARGENTINAS

Nacido en Rosario en 1930, Juan Carlos “Lito” Marín fue un sociólogo argentino y militante marxista. En realidad, estos dos desempeños no deben ser pensados separadamente. Al contrario, marxismo y sociología en la obra de Marín se conjugan en un vínculo de retroalimentación mutua. De hecho, una constante en el pensamiento del autor es considerar el conocimiento como un elemento privilegiado —y concretamente, como el arma por excelencia— en las luchas sociales. Particularmente interesa aquí señalar que la sociología (o, en general, la ciencia social) ejercitada por este autor es sin duda una sociología marxista: suscribe en términos paradigmáticos al marxismo y este, en consecuencia, estructura la mirada del autor.

Por más extraño que suene hoy día, a mediados del siglo XX no había en Argentina demasiada comunicación entre las nociones de “sociología” y “marxismo”. Por tanto, podemos pensar que, al acercar esos desarrollos hasta entonces paralelos, Marín realiza un gesto intelectual de doble alcance: como marxista, hace la sociología; como sociólogo, hace el marxismo. ¿De qué se trata esto?

Marín sentía la necesidad de instalar la perspectiva marxista en la investigación social, esa práctica que era el fin buscado de la instrucción de su maestro Gino Germani. Esa necesidad, y la consecuente ausencia de una orientación hacia la teoría de Marx, conducen a la constitución del Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales (CICSO), que tuvo a Marín entre sus miembros originales junto con Izaguirre, Sigal, Verón, Cantón, Delich (en Córdoba) y Murmis (quien se encargó de la dirección en el primer período). Desde 1967, y con regularidad, se agruparon allí investigadores de distintas áreas de estudios y se dictaron cursos y seminarios con los que se autofinanciaba el espacio.

Los libros de Marín que se analizan aquí, además de aportes a las ciencias sociales en Argentina, son de los primeros “hitos bibliográficos” (Santella, 2000) del CICSO y le valieron a su autor el reconocimiento temprano de su época. Se trata de: *Lucha de calles, lucha de clases. Elementos para su análisis: Córdoba 1971-1969* (2005 [1973]) y *Los hechos armados. Un ejercicio posible* (1984). Es decir, dos trabajos que, pese a su dispersión temporal en lo que respecta a las publicaciones originales (1973 y 1984, respectivamente), deben ser leídos en conjunto¹⁷, y ello se debe, más allá de la indicación explícita en el

17 Esa dispersión, en realidad, se debe especialmente a la tardía publicación de *Los hechos armados*, libro que hacia 1979 ya estaba prácticamente terminado. Entre las causas de esa demora, las principales, como señala Izaguirre (2014: 24) en varias oportunidades, fueron el exilio de Marín y la censura (y, muchas veces, autocensura)

segundo de ellos, a la unidad del fenómeno que se estudia en ambos trabajos: el complejo desarrollo de la lucha de clases en Argentina.

Lucha de calles, lucha de clases, de autoría compartida entre los miembros de CICSO, consta de tres partes en las que se detalla la situación económica, política y social de la ciudad de Córdoba, epicentro de los dos hechos de masas centrales que el libro va a intentar comprender: el Cordobazo y el Viborazo. Pero el esquema de la provincia de Córdoba no basta para dar cuenta de los hechos de masas, es necesario complementarlo con la descripción de la situación nacional realizada en el “Marco general de análisis” hacia el final del tercer apartado del libro. En Argentina, en tanto país sujeto al “sistema capitalista mundial como país capitalista dependiente” (2005: 208), se puede advertir una burguesía local con grados altos de acumulación y relaciones de producción capitalistas generalizadas. Por lo tanto, la contradicción social principal es entre la burguesía y el proletariado. Pero no hay que perder de vista que el desarrollo desigual del capitalismo en el país conduce a las diferencias internas que hacen de la burguesía una clase heterogénea.

La importancia de esas luchas por la definición de la fracción dominante es tal que condiciona las formas de resolver o mantener resuelta la contradicción principal, de modo que “las luchas interburguesas ‘tiñen’ la lucha de clases” (2005: 210). Hay que agregar que “cualquiera que sea el sector de la burguesía que luche por el poder en la Argentina actual necesita tener el apoyo del proletariado” (2005: 211); éste ha demostrado, durante quince años, ostentar el poder de veto a los intentos de la burguesía de estructurar un bloque en el po-

de editoriales y organismos que prefirieron declinar la solicitud de edición del manuscrito. Cabe señalar que se trata de dos hechos diversos —el exilio y la censura— que encuentran su denominador común en ser manifestaciones de lo pretendido por la política represiva y de irradiación de terror del régimen genocida de la última dictadura militar. Es posible pensar, aunque sea una hipótesis abrupta, que la tardía publicación de *Los hechos armados* se deba al núcleo mismo del planteo de Marín — básicamente, la derrota del pueblo— y que dicha postergación reafirme (lamentablemente) la correcta apreciación de sus conclusiones con un nuevo “asidero empírico” (uno más). Así pues, es posible pensar que *Los hechos armados* solo ve la luz pública cuando lo principal de su planteo es irrelevante en términos de incidir, como seguramente haya pretendido el mismo Marín, en las luchas del presente. Sobre la cuestión del genocidio —un tema en el que también fue, de algún modo, pionero “Lito” Marín—, puede encontrarse en diversos trabajos de Feierstein y, como culminación de estos, particularmente en *El genocidio como práctica social* de 2007, una teorización sofisticada en el intento de comparar las experiencias nazi y argentina desde 1974. De hecho, Marín aportó en esa elaboración teórica, ya que, como dice Feierstein, la idea, desarrollada en este último libro, de “ubicar al objetivo hegemónico de un proceso social genocida en la ‘destrucción de relaciones sociales’ es sin duda heredera de los planteos de Marín e Izaguirre y no hubiese existido sin ellos” (Feierstein, 2014: 277).

der que legitimara su dominación. Si esta dominación está garantizada y asegura la permanencia del sistema capitalista, la legalidad burguesa es solo un régimen determinado, entre tantos otros, de esa dominación.

Es el mismo golpe de 1966 el que viene a corroborar el carácter secundario y prescindible de ese régimen, pues el Estado pasa a ser el garante de la reproducción y expansión general del sistema a través del dominio directo de los sectores explotados. Sin embargo, ello no sucedió sin problemas. Por un lado, la definición del modelo de expansión capitalista a realizar supuso rupturas mayores entre las clases dominantes al abrirse una brecha en el hasta entonces sólido frente del gran capital expresado en un Estado potente y unas Fuerzas Armadas homogéneas. Por otro lado, la centralización del poder resuelve la definición política a los numerosos sectores (en cualquier caso) perjudicados, que “ubican un enemigo: el Estado, y un método: la acción directa” (2005: 212).

Esa compleja constelación societal adquiere en Córdoba, esa provincia de desarrollo económico heterodoxo, sus rasgos más definidos. Y es el “mayo cordobés” de 1969 el que...

expresa a través de la unitaria y masiva movilización popular, el punto más alto del descontento y de la protesta que recorre el país. De ahí en adelante, la acción directa y su expresión de masas, la lucha de calles, queda incorporada como método fundamental a la actual etapa política argentina (2005: 212).

Por la relación de fuerzas sociales que opone en esa provincia a un proletariado fuerte y al capital financiero del exterior con una burguesía local débil, todo contribuye a que sea la clase obrera “quien encabece la lucha, no solo en función de sus reivindicaciones particulares sino asumiendo la representación del conjunto de las de la región” (2005: 214). Los enfrentamientos sociales en Córdoba tienen entonces tres serios candidatos a capitalizarlos en su favor. Pero dado el papel del proletariado —que, entre la burguesía local, opuesta a la litoraleña, y las diversas fracciones que disputan el poder a nivel nacional, protagoniza el proceso—, los autores del libro profundizan el análisis de este actor. Para ellos, la clase obrera cordobesa está en una situación de contradicción triple: con la burguesía en general, con el Estado y, además, con “la CGT nacional, por la necesidad de que ésta asuma su lucha como propia” (2005: 216). Es esta última una de las contradicciones que pueden existir entre los diferentes sectores proletarios. De modo que la contradicción social principal (burgués/proletario) tiene dos aspectos dentro de los contendientes que enfrenta.

El aspecto principal de la contradicción en el campo proletario tiene que ver con la unidad de la condición obrera, mientras que el otro aspecto —secundario— refiere a la lucha entre parcialidades proletarias que resultan de su desarrollo heterogéneo y de sus diferentes niveles ideológicos, políticos y económicos. Se concluye con un llamado al análisis y al examen detenido de esta dimensión fundamental de la lucha de clases, aunque no deja de subrayarse el compromiso normativo de los autores del libro. Así pues,

la evaluación de las contradicciones principales y secundarias, de sus aspectos principales y secundarios [...] deben ser estudiadas detenidamente en cada momento histórico para elegir la oportunidad más conveniente para determinar una política, dentro de la perspectiva estratégica de la revolución socialista (2005: 217).

En síntesis, en este libro de CICSO se revela una preocupación y un interés por comprender la emergencia de las masas que son la nota distintiva de la etapa, abierta en mayo de 1969, del proceso histórico de lucha de clases en Argentina. En otras palabras, Córdoba escenifica con rasgos muy transparentes el momento nuevo del drama nacional, momento actual y generalizado para cuando concluye la escritura del libro en 1971 (e incluso para cuando logra publicarse). De ahí que los autores se lancen a investigar y terminen por esbozar —no sin antes darse el lujo de respirar el aire de los acontecimientos— un marco de análisis atento a las dimensiones socioeconómicas de sus actores principales y, sin embargo, provisional y declaradamente no exhaustivo.

En efecto, el objetivo que se proponen los autores del libro es “identificar las principales clases y sectores de clase actuantes en el país e indicar algunos elementos de su dinámica, aunque sin incorporar aún en forma sistemática los niveles de organización política e ideológica” (2005: 208). En este sentido, de Marinis (2023) —en un trabajo que parte de la observación de que hacia fines de la década de los 60, y no sólo en Argentina, prolifera el vocablo “masas” en los distintos campos de producción de discurso sobre lo social— realiza una revisión analítica, una fenomenología de los usos y los modos de construirse como problema la cuestión de las masas en textos del campo intelectual-académico de aquella época. Más allá de referencias comunes (aunque desde distinto ángulo) a la división internacional del trabajo y al lugar dependiente del país en ella y tributaciones al marxismo compartidas en distintos grados, el autor lee en cuatro clásicos de la sociología argentina fuertes compromisos normativos con esas masas que ocupan un lugar sumamente relevante en sus distintos análisis. Sin embargo, sostiene, pese a la omnipresencia del vocablo

detectada en los trabajos, no se encuentra “una elaboración categorial detallada” acerca de él (2023: s.n.).

Lucha de calles, lucha de clases —que es de hecho el tercer texto analizado por de Marinis— representa acaso la constelación más pura de esas puntualizaciones. Dejando de lado el ostensible talante esperanzado de Marín (y su equipo) que brota sensiblemente de cada página del libro, no aparece en él una clara elaboración del concepto de masas que signe y defina la experiencia de ambos “Cordobazos”. Pese a que los autores ofrecen una hipótesis acerca de su emergencia (una configuración muy particular de las contradicciones principales y secundarias en la lucha de clases) y pueden identificar los modos diversos de su composición y liderazgo, el interrogante acerca de qué es una masa no encuentra respuesta.

“Hecho de masa” parece ser una noción accidental y derivada de la bastante más sólida y precisa de “clase”. La vinculación con el concepto de clase —“vieja conocida” de la tradición marxista— ilumina la cuestión. Desde este ángulo, puede decirse que una masa está impregnada de los caracteres de las clases que la integran. Puede decirse además que una cierta tendencia a la masa no es ajena a la dinámica interna de una sociedad (al menos, una dependiente), en la medida en que los Cordobazos no son sino resultado del (peculiar) avance capitalista en Argentina. La preocupación por las masas se mantiene en el siguiente trabajo, donde la comprensión de su desenvolvimiento en la vida nacional supone prestar especial atención a la cuestión de la violencia y los cuerpos.

Los hechos armados (1984), bien diferente en el humor general del texto¹⁸, complementa el trabajo anterior en distintos sentidos. En primer lugar, centra el foco de atención en el período 1973-1976¹⁹, inmediatamente posterior al marcado por la emergencia y el ascenso de fenómenos de masas, y vincula analíticamente ambas etapas. En segundo lugar, complementa el retrato de la situación cordobesa — que era reflejo de la sociedad argentina y cuya interpretación era una clave provisoria para la comprensión de los hechos de masa desatados

18 Hacia el final del libro, Marín llama a dejar de postergar “una decisión insoslayable: leer desapasionadamente el desarrollo de la lucha de clases, para asumir luego —en función de ese desarrollo— la lucha necesaria” (1984: 179). Si *Los hechos armados* puede considerarse un aporte en ese sentido, el clima social en el que esa lucha necesaria resulta posible es ya evidentemente muy otro de aquel 1973 en el que fuera publicado *Luchas de calles, lucha de clases*.

19 Específicamente el período comienza el 25 de mayo de 1973 con la asunción de Cámpora al gobierno y el “Devotazo”, y concluye el 24 de marzo de 1976 con el golpe de Estado, momento de inauguración institucional-oficial del llamado “Proceso de Reorganización Nacional”.

desde mayo de 1969— con una lectura posible del proceso de lucha de clases en Argentina desde la posguerra.

Aquel primigenio análisis estático se completa ahora con historia social, se dinamiza complejizando la lectura de los fenómenos con un aspecto del que el trabajo anterior carecía. “El conocimiento de una estructura social no es suficiente si no es capaz de explicar cómo está constituida, qué tipo de campo de fuerzas está generando en un determinado momento” (Marín, 1984: 10)²⁰. Esa insuficiencia es salvada por Marín mediante la periodización como modo aproximativo de acceder a las leyes sociales, pues periodizar “permite entender en qué estadio de su formación se encuentra una clase” (1984: 11), en relación consigo misma y con las otras. Por último, *Los hechos armados* esboza el dramático final de las masas argentinas.

Este libro inicia con dos prólogos de los que cabe recuperar algunos elementos para el análisis. Marín inicia interpelando provocadoramente al lector. En la primerísima página del texto, plantea:

Alguien se ha preguntado, ¿personificación de qué relaciones sociales son los desaparecidos? [...] Esto nos remite a otro interrogante acerca de qué es la subversión; al por qué necesariamente ciertos cuerpos deben ser destruidos y —algo sumamente importante desde el punto de vista de las tendencias— las consecuencias que tiene esa destrucción sobre los vivos y los sobrevivientes (1984: 9).

Esa pregunta aguda, llamada a conmover a cualquier sociología que se quiera crítica (y, más aun, a todo aquel que enfrente la tarea de hacer la crítica social) en la actualidad, es de gran interés, puesto que ubica la dimensión del cuerpo en una coordenada: la de las relaciones sociales. Posteriormente Marín explicita su hipótesis general según la cual “se está en proceso de cambio de las relaciones sociales fundamentales” (1984: 10) en que se desarrollará la acumulación capitalis-

20 Según la lectura que realiza Santella (2000) de documentos inaugurales, este conjunto de apreciaciones puede verse como una manifestación de la tensión teórica dentro de CICOSO presente desde el lanzamiento de su programa en dos líneas de investigación diversas: la estructura social, por un lado, y la lucha de clases, por el otro. Frente a la fuerte impronta murmisiana a propósito de la cuestión estructural, Marín otorga evidentemente la primacía a la dimensión de la lucha en esa disputa que, por otra parte, no solo fue constituyente y muy productiva en el Centro sino que además remite a las vacilaciones del propio Marx, quien a lo largo de su obra alternó entre posturas acerca del núcleo de lo social y el cambio social cuyos extremos son, por un lado, las fuerzas y relaciones productivas y, por el otro, la lucha de clases.

ta. Se asiste, en otras palabras, a “una reacomodación de la estructura económico-social del país” (18).

En ese momento de profundo cambio social, destaca, como tercer elemento, la violencia. Su lugar —en línea con la definición clásica del marxismo²¹— “es fundamentalmente el de potencia económica”, y esta se vincula con un doble proceso de “acumulación y formación de poder en la sociedad” (1984: 18). La violencia y la lucha armada aparecen como hecho armado, y este es su indicador global. El hecho armado es también la nota característica de la fase que transita la lucha de clases hacia mediados de la década de los 70. Y es que la situación de los pueblos latinoamericanos se caracteriza por una “imagen del territorio ocupado” (1984: 26).

Ello significa no solo que las tecnologías políticas del capitalismo —producto de un largo proceso histórico en los últimos siglos— actúan como armas en ese territorio, sino, sobre todo, que la idea misma de ocupación solo cobra sentido en tanto allí se libran combates. La ocupación implica el combate directo, pues el denominador común de las sociedades sudamericanas es que en todas ellas, a pesar de sus diversos procesos históricos y estructuras sociales, “la burguesía dominante ha asumido, con tremenda claridad, una disposición de guerra” (1984: 18-19) y ha sido capaz de crear al respecto un consenso legitimador en toda la burguesía. La puesta en jaque a la dominación burguesa percibida por ella misma conduce a una frontalidad en la lucha de clases sin precedentes en la región.

En Argentina, esa decisión irreversible, motivo de una unidad de las fracciones burguesas cuya solidez y articulación habría sido objeto de su propia envidia en otros momentos, solo se puede comprender teniendo en cuenta “una larga acumulación de experiencias de las luchas sociales de los últimos treinta años” (1984: 37). Así, Marín dedica un segundo y más voluminoso apartado a la descripción de esas luchas desde la última gran crisis de la burguesía anterior hasta la de mediados de los 70. A modo de contextualización más amplia del período 1973-1976, para pensar “la democracia: esa superstición”, toma como antecedente los años 1943-45, cuando, producto de las nuevas posibilidades que las condiciones de la guerra habían ofrecido a unas fracciones dominantes anteriormente abroqueladas alrededor del modelo agroexportador como patrón de acumulación —o subordinadas

21 En efecto, en *El capital*, al analizar la desestructuración de la formación feudal como momento paradigmático de transformación social radical, Marx conceptualiza la violencia instrumentalizada como catalizador del proceso de la acumulación originaria en Europa: “La violencia es la comadrona de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia económica” (1971: 639).

por él—, se desata una crisis que operó como factor de disociación entre las burguesías y de cuyo desenlace emergió “un movimiento popular que signó la vida política e institucional del país: el peronismo” (1984: 37).

Partiendo entonces del derrocamiento del gobierno peronista, el período bajo análisis concluye hacia 1973-74 y delinea así un corte histórico habitual en estudios contemporáneos al momento de elaboración de *Los hechos armados*, y ya clásicos de la sociología argentina. Sin embargo, el eje de la observación en la propuesta de Marín no está en el movimiento pendular de la gran burguesía urbana (aliada intermitentemente con la burguesía pampeana tradicional, por un lado, y con la pequeña burguesía urbana y los sectores populares, por otro) como en O'Donnell (1977), ni en los sucesivos intentos de quebrar la situación de empate hegemónico como en Portantiero (1977). De lo que se trata en cambio es de acompañar y periodizar el proceso de formación y consolidación de fuerzas sociales en general —y, particularmente, el de una fuerza social popular en Argentina—²².

En ese sentido, la clase obrera pos-55 se vio inmersa en un contexto de proscripción doble, pues no solo su expresión política mayoritaria (el peronismo) fue declarada ilegal, sino que además dentro del movimiento toda tendencia que se propusiera ir más allá del régimen burgués de dominación fue reprimida. Dicho escenario —que planteaba a los cuadros proletarios la lucha en el frente de lo que aparecía como la contradicción política fundamental, la disputa peronismo-antiperonismo, y en el frente interior al peronismo por lograr la hegemonía en la alianza de clases del movimiento— hizo que...

todos los resquicios posibles de acción legal que la proscripción y represión del régimen institucional dejaba sin cubrir fueron aprovechados por los sectores populares; sobre todo, porque lo que se había fortalecido en su marcha era la convicción de que el eje de su defensa estratégica anidaba en su capacidad casi infinita de unificarse ante los enfrentamientos políticos (Marín, 1984: 52).

En ese proceso de avances y retrocesos, de marchas y contramarchas, y de puesta en acción de acciones tácticas de lo más diversas²³, se

22 En “El mapa social del genocidio” (2009), no obstante ser un trabajo muy posterior y comprensiblemente mejor documentado, Izaguirre retoma la misma lectura del desarrollo histórico en términos de fuerzas sociales propuesta por Marín veinticinco años antes.

23 Algunas de ellas son la insurrección militar y el boicot electoral (como los casos del levantamiento del general Valle y los cuatro millones de votos en blanco, ambos

aianzaba, pese a no tener aún la capacidad de generar una ofensiva estratégica, un movimiento popular, y maduraba su conciencia política. En ese avance de acumulación popular de experiencias de lucha, mayo de 1969 aparece —una vez más— como un hito fundamental que inaugura la fase nueva (desplegada hasta 1973) del proceso y, en relación con él, emerge como un punto de no retorno.

Volver sobre el Cordobazo en términos ahora diacrónicos le permite ver a Marín más allá de la descripción de un análisis de coyuntura. Entre los elementos nuevos en relación con el libro previo (por no haberse revelado en su totalidad o sencillamente por no haber sido intuitos aún), el autor señala primero que con el Cordobazo se manifiesta con toda claridad algo relativamente inadvertido para la sociedad argentina: “el proceso de formación y acumulación de una fuerza de enfrentamiento en los sectores populares capaz de sobrepasar las fuerzas represivas” (1984: 110-111).

Se trató, además, de una fuerza abiertamente decidida a hacerlo, a rebasar esos aparatos represivos convencionales en función de dar continuidad al movimiento emergente de protesta social acaudillado por la clase obrera, y con poder de convocatoria nacional. Y ello suponía de hecho que, a diferencia del momento inicial del período, “el problema del poder empezaba a estar a la orden del día para las fuerzas populares con una claridad como nunca antes había tenido” (1984: 63). Marín —años después de *Lucha de calles, lucha de clases*— parece estar tomando verdadera noción de la magnitud sin precedentes del Cordobazo, al tiempo en que intenta restablecer cabalmente su significado social profundo en la reflexión.²⁴

Un segundo elemento que exhibe el mayo de 1969 en tanto punto de inicio de una etapa de democratización de la fuerza es, precisamente, la profundidad de la crisis política de la burguesía y la fragilidad de su régimen. Lo que concretamente aquel hecho de masas exterioriza es que “el monopolio estatal de la fuerza —atributo de la dominación burguesa— era discutido” (1984: 117). Así, la burguesía, despojada de esa dermis ideológica tan necesaria como evidentemente incompetente para asegurar —parafraseando a Althusser (2015)— que todo

en 1956), el sabotaje fabril durante el periodo de la “resistencia peronista” (1955-1958), la transferencia del caudal electoral a alianzas políticas, las tomas multitudinarias de fábricas, las luchas en las calles (típicas de la etapa 1969-1973, a lo largo y ancho del país), y las guerrillas.

24 Marín más adelante afirma que, mientras “la transacción y la derrota habían sido en el pasado la tendencia tradicional y reiterada ante las ofensivas del régimen”, con el Cordobazo, “por primera vez, la continuidad de la lucha encontraba una territorialidad social que la sostenía y asumía como propia” (1984: 161).

marche solo, quedó expuesta en carne viva. Lo que se evidenció no fue solo el aprieto mayúsculo que enfrentaba, sino también el problema de “cómo resolver su crisis sin que las consecuencias de su resolución fueran aprovechadas —como tendía a suceder sistemáticamente— por la capacidad [...] del movimiento de masas popular” (1984: 149-150).

En tercer lugar, como síntesis de los rasgos anteriores, Marín considera que el Cordobazo acabó por convencer definitivamente a la burguesía de la situación de alta complejidad en curso, y el corolario de esa convicción fue la necesidad impostergable de “asumir una defensa estratégica de su dominación” (1984: 68). Esa decisión, en un primer momento elaborada sobre todo por las fracciones ilustradas, permite no solo comprender el repliegue político de las fuerzas armadas de los aparatos del Estado y la apertura democrática hacia 1973 como momentos tácticos —y relativamente frustrados— en el marco de dicha estrategia, sino esa disposición de guerra en la que comienzan a converger las tendencias burguesas.

La guerra y el poder así como la legalidad burguesa (las condiciones de “paz”) son expresiones de una relación entre las clases en un momento dado, una consecuencia de su lucha en ese momento, y todas ellas representan una modulación peculiar de la dimensión del enfrentamiento social. La guerra es uno de los momentos en que el enfrentamiento es desenmascarado y aparece en el centro del escenario social y, según Marín (que en este aspecto sigue —coherentemente— muy de cerca la reflexión de Clausewitz), comienza no con la acción ofensiva sino con la defensiva. Pues, contrariamente a la opinión habitual, es la defensa la que tiene como objeto inmediato el combate y la que se dirige directamente al enfrentamiento como modo de detener a quien pretende tomar posesión de algo.²⁵

La conciencia de clase poseedora que lleva permanentemente a la burguesía argentina “a ‘sentirse’ atacada ante cada intento de conquista o recuperación social y política de los sectores desposeídos” (1984: 104) y, en consecuencia, el propósito decretado resueltamente de defender su dominio (a cuyo cumplimiento se dispuso sin demora) desatan una guerra en el país. Este espacio social de guerra, marco en que las leyes bélicas hegemonizan las relaciones entre las fuerzas sociales en pugna, queda definido ni más ni menos que “cuando la política armada estatal reemplaza la represión por la aniquilación como única relación con el adversario” (1984: 81).

25 Puede haber ataque “antes” de la defensa, pero sin esta no hay relación y, en consecuencia, no hay guerra: habrá a lo sumo acción unilateral, habrá conquista pero no guerra. La guerra, que pone en relación a dos contrincantes, surge cuando el segundo se asume como tal, cuando alguien declara expresamente “no”.

Ese es el escenario específico del proceso de la lucha de clases que caracteriza el período 1973-1976. Durante su transcurso, se terminan de definir las tres fuerzas sociales en disputa que cortarían a la sociedad argentina transversalmente y cuya resolución —la derrota del campo del pueblo— explica el golpe militar del 24 de marzo de 1976. Estas son las fuerzas de las organizaciones revolucionarias y las del régimen que protagonizan el enfrentamiento y, como auxiliar de la segunda, la del gobierno. En ese marco, el acuartelamiento de las fuerzas armadas, la masacre de Trelew y el retorno democrático²⁶ son intentos de reprimir ejemplarmente y desidentificar al gobierno del régimen: con ello se consiguió dispersar las fuerzas populares.

Desde entonces las organizaciones armadas, surgidas como expresión auténtica del “estado de ánimo de las mayorías populares de la vida nacional respecto a la necesidad armada del régimen” (Marín, 1984: 168) y decididas a continuar esa lucha, comienzan a quedar aisladas de una clase obrera confundida luego del triunfo electoral y que, si bien se recuperaría luego movilizándose autónomamente y dotando a sus movilizaciones de un carácter clasista en todo el país, su proceso de crisis ideológica quedó sujeto al ritmo de sus experiencias directas, desvinculado de la acción de las primeras.

Y aunque no habían logrado lo fundamental —ya que “hacia mayo de 1973 se llega al punto más alto de la ofensiva popular y de masas que se había iniciado progresivamente [...] a partir de mayo de 1969” (1984: 171), la escisión del movimiento popular obtenida por esas tácticas burguesas (especialmente desde los hechos de Ezeiza) explica en buena medida el rasgo característico del enfrentamiento social en este período. A diferencia del período anterior en que la lucha de calles signa el carácter de las relaciones entre las fracciones sociales en pugna, entre 1973 y 1976 “los hechos armados —en su conjunto— expresan y reflejan [...] una parte sustantiva, nada despreciable de las luchas de clases” (1984: 176).

El capítulo “‘Los hechos armados’ (un ejercicio posible)” nuclea la propuesta de Marín en el libro. En concordancia con su título, ofrece un ejercicio de lectura de la lucha armada. Al menos en dos sentidos. En primer lugar, Marín lleva a cabo una desmentida de la ver-

26 Esos movimientos tácticos (y, sobre todo, el proceso electoral) condujeron a una situación de tregua, necesaria para la burguesía y que, no obstante, rápidamente iba a mostrar su doble filo. Se tratata tan solo de una alianza institucional entre fracciones burguesas y obreras y, como tal, “el control parcial que esa alianza detentaba del aparato del estado era suficiente como para obstaculizar y retardar la estrategia de la urgida burguesía” (Marín, 1984: 150), burguesía que, por lo tanto, dependió de las contradicciones internas del peronismo y, en general, del movimiento de masas.

sión oficial acerca de la lucha armada en el período constitucional (o supersticiosamente democrático). El gesto de revelar el “carácter de desarme que puede tener la ausencia en la lucha teórica” (1984: 129) es, de algún modo, un interesante llamado a no subestimar el corredor ideológico del enfrentamiento, incluso en un momento como el que entonces transitaba la lucha de clases, es decir, un momento de carácter político-militar²⁷.

Marín da la disputa, incorpora el discurso hegemónico y lo impugna (o lo “desarma”). Uno de los argumentos principales de dicho discurso afirma que las fuerzas subversivas²⁸ producen hechos armados que concluyen en muertos y heridos, mientras que los de las fuerzas legales concluyen en detenciones. Para empezar, Marín denuncia que hay allí una mirada sesgada del universo de los hechos armados del período (8.509 hechos), es decir, restringida a aquellos hechos armados que producen bajas (2.945 hechos).²⁹ Pero, además, el autor muestra que la responsabilidad por aquellos hechos armados que provocan muertos y heridos (1.263 hechos) es compartida por los dos bandos (el 49,4% corresponde a la acción subversiva, el restante 50,6% a la antisubversiva). “La ‘muerte’, los muertos reales y sus heridos, no son un atributo exclusivo de la lucha armada de los ‘delincuentes subversivos’” (1984: 126).

Marín se detiene en otro de los argumentos oficiales cuyo fin es legitimar los hechos armados del régimen: “los muertos, los heridos, son el costo del enfrentamiento” (1984: 127). Así pues, el autor retoma el conjunto anterior con ese énfasis y desarma también esa justificación, observando que tan solo el 26,3% de esos 1.263 hechos son resultado del enfrentamiento armado. La voz del régimen justifica su responsabilidad sobre la sangre derramada en el carácter legal de su fuerza y subraya la ilegalidad de la lucha de la subversión.

27 Se debe considerar además —como Marín se encarga de señalar, no sin pesar por otra parte, en el texto— que esa versión distorsionada, ideológica, de la lucha armada informó (o de-formó) incluso la perspectiva propia de los cuadros de las organizaciones armadas y los condujo, en no pocos casos, a diagnósticos triunfalistas sobre el proceso completamente errados y temerarios.

28 La subversión es definida por Marín como “la tendencia creciente de las diferentes fracciones sociales del movimiento de masas a mantener la continuidad de las luchas planteadas e iniciadas —de muy diferentes maneras— durante el período de las dictaduras militares (1966/73)” (1984: 161). Como tal es equivalente a la noción teórica de fuerza social de las organizaciones armadas.

29 Dentro de este subconjunto (el 34,6% del total, específicamente), la acción subversiva explica el 28,1%. Con respecto al subconjunto de hechos armados que no concluyen en bajas (el 65,4% del total), el 81,8% fueron producidos por la acción subversiva.

De este modo, el sociólogo muestra cómo se distribuyen los hechos armados antisubversivos que provocan muertos y heridos (639 hechos) según la legalidad de las fuerzas que los realizan y encuentra una nueva falsedad: tan solo el 38,2% de estos son producidos por fuerzas legales. Si todas las proposiciones del régimen acerca de la lucha armada —aquellas orientadas en el sentido de su estrategia (y, como tales, armas en la lucha), difundidas por el periodismo profesional y filtradas en cuanta brecha hubiera en el movimiento popular— eran falsas, sesgadas y tendenciosas, ¿cómo leer esta lucha armada y su dinámica interna, que por otra parte señala una ostensible tendencia incremental?³⁰

¿Qué verdad ocultan los hechos armados sobre el proceso de lucha de clases en curso? Tal podría ser la formulación del interrogante que Marín enfrenta en un segundo momento. El sociólogo parte de algunas observaciones en función de dar su respuesta. Primero: si las bajas (muertos y heridos) pertenecientes a fuerzas armadas (de ambos bandos) en 1973 representan el 15,6% de las bajas totales del primer año, en 1974 representan el 61,5% de las del segundo año y en 1975 son el 71,3% de las del tercer año. En otras palabras, corrobora una tendencia central: “llegan a constituir en el tercer año, un *momento militar* respecto a las bajas” (1984: 143).

Lo segundo que observa Marín es cómo se distribuyen esos dos tipos de bajas entre los bandos en pugna. El primer año señala la siguiente constelación: por un lado, del total de bajas no pertenecientes a una fuerza armada (636 hechos) —y, como vimos, la mayor parte de las bajas en ese año lo son—, el 89% (nada menos que 568) fueron infligidas sobre los sectores subversivos, mientras que el 11% restante (68 hechos) pertenecen a los sectores antisubversivos; por otro lado, del total de bajas pertenecientes a una fuerza armada (118 hechos), el 27% fueron infligidas sobre los sectores subversivos mientras que el 73% restante pertenecen a los sectores antisubversivos.

Comparando la situación del primer año con respecto a la de los años siguientes, Marín advierte que “en la medida en que la lucha fue asumiendo su momento francamente militar, las fuerzas armadas del régimen van equiparándose al campo popular, en sus relaciones de bajas armadas” (1984: 153). Aun así, la esencia de la ventaja del régimen residió en el reducido número de bajas no pertenecientes a una fuerza armada de su propio campo, que fue una constante en los tres años. Al no producir bajas en la retaguardia, las fuerzas populares

30 En efecto, Marín muestra que, de los ya mencionados 8.509 hechos armados que se cuentan entre mayo de 1973 y marzo de 1976, en el primer año tienen lugar el 20,7%, en el segundo el 28,5% y en el tercero el 50,8%.

“siguieron concentrando el esfuerzo [...] en una lucha cuyo carácter se distinguía, en cuanto a las bajas, en la retaguardia y en las fuerzas armadas” (1984: 153-154).

Mientras tanto, el régimen se mostraba decidido en función de un objetivo muy claro. Para subrayarlo aún más, Marín desglosa las bajas totales del campo popular durante el primer año según la categoría social a la que pertenecen³¹, y la tendencia es palmaria: de ese total (2.134 hechos), las bajas producidas sobre las masas representan el 66,4%, y el 80,3% de las bajas que producen muertos o heridos (579 hechos). Evidentemente entonces “las masas desarmadas son el objetivo del régimen durante ese período” (1984: 147). En esa retaguardia del campo popular para la que no se dispusieron formas de autodefensa, “el desconcierto, el desarme ideológico, la dispersión de fuerzas, fue la respuesta que se configuró [...] ante el sistemático hostigamiento y amedrentamiento de las acciones legales y clandestinas” (1984: 148).

Marín continúa aproximándose al fenómeno observando la categoría de baja y distinguiendo en su interior la distribución de muertos y heridos en función de la sucesión de los semestres del período: mientras que en los primeros tres la cifra de heridos es por mucho superior (el porcentaje menor en un semestre es de 70,3%) a la de muertos, en el cuarto se emparejan los porcentajes para invertirse definitivamente la relación inicial en los dos restantes y señalar la predominancia de los muertos (61,1% y 65%, respectivamente). Para comprender ese desplazamiento Marín propone “abandonar una contabilidad de los cuerpos sin sujeto” (1984: 157), es decir, ver las magnitudes de muertos y heridos de todo el período según el campo al que pertenecen.

No solo aparece claro que en el campo del régimen son muchos más los heridos en comparación con los muertos y que, al contrario, el del pueblo está marcado lastimeramente por el signo inapelable de la muerte³²; también se ven con suma nitidez las consecuencias definitivas de los hechos armados. Por un lado, el pueblo presenta 2.054 bajas de su campo contra 940 del régimen; por otro lado, el pueblo aporta

31 Es decir, agrega aquel 89% (568 hechos) de las bajas no pertenecientes a una fuerza armada y ese 27% (32 hechos) de las que sí pertenecen —porcentajes ambos correspondientes al campo del pueblo— a los que suma los detenidos (1.555 casos) y resta aquellos sobre los que no tiene información para obtener el total de las bajas del pueblo: 2.134 hechos. Por su parte, las categorías identificadas son tres: las organizaciones armadas, los cuadros políticos y gremiales y las masas movilizadas con los militantes de base.

32 En efecto, de las bajas totales del régimen (940), los heridos constituyen el 35,7% y los muertos representan el restante 35,7%. En el caso del pueblo, los muertos son el 58,8% del total de sus bajas (2.054), mientras que los heridos el 41,2% restante.

el 78,2% del total de los muertos (1.543) contra el 21,7% aportado por el régimen.

Descubierta la correlación entre muertos-pueblo y heridos-régimen, Marín avanza en su propia lectura. Comienza a vislumbrar la carnadura, la traducción real, de la estrategia burguesa consistente en la defensa estratégica de la dominación y la correlativa urgencia por el desarme moral del movimiento de masas. En ese sentido, la muerte, que se yergue sobre el campo popular; “establece las condiciones de la lucha: el aniquilamiento como política armada del régimen” (1984: 158).

El diagnóstico burgués —no bien comprendido por el campo del pueblo— de estar en presencia de una situación revolucionaria lo llevó a tomar la iniciativa y ordenar todo lo demás. Dispuso “la conducción política de la unidad burguesa, en condiciones de guerra” (1984: 148) y determinó su inflexibilidad ante lo que visualizaba como subversión —“aniquiló sin vacilación [...] porque en ello le iba la vida” (1984: 148)—. Al mismo tiempo, coaccionó a todos los demás sectores sociales a definir sus posiciones respecto a ella, en una táctica de confluencia política que unificó definitivamente al gobierno con el régimen.

Supo, pues, leer al enemigo. Entendió que todo sector social que expresara al régimen capitalista era incapaz de constituir su momento político-militar al margen de las fuerzas armadas del Estado, mientras que la clase obrera comenzaba a contar con la posibilidad de expresarse orgánicamente como fuerza armada. Por ello, y por conocer la diferencia cualitativa entre una fuerza armada y el mero uso de las armas, sabía también que la estrategia del pueblo estaba orientada en otro sentido.³³

Para señalar esa diversidad estratégica, Marín propone evaluar los distintos perfiles que adquirieron los hechos armados del período (es decir, si causaron bajas o no y de qué tipo) según el campo que los produjo. Muestra, en primer lugar, que de los hechos armados que no causaron bajas (5.547 hechos) el 81,8% fueron producidos por la subversión y el restante 18,2% por la antisubversión. De aquellos que causaron heridos (402 hechos), 75,9% fueron provocados por la subversión y el restante 24,1% por el régimen. Los hechos armados que

33 Y ello aun cuando la propia política de aniquilamiento de la subversión hubiese recibido “como respuesta —una vez más— la continuidad de la lucha de esos sectores sociales con una intensidad mayor a la esperada: también el ‘proceso subversivo’ fue capaz de incrementar el desplazamiento de los heridos por los muertos” (1984: 162-163). Marín muestra cómo se distribuyen las bajas del régimen entre muertos y heridos en la sucesión de los tres años. Así, mientras que en el primero los muertos representan el 28,6% de las bajas del régimen, en el segundo el porcentaje es 36,1% y en el último el 41,1%. El desplazamiento de heridos a muertos se verifica también en el campo enemigo, aunque es justo decir que con cifras significativamente diferentes.

provocaron muertos (860 hechos) se explican en un 63% por la acción antisubversiva y el restante 37% por la subversión. Los hechos armados que produjeron detenciones (1.682 hechos) los explica en un 87,9% la acción antisubversiva, y el restante 12,1% corresponde a la subversión.

Para Marín, “los valores extremos señalan las tendencias centrales de las dos fuerzas: lograr detenidos, para unos; producir hechos sin bajas, para los otros” (1984: 165). Es decir, se trata de una composición con perfiles claramente diferenciados —de ahí la inflexión en el segmento entre heridos y muertos— que además rechazan la imagen de polaridad: sencillamente “se está ante dos fuerzas que señalan momentos estratégicos diferentes” (1984: 166). Así, lo que Marín concluye es que, en realidad, las acciones del régimen solo pueden entenderse si partimos de la idea de que “buscaba realizarse como poder mediante el aniquilamiento, la destrucción de las fuerzas del pueblo” (1984: 172).

La magnitud de la destrucción y del encierro de los cuerpos populares no solo expresa el poder del régimen en acto, sino que debe entenderse como el medio necesario para alcanzar su objetivo principal: el desarme moral de las masas cuyo correlato es su desarme material. Ahora bien, ¿qué expresaban los hechos armados del pueblo? ¿Qué significa la preminencia popular en los hechos armados sin bajas? Para Marín, como también lo sabía (y callaba) el régimen entonces, los hechos armados de las organizaciones revolucionarias no perseguían otro fin más que el original de 1969, es decir, “no buscaban el enfrentamiento, ni la medición de fuerzas, sino fundamentalmente la creación de una fuerza armada de masas” (1984: 162). Esa fue, además, la consigna permanente de las organizaciones del pueblo, su denominador común.

Para ver esa divergencia estratégica elemental, Marín retoma el total de hechos armados del período, los divide en dos subconjuntos (los que causan bajas humanas y los que no) y vuelve a dividir entre los que tienen bajas materiales y los que no. Se puede observar claramente que el peso de los hechos armados del pueblo en aquellos hechos con bajas humanas —tanto en los que tienen bajas materiales (con un total de 1.082 casos) como en los que no (1.859 casos)— es minoritario (el 16,7% y el 36,4% de los correspondientes subtotales). La relación se invierte cuando se observan los hechos armados sin bajas humanas; aquí —tanto los que tienen bajas materiales (2.092 casos) como los que no (2.939 casos)— los hechos armados del pueblo son mayoritarios (81% y 83,6% de sus respectivos subtotales)³⁴. Al con-

34 De ahí la tendencia al pertrechamiento armado que también puede notarse en los hechos armados populares, tendencia que según su propio despliegue estuvo en las antípodas de la producción de bajas humanas. Marín distingue del total de hechos

trario, la mayoría de los hechos armados del régimen causaron bajas humanas. Marín apunta al respecto:

... por un lado, el enemigo busca la destrucción de las fuerzas populares mediante la represión y el aniquilamiento de los cuerpos y de sus instrumentos materiales; por el otro, los hechos armados del pueblo establecen su prioridad en las bajas materiales y soslayan, en forma nítida, las bajas humanas (1984: 174-175).

Habiendo observado las tendencias generales de los hechos armados y leído en ellas lógicas de acción y perspectivas estratégicas, Marín concluye su diagnóstico: la derrota del pueblo. Solo esta derrota tiene en este esquema la potencia explicativa para comprender el golpe del 24 de marzo de 1976, que aparece como realización política con un carácter de ofensiva contrarrevolucionaria de la victoria militar de la burguesía. Por lo tanto, “llegaba a su fin el período de la defensa estratégica de su dominación” (1984: 177). A pesar de todo, en el límite del derrumbe moral, el pueblo comienza a recuperarse y sus reservas estratégicas se incorporan a la disputa política: “las locas de Plaza de Mayo son un ejemplo de ello, pero no el único” (1984: 178). Es 1979 e inicia un nuevo período: “la guerra continúa” (Marín, 1984: 179).

En síntesis, a pesar de todos los señalamientos que con razón puedan hacerse,³⁵ la potencia del planteo que Marín ofrece en *Los he-*

armados del período aquellos que tienen un carácter de pertrechamiento y los divide según si causaron o no bajas humanas, y en función de si fueron realizados por el pueblo o por el régimen. El 86,5% de los hechos armados que tienen un carácter de pertrechamiento realizados por parte del pueblo (1.110 casos) fueron sin bajas humanas, frente al 13,5% que sí tuvieron este tipo de bajas. De forma exactamente opuesta, el 66,7% de los hechos armados que tienen un carácter de pertrechamiento realizados por el régimen (1.364 casos) fueron con bajas humanas, frente al 33,3% que no tuvieron este tipo de bajas. El pueblo se sintió convocado a la lucha y —afirma Marín— “lo resolvió a su manera, quitando las armas a quien las tiene” (1984: 173).

35 Más allá de los debates sobre el nivel de reflexividad de los actores que protagonizaron el conflicto —embrionario en el campo del pueblo— y el grado de amenaza real para la dominación que constituyeron las fuerzas insurgentes y su capacidad real de combate militar abierto —aparentemente tendiente a nulo en Argentina, al menos comparándolo con otros casos latinoamericanos—, quizás la crítica más atendible sea aquella que se dirige a la visión de lo ocurrido en los 70 como una guerra y su desenlace (incluso desde una perspectiva crítica o “de izquierda”, como la de Marín). Feierstein, al analizar las representaciones de la experiencia de violaciones sistemáticas de derechos humanos en el país durante la década de los setenta, reconstruye la estructura elemental del discurso de la guerra. Sin perjuicio del reconocimiento anterior a la visión particular de Marín por su virtud de poder “avanzar en la comprensión más cabal de víctimas y victimarios, arrancando a las primeras de su lugar de ‘inocentes pasivos’ al restituir su carácter de fuerza social” (2014: 276), el autor en-

chos armados —la investigación más importante de su vida académica y militante, según su propia consideración (Izaguirre, 2014: 21)— radica en la conciencia nítida del problema abiertamente sociológico que atravesó la Argentina. Este comenzó a delinearse confusamente a partir de 1955, tuvo un grado de mayor claridad a partir de los hechos de masas de 1969 y llegó a una trágica resolución a mediados de los años 70. Marín logra así reconducir el alto grado de conflictividad social —ostensible a mediados de la década de los 70— a los momentos iniciales de conformación de un movimiento popular; y además deduce de este proceso conflictivo la matriz social secreta capaz de explicarlo.

Para decirlo sucintamente, lo que estaba en juego, según Marín, era ni más ni menos que la definición de las relaciones fundamentales de la vida social como en ningún otro momento de la historia argentina, una discusión, por otra parte, completamente inaceptable para cualquier régimen de dominación, para quien cualquier brote revolucionario en la superficie social —incluso en una enunciación primeriza como la del balbuceo de un niño— resulta una completa amenaza. Así fue percibido el ascenso de las masas populares en el país y así fue solucionado: con la guerra. Y, aunque no aparece así en este trabajo de Marín, no hay que perder oportunidad de decirlo claramente: también con los campos de concentración.

Luego de esas estrategias represivas bien reconocidas (y no-tan-bien conocidas) nunca más volvería a aparecer atisbo similar de cuestionamiento al orden vigente. Sin embargo, *Los hechos armados* no solo es un ensayo de lectura de la lucha de clases en Argentina, sino que presenta además una perspectiva original de la dinámica de lo social, perspectiva que desde la premisa del conflicto como eje central del movimiento de las sociedades organiza los diferentes elementos en un sistema teórico más o menos definido pero sin duda inteligible (y que, además, tiene sus propios métodos de análisis).

cuentra que todos los discursos sobre la guerra comparten unos ejes fundamentales, a saber: que hubo dos bandos involucrados (fuerzas sociales con expresión militar), que las acciones inician por la radicalización progresiva de las luchas sociales en Argentina (tratándose entonces de una guerra defensiva) y, por último, que “el terror que sacudió a la sociedad argentina fue entonces una ‘reacción’ a fenómenos causal e históricamente previos” (2012: 137). Su traducción es una interpretación según la cual esta guerra se saldó con una victoria del régimen, cuyo “terrorismo” posterior alcanzó a unos terceros inocentes (no-combatientes) que constituyen “las verdaderas” víctimas, y que de lo que se trata en el presente desde una perspectiva crítica es de lograr un rearme para, como apunta Marín (1984: 179), “asumir luego [...] la lucha necesaria”.

Tal es lo que sucede, cuanto menos, con el lugar de la violencia y el cuerpo en la visión de Marín. La violencia, que puede aparecer con el aspecto de hecho armado (como en la etapa 1973-76) pero también de otras muy diversas maneras en el escenario social, puede ser objeto de estudio positivo. Es posible operacionalizarla, medirla y “observarla” desde la mirada aséptica del científico (lo que no significa anulación del momento político posterior), y, aún más, conviene hacerlo, pues es portadora de una capacidad excepcional para indicar con precisión los avatares fundamentales de la conflictividad social (inter- y, sobre todo desde la aparición de los hechos de masas, intra-clase).³⁶

En segundo lugar, Marín sugiere que el cuerpo está cifrado en el ámbito de las relaciones sociales. En este sentido, es posible decir que, dadas ciertas circunstancias, los cuerpos pueden convertirse en armas morales. De hecho, esa conversión remite a la experiencia específica de aquellos cuerpos que se incorporaron, aunque más no fuera irreflexiva, débil y erráticamente, al proceso de formación de la fuerza social popular desde 1955 en Argentina.³⁷ La noción de arma moral, en el centro del planteo de *Los hechos armados*, es desarrollada por Marín paralelamente.³⁸

En 1982, el autor presenta esta noción en relación con el problema marxista de la conciencia de clase leído desde la propuesta piagetiana de la construcción del juicio moral a través de diferentes estadios, puesto que encuentra una íntima coincidencia entre el fetichismo de la mercancía en la descripción de Marx y el llamado “segundo estadio”

36 Además, conviene hacerlo también desde un punto de vista político, porque si no se estudia con rigor el conflicto que se enfrenta, se queda a merced —tal como el campo popular según *Los hechos armados*— del conocimiento producido y distorsionado por el enemigo. Así pues, el conocimiento, que sobre todo para el pueblo debe tener un carácter de pertrechamiento, fue entonces —como lo es siempre— un arma en el enfrentamiento. En el mismo Clausewitz la cuestión epistemológica es central en el curso de la guerra. Así lo indica el célebre consejo sobre conducción bélica, útil para todo general: “El primer acto de discernimiento, el mayor y el más decisivo que ejecutan un estadista y un jefe militar, es el de establecer correctamente la clase de guerra que están librando y no tomarla o hacer de ella algo diferente de lo que permita la naturaleza de las circunstancias. Este es, por lo tanto, el primero y el más amplio de todos los problemas estratégicos” (1994: 50).

37 Interrumpir dramáticamente y a cualquier precio ese proceso e invertirlo posteriormente son precisamente los objetivos estratégicos detrás de todas las acciones del régimen en la etapa de los hechos armados. Entonces, en palabras de Marín, “la necesidad de lograr imprescindiblemente *el desarme moral* de las fuerzas populares se constituyó en una meta prioritaria al logro de su desarme material” (1984: 112; énfasis propio).

38 La primera de las *Conversaciones sobre el poder* (1995) —libro que transcribe intercambios de Marín con estudiantes sobre distintos temas— es original de 1982 y, como su título indica, trata sobre la cuestión de las armas morales.

de Piaget.³⁹ La constitución de un arma moral en su plano de actuación —el cuerpo humano— supone, a través del escarpado camino de la desobediencia —de alto costo psíquico y que solo se puede sortear en común para no caer en la anomia—, la puesta en crisis de esa estructura moral instituida —la autoridad— y tiende a la constitución de una autoridad propia, es decir, una verdadera auto-nomía como la que solo puede surgir de las relaciones de cooperación y reciprocidad de quienes se perciben como iguales entre sí.

Así pues, el componente moral del arma moral es eminentemente político porque el específico ámbito del poder es el del dominio de los cuerpos. El capitalismo produce a diario expropiaciones en el dominio del propio cuerpo, pero no hay que olvidar que solo puede ser expropiado aquello que alguna vez fue nuestro. Tal es el puntapié para establecer el nexo con la lucha social. Según Marín, el dominio de los cuerpos “se produce porque históricamente se constituye un ámbito de relaciones sociales que viabiliza eso y otro ámbito de relaciones sociales que lo obstaculiza” (1995: 47). El cuerpo se convierte así en territorio de la confrontación y el arma moral no hace sino remitir al triunfo de uno de los bandos en esa contienda. Y si lo logra (es decir, si el cuerpo se arma moralmente),

entonces evidentemente la fuerza de ese cuerpo se multiplica, porque cada porción se va a orientar de acuerdo al ámbito que la reflexión establezca; va a ser tremendamente consistente: el momento de la reflexión y la acción van a coincidir. No le va a fallar el dedo pulgar ni le va a fallar su pie izquierdo. Todo funciona... Eso es un arma “moral”. La expresión como fuerza material es aquello de lo que sean capaces esos cuerpos en acción (Marín, 1995: 26).

Se libera entonces una alta y amenazante tensión social que conduce casi necesariamente —porque no refiere solo a la dimensión cuerpo a cuerpo, sino también a la táctica y a la política— a la situación de

39 Efectivamente, luego de la ruptura de un primer estadio (autista) radicalmente interior y en el que no hay verdadera distinción entre la realidad exterior y la existencia corporal y el niño construye una moral mágicamente y desde sí mismo (puesto que la realidad es vivida como comportamiento del propio cuerpo), sobreviene el segundo estadio (autoritario o heterónomo) de la construcción moral, que supone una estructura normativa que es exterior y se impone. En este estadio, las relaciones sociales del niño no solo son de suma dependencia, sino que toman la forma de exigencia de comportamiento de su cuerpo. Todo lo que descubre Piaget en esta fase, en que los niños fetichizan las relaciones sociales según las ejemplificaciones del psicólogo, impulsó en Marín la hipótesis de que “el dominio del capitalismo [...] debía asentarse en la perdurabilidad de este segundo estadio” (1995: 14).

masa, que ejemplifica de manera exacta la Córdoba (doblemente) rebelada.⁴⁰ Sin exagerar un gramo el argumento, se puede concluir del pensamiento de Marín que las consecuencias de las armas morales son específicamente masivas, ya que “todos los movimientos de masa, absolutamente todos, son movimientos cuya fuerza material esencial deviene de sus armas morales” (1995: 26).

ESBOZO DE COMPARACIÓN, O UNA EXCURSIÓN (MÁS) AL CORDOBAZO

Llegado este punto, afirmar que en las reflexiones de Bataille y de “Lito” Marín el cuerpo y la violencia ocupan un lugar completamente diferente y sin duda extraordinariamente relevante es casi banal. A su modo, los dos autores señalan que la sociedad se vive en el cuerpo, pero ello no aporta demasiado. Tanto más interesante es descubrir que en esas elaboraciones teóricas, que como análisis de coyuntura son también declaraciones de oposición al fascismo europeo y al régimen militar argentino, la violencia puede aparecer como una fuerza heterogénea que rompe el curso regular del mundo del trabajo y pone fuera de sí a los sujetos para recordarles su dimensión corporal no erradicable —el caso de Bataille— y puede ser objeto privilegiado de estudio científico y ocupar el papel de indicador de la transformación en una sociedad que, en tanto campo de disputa permanente de relaciones sociales, se expresa en los cuerpos humanos como territorialidades a ser ganadas o defendidas —el caso de Marín—.

En este sentido, para subrayar la diferencia, tal vez sea fecundo iniciar el ejercicio de apertura teórica a través de un ejemplo. Tomemos una vez más el caso del Cordobazo (1969) y volvamos al momento paradigmático que habilita cualquier apreciación que descubra en ese hecho de masa un salto cualitativo, a saber: la ciudad tomada por las masas. Los investigadores del CICSO meditaron acerca de esta peculiar circunstancia en su crónica de los hechos. La sitúan como aquel instante privilegiado que media entre la primera mitad de la jornada del 29 de mayo —cuando las acciones se desarrollan “bajo la forma de

40 Aquí Marín ofrece la siguiente curiosa confirmación acerca del proceso de interpretación de los hechos de masa en Córdoba: “Me quedé muy sorprendido porque el arma moral involucraba una fuerza material que sobrepasaba los elementos convencionales de la represión. Esta es la primera vez que yo objetivo esta cuestión. Para mí, las masas siempre eran algo que tenía que ver con el pueblo armado. Pero esta toma de conciencia es tardía [...]. Luego, aparece ese libro *Lucha de calles, lucha de clases* como una aproximación. Más tarde, cuando en el 78 escribo el *paper* sobre Argentina [*Los hechos armados*] ahí ya está este elemento: esta gente solo tiene armamento moral” (1995: 41-42).

un avance hacia el centro, hacia el “territorio enemigo” (2005: 204), y acaban por definir como tomadas unas 150 manzanas (dispuestas, por cierto, para el combate abierto y la defensa de posiciones)⁴¹—, y la segunda —caracterizada por la entrada de las tropas del ejército—. Aun cuando no fuera justo extenderla mucho más del tiempo transcurrido entre las 16 y las 17 h, tal hendidura extraordinaria en el eje espacio-temporal de la vida social cordobesa, vuelta mito hoy en día, motivó la siguiente descripción:

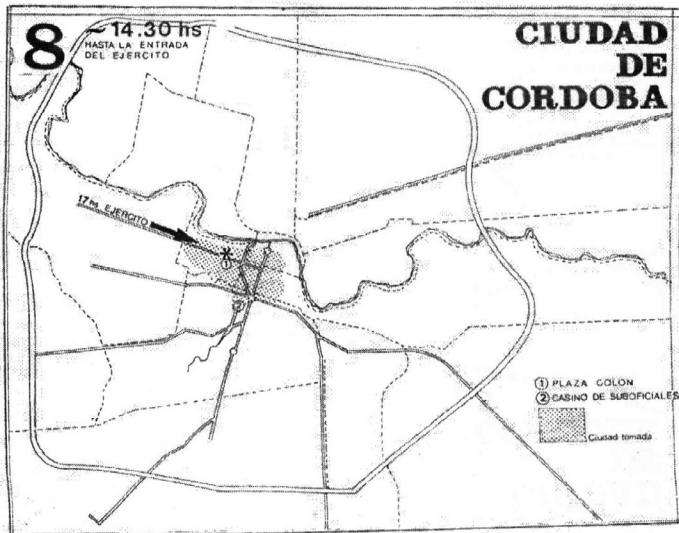
Entre tanto se abre un periodo de calma. Son muy pocos los que retornan a sus casas. Los manifestantes están cansados, han desarrollado un intenso ejercicio durante cinco horas, muchos han venido al centro luego de una larga marcha desde sus fábricas y ahora que no se avizora ningún enemigo que los estimule para continuar en actividad, se hace sentir el extraordinario esfuerzo realizado. La sorpresa, el asombro de los primeros momentos ante el vigor incontenible de la propia acción, deja lugar a una serena alegría. Las veredas, los bancos de las plazas y el pasto se cubren de gente que charla pacíficamente. Quienes viven en las cercanías invitan a sus compañeros a refrescarse y comer algo. Otros pasean contemplando su obra, encontrándose con sus conocidos, compañeros de trabajo, de barrio o facultad. Pero también con muchas caras nunca vistas que han adquirido en las últimas horas una profunda e íntima familiaridad. Han corrido juntos, armado barricadas, rechazado a la policía o socorrido a un compañero herido. Recién ahora, sentados por primera vez en el día, se dan a conocer por su nombre, de dónde son, dónde trabajan. También pueden hablar sobre lo sucedido y sus porqués. Sus palabras adquieren un sentido nuevo lleno de potencia sobrecogedora y —podría decirse— de picardía. Difícilmente puedan entender las humaredas, barricadas, vidrieras rotas y automóviles volcados e incendiados como la imagen de la destrucción. Una bandera que se alza en medio de la calle, entre el humo de una barricada, un policía que deambula desorientado como un manifestante más y la multitud que se adueña mansamente de la calle son signos: el mundo que los rodea se ha transformado. La ciudad está tomada,

41 Es decir, el desarrollo que inicia desde las 9 h con los preparativos de los actores sociales característicos (obreros organizados, estudiantes y grupos políticos) y prosigue con las concentraciones masivas y las marchas de las diferentes columnas hacia el centro (desde las 10.30 h), los primeros enfrentamientos con la policía, el armado de las barricadas y encendido de hogueras y, desde las 13 h, el fracaso de la primera operación ofensiva de la policía (signos de inversión en la relación de fuerzas), la delimitación de los focos de conflicto y el repliegue y la desactivación policiales definitivas que acaban por completar la toma de la ciudad.

nadie duda del acto de presencia masivo, de la impotente demostración de fuerza, del triunfo en el enfrentamiento con la policía, del heroísmo que es capaz de desplegar. Pero ¿y ahora qué? ¿Cuál es el próximo paso? (Marín *et al.*, 2005: 139-140).

Tenemos allí un retrato vivaz del Cordobazo en el momento de su consumación. “Esa fuerza de masas, armada moralmente, había puesto en duda el monopolio estatal de la fuerza material” (Marín, 1984: 111). Las masas han hecho su aparición y su realidad ya indisimulable pasa a convertirse en el problema sociopolítico más urgente. En esas condiciones de honda desnudez, el poder de la burguesía se vio en la necesidad de apelar “a la ocupación militar —por una fuerza de guerra— del territorio, para restablecer su monopolio de los instrumentos de destrucción material” (Marín, 1984: 111), lo que constituye un hecho sin precedentes. A partir de ahí, la historia es conocida. Ahora bien, cabe volver la atención a una pregunta que por elemental no debe ser subestimada. Alguien puede preguntarse: concretamente, el Cordobazo, ¿qué es? En las respuestas posibles, en la que ofreció Marín y en la que habilita la reflexión de Bataille, radica toda la diferencia de puntos de vista.

Fig. 2: Córdoba tomada (29 de mayo, 1969)



Fuente: Marín *et al.* (2005: 230).

Dicho sintéticamente, Marín entiende que el Cordobazo es, en principio, un hecho de masas producto de una particular conjugación de contradicciones primarias y secundarias en el escenario también particular de esa provincia y, complementariamente, encuentra que además es el momento de explosión de un proceso creciente de acumulación y formación de armas morales en los cuerpos del campo popular argentino que data de 1955 y, en consecuencia, de crisis descomunal de la dominación burguesa.

Por otro lado, bajo la perspectiva de Bataille, es muy fácil asociar el Cordobazo a la noción de gasto y a la heterogeneidad social impura con su carácter intrínsecamente desinstituyente. El margen expulsado de esa sociedad de industrialismo incierto y atrofiado retorna con gran potencia negativa y no puede sino poner de cabeza la ciudad de Córdoba. “El mundo que los rodea se ha transformado”. La extensa cita permite obtener una impresión del huracán colectivo que ha arreciado la ciudad y la pacífica serenidad que suscita su paso solo recuerda el amanecer posterior a una gran fiesta popular.

De lo que no puede haber dudas es de que es un pueblo que ha saciado su afán de hecatombe. De hecho, es en él donde sobrevive el gasto en las condiciones modernas. Según Bataille, “la conciencia popular se reduce a mantener en el fondo el principio del gasto imaginando la existencia burguesa como la vergüenza del hombre y como una siniestra anulación” (2008: 126). La pérdida en este caso se vincula con la destrucción (o, más bien, la transmutación) de los bienes de la urbe en hogueras y barricadas. Es una ciudad que se sacrifica.

En cuanto a la idea de multitud, resulta por definición heterogénea, pero además la masa cordobesa en particular, si bien no se puede desconocer que en la multitud las identidades sociales se desmoronan —“recién ahora, sentados por primera vez en el día, se dan a conocer por su nombre”—, está formada sobre todo por obreros, es decir, aquellos que solo “son integrados en la homogeneidad psicológica en cuanto a su comportamiento profesional, no en general como hombres” (Bataille, 2008: 140). En otras palabras, el proletario es un sujeto al que solo su trabajo homogeniza, categoría que resulta en gran medida irreductible.

Para la mirada homogénea (la de la burguesía, que es donde la reducción a entidad abstracta se completa), el obrero fuera de la fábrica aparece como un cuerpo extraño, participa de otra naturaleza. Específicamente, es heterogéneo. Desde ahí, es interesante pensar que lo que brota en esos sujetos que la masa cordobesa pone fuera de sí, sujetos sin cabeza, es precisamente esa negatividad y esa violencia que vive precisamente en el cuerpo obrero, su parte maldita, y que,

prohibida y oculta para llevar adelante la vida cotidiana, emerge en acontecimientos extraordinarios.

También los estudiantes, como se sabe, hicieron carne en aquella masa. Acerca de ellos puede recordarse que la juventud es ni más ni menos que la metáfora del gasto. Frente a lo miserable de sus concepciones vigentes, al igual que el joven frente a la estrechez del juicio de su padre, “la humanidad consciente ha seguido siendo menor de edad” (2008: 112). Al igual que el hijo que no puede expresar su voluntad, la sociedad homogénea “ni siquiera tiene derecho a hablar de lo que le causa fiebre” (2008: 112). No obstante, la práctica de la vida social solo indica que no parece capaz de parar de destruirse y derrochar sin razón y más allá de todo cálculo, precisamente como el adolescente que solo hace caso a su vocación empecinada de placeres inmorales.

Entonces, lo que acontece en el Cordobazo es un momento de reacción afectiva subversora, de negación de la cabeza, de éxtasis colectivo, de desenfreno y de gasto, entre otros varios nombres que pueden ser dichos con Bataille. Sin contar con la institucionalidad y la ritualidad necesarias, ni tampoco con una clase dominante —la que fuera, de la fracción que fuera— con verdadera vocación de dominio (por estar más preocupada, en el intento de volver tolerable su dominación, por revestirse de trascendencia a través de formas heterogéneas imperativas —el carácter “noble y elevado” de las Fuerzas Armadas del Onganiato, por ejemplo— que por cumplir con la obligación funcional de la riqueza y dilapidarla para todos), el mayo cordobés como gasto desenfrenado conduce a una zona de indistinción. Zona heterogénea, capaz ya no de reproducir jerarquías sino de subvertirlo todo, lo que verifica ejemplarmente que “la lucha de clases [...] se vuelve la forma más grandiosa del gasto social cuando es asumida y desplegada, esta vez por parte de los obreros, con una amplitud que amenaza la existencia misma de los amos” (Bataille, 2008: 129).

Se trata evidentemente de hipótesis muy dispares acerca del mismo fenómeno, y esa divergencia que las caracteriza se perfila con suma claridad al pensar la cuestión del cambio o la transformación sociales: porque es acerca de esa cuestión, entre otras, que la diferencia de paradigmas a los que tributan con más o menos finalidad estos autores se vuelve más notoria. En este sentido, la teoría de Durkheim, legado del que Bataille se apropia de modo original, tiene dificultades para explicar el cambio social, sobre todo cuando no se trata de grandes transformaciones en una duración muy larga, sino de mutaciones cualitativamente considerables pero a escala pequeña (como la que trae aparejada el Cordobazo, cuando la irrupción de las masas puede localizarse incluso en un día específico).

Una de las razones que puede ofrecerse de esta inherente dificultad y, en el límite, imposibilidad durkheimianas para pensar la transformación social puede encontrarse, por un lado, en que la sociedad —es decir, la conciencia colectiva— es un sistema de sentimientos y valores que vive igualmente en todos aquellos a quienes sujeta, siendo siempre una (en singular). Por otro lado, además, Durkheim prevé que incluso la ofensa de sus estados más fuertes e intensos, la violación de sus valores más sagrados, activa un mecanismo social fundamental como es el de la pena. De hecho, la preocupación que motiva al padre de la sociología a escribir *La división del trabajo social* es propiamente moral, es decir, “determinar en qué medida la solidaridad que produce contribuye a la integración general de la sociedad” (Durkheim, 1985: 74), cuando es precisamente lo múltiple lo que amenaza aquella unidad social que cohesiona al conjunto.

De ahí tal vez que Bataille deba entender que aquello que aparece como novedoso en términos sociales, como la emergencia del fascismo (o, en el intento realizado aquí, el mismo Cordobazo), tenga el carácter de un retorno y remita a aquello que está más allá —o se encuentre en los límites— del ordenamiento social vigente: lo antisocial, lo marginal, lo excesivo, lo abyecto, lo anormal, lo extraordinario y, en resumen, lo heterogéneo.

Otro es el caso de Marín y su relación con la teoría social marxiana. Si bien en *Los hechos armados* aparece la necesidad de utilizar trabajos provenientes de autores diferentes como Clausewitz, Foucault y Weber para comprender la cuestión del enfrentamiento, lo cierto es que “puede haber una articulación [...] siempre y cuando el prisma capaz de ese caleidoscopio sea la ley de la lucha de clases de Marx” (Marín, 1984: 12-13). Aquí la referencia obvia pero de rigor es al *Manifiesto comunista*: “La historia de todas las sociedades [...] es la historia de luchas de clases” (Marx, 2018: 315).

La diferencia fundamental estriba en que el marxismo incorpora el conflicto y la violencia en su esquema general de visión del mundo social y de la historia, a pequeña escala y también en la larga duración. En el caso de Marín, el tipo de marxismo particularmente dinámico que caracteriza su mirada subraya esa dimensión. De algún modo ello se expresa en la concepción de que el cambio surge no de los márgenes o de lo incompletamente reprimido, sino de las propias entrañas de una estructura social, de la contradicción principal de sus relaciones fundamentales. En ese sentido, Córdoba es una sociedad indudablemente capitalista e industrial. Marín enfatiza su carácter moderno y desarrollado y, si además “sus crisis, al menos las de la industria, se inscriben dentro de las leyes del avance capitalista” (Marín *et al.*, 2005: 178), el Cordobazo no puede menos que parecer como el

destino manifiesto de las tendencias modernas o, al menos, una consecuencia altamente probable de estas.

En conclusión, hemos intentado ver el modo en que se articulan las dimensiones del cuerpo y la violencia en, por un lado, la reflexión sobre la pervivencia de lo sagrado en las sociedades modernas con Bataille y, por otro lado, la comprensión de la aparición de las masas en el escenario de las luchas de clases en Argentina con Marín. Si en el primer caso ambas dimensiones aparecen vinculadas a la ambivalente zona heterogénea de la vida social y remiten por lo tanto a toda una dinámica multitudinarizante y excesiva que en las sociedades postradicionales resulta necesario negar para que un mundo de trabajo, de individuos y de razón sea posible, en el segundo el cuerpo refiere a una territorialidad en disputa por parte de relaciones sociales enfrentadas y además puede convertirse en un arma moral, mientras que la violencia, en sus variadas formas (lucha de calles, hecho armado, etc.), es la que cataliza el movimiento histórico de las sociedades.

Hemos visto, además, que un hecho como el Cordobazo se ajusta bastante a la descripción del gasto improductivo ofrecida por Bataille y también, lógicamente, a la reflexión que Marín hace de este en tanto momento singular del desarrollo de la lucha de clases en el país. En ese sentido, cabe señalar una vez más que lo que sucede es, en realidad, lo opuesto. La teoría es siempre anterior a cualquier referente empírico, es ella la que vuelve legible aquello que se define como lo social, y es la única que puede diferenciar el discurso de la sociología del de la ideología, del sentido común, de la *doxa*, de la opinión o como quiera llamárselo. Lo que pueda ser el Cordobazo depende exclusivamente de la teoría y de sus conceptos y definiciones. Por eso se ha intentado subrayar que este hecho de masas es para una perspectiva heterológica algo completamente distinto de lo que significa para la lectura marxista. Hemos intentado mostrar, por último, el modo en que la suscripción diferencial de ambos autores a un paradigma sociológico específico se mantiene a lo largo de cada momento de una elaboración teórica y ello se expresa, por lo menos, en dos maneras distintas de concebir el cambio social y su “topografía”.

BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, L. (2015). *Sobre la reproducción*. (J. Varela, Trad.). Madrid: Akal. (Obra original publicada en 1995)
- Antelo, R. (2008). La acefalidad latinoamericana. En *Crítica acéfala* (pp. 33-50). Buenos Aires: Grumo.

- Attias Basso, A. (2015). *El desencantamiento del mundo y lo sagrado. Un espacio común para Max Weber y Georges Bataille* [Tesis de maestría inédita]. FLACSO, Buenos Aires.
- Barthes, R. (1994). De la obra al texto. En *El susurro del lenguaje* (pp. 73-82). Barcelona: Paidós. (Obra original publicada en 1971)
- Bataille, G. (1970). *Oeuvres complètes, Tome I*. Paris: Gallimard.
- (1970). Le valeur d'usage de D.A.F. de Sade. En *Oeuvres complètes, Tome II* (pp. 54-72). Paris: Gallimard.
- (2005). El sentido moral de la sociología. *Revista Sociedad*, (24), s. p. Recuperado de <http://www.sociales.uba.ar/wp-content/uploads/5-Georges-Bataille.pdf> (Obra original publicada en 1946)
- (2008). La noción de gasto; La estructura psicológica del fascismo; La conjuración sagrada (Trad. M. Morey). En *La conjuración sagrada* (pp. 74-90, 110-134, 137-180, 227-231). Buenos Aires: Adriana Hidalgo. (Obras originalmente publicadas entre 1933 y 1939)
- (2013). La América desaparecida. *Revista Historias*, (85), 2-9.
- Benjamin, W. (2001). Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos. En *Iluminaciones IV* (pp. 59-74). Taurus.
- Castaño Zapata, D. & Clelia Suniga, N. (2014). Fiesta y sacrificio. Explorando el problema de la transgresión en Georges Bataille. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 59(222), septiembre-diciembre, 235-256.
- von Clausewitz, K. (1994). *De la guerra*. Barcelona: Labor.
- De Marinis, P. (2023). Las masas en la sociología argentina de los años 60/70 (o: acerca de cómo un actor relativamente integrado en la sociedad moderna se volvió potencial sujeto de la revolución).
- Dunan, N. D. & Taurel Xifra, J. (2015). Bajo materialismo y surrealismo. El debate Bataille-Breton. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60(223), enero-abril, 171-190.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Feierstein, D. (2012). Consecuencias de los conceptos y las representaciones sobre los procesos identitarios. En *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio* (pp. 125-178). Buenos Aires: FCE.
- (2014). *El genocidio como práctica social*. Buenos Aires: FCE.

- Foucault, M. (1997). Los espacios otros. *Astrágalo. Cultura de la arquitectura y la ciudad*, 7, 83-91.
- Habermas, J. (1993). Entre erotismo y economía general: Bataille. En *El discurso filosófico de la modernidad* (pp. 255-284). Madrid: Taurus.
- Izaguirre, I. (2009). El mapa social del genocidio. En I. Izaguirre (Comp.), *Lucha de clases, guerra civil y genocidio en la Argentina, 1973-1983: antecedentes, desarrollo, complicidades* (pp. 73-117). Buenos Aires: Eudeba.
- (2014). In Memoriam Juan Carlos Marín, Lito. *Conflicto social*, 7(11), 10-30.
- Lorio, N. (2013). La potencia de lo sagrado y la comunidad. Un rastreo de Durkheim a Bataille en el Colegio de sociología. *Areté*, 25(1), 111-131.
- (2013). Una escritura a la caza de lo real. Lo heterogéneo, lo sagrado y la soberanía en Georges Bataille. *El laberinto de arena*, 1(2), invierno-primavera, 40-62.
- Marín, J. C. (1984). *Los hechos armados. Un ejercicio posible*. Buenos Aires: CICSO.
- (1995). *Conversaciones sobre el poder: una experiencia colectiva*. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC.
- Marín, J. C. et al. (2005). *Lucha de calles, lucha de clases. Elementos para su análisis: Córdoba 1971-1969*. Buenos Aires: Ediciones ryr - CICSO.
- Martínez, M. (2010). Ritual de guerra [Prólogo]. En G. Bataille et al., *Acéphale* (Trad. M. Martínez) (pp. 9-17). Buenos Aires: Caja negra.
- Marx, K. & Engels, F. (2018). Manifiesto del Partido Comunista. En *Textos de filosofía, política y economía* (pp. 311-355). Madrid: Gredos.
- Marx, K. (1971). La llamada acumulación originaria. En *El capital*, I (pp. 607-658). México: FCE.
- Mattoni, S. (2008). Prólogo. En G. Bataille, *La conjuración sagrada* (pp. 5-10). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2011). *Bataille: una introducción*. Buenos Aires: Quadrata.
- O'Donnell, G. (1977). Estado y alianzas en la Argentina, 1956-1976. *Desarrollo económico*, 16(64), enero-marzo, 523-554.

- Portantiero, J. C. (1977). Economía y política en la crisis argentina: 1958-1973. *Revista Mexicana de Sociología*, 39(2), abril-junio, 531-565.
- (1986). Estudio preliminar. En *La sociología clásica: Durkheim y Weber* (pp. 9-30). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Santella, A. (2000). Desarrollos en ciencias sociales: el “CICSO”. *Razón y revolución*, (6): s. p. <https://razonyrevolucion.org/desarrollos-en-ciencias-sociales-el-cicso/>
- Sarlo, B. (2001, 17 de noviembre). Nuestra parte maldita. *Radar libros, Página/12*, Buenos Aires. <https://www.pagina12.com.ar/2001/supl/Libros/01-11/01-11-18/nota3.htm>
- Schulze, M. S. & Santos, D. H. (2019). Breve recorrido por la trayectoria intelectual de Juan Carlos Marín. Su paso por el Chile de la Unidad Popular. *Cuadernos del Ciesal*, 18, 33-47.
- Tonkonoff, S. (2015). Heterología. La ciencia (imposible) de los residuos violentos. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 60(225), septiembre-diciembre, 267-286.
- (2019). In-mundo. La ciudad y sus residuos. En *La oscuridad y los espejos. Ensayos sobre la cuestión criminal* (pp. 75-104). Buenos Aires: Pluriverso.
- Weber, M. (2002). Conceptos sociológicos fundamentales. En *Economía y sociedad* (pp. 5-45). Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Catalina Mareque

EL CARÁCTER SOCIAL DE LA MUERTE EN LA OBRA DE NORBERT ELIAS, UNA PERSPECTIVA PARA REPENSAR EL ARTE

UNO

En *La soledad de los moribundos*, Norbert Elias esboza: “La *Pietà* de Miguel Ángel, la madre doliente con el cadáver de su hijo, sigue siendo inteligible como obra de arte, pero resulta difícilmente imaginable como acontecimiento real” (Elias, 1982: 40).

Más que una pintura o una escultura, una *Pietà* —Piedad en español— es una inspiración devocional que atravesó las artes durante siglos durante toda la era cristiana. Se han erigido diversas estatuas y pinturas bajo este nombre con la finalidad de mostrar a la humanidad la imagen de la Virgen María sosteniendo el cuerpo de su hijo crucificado. En particular, la obra tallada en mármol por el escultor Miguel Ángel sobrevive en el Vaticano a pesar del paso del tiempo y los ataques sufridos. Cada día son miles los ojos de turistas que se deleitan ante la escena. Pero si a más de 500 años de su creación, la obra nos resulta bella y logra conmovernos, ¿por qué motivo su realización actual sería un hecho inimaginable?

Toda obra de arte original lleva en sí misma una contradicción. Una discusión frente al espacio-tiempo. Cada pieza que contemplamos implica, como diría Walter Benjamin, una “aparición única de una lejanía” (Benjamin, 2003: 47). Al ser conmovidos, sentimos una cercanía con la obra más allá de la proximidad física. Pero los sentimientos que llevaron a realizar cada pincelada, cada golpe de cincel,

pertenecen a otra persona, a otro siglo, a otra generación. Inevitablemente nos remite a un otro.

Cuando admiramos una Piedad en forma de escultura, nos maravillamos con sus relieves. Cuando observamos la pintura, nos deleitamos con sus colores. Pero si intentamos brevemente situarnos en el lugar de los personajes, nos sentimos extraños. Nos chocamos, efectivamente, con una lejanía. ¿Por qué sucede esto? Y ¿en qué consiste este alejamiento?

DOS

Sí, muchas Piedades son hermosas; no obstante, pocas cosas generan tanta aversión como la idea de sostener un cadáver en nuestros propios brazos. Y la idea no solo nos repele, sino que rara vez discutimos este rechazo. Es justo afirmar que la repulsión a lo cadavérico se nos presenta incuestionadamente como natural. Ejemplos de esta realidad abundan. Transitar un cementerio sombrío puede erizarnos la piel. El olor de un cuerpo en descomposición se aloja violentamente en nuestras fosas nasales. Incluso el frío, propio de un pulso que ha dejado de latir, nos genera aversión al tacto. Estas reacciones nos indican la compleja dimensión del asunto: la intromisión de nuestras reacciones físicas, espontáneas y honestas, ante el fallecimiento.¹

Este escrito pretende escarbar en el carácter social —y por qué no, psíquico— de la cuestión mortuoria. Pero dicha tarea resulta imposible sin recordar que el cuerpo es el principal terreno en el cual se manifiestan las aversiones, las repulsiones, y, ante todo, las lejanías. Sin cuerpo no hay un “otro” o un “algo” lejano. La distancia “es” en la medida en que aleja a dos —o más— cuerpos entre sí. Es por esto que nuestro análisis acerca de la concepción social de la muerte no debe desatender la manifestación genuina de los cuerpos hacia lo sepulcral.

TRES

Ahora bien, aunque la forma en la que reaccionamos ante un muerto puede estar respaldada por nuestros impulsos más primitivos, es clave realizar una distinción: nuestra percepción de la muerte y la relación que entablamos con los muertos varían de acuerdo a las formas sociales históricas. Imaginemos brevemente dos escenarios.

1 Sobre la manifestación corporal y el desagrado físico como muestra del proceso civilizatorio véase “El proceso de la civilización y *Relatos salvajes*: operaciones hermenéuticas aplicadas al texto sociológico de Norbert Elias y a un dispositivo cinematográfico argentino”, de Ignacio Urriza (2023).

En el primero, debemos situarnos en 2024. Tenemos a un hombre de 85 años que presenta múltiples problemas cardíacos. Por su débil condición física, la administración de su geriátrico decide —junto con la familia— trasladarlo a un hospital. Aquí pasará sus últimos días.

En el segundo escenario tenemos a un hombre europeo del año 1424 que ha contraído viruela en su treintena.² La ha diagnosticado el clérigo del pueblo y la ha tratado un herbolario. Pero la disponibilidad de médicos empíricos en la zona es tan escasa que ninguno pasará a verlo. Su hija menor es la encargada de limpiar las ampollas supurantes de su padre, aunque toda la familia se ve involucrada en el cuidado. No pueden evitar ser partícipes dado que el enfermo comparte habitación con el resto del grupo familiar.

Al hombre moderno lo visitan sus familiares dentro de un horario específico. Si llegan temprano, tendrán que esperar fuera de la habitación. Si llegan tarde, tendrán que pelearse con alguna enfermera que afirmará que “solo está haciendo su trabajo”.

El hombre de la Edad Media tiembla cuando ve entrar al sacerdote por la puerta. Comprende de pronto que sus escasas esperanzas de mejoría son nulas. Solo queda arrepentirse, trabajo que no precisa hacer solo dado que sus hijos y esposa han estado orando por él todas las mañanas. También le han hecho saber que ha estado presente en las plegarias de muchos vecinos.

Cuando el hombre moderno fallece, se desembolsa una buena suma de dinero a una empresa fúnebre, la cual se encargará de trasladar el cuerpo hasta la casa de sepelios donde se hará una ceremonia breve. No debería durar más de 3 horas. Las palabras ceremoniales son protocolares e inauténticas. Nadie sabe cómo comportarse cómodamente y varios han optado por dejar a los menores en casa ante la imposibilidad de explicarles lo que ocurre.

El hombre medieval es enterrado en el terreno de la iglesia, a la que la familia acude todos los domingos.

El hombre moderno es enterrado en un cementerio, lejos de casa. Por lo cual no será visitado con frecuencia.

La viuda medieval vestirá de negro por un año.

La viuda moderna posteará, con ayuda de sus nietos, un estado en redes sociales recordando al difunto en las fechas especiales.

La hija moderna deberá explicar por primera vez a sus hijos, los nietos del difunto, qué es la muerte y por qué el abuelo está en un lugar mejor.

2 Para ahondar en el eurocentrismo dentro del análisis del proceso civilizatorio, ver “La sociología figuracionista de Norbert Elias. Críticas y contracríticas”, de Enrique Guerra Manzo (2013).

La hija del hombre medieval conoce de pérdidas. Ya ha tenido que enterrar a varios de sus hermanos.³

CUATRO

Estos ejemplos bastan para afirmar algunas cuestiones elementales que diferencian la experiencia moderna de morir de todas las formas históricas precedentes. Perecer se ha convertido en una experiencia privada⁴, higiénica, aparentemente serena, y por supuesto, más postergada, dado que la expectativa de vida se ha extendido considerablemente. Lo que diferencia al moribundo moderno del premoderno es el atravesamiento de lo que Elias llama “el proceso de civilización” (1939). Este proceso modifica la sociedad y, en consecuencia, los problemas de los seres humanos.

El proceso de civilización produce nuevas formas sociales. Estas transformaciones alteran nuestra manera de vivir y también la forma en la cual morimos. Dicha modificación incide en los discursos y creencias que rondan alrededor de los moribundos y de la muerte en sí misma.

Pero antes de adentrarnos en el abanico de formas sociales vinculadas a lo mortuorio, necesitamos puntualizar un poco más la cuestión: ¿qué es lo que atañe a los muertos cuando hablamos de ellos?

A mi parecer, lo relacionado con la muerte responde a cuatro cuestiones específicas. Y para entender cómo varía cada una de ellas de acuerdo a las diferentes formas sociales, resulta clave desentrañarlas.

CINCO

Comencemos por la primera: “lo cadavérico”. Aquí me refiero a las reacciones y emociones vinculadas al cuerpo sin vida. El cuerpo de referencia —el cadáver— se ha vuelto algo puramente cosificado, tan solo un objeto. Dentro de lo cadavérico encontramos la decrepitud, la descomposición y el extrañamiento. Lo extraño es que nunca “seremos” eso. No porque no vayamos a morir —condición inevitable—, sino porque un muerto no “es”, o, en palabras de Epicuro⁵, “la muerte

3 Con relación al proceso civilizatorio en la crianza y educación de los jóvenes, ver “Respeto y procesos civilizatorios. Imbricación socio-psíquica de las emociones”, de Carina V. Kaplan y Verónica S. Silva (2016).

4 Acerca del concepto de intimidad y muerte en Elías, ver “Saber sobre la muerte. En torno a *La soledad de los moribundos* de Norbert Elias”, de Denise León (2016).

5 Epicuro, 341 a. C. - 270 a. C., Grecia.

no es nada en relación a nosotros, porque, cuando nosotros somos, la muerte no está presente, y cuando la muerte está presente, nosotros no somos más” (Epicuro, 1999: 10). El cuerpo sin vida es un objeto ajeno. En él habitó un ser querido, un conocido, mas ahora no habita nada.

Infinidad de obras de arte han apelado a la muerte como tema relevante durante la Edad Moderna. Elias recalca que el aclamado poema barroco de Hoffmann von Hoffmannswaldau, titulado “Caducidad de la belleza”, sirve de ejemplo para comprender de qué modo era enfrentada una defunción en el siglo XVII. Veamos un fragmento:

Con su mano la muerte pasará helada,
su palidez al cabo, Lesbia, por tus pechos,
será el suave coral pálidos labios deshechos
(von Hoffmannswaldau, 2020)

También es necesario recordar otro poema de la era barroca traído a colación por Elias, en este caso uno de Andrew Marvell, titulado “A su esquiua amada”:

No tendrás todo el tiempo tu belleza,
ni habrá de resonar en tu sepulcro
el eco de mi canto: pues gusanos
probarán tu inmortal virginidad.
(Marvell, 2016)

Elias advierte que, al leer estos escritos, uno podría malinterpretar rápidamente los códigos de etiqueta vinculados a la muerte, dado que revelan cierto tinte inescrupuloso. Incluso podríamos decir que rozan la morbosidad. En el poema de Marvell, el amante presiona a su amada previniéndola de que su virginidad preservada solo será saboreada por los gusanos en su cuerpo en descomposición. Pero ¿eran moneda corriente, en 1600, esas formas mórbidas de comunicación? Por supuesto que no, aunque sin duda tenían su lugar ganado en las artes. También resultan indicativas de dos hechos indiscutibles: la presencia de la muerte como recordatorio constante del “polvo al cual volveremos”⁶ y de la inseparabilidad de ese final respecto de nuestro cuerpo que terminará deshaciéndose en el peor de los estados. En palabras de Elias, “lo cierto es que en la Edad Media se hablaba con más fre-

6 Referencia a la frase del Antiguo Testamento: “pues polvo eres, y al polvo serás tornado” (*Reina Valera*, 1960, Gn, 3:19).

cuencia y más abiertamente de la muerte y del morir de lo que se hace en la actualidad. Así lo demuestra la literatura popular de la época” (Elias, 1982: 22).

SEIS

La segunda arista es “lo trascendental”. En este campo habitan las nociones esotéricas que tenemos de la vida después de la muerte. Esto no responde a lo que el muerto es o fue, sino a lo que nosotros suponemos que sucede una vez que se cruza el umbral de la vida.

El traspaso de las sociedades teocéntricas a las formas antropocéntricas implicó transformaciones abismales en la organización social y en las formas de vinculación humana. Las iglesias siguen presentes como instituciones, pero el acatamiento de sus mandatos ya no moldea la mayoría de nuestras interacciones —o por lo menos no lo hace en la mayoría de Occidente—. El brutal corrimiento de Dios de los asuntos cotidianos ha repercutido directamente en la percepción que tenemos de la muerte. La fe en Dios solo tiene sentido enmarcada en la creencia de una vida eterna, así como la convicción de que no existe otro plano de existencia es el único *comfort* para poder darle la espalda a toda idea de divinidad. Recordemos brevemente las palabras de Hamlet cuando se refiere a la muerte:

Esa región no descubierta,
de cuyos límites ningún viajero
retorna nunca, desconcierta
nuestro albedrío, y nos inclina
a soportar los males que tenemos
antes que abalanzarnos a otros que no sabemos...
(Shakespeare, 2012).

La centralidad de la religión en la escena social pone de manifiesto la posibilidad de un “más allá” horroroso o bien cargado de dicha. Esto configura las formas de ser, pensar y actuar de las poblaciones, dado que cada movimiento incidirá en el destino del alma.

Tomemos el ejemplo brindado en el libro de Elias. Aún se encuentra en pie el mural ubicado a la entrada del cementerio de Pisa —erigido al fundarse la ciudad italiana— que nos exhibe los diferentes castigos deparados para las almas pecadoras (Elias, 1982: 24). Los condenados son atacados y atrapados por serpientes, encerrados en escenarios claustrofóbicos junto a demonios con tridentes, etc. Esto muestra cómo la culpa y el remordimiento martillaron las mentes de generaciones enteras, e hicieron de la muerte no solo un hecho a tener

en cuenta en el día a día, sino también la razón por la cual debíamos accionar “correctamente”. La premodernidad —y parte de la Modernidad— han repetido hasta el cansancio el mantra latino del *memento mori* (“recuerda que morirás”).

SIETE

El tercer aspecto comprende lo “fúnebre y sepulcral”, es decir, las cuestiones que afloran a raíz del tratamiento del cadáver. Esto incluye las ceremonias a través de las cuales nos congregamos comunitariamente y despedimos al fallecido. También es lo relacionado con el manejo de ese cuerpo, el transporte y finalmente la decisión del estado en que lo preservaremos —por ejemplo, una cremación o un entierro—.

Delegar los arreglos fúnebres, así como el cuidado del cajón, es una noción relativamente reciente en la historia. Hasta hace poco tiempo, se acostumbraba despedir al difunto en la propia casa. También era frecuente enterrarlo lo más cerca posible, en el mismo terreno de la familia o bien en un cementerio vecino.

En relación con la retirada de los vivos, Elias afirma:

... se muestra por ejemplo en la forma de tratar a los cadáveres y en el cuidado de las sepulturas. Ambas cosas las han dejado hoy en gran medida de su mano familiares, parientes y amigos, y han pasado a manos de especialistas a los que se paga por hacerlo. Puede que la memoria de los muertos se mantenga viva en la conciencia de sus allegados, pero cadáveres y sepulturas han perdido importancia como foco de los sentimientos (Elias, 1982: 40).

Hoy en día el proceso es tercerizado. Desde el traslado del recién fallecido hasta el cuidado de su tumba años más tarde, nos involucramos lo menos posible con el cuerpo en todos los sentidos. Desde lo visual hasta el tacto. Por supuesto, recae en los vivos la tarea de abonar los altos costos que tiene morir hoy en día. Pero para el mercado fúnebre es el pago justo por desligarnos de la tenebrosa tarea de lidiar con un muerto.

OCHO

Por último, “lo moribundo” es todo aquello vinculado al estado de deterioro que antecede al acto de morir. De todos los puntos mencionados, este es el único en que la muerte aparece involucrada en relación con una persona que aún está viva. Lo moribundo es todo lo que aflora en una situación en la que se abandonan las esperanzas antes de que el fallecimiento esté decretado.

Durante mucho tiempo, la civilización solo conoció un lugar para morir pacíficamente: la casa. Por supuesto que el terreno de batalla, los viajes en alta mar y las condiciones naturales adversas eran un frecuente escenario para recibir a la muerte. Pero en caso de que perecieran lentamente por una enfermedad o simplemente por encontrarse en una vejez avanzada —la cual tocaba a la puerta a los 40 o 50 años en el mejor de los casos—, las personas solían transitar el abandono de este mundo en la intimidad de sus cuartos.

La muerte llegaba antes y en muchos casos resultaba más dolorosa. No obstante, no podemos afirmar con certeza que en la Antigüedad el morir fuera una experiencia menos cálida que ahora. Elías defiende lo contrario: “lo que en el pasado resultaba a veces reconfortante y servía de ayuda era la presencia de otras personas a la hora de la muerte” (Elías, 1982: 23). Fallecer carecía de privacidad, pero el acompañamiento podía aliviar la carga emocional del hecho.

Hoy en día, las personas pueden identificar sus condiciones físicas más rápidamente, lo cual permite que se las resguarde en un centro médico donde pueden recibir la atención necesaria. De todos modos, estos espacios sanitarios tienen dinámicas públicas, independientemente de si son privados o estatales. Es decir, aunque se trate de una institución paga, el paciente no se encuentra en un lugar que le pertenece, rodeado de su círculo cercano. Sus tiempos son los tiempos del hospital. La rutina es la rutina médica. La prioridad es la experiencia higiénica y eficiente por encima de todas las cosas. Muchas veces los intereses familiares son postergados para preservar la comodidad del equipo médico en las internaciones.

NUEVE

Recapitulando, el proceso de civilización no solo ha transformado los modos en que nos vinculamos socialmente, sino también la calidad de vida de la humanidad. En consecuencia, la extensión de la expectativa de vida ha corrido a la muerte de su rol prioritario en la escena social. La postergación del acto de morir ha invisibilizado los problemas humanos que atañen a lo mortuorio. Este corrimiento del tema ha repercutido en el lugar que la sociedad otorga a los moribundos, ocultándolos asimismo del mundo de los vivos, los cuales pretenden no tener nada que ver con la finitud de la vida.

Pero aún queda una pregunta por responder: ¿qué rol juega el arte en este proceso civilizatorio?⁷ En todas las sociedades la cultura

7 Para abordar el rol y el lugar del artista en el proceso civilizatorio, ver “Mozart en

posee un carácter dialéctico. Por un lado, es capaz de crear y otorgar sentido, y por otro es el reflejo de sentidos ya instaurados en la sociedad. Transforma, pero también es modificada para respaldar nuevas modificaciones societales. Si la sociedad es temerosa de la muerte o más bien representa un tema prioritario, el arte estará abocado a representarlo. Si los moribundos desaparecen del ámbito público y visible, el arte será el primer lugar del cual serán borrados. La cultura es, precisamente, el ámbito donde los muertos modernos carecen de representación.

No tenemos manera de saber qué pensaba Miguel Ángel cuando esculpía la *Piedad*. Lo que sí sabemos es que su obra no es una manifestación aislada, desencajada de su época. Muy por el contrario, es el grito de un período que expresa: “esta es la muerte y así nos duele a los vivos”. Y por qué no: “recuerden que este es el destino al que inevitablemente nos dirigimos”. En ese arte la muerte es un personaje más. Uno que, producto del proceso civilizatorio, ha pasado de un rol principal a uno secundario, hasta ser acallado en las artes. Lógicamente la parca no ha desaparecido de todas las representaciones artísticas. Al ser un hecho intrínseco a la experiencia humana, nunca dejará de actuar de musa para algunos. Aunque sean pocos los que hoy en día la convoquen.

DIEZ

La soledad de los moribundos, el libro de Elias, fue publicado en 1982. Muchos años después llegamos al estadio actual, en el cual mantenemos cierto ocultamiento mortuorio que nos impide conectar con nuestros difuntos. En esta etapa son pocas las artes que encarnan el problema del más allá con la solemnidad y magnitud que caracterizó a la Edad Media. Pero decir que la muerte en sí se nos oculta sería falso. ¿No estamos, hoy en día, más conectados con los sucesos apenas ocurren? ¿No estamos sobreinformados de todos los hechos atroces que acontecen, incluidas las muertes más horrosas?

Elias fallece en 1990, por lo que jamás podría haber escrito sobre la era de la sobreinformación, aunque pudo haber detectado sus inicios. Es posible que tengamos que hablar de una muerte temida y a la cual se le niega reflexión, pero considero incorrecto hablar de un ocultamiento total.

el proceso civilizatorio de Norbert Elias. Una reflexión metodológica”, de José Luis Cisneros, Lomeli Sandoval y Alan Alexis (2020).

Ninguna civilización ha estado tan expuesta a la muerte como las generaciones sujetas a la hiperconectividad. Nuestra cercanía con el acto de morir es mayor, pero es crecientemente virtual y esto es lo que nos diferencia de las generaciones pasadas, expuestas a la muerte de una manera más corpórea. Lo virtual es el principal ámbito para conectarnos y, a la vez y paradójicamente, el ámbito en el cual se impone una lejanía entre cuerpos. Por eso no importa cuántos cadáveres presenciemos “en vivo y en directo” a través de una pantalla, al final del día la muerte nos resulta extraña. En este sentido, la *Piedad* seguirá siendo para nosotros una obra imposible.

BIBLIOGRAFÍA

- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (trad. A. Weikert). Itaca. (Obra original publicada en 1936)
- Cisneros, J. L., Sandoval, L. & Alexis, A. (2020). Mozart en el proceso civilizatorio de Norbert Elias. Una reflexión metodológica. *Revista de Ciencias Sociales*, 26(2), 91-106.
- Elias, N. (1987). *El proceso de la civilización* (Trad., R. García Cotarelo). FCE. (Obra original publicada en 1939)
- (1989) *La soledad de los moribundos* (Trad. C. Martín). FCE. (Obra original publicada en 1982)
- Guerra Manzo, E. (2013). La sociología figuracionista de Norbert Elias. Críticas y contracríticas. *Reencuentro*, 66, 80-89.
- Hoffmann von Hoffmannswaldau, C. (2020, 13 de julio). “Caducidad de la belleza”. *Poema: Caducidad de la belleza*. Patriciaanaya. https://patriciaanaya.com/2020/07/13/poema-caducidad-de-la-belleza-christian-hofmann/?utm_source=chatgpt.com [Obra publicada originalmente en 1617]
- Kaplan, C. V. & Silva, V. S. (2016). Respeto y procesos civilizatorios. Imbricación socio-psíquica de las emociones. *Praxis Educativa*, 20(1), 28-36.
- León, D. (2016). Saber sobre la muerte. En torno a *La soledad de los moribundos* de Norbert Elias. *Telar*, (16), 105-116.
- Marvell, A. (2016, 5 de mayo). “A su amada esquiva”. *El tiempo se agota*. Doce Siete https://www.docesiete.com/a-su-esquiva-amada-el-tiempo-se-agota/?utm_source=chatgpt.com [Obra original publicada en 1681]

- Reina-Valera* [Biblia]. (1960). <https://www.biblegateway.com/passage/?search=G%C3%A9nesis%203&version=RVR1960>
- Shakespeare, W. (2012). *Hamlet* (Trad. T. Segovia). Debolsillo. [Obra original publicada en 1603]
- Urriza, I. (2023). El proceso de la civilización y *Relatos salvajes*: operaciones hermenéuticas aplicadas al texto sociológico de Norbert Elias y a un dispositivo cinematográfico argentino. *Horizontes Sociológicos*, 14(10), 28-49.

VI. LA CULTURA Y EL ARTE

Iara Ceriale

LAS MASAS POR LA TRANSFORMACIÓN: CULTURA Y ARTE DE MASAS EN JESÚS MARTÍN-BARBERO Y BELL HOOKS

INTRODUCCIÓN

Con el afán de problematizar sobre el lugar que ocupa el arte en los procesos de transformación social, abordaremos en este capítulo las propuestas de Jesús Martín-Barbero y bell hooks¹, siempre en el contexto signado por la cultura de masas y los medios masivos de comunicación. En este sentido, analizaremos las propuestas de los autores buscando rastrear el rol que la cultura, tanto popular como masiva, y el arte tienen en la construcción de un discurso contrahegemónico que se contrapone y busca (re)construir el difundido por los medios de comunicación. Entonces, reflexionaremos acerca del papel que los autores le otorgan, por un lado, al arte en tanto proceso formador de sujetos, mediación entre grupos sociales y canal para la transformación social, y, por el otro, a los medios masivos de comunicación entendidos como configuradores de la cultura de masas pero, también, como espacio para la lucha política. En ambos procesos prestaremos especial atención al lugar que las masas ocupan en ellos. Con estos propósitos, analizaremos las propuestas de ambos autores y buscaremos identificar regularidades y discontinuidades en los modos en que

1 Mantendremos aquí el nombre de la autora en minúscula, tal y como ella lo escribiría a fin de mantener el foco en sus trabajos y no en ella como productora.

piensan sociológicamente las masas, la cultura, el arte y los medios de comunicación. En los primeros dos apartados buscaremos exponer las contribuciones de estos autores acerca de los temas previamente mencionados, mientras que en el último trazaremos algunas relaciones entre sus propuestas.

Con respecto a Martín-Barbero² tomaremos dos de sus obras, *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía* (1987) y *Procesos de comunicación y matrices de cultura* (1988), dado que en ambas se aborda exhaustivamente la cultura de masas a partir de la reconstrucción de su génesis histórica y su imbricación con la cultura popular. En estos textos se buscará comprender los procesos de comunicación en clave cultural, con la incorporación del análisis de las mediaciones y los movimientos sociales. De esta forma, Martín-Barbero se interesa por comprender ese modo otro de comunicación que es lo popular, por lo que hará un esfuerzo por investigar partiendo desde la experiencia y las prácticas de los sectores populares, corriéndose de una mirada intelectualista que, constituida a partir del gusto burgués, rechaza y tilda de alienante la cultura de masas y sus contenidos difundidos en los medios masivos. Es así como encontrará los rastros de la cultura popular en lo masivo e identificará aquellos resabios de un imaginario diferente y oprimido como ruidos disruptivos en el pretendido silencio pacífico de la hegemonía. Si bien el arte no aparece explícitamente analizado por el autor, puede ser rastreado en su análisis de los medios de comunicación de masas y también vinculado al susurro popular de resistencia en el cine mexicano, el

2 Jesús Martín-Barbero nació en Ávila, España, en 1937, pero, desde 1963, se radicó en Cali, Colombia, donde desarrolló la mayor parte de su carrera y donde falleció en 2021 tras haber producido numerosas y relevantes obras para la academia latinoamericana (entre ellas su escrito más conocido *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, de 1987, que será utilizado en el análisis presentado en este trabajo), dado clases en diversas universidades alrededor del mundo, fundado la Facultad de Comunicación Social en la Universidad del Valle y participado en importantes organismos académicos como la Asociación Latinoamericana de Investigaciones de la Comunicación, el Comité Científico de Infoamérica y el Comité consultivo de la Federación Latinoamericana de Facultades de Comunicación Social. Este teórico de la comunicación, doctorado en Filosofía y con estudios en Antropología y Semiología, preocupado por las limitaciones explicativas de los modelos teóricos de comunicación vigentes hacia fines del siglo XX, se interesó por estudiar la comunicación en sus complejidades, en la riqueza de sus matices y en su entrelazamiento con un contexto histórico-cultural particular, el latinoamericano. En este sentido, Barbero ha logrado proponer un nuevo modelo de comunicación en Latinoamérica que llama a la multidisciplinariedad, al análisis de las mediaciones culturales y al estudio de aquello que, en el campo de la comunicación, suele ser dejado de lado: lo popular.

radioteatro argentino, la música negra brasileña, los graffitis de las calles del Zócalo, entre otros.

Por su parte, de bell hooks³ tomaremos sus escritos *Art on my Mind* [*Arte en mi mente*] (1995) y *Reel to Real: Race, Class and Sex at the Movies* [*Del carrete a lo real. Raza, clase y sexo en el cine*] (1996), ya que, consideramos, son sus obras que más directamente refieren a la temática de la cultura de masas, del arte y a su relación con la transformación social. Ambos textos se encuentran conformados por reflexiones teóricas y análisis de obras de arte —visual en el primero y cinematográfico en el segundo— que se enmarcan en una perspectiva crítica nutrida por aportes de los estudios culturales, el feminismo, los movimientos por la liberación de las personas negras y un análisis con perspectiva de clase. En este sentido, la autora se preocupa por la influencia que el arte tiene en el público que lo consume, particularmente, en aquellas personas discriminadas y oprimidas por las estructuras de dominación capitalistas, racistas y sexistas. De allí que su atención se centre en el poder que tiene el arte para modificar y hacer cultura, y, de esta manera, otorgue importancia tanto a los artistas —quienes desde puntos de vistas diversos producen obras que pueden o no ser progresistas— como a las audiencias de espectadores y consumidores de aquel arte, a quienes la autora llama a evaluar críticamente aquello que se presenta frente a sus ojos y a tomar acción en su contra en caso de que sea necesario.

Si bien las obras de estos dos autores han sido escritas en contextos diferentes y abordaron problemáticas diferentes, ambos buscan dar cuenta del funcionamiento de la cultura de masas y la cultura popular, así como del papel de los medios de comunicación y el arte en

3 Gloria Jean Watkins, mejor conocida como bell hooks, fue una escritora, teórica, educadora y crítica social y cultural estadounidense, nacida en 1952 en el estado de Kentucky. Licenciada en Literatura Inglesa, con un máster en Lengua Inglesa y un doctorado en Literatura, hooks es reconocida mundialmente por haber sido una comprometida activista feminista, habiendo producido numerosos escritos en los cuales reflexionó acerca de la interseccionalidad entre raza, sexo y clase en relación con una diversidad de temáticas que comprenden desde el mismo feminismo como objeto de estudio, al amor, la subjetividad, la educación, el arte, los medios de comunicación, entre otros. hooks ha enseñado en reconocidas universidades tales como Standford, Yale, Oberlin, la Universidad del Sur de California y la Universidad de Berea, entre otras, y ha fundado The bell hooks Center [El Instituto de bell hooks] en esta última universidad, espacio que promueve, a través de distintos eventos y programas, la inclusión para estudiantes históricamente subrepresentados. Siempre enfocada en analizar y contribuir a derribar los vigentes sistemas de opresión y dominación de clase, sexo y raza, hooks promovió el pensamiento crítico, la organización comunitaria y el amor como prácticas liberatorias y herramientas con las cuales luchar para construir un mundo más justo.

relación con las audiencias consumidoras, haciendo especial énfasis en las clases populares en el caso de Martín-Barbero, y en las mujeres y las personas negras, además de las clases populares, en el caso de hooks. En un mundo globalizado, donde las comunicaciones se dan a nivel masivo entre millones de usuarios y el arte es consumido por enormes masas, resulta de suma relevancia estudiar y reponer qué ha sido escrito acerca del modo de operación de la llamada cultura de masas y su estrecha relación con los medios masivos de comunicación, sobre todo en lo concerniente a su vínculo con los grupos sociales víctimas de las actuales estructuras de dominación y opresión. ¿Qué es y cómo opera la cultura de masas? ¿Qué hay de popular en lo masivo? ¿Qué lugar ocupan los medios y qué lugar ocupa el arte en este contexto? ¿Existe alguna posibilidad de resistencia y de transformación social? Estas son algunas de las preguntas que buscaremos responder en este trabajo con ayuda de los aportes de Martín-Barbero y de hooks.

EL BULLICIO POPULAR EN EL SILENCIO DE LA MASA

En contra de los debates teórico-filosóficos de los siglos XIX y XX, Martín-Barbero piensa al pueblo como un sujeto activo en su opresión y por tanto, en sus libros *De los medios a las mediaciones* (1987) y *Procesos de comunicación y matrices de cultura* (1988), busca desarrollar su protagonismo en esa cultura que lo pretende sumiso. En este sentido, el autor estudiará el pasaje de lo popular a lo masivo, del pueblo a la masa, de forma históricamente situada.⁴ En este proceso, el autor se correrá del usual lugar teórico que piensa a los medios de comunicación de forma instrumental y como la cuna de reproducción de la ideología dominante, y pondrá a la cultura en el centro de su análisis, pensando ya no en los medios, sino en las mediaciones. De esta manera, lo popular en Martín-Barbero no será ni aquello que despectivamente es considerado como cultura inferior, ni aquella fantasía folklorizada a la cual hay que volver para hacer frente a la cultura de masas. En su discurso, lo popular aparece como la presencia de una matriz cultural particular que se manifiesta de maneras diferentes (otras) en la cultura de masas a través de dispositivos específicos. Son tres las cosas que nos interesará rescatar de la propuesta del autor para pensar la transformación social en el marco de la cultura de masas: en primer lugar, el pasaje de un

4 Sobre otras producciones acerca del lugar de lo popular y lo masivo en Martín-Barbero referirse a Cabezas y Gay (2021), Marroquín Parducci (2014 y 2019) y Uribe Viveros (2011).

análisis de los medios a uno de las mediaciones; en segundo lugar, qué es lo popular para Martín-Barbero y qué relación tiene con lo masivo; y, por último, rastrear algunas líneas trazadas por el autor sobre la relación de lo popular con los medios masivos de comunicación y ciertas manifestaciones artísticas.

En primer lugar y en un marco de interés caracterizado por pensar la cultura de masas y su relación con la cultura popular, Martín-Barbero complejizará aquella propuesta teórica que afirma que lo que tiene que ver con la cultura de masas refiere únicamente a los fenómenos relacionados con los medios de comunicación masiva, es decir, lo que ocurre en y por ellos (1988: 43). Más bien, lo masivo es resultado de un proceso mayor y multidimensional que no puede entenderse sin pensar en pautas culturales, modos de comprensión, comportamientos y sensibilidades específicas y diferentes a todos los modelos culturales anteriores. Porque, en definitiva, la cultura de masas no es más que eso, un modelo cultural (*ib.*) y aquello que ocurre en los medios masivos de comunicación no tiene tanto que ver con su forma, su capacidad tecnológica y su poder de manipulación y de imposición, sino que remite, más bien, a “los mediadores, [...] y a los diferentes contextos de vida —familiares, escolares, laborales, religiosos, generacionales— desde los que, o en contraste con los cuales, viven los grupos y los individuos esa cultura” (*ib.*). Entonces, resulta preciso estudiar históricamente los modos hegemónicos de existencia de la comunicación, así como los dispositivos de lenguaje que los medios emplean, para pensarlos como meras formas de un contexto económico y cultural particular que, de ninguna manera, agotan las posibilidades y modalidades de comunicación, de lenguaje y de uso (1988: 82).

Así, se vuelve necesario el desplazamiento del estudio de los medios al de las mediaciones, en tanto estas constituyen “las diferentes matrices culturales, las diversas temporalidades sociales, la pluralidad de sujetos, de las instituciones y las organizaciones” (*ib.*) que enmarcan y contextualizan los procesos de comunicación. Se trata, entonces, de estudiar las transformaciones de lo masivo entendiendo a los medios de comunicación de manera situada: a través de las mediaciones que les dieron “materialidad institucional y espesor cultural” (1987: 177). Por ende, resulta necesario el análisis del espacio cultural en tanto lugar de articulación del sentido de los procesos y prácticas económicas y políticas de una sociedad: se debe estudiar la historia de los medios masivos de comunicación en clave cultural, es decir, “desde los procesos culturales en cuanto articuladores de las prácticas de comunicación —hegemónicas y subalternas— con los movimientos sociales” (1987: 178).

Ahora bien, más concretamente, lo que busca el proyecto teórico barberiano es “reconocer lo que en la masa hay de popular” (1988: 89), pensar la comunicación desde la experiencia de las clases subalternas, desde sus prácticas, sus modos de percepción y de sensibilidad, sin condenar lo masivo ni rescatar una fantasía de lo popular mesiánica y esencialista de redención, porque este mesías nunca llegará dado que, en realidad, ya está aquí. Lo masivo no es, pues, más que un modo otro de existencia de lo popular. Hablar de la cultura de masas pensada desde lo popular implica, entonces, aceptar no solo que “el pueblo hace cultura” (1988: 43), sino que lo popular se manifiesta en lo urbano masivo y, por ende, que la cultura de masas no es directa y necesariamente la contradicción o degradación de la cultura popular.

A partir de una experiencia personal en la cual, desde un intelectualismo elitista, el propio Martín-Barbero (1988) juzga de alienante una película que, por el contrario, el público, perteneciente en su mayoría a las clases populares, celebra, este autor siente la necesidad de repensar desde qué lugar se hace teoría acerca de lo popular y de revisar la definición misma de este término y su relación con lo masivo (pp. 4-5). De esta forma, el autor busca poner en el centro del debate teórico acerca de la comunicación a “la experiencia, el modo en que la gente percibe, siente y vive los procesos de comunicación” (1988: 4). Es así como para entender la cultura de masas, a partir de esta anécdota vivida en un cine, Martín-Barbero vertebrará su análisis desde esa comunicación otra que es lo popular: por detrás del carácter alienante que el autor vio en la película, se encuentra la afirmación de un imaginario y una sensibilidad propias de lo popular y, por lo tanto, ajenas a los intelectuales como él (1988: 5). En este marco, y con el empleo de un análisis histórico anclado en las mediaciones culturales, Martín-Barbero propondrá que lo masivo tiene una doble relación con lo popular.

Si bien en este escrito no reconstruiremos detalladamente la génesis histórica de lo masivo, interesa dar cuenta de sus rasgos generales para señalar su relación con lo popular y, en último término, el lugar que los medios masivos de comunicación ocupan en este vínculo. Según Martín-Barbero (1987), la cultura de masas se gesta en un proceso histórico en el cual se articula la memoria popular —que sobrevive como remanente y resistencia a los procesos de enculturación y unificación cultural que reprime la diversidad de culturas populares— con un nuevo imaginario de masas, que es funcional a las lógicas emergentes del capital, en el marco de la constitución de los Estados modernos, el mercado y las culturas nacionales a partir del siglo XVI. Este proceso de enculturación, cuyo fin fue la construcción de hegemonía (noble y luego burguesa), se dio de dos maneras: por

un lado, a través de la represión, pero, por el otro, por medio de una producción cultural (de imágenes y relatos) dirigida específicamente a las clases populares, que funcionó a modo de mediación, a la vez que separación, entre las clases (el vulgo/pueblo se puso en contraposición a la nobleza y, más tarde, lo culto se contrapuso a lo popular). Esta segunda arista de la enculturación, la circulación cultural, cumplió el propósito de hacer accesible al pueblo los lenguajes en los que esa cultura que se imponía como hegemónica se articulaba: la clase dominante, para nombrarse y establecerse como tal, tuvo que nombrar, consecuentemente, a su subalterna y a su cultura. De esta forma, esta producción de imágenes y relatos destinados al pueblo no solo aseguró la complicidad y el consenso de este para con la cultura hegemónica, sino que le dio también “la posibilidad de hacer comunicable su memoria y su experiencia” (p. 110).

A partir del siglo XIX, con el pasaje de los dispositivos de sumisión a los de consenso, surge, definitivamente, lo que conocemos como la cultura de masas, articulada a los procesos de disolución del sistema tradicional de diferencias sociales y a la constitución de las masas en clase. Este proceso significó un cambio en la función social de la cultura que se explica por la nueva visibilidad de las masas en la escena social a causa de la gran concentración de mano de obra industrial en las ciudades. Con el ingreso de las masas al espacio público —del cual antes estaban excluidas—, dicho espacio se desprivatiza y su acceso se vuelve más democrático. Sin embargo, como contracara, ese acceso se desintegra al no ser utilizado para revolucionar las condiciones capitalistas de existencia de los sectores populares. Ello da lugar a la restauración de la hegemonía burguesa, cuyo nuevo hogar será la cultura, lugar donde se producirá la integración social —no conseguida en el espacio público— a través de los medios de comunicación. En este contexto, lo popular, hoy día, solo puede entenderse en relación con el proceso histórico de configuración de lo masivo. Y, a su vez, esta asociación de lo masivo con lo popular se manifiesta en dos niveles analíticos: “las masas aún contienen, en el doble sentido de controlar pero también de tener dentro, al pueblo” (p. 10).

Por un lado, lo masivo existe en tanto negación de lo popular. Frente a un contexto de desprivatización y desintegración del ámbito público por la entrada de las masas a él, la cultura de masas pasa cumplir necesariamente una función integradora, nuevo “espacio estratégico de la hegemonía” (p. 135). Será tarea de ella encubrir y, por lo tanto, negar las diferencias entre las clases sociales y reconciliar sus gustos para lograr el consenso y la legitimidad necesarios para la construcción y el mantenimiento de la hegemonía burguesa. Entonces, aparece aquí, claramente, la cultura como paradigma de ma-

sificación y control, en tanto oculta el conflicto entre clases a través de su resolución en el imaginario social, logrando, de esta manera, el consentimiento activo de los dominados a su dominación. En otras palabras, lo masivo “no es más que la tramposa imagen de sí mismas que las masas populares deben interiorizar para que cotidianamente sea legitimada la dominación que la burguesía ejerce” (1988: 5). Lo masivo, por tanto, niega lo popular disfrazando las diferencias sociales conflictivas (de clase, raza, etnia, etc.), las diversas identidades culturales, y las hace aparecer como una masa uniforme y homogénea, simbolizable únicamente en su carácter de totalidad.

Ahora bien, la negación no es la única relación existente entre estos dos conceptos: lo masivo existe, también, como mediación histórica de lo popular. Desde este segundo punto de vista, la cultura de masas no es más que un nuevo modo de existencia de lo popular que surge con la formación de las masas urbanas (1987: 171) y que es mediación “de sus aspiraciones y sus formas de lucha, de su visibilidad social, de una nueva socialidad que se expresa a través de transformaciones de las expectativas de vida y del gusto de las clases populares” (1988: 5). De esta manera, la cultura de masas no es exterior a la cultura popular y, a su vez, excede las meras exigencias del mercado, refiriendo a una matriz cultural específica que implica una sensibilidad y un comportamiento particular, a la vez que constituye un lugar de interpelación y reconocimiento de las clases populares (1987: 12). En este sentido, cuando el autor habla de “masa” (1987: 135), alude a la experiencia que tienen las clases populares frente a sus nuevas condiciones de existencia con las contradicciones y las ambigüedades generadas entre su opresión y explotación, y sus demandas y aspiraciones de democratización social. Por lo tanto, “de masa será la cultura que llaman popular” (*ib.*). Entonces, nos dice Martín-Barbero en alusión a la película que motivó sus reflexiones, “las clases populares invierten [...] su deseo y extraen placer de esa cultura que las niega como sujetos” (1988: 5), porque la cultura de masas toma y moldea rasgos de la cultura popular —desde sus contenidos y expresiones, hasta sus expectativas y sistemas de valores—, para interpelar a los sectores populares. El establecimiento y legitimación de la cultura de masas fue posible únicamente en tanto ésta se construyó paulatinamente sobre la vieja cultura popular, activando y deformando algunas de sus características, e integrando las nuevas demandas de las masas al mercado (1987: 135).

Este desarrollo de Martín-Barbero deja en evidencia que lo popular no existe como un objeto de estudio en concreto, sino, más bien, como un lugar desde el cual reinterpretar los procesos históricos a partir de la puesta en evidencia de la conflictividad social disfrazada-

da de homogeneidad y orden por la hegemonía burguesa. Lo popular debe pensarse, por ende, como memoria, “memoria de otra economía, tanto política como simbólica, memoria de otra matriz cultural amordazada, negada [...] señas de identidad a través de las cuales se expresa, se hace visible un discurso de resistencia y de réplica al discurso burgués” (1988: 50). Lo popular-urbano aparece como lugar de mestizajes y reapropiaciones: se trata de lo que pone el mercado, pero, también, de lo que pone el pueblo, en definitiva, de lo que se crea a partir de su encuentro: “no solo lo que viene del pueblo se contamina y deforma, también el pueblo deforma y resignifica [...] De todo ello resulta un lenguaje nuevo” (1987: 116). Las prácticas cotidianas de las masas populares existen en el marco de una comunicación otra que pelea de forma desigual, y muchas veces ambigua, por emerger y ser legitimada en la lucha por la hegemonía. En este sentido, en lo popular no solo se pone en juego una mera pasividad frente a su propia negación por lo masivo, una pura recepción y consumo, sino también producción, emisión activa y positiva de discurso propio en el que se mantiene viva la memoria popular en una lengua otra y un imaginario otro (1988: 53). Por lo tanto, pensar la comunicación masiva desde el lugar de lo popular nos abre la visión a la heterogeneidad cultural negada por la cultura de masas, a la diversidad de formas de protesta y resistencia regionales y locales que participan, desde su subalternidad, en los medios de comunicación y en las relaciones mercantiles, introduciendo prácticas y discursos diferentes a los hegemónicos. Ello se hace siempre de manera contradictoria y ambigua, mediante reproducciones y a la vez subversiones, dado que lo masivo no solo niega lo popular, sino que este continúa existiendo en y gracias a aquel. Es decir, lo popular es efectivamente negado, pero también mediado por lo masivo, vive por y en él.

De esta manera, en la cultura de masas hay recuperación y deformación pero también réplica, complicidad pero también resistencia, hay dominación pero esta no llega nunca a destruir la memoria de una identidad que se gesta precisamente en el conflicto que la dominación misma moviliza. Lo que necesitamos pensar entonces es lo que hace la gente con lo que hacen de ella, la no simetría entre los códigos del emisor y el receptor que horada permanentemente la hegemonía y dibuja la figura de su otro (1988: 73).

Esta reconceptualización de cultura de masas y cultura popular lleva a Martín-Barbero (1988) a afirmar que lo popular apunta, en consecuencia, a dos cuestiones: por un lado, a la existencia de culturas populares heterogéneas conformadas por una diversidad de actores e identidades políticas, cuyos rasgos particulares aparecen deformados, pero también recuperados y resignificados en la cultura de masas; y,

por el otro, al reconocimiento de diferentes modos de existencia de lo popular, siendo lo masivo, en tanto mediación, uno de ellos.

En este marco, los medios masivos de comunicación, figuras paradigmáticas de la cultura de masas, al funcionar como instituciones mediadoras del sistema social, tienden a negar cualquier tipo de comunicación otra, diferente a la hegemónica (1988: 75). En este sentido, fomentan la reproducción de un estilo de vida particular que promueve el consumo y la producción de una gramática que universaliza un modo de vivir (1987: 156). Pero esta concepción de los medios es posible únicamente bajo la premisa de que las masas urbanas son sujetos activos: los dominados son cómplices de su dominación. De esta forma, los medios masivos de comunicación hegemónicos se montan sobre dicha complicidad y trabajan sobre las esperanzas de las masas populares, volviéndolas en contra de ellas mismas. Pero decir que las masas no reciben pasivamente lo que los medios difunden, sino que tienen un carácter activo en esta relación asimétrica de poder, implica, consecuentemente, una potencialidad de liberación en su capacidad de resistencia y de réplica a ese régimen hegemónico de dominación que las oprime. Por ende, dentro del discurso mediático existe, según este autor, una lógica de producción de sentido y una gramática diferentes —otras— que exceden la complicidad y generan una resistencia a ese discurso masificador, burlándose de y subvirtiendo las relaciones de poder (1988: 47). De lo que se trata, entonces, es de identificar este “ruido” (*ib.*) y volver a pensar de qué manera lo popular se hace visible en lo masivo para interrumpir, de forma momentánea, la hegemonía.

Por otra parte, Martín-Barbero (1987, 1988) afirma que los medios cumplieron un rol importante en la consolidación y el establecimiento de los modernos Estados-nación en Latinoamérica, al promover la creación de una identidad nacional homogénea y universal. Sin embargo, este proceso no fue completamente verticalista y unilateral, sino que los medios de comunicación “construyeron su discurso en base a la continuidad del imaginario de masa con la memoria narrativa, escénica e iconográfica popular” (1987: 177). De esta manera, este discurso mediático masivo apeló al imaginario popular, interpelando y haciéndose reconocible por las grandes mayorías de la población al ser un lugar en que las masas encontraron reasumidas sus prácticas materiales y simbólicas. Por ende, fue a través de la apelación a los modos de ver, sentir y expresar el mundo propio de las clases populares que los medios ayudaron a construir una identidad nacional. Ahora bien, como vimos, el discurso de los medios masivos de comunicación también apareció como un lugar de réplica y resistencia a la hegemonía burguesa dominante. En América Latina, esta resistencia,

estos rasgos propios de la cultura popular, se plasmaron en diversos medios de diferentes maneras.

En esta región, fueron tres los medios que nacieron populares por su carácter de accesibilidad a públicos no letrados: el cine, la música y la radio (1987: 189). En primer lugar y en línea con lo planteado por hooks (1996) acerca del caso estadounidense, Martín-Barbero toma el caso del cine mexicano (1987: 180-181), que aparece como un lugar al cual el público va a aprender. Allí, las masas de espectadores lograron reconocerse y transformarse, vieron en las pantallas sus propias costumbres, al tiempo que adoptaron nuevos hábitos allí proyectados. Fue, pues, en el cine que las masas pudieron hacerse visibles a nivel social, y en este proceso de reconocimiento y de visibilización, se difundirá e interiorizará la identidad nacional. En otras palabras, en la pantalla, una gran diversidad de personas logran reconocerse como semejantes y, en este reconocimiento, por su carácter activo, el pueblo se transforma, se nacionaliza. Entonces, el cine aparece como mediador en la constitución de la nueva experiencia cultural popular-urbana; aparece como su nuevo lenguaje, devolviéndole a las masas de espectadores “una secuencia de imágenes que más que argumentos le entrega gestos, rostros, modos de hablar y caminar, paisajes, colores” (*ib.*). En suma, a través de la resemantización de las costumbres y sensibilidades de las clases populares dentro del código hegemónico, el cine se constituyó en un medio de enseñanza para aquellas masas urbanas que finalmente pudieron verse y reconocerse en algo nuevo, diferente y nacional.

Otro caso que toma Martín-Barbero es el de Brasil, donde resulta destacable la legitimación urbana de la música negra en el proyecto nacionalizador de los años 30. Esta música resultará, para el autor, un gran ejemplo de las contradicciones y ambigüedades presentes en la emergencia urbana de la cultura popular, es decir, en la relación entre lo popular y lo masivo, al integrarse en ella el ímpetu homogeneizador constituyente de la nación y la impronta sentimental y expresiva propia de lo popular. En esta música se combinan las tradiciones populares negras con las exigencias del mercado de la radio, el disco y la vanguardia estética de la época. Así, en una cultura urbana, se produce una fusión “que procede por apropiaciones polimorfas y el establecimiento de un mercado musical donde lo popular en transformación convive con elementos de la música internacional y de la cotidianidad ciudadana” (Squeff y Wisnik, en Martín-Barbero, 1988: 90). En este sentido, a partir de la integración de factores contradictorios, la música negra recibe reconocimiento social y se vuelve popular-masiva en su carácter ambivalente de afirmación a la vez “del trabajo y el ocio, del sexo, lo religioso y lo político” (1987: 189).

Posteriormente, el gesto musical popular que deviene masivo es relevante, también, en otras partes de la región, como en Argentina con el rock nacional o en Perú con la cumbia o la “chicha”. En estos países, estos géneros musicales son producto de reelaboraciones y apropiaciones, de mestizajes y deformaciones de géneros más tradicionales como el tango o de instrumentos como la quena, y responden a movimientos sociales de constitución de nuevas identidades en la ciudad: migrantes andinos en Lima y jóvenes que buscan autonomía y libre expresión en Buenos Aires (1987: 219). De la misma manera que la música, el barrio mexicano aparece como lugar de expresión estética y de creatividad popular que se manifiesta explícitamente en los *graffitis* que decoran las paredes. Lugar también de mestizajes y deformaciones, iconografía blasfema y obscena, en las pintadas convergen imágenes populares de rebelión y resistencia con eslóganes políticos de universitarios: “la denuncia política se abre a la poética y la poética popular se carga de densidad política” (*ib.*).

En tercer lugar, la radio es definida por el autor como el medio de comunicación más popular y más masivo gracias a su capacidad de funcionar como mediación de lo popular. Gracias a ella se enlaza una racionalidad expresivo-simbólica propia de la cultura oral de los sectores populares rurales con una racionalidad informativo-instrumental propia de la cultura urbana y de modernización de los años 60. Esta mediación de lo popular en un medio masivo de comunicación será clave al momento de incorporar la idea y el sentimiento de nación en la vida cotidiana de las personas sin desarticular por completo la pertenencia a regiones particulares. Estos resultados, asimismo, son posibles por las mismas características técnicas de la radio que la hacen más accesible a las masas populares: para su consumo no hace falta más que la escucha y su uso no es exclusivo, en tanto permite la superposición de tiempos, es decir, se puede oír mientras se realizan otras actividades (1988: 100). Cabe destacar en este punto el éxito obtenido por el radioteatro y la radionovela en distintos países de Latinoamérica, fenómeno que se debió a la continuidad con ciertas tradiciones de la cultura popular dentro de esta expresión de la cultura de masas (1987: 183-184).

Ahora bien, pasemos a dos medios de comunicación cuya génesis no fue popular: la prensa y la televisión. En el caso de la primera, si bien en su origen fue liberal, elitista y fuertemente unificada, un tipo particular de prensa logró romper con la matriz cultural dominante y fue un factor decisivo en el otorgamiento de ciudadanía a las masas urbanas. En la prensa amarilla y sensacionalista “se ponen en funcionamiento dispositivos de reconocimiento robados a la percepción popular y convertidos en mecanismo comercial que transforma

la demanda popular en consumo masivo” (1988: 75). Este sensacionalismo, que dramatiza los hechos políticos y las noticias e interpela a los sectores populares, es la huella de una matriz simbólica *otra*, el discurso popular sobre el cual se monta el dispositivo masivo de este tipo de periodismo, que toma rasgos de la estética melodramática y de dispositivos de supervivencia y revancha propios de la cultura popular (1987: 193).

En el caso de la televisión, aparece como el medio hegemónico durante los años del desarrollismo en Latinoamérica y la entrada del modelo televisivo transnacional. En este sentido, fue primordial para los procesos de homogeneización y control de las masas necesarios con el fin de establecer y hacer deseable una imagen de sociedad compatible con el tan esperado progreso futuro. A través de la unificación de la demanda y la conformación de un público único e uniforme en pos de la expansión del mercado, este medio de comunicación de masas buscó reducir y absorber las diferencias, negando la conflictividad y la pluralidad propias de la escena social. Y esto lo hizo a través de dos tipos de dispositivos: uno de familiarización, que minimizó la diversidad al máximo para resaltar rasgos comunes superficiales, y otro de exotización, que radicalizó la diferencia con el otro para que ya no fuese visto como una amenaza (1987: 195-196). Por lo tanto, es en la televisión donde prima la tendencia dominante, al tiempo que se deja poco espacio para la activación del imaginario y la memoria popular. Estos, incluso, son ridiculizados, caricaturizados y folklorizados al extremo gracias a los dispositivos de exotización. De todos modos, según Martín-Barbero, pueden hallarse ciertos atisbos de irreverencia, de rebeldía popular, en el seno de las imágenes hegemónicas difundidas por telenovelas brasileñas o venezolanas y algunos programas cómicos (1988: 76).

ASUMIR LA RESPONSABILIDAD QUE IMPLICA EL PODER DEL ARTE

No son muchos los autores que han escrito sobre bell hooks y su mirada acerca del arte. Por eso, en este apartado, nos proponemos explorar la noción de arte tal y como es concebida por esta autora, teniendo en cuenta dos de sus escritos acerca del tema: *Art on my Mind* (1995) y *Reel to Real: Race, Class and Sex at the Movies* (1996).⁵ En este sentido, nos detendremos a pensar qué lugar queda en el arte para la transfor-

5 Otros desarrollos sobre el arte en bell hooks pueden consultarse en Fraga (2022), Valdivia (2008) y Winchester (2000).

mación social y, en este proceso, qué rol tienen tanto las audiencias consumidoras de arte como los medios masivos de comunicación en su difusión y promoción.

Como veremos a continuación, el análisis de esta autora parte de su preocupación por el lugar ocupado por el arte en las comunidades de personas negras en Estados Unidos: allí se ha llegado a creer no solo que el arte no es importante, sino, incluso, que no es tema suyo. En sus escritos, hooks reflexiona acerca del arte como un espacio en el cual pueden, de igual manera, perpetuarse o subvertirse los esquemas de dominación vigentes de una sociedad dada en un momento particular. Es decir, la autora piensa la producción artística como uno de los lugares en los cuales la cultura puede ser transformada. Pero esta transformación no vendrá sola: será necesario un cambio en las maneras de ver el arte, así como un cambio en el arte mismo, para que esta revolución cultural pueda darse. En *Art on my Mind* (1995), bell hooks no solo presenta una serie de ensayos críticos que analizan obras de diversos artistas, sino también —lo cual resulta más relevante para los propósitos de este escrito— su posicionamiento en el campo de la política visual (*visual politics*) (p. XVI). En este sentido, rastreadremos lo que hooks tiene para decir sobre el arte como espacio de empoderamiento para ciertas identidades políticas y para la lucha por su liberación en contra de las estructuras racistas de dominación vigentes.

Podemos pensar la política visual como aquella dimensión del arte visual que regula qué y cuánto miramos, quiénes miran y cómo lo hacen, quiénes pueden producir arte, quiénes pueden escribir sobre él y, en última instancia, qué se considera arte visual (*ib.*). La política visual, entonces, involucra regímenes de lo visual (p. XII) que reproducen y sostienen un orden de valores y relaciones sociales particulares en el campo del arte. En un sistema donde priman el capitalismo, la supremacía blanca y el patriarcado, existen regímenes de lo visual que fuerzan y refuerzan modos de producir y consumir arte: se prioriza a los hombres blancos con dinero para excluir a aquellas personas que no cumplen con los parámetros hegemónicos de este régimen. De esta forma, según la autora, hay batallas que aún están por darse en este espacio que deja poco lugar tanto para la producción como para el consumo del arte por parte de estas personas. Hooks se centra particularmente en el arte de personas negras que buscan aportar a la contienda por la definición del régimen visual actual. En función de este propósito y de manera más general, se deben crear, según ella, “políticas de lo visual radicales y contrahegemónicas [*radical counterhegemonic politics of the visual*]” (p. 8). Deben imaginarse nuevas formas de pensar sobre el arte y abrir espacios para el diálogo acerca de él para, así, comprometerlos en un proceso de transformación cultural que,

en última instancia, llevará a una revolución en la visión (*revolution in vision*) tal y como la conocemos hoy en día (p. XVI). En fin, resulta necesario, según esta autora, repensar lo que entendemos por arte, así como reconocer a aquellos artistas excluidos de este campo, quienes son portadores de un conocimiento subyugado (*subjugated knowledge*) al cual no se le da importancia y del que raramente se habla, y que contempla las actitudes y formas de pensar sobre el arte de las personas negras de diferentes clases sociales (p. XIV).

Más precisamente, la revolución en la visión de la que habla hooks requiere, en primera instancia, de una decolonización de nuestras mentes y, en consecuencia, de nuestra imaginación (p. XIV), para luego poder ser capaces de mirar el mundo en general, y el arte en particular, de manera de no perpetuar las actuales asimetrías de poder. En consonancia con este planteo, hooks afirma fervientemente que el arte importa y puede generar diferencias en nuestras vidas, en tanto tiene un poder transformador (*transformative power of art*) (p. XV): “la estética nutre el espíritu y provee formas de repensar y curar heridas psíquicas infringidas por la agresión de fuerzas imperialistas, racistas y sexistas de dominación” (p. 5). Y la forma en la cual el arte nos permite repensar la realidad se da, inicialmente, a través de nuestra identificación con él.

hooks se preocupa por la habilidad de las personas negras de apreciar el arte e identificarse con él, dado que nota que, en general, en la sociedad estadounidense, estas personas tienen colectivamente poca relación con el arte, si es que la tienen. Muchas veces el arte es considerado como una pérdida de tiempo o se piensa que el único arte al que las personas negras deben dedicarse y consumir es el arte estrictamente representacional y de protesta (p. 6). En este sentido, la autora afirma que el cine y la televisión son dos de los grandes culpables de esta privación del consumo y la producción del arte de las personas negras, ya que estos medios “destruyen cualquier mínimo deseo que las personas negras pueden tener [...] de identificarse con el arte, de nutrir y sostener nuestro compromiso con él como creadores y consumidores” (p. 8). La identificación con el arte para hooks se relaciona principalmente con dos factores (p. 4). Por un lado, se trata del reconocimiento de lo familiar en el arte, es decir, vemos en las obras algo que nos resulta conocido, que se asemeja a aquello con lo cual estamos familiarizados, a aquello que vemos y conocemos. Por el otro, y contrariamente, la identificación con el arte tiene también un componente de desfamiliarización. De allí que la autora haga mayor énfasis en este factor, en tanto se relaciona con el poder transformador del arte que mencionamos antes. En este sentido, el arte como medio desfamiliarizador refiere a su capacidad de “tomar lo que vemos/

conocemos y hacernos mirarlo de una nueva manera” (*ib.*): toma lo familiar y nos hace volver a ello de forma diferente.

Este segundo factor da cuenta del arte entendido como “catalizador para la transformación” (p. 6), y dada esta cualidad transformadora, la autora resalta la necesidad de que las “masas de personas negras” (*ib.*) cambien su relación con el arte, ya que este poder no puede ponerse en ejercicio con el proceso de identificación unilateral actual que únicamente reconoce como arte aquello que le es familiar al consumidor. Pero esta relación no se modificará sola: hooks afirma que el público consumidor de arte debe “mirarse a sí mismo” y decolonizar su mente (p. 47) para poder realmente apreciar el arte que pretende consumir y entenderlo completamente en su capacidad transgresora. Por lo tanto, resulta fundamental una “revolución en la manera que miramos” (p. 4) y en que pensamos la función del arte, y dicha revolución debe comenzar, dice la autora, con “programas de educación crítica que estimularían la conciencia colectiva de que la creación y el compartir público del arte es esencial para cualquier práctica de libertad” (*ib.*). Este cambio en la forma de mirar, este proceso de reconocimiento del poder transformador del arte, esta nueva conciencia que concibe al arte de forma diferente, entonces, debe gestarse y desarrollarse de manera consciente, colectiva y pública en las masas, en contra de las relaciones actuales de dominación que restringen el acceso al arte a ciertos grupos sociales. Este proceso colectivo, a su vez, resulta central en el proceso de decolonización de la mente de artistas y consumidores de arte: las masas deben someterse a un proceso de auto-observación y autocrítica para liberar la imaginación y lograr la afirmación de la propia subjetividad (pp. 3-4).

La autora articula este protagonismo del público y del cambio colectivo con un concepto innovador de belleza. Una belleza subversiva (*subversive beauty*) es aquella que surge “en momentos de revolución y transformación” (p. 53) que generan en el público la “posibilidad de comunión y comunidad” (*ib.*) tanto con los demás como con la pieza artística misma. Este “llamado a la reunión” que suscita una obra de arte bella es un “momento político, un acto de resistencia” que deja ver el “poder de la conexión y la interacción humanas” (*ib.*). El arte contrahegemónico así pensado es aquel que llama al público a participar en él; aquel cuyo mensaje interpela a la audiencia de manera tal que en ella no queda más que la necesidad de autointerrogación de la propia subjetividad individual. Este tipo de arte que hooks celebra hace que “nos identifiquemos como sujetos en la historia por medio de nuestra interacción con la obra [...] [que] nos devuelve a la experiencia, a la memoria” (p. 50). Este arte que muchas veces nos muestra situaciones de la vida cotidiana, nos subtrae y desfamiliariza de

la realidad para arrojarnos nuevamente en ella pero desde otro lugar, un lugar de mayor reflexión sobre el propio ser y el ser con otros: la belleza aquí reside en su capacidad de unión.

Particularmente, la fotografía es un tipo de arte que une, ese es el poder de sus imágenes. En la experiencia personal de la autora, es el lugar donde pudo verse a sí misma y trascender las imágenes impuestas por la sociedad (p. 56). Asimismo, la fotografía ha sido un arte de amplio acceso y de atractivo masivo dentro de las comunidades de personas negras durante la época de la segregación racial. Fue un espacio en el que, históricamente, se ha creado una estética negra oposicional (*oppositional black aesthetic*) a través de la creación de un mundo de imágenes contrahegemónicas que desafiaron al racismo y conformaron una resistencia visual en la lucha por la representación (p. 57). La cámara resultó, en estos momentos, un instrumento político que permitió el empoderamiento por medio del retrato desde la propia mirada, así como una producción de imágenes alternativas a aquellas de la cultura dominante (p. 60). Las paredes de las casas de estas personas, donde colgaban las fotografías tomadas, aparecen en el relato de hooks como espacios de resistencia política contra la deshumanización del segregación, un lugar donde verse a través de los ojos propios (p. 59). Con la integración racial, estas prácticas fueron perdiendo relevancia, pero la autora insiste en su importancia y en la necesidad de su revitalización, ya que tener el control sobre las imágenes significa tener la capacidad de producir obras desde un punto de vista oposicional (*oppositional standpoint*) (p. 58), desde un modo otro de ver el mundo, diferente de aquel impuesto por la cultura hegemónica. La fotografía conecta con una memoria capaz de recuperar y redimir que permite construir identidades radicales al trascender los límites representacionales del “ojo colonizador” (p. 64).

Existen distintas formas de resistencia a representaciones dañinas. La mirada es una de ellas: desviarla, darse vuelta, cerrar los ojos. Se trata de estrategias de supervivencia frente a imágenes con alta legitimidad y de alta difusión que no representan el modo en que las personas negras se ven. Sin embargo, ninguna de estas posibilidades cambia algo: es necesaria una visión “fresca”, “provocativa”, “shockeante”, que cree imágenes contrahegemónicas que “resisten estereotipos y desafían la imaginación artística” (p. 96), imágenes de resistencia que transformen el mundo social. Pero para que esta producción sea posible es esencial el lugar de la imaginación, una imaginación crítica e inventiva capaz de crear un nuevo terreno visual (*ib.*). Aunque tampoco hace falta tanto. Para hooks la mera voluntad de imaginar un mundo diferente a las imágenes y los puntos de vista dominantes es en sí misma un acto liberatorio (p. 97). En fin, para la autora, una políti-

ca visual contrahegemónica, progresista y decolonial es necesaria en tanto espacio de transgresión, donde hacer arte nos da la posibilidad de intervenir sobre el mundo que conocemos y revolucionar la realidad, forjando el camino hacia la liberación: “el arte constituye una de las raras locaciones donde pueden ocurrir actos de trascendencia y tener un impacto transformador de gran alcance” (p. 8). Transformar las formas en que miramos implica re-imaginar aquello que conocemos e imaginar algo potencialmente nuevo, implica romper con las categorías de análisis dadas que responden a modelos de dominación racistas, sexistas y capitalistas, y aprender a ver con ojos renovados.

En cuanto a los medios de comunicación de masas, la autora insta a los críticos progresistas a realizar intervenciones críticas acerca de ellos (la televisión, por ejemplo, aparece como un espacio que reproduce las modalidades de dominación y lleva a aquellas personas oprimidas y discriminadas a alejarse del arte). Estos actores claves en el campo de la política visual, deben expresar sus opiniones en medios de comunicación masivos y populares —tales como revistas y diarios— para lograr que sus palabras alcancen a públicos más amplios que las élites académicas (pp. 105-106).

En el otro libro aquí considerado, *Reel to Real: Race, Class and Sex at the Movies* (1996), hooks se centra en un arte audiovisual particular: el cine. Este escrito es también una recopilación de ensayos críticos que analizan diferentes películas, teniendo en cuenta las dimensiones de la raza, la clase y el sexo⁶, y tratando de pensar qué nos dicen estas obras de arte acerca de nuestra realidad, a quién se lo dicen y cómo las miramos. A diferencia de lo afirmado en *Art on my Mind* (1995), donde el cine es pensado de forma puramente negativa como factor principal de la destrucción del deseo de las masas de espectadores negros de identificarse con el arte (p. 8), en este escrito ello se complejiza y el cine es concebido como un medio de enseñanza, un lugar en el que se va a aprender y no solamente a entretenerse. Asimismo, en este segundo texto, la autora continúa desarrollando temas presentes en *Art on my Mind* que se vinculan con la política visual y el poder transformador del arte, pero estos son tratados aquí a partir de nuevos conceptos y con diferentes matices. De esta manera, en referencia específica al cine, hooks va a destacar el rol clave que, por un lado, tienen las audiencias en este proceso, y, por otro, aquellas personas que hacen películas. Por tanto, resulta clave el punto de vista (*standpoint*) desde el cual y con el cual creamos y consumimos arte.

6 Utilizaremos en este escrito el concepto de sexo en vez del de género, dado que, en las obras seleccionadas de hooks, la autora emplea el primero.

Frente al imaginario de que las películas muestran lo real “tal y como es”, hooks afirma que jamás pueden ser vistas como una copia, como un mero reflejo fiel y neutral de los sucesos de una realidad externa y preexistente. Justamente, lo que el cine no hace es mostrar lo que existe. En cambio, para esta autora, si bien las películas se nutren de lo real, lo transforman en otra cosa: nos muestran “una versión reimaginada, reinventada de lo real” (1996: 1). Las películas nos permiten sumergirnos y habitar un universo diferente de aquel que nos es familiar (*ib.*). Y es en este universo de imágenes donde se pone en juego la cultura misma, su producción y su reproducción. El modo en que concebimos el mundo y, por lo tanto, en que vivimos, sentimos y actuamos está fuertemente influenciado por el contenido cinematográfico, por los mensajes y significados transmitidos en las películas, por el poder, en definitiva, de las imágenes y los discursos allí presentes, imágenes y discursos en los cuales reside la capacidad de darnos algo otro, algo diferente de lo que la vida es (pp. 11-12). De allí que hooks sostenga que las películas no solo “nos ofrecen la oportunidad de reimaginar la cultura que más íntimamente conocemos en la pantalla, ellas hacen cultura” (*ib.*) al trabajar “en los bordes de nuestras mentes y alterar lo que ya existe” (Winterson, en hooks, 1996: 2).

Ahora bien, este poder del cine de transformar la cultura frente a nuestros ojos se encuentra en su capacidad de crear una nueva conciencia en los espectadores (p. 12), y esto es así porque el cine tiene un rol pedagógico en la vida de muchas personas (p. 3). Por más que no sea la intención de los artistas que se encuentran detrás de los films, estos nos brindan lecciones que, de alguna manera, transforman nuestras vidas. Este aprendizaje es posible, a su vez, porque el cine utiliza un lenguaje verbal y visual que resultan accesibles (p. 87) y vuelven este contenido inteligible para las grandes masas de espectadores de diferentes niveles educativos. Asimismo, en una época de alta hibridación cultural pero en la cual muchas personas se encuentran atadas e inmovilizadas por sus situaciones sociales (particularmente por la clase social a la cual pertenecen) y encuentran por tanto difícil alejarse de lo familiar y trascender los límites fijos de su situación, la cultura popular y, en particular, el cine aparecen como lugares que dan al consumidor una sensación de movimiento, de aventurarse hacia un mundo ajeno, el mundo del “otro” (p. 2). La autora llama a esta experiencia cruce de fronteras (*border crossing*), pues permite al espectador conocer la diferencia y lo diferente a la propia situación sin haber vivido esa experiencia en primera persona (*ib.*).

En este sentido, hooks notaba que los estudiantes universitarios a quienes daba clase aprendían más sobre raza, sexo y clase a partir de las películas que de la teoría que debían leer para sus estudios (p. 3).

Con base en esta experiencia, la autora concluye que las películas no solamente proveen a los espectadores “una narrativa para los discursos específicos de la raza, el sexo y la clase, ellas proveen una experiencia compartida, un punto de partida común a partir del cual diversas audiencias pueden dialogar sobre estos temas cargados” (*ib.*). En este sentido, las películas ofrecen a las audiencias un relato coherente en el marco del cual pueden entender importantes problemáticas sociales, es decir, informan a las audiencias sobre formas específicas de ver y entender el mundo y, de esta manera, también constituyen un fondo común a partir del cual iniciar o mantener una conversación, al tiempo que instan al debate entre los espectadores acerca de estas temáticas de alta relevancia social y política. En palabras de la autora, las películas crean “discursos populares públicos” (*ib.*) sobre los contenidos mostrados en pantalla.

Ahora bien, el punto de vista desde el cual estos contenidos son tratados en el cine, es decir, concretamente qué se les dice a las audiencias acerca de la raza, el sexo y la clase, dará forma al mensaje finalmente recibido. ¿Nos muestran las películas mensajes progresistas que, sostenidos por narrativas contrahegemónicas, desafían las estructuras de dominación del patriarcado capitalista y supremacista blanco? hooks sostiene que el arte popular (en el cual el cine se encuentra enmarcado) puede, efectivamente, ser subversivo, y su carácter revolucionario residirá en cómo trate las temáticas de la raza, el sexo y la clase. ¿Las imágenes perpetúan discursos de odio y dominación de las minorías raciales, sexuales y de clase, o, en cambio, logran subvertir los esquemas conservadores que promueven la opresión y el sojuzgamiento de estas personas para dar lugar a imágenes y discursos contrahegemónicos que promueven la liberación de los sujetos del capitalismo racista y patriarcal? En este sentido, el poder transformador del cine reside en la posibilidad de mostrar imágenes que rompan con el *status quo*, que cambien la cultura desde adentro, y luchen, de esta forma, en pos de una sociedad más justa e igualitaria.

En este punto podemos decir que, para hooks, resultan de suma importancia dos actores claves en la creación de imágenes cinematográficas contrahegemónicas: los artistas y las audiencias. Dado que vivimos en un mundo vertebrado alrededor de diversas estructuras de dominación y opresión que generan un desbalance de poder entre grupos sociales la mayoría de las veces, el contenido de las obras cinematográficas creadas por los artistas reproduce —de manera más o menos evidente y, quizás incluso, de forma inconsciente— estereotipos y estigmas racistas, sexistas y clasistas que perpetúan el privilegio de ciertos grupos por sobre otros. Incluso en películas que transmiten mensajes revolucionarios, estos muchas veces se encuentran combi-

nados con otros conservadores (p. 3). Otras muchas veces, estas imágenes estereotípicas son intencionalmente incluidas en las películas, ya que pertenecen al lugar de aquello que nos es familiar y conocemos bien, lo cual genera un gran atractivo para las masas de espectadores. De esta manera, una parte de la propuesta de la autora se centra en el lugar de los artistas creadores de contenido cinematográfico y gira en torno a la importancia de “la perspectiva, el punto de vista [*standpoint*], la política” (*ib.*) que articula el relato fílmico y subyace a las imágenes representadas en pantalla. Se impone, en este sentido, una descolonización del cine así como de las mentes de los artistas, un despojamiento de imágenes y discursos que no cuestionen el estado actual de las relaciones sociales y las asimetrías de poder.

Para hooks, el producir películas es un acto eminentemente político que debe realizarse desde un punto de vista subversivo (*subversive standpoint*) (Stuart Hall, en hooks, 1996: 8) que evite los esencialismos, sin naturalizar ni deshistorizar las representaciones de las personas. De esta forma, quienes hacen películas deben comprometerse críticamente con los significados y mensajes que sus trabajos transmiten y no ignorar las consecuencias de sus obras en pos de una pretendida “pureza visual” (pp. 10-11). Los artistas son responsables de crear mensajes realmente progresistas y revolucionarios sin caer en representaciones estereotipadas, por más que estas sean las más propensas a ser consumidas por el público, y esto no debe ocurrir únicamente en apariencia, como suele ser el caso, sin un verdadero proceso de pensamiento crítico por parte de los creadores cinematográficos acerca de los modos de representación de los “otros” de la sociedad (mujeres, personas negras, personas de los sectores populares). Se trata de reconocer el lugar desde el cual se crea el arte y cómo este se produce y existe en una situación histórica y cultural particular, atravesada por relaciones sociales y de poder específicas que debemos conscientemente dejar de reproducir. También se trata de reconocer el potencial de enseñanza y de transformación cognitiva del arte, y de comenzar a crearlo teniendo presente su alcance político. En este sentido, los artistas tienen una cierta responsabilidad estética (*aesthetic accountability*) (p. 7) en la creación de imágenes liberatorias que establezcan nuevos estándares de valor estético y de posibilidad visual por medio de un trabajo conscientemente contrahegemónico (p. 48).

En segundo lugar, las audiencias de espectadores cinematográficos, como veremos, no son meras consumidoras pasivas del contenido proyectado en las pantallas, sino que tienen la potencialidad de contribuir a la revolución por imágenes. La autora plantea un “momento de sumisión” (p. 4) de los espectadores a los contenidos proyectados en la pantalla durante el cual se entregan a las imágenes y a aquello

imaginado y realizado por los creadores audiovisuales (*ib.*). Parte de esta seducción de las imágenes a su público surge a partir de las estrategias de persuasión que las películas utilizan para dejar una visión particular grabada en nuestra psiquis: muchos de los mensajes “recibidos” por los espectadores no lo son de manera voluntaria, y aunque muchas veces las películas sean interpretadas y resignificadas, esto no cambia el mensaje original del film (pp. 3-4). Es precisamente durante ese momento en que las películas “tratan de hacernos algo” (p. 4) cuando, según la autora, las imágenes “tienen poder sobre nosotros y nosotros no tenemos poder sobre ellas” (*ib.*). Por lo tanto, cobra aquí particular importancia, en consonancia con lo desarrollado anteriormente, la posición desde la cual los artistas crean el contenido cinematográfico, dado que tendrán en sus manos a numerosos espectadores seducidos por la magia del cine.

Ahora bien, según hooks, en lo que concierne a las audiencias, no todo es consumo pasivo: estas pueden elegir qué ver y pueden pensar críticamente acerca de lo que ven, de modo que son capaces de influir en el contenido cinematográfico y, consecuentemente, en la lucha por un mundo diferente. En este sentido, la autora resalta la necesidad de mirar películas desde una perspectiva crítica que exceda el mero placer que el cine nos genera —el momento de sumisión—, dado que “cambiar cómo vemos las imágenes es claramente una manera de cambiar el mundo” (p. 7). De esta forma, hooks propone, junto con el cambio que debe tener lugar en el espacio de la creación cinematográfica, un proceso de alteración de la manera en la que miramos las imágenes en el espacio de la recepción: la creación y difusión de nuevas estéticas de la mirada (*new aesthetics of looking*) es un proceso eminentemente político y que involucra activamente a las audiencias, quienes deben decolonizar sus mentes y dejar de aceptar pasivamente las imágenes cinematográficas como políticamente neutras cuando, en realidad, fueron creadas desde una perspectiva que sostiene relaciones capitalistas, patriarcales y racistas particulares de un momento histórico y una situación social específica (pp. 90-91).

Sin embargo, la autora afirma que, a pesar de que existe esta necesidad de cambiar la forma en que miramos películas para intentar cambiar el mundo desigual en el que vivimos, hoy en día las audiencias son, en su mayoría, cómplices de la reproducción del *status quo*, ya que no solamente siguen consumiendo películas que perpetúan estereotipos racistas, sexistas y clasistas, sino que también son incapaces de apreciar imágenes realmente progresistas y revolucionarias. Por supuesto que esta manera de actuar no es deliberada. Todos nos encontramos socialmente condicionados y sentimos incomodidad frente a imágenes disruptivas de las estructuras de dominación vi-

gentes. Empero, si queremos acabar con esta realidad social injusta, tenemos, como audiencias, la responsabilidad de quitar nuestro apoyo a este sistema hegemónico que aceptamos como “normal” y que funciona únicamente porque, de alguna manera u otra, lo apoyamos con nuestras acciones y consumos (p. 93).

En este sentido, la autora propone la necesidad de invertir el proceso mediante el cual se creía que antes de que ocurriera una revolución en el cine, primero habría que derribar las estructuras de dominación hegemónicas desde la vida cotidiana, y entonces este cambio se vería posteriormente plasmado en la pantalla. Por el contrario, para hooks, una estrategia más eficiente para desarticular el patriarcado capitalista y supremacista blanco es, en primer lugar, subvertir el cine: revolucionar el arte para luego transformar la realidad social. Y esta inversión deben iniciarla las audiencias, quienes deben alzarse en contra de aquellas imágenes que se espera que consuman. Ellas tienen el poder de frenar la transmisión de las películas y las herramientas para hacerlo: la autora habla de boicots y piquetes, de negarse a pagar por ver imágenes que activamente perpetúan sistemas de dominación como las formas más baratas y efectivas de dejar saber al mundo que ciertos contenidos cinematográficos son indeseables (pp. 93-95). Desde este movimiento teórico, hooks insta al público del cine a tomar un rol activo y a movilizarse a favor de una representación en la pantalla que no reproduzca ni perpetúe una estética de la dominación: “demandar un cambio en lo que vemos en la pantalla —demandar imágenes progresistas— es una manera de transformar la cultura en la que vivimos” (p. 95). Mientras las audiencias de espectadores no realicen esta demanda, no solo seguirán presas de un imaginario que, en su mayoría, las oprime, sino que también serán incapaces de ver y reconocer aquellas imágenes verdaderamente progresistas y liberadoras que algunos creadores audiovisuales logran llevar a la pantalla del cine (*ib.*). Lejos de ser pasivo, el consumo de las audiencias es activo y debe reconocerse como tal en pos de que los espectadores se vuelvan críticos (*critical spectatorship*) (p. 11), espectadores resistentes (*resisting spectators*) (p. 4) que desafían y subvierten las formas normales de ver y mirar (p. 48).

Por último, cabe destacar cómo considera hooks la relación entre el cine y los medios de comunicación de masas. Según ella, los medios de comunicación, por medio de la publicidad y el *marketing*, ofrecen una especie de clave de lectura previamente incorporada con la cual los espectadores se acercarán a las películas. La cobertura de los medios de comunicación y un *marketing* seductor y exitoso muchas veces logran persuadir a las audiencias de que lo que verán en la pantalla es

completamente opuesto o, por lo menos, medianamente contradictorio, al mensaje real que la película transmite y al punto de vista desde el cual está narrada (pp. 66-67). La autora también resalta la falta de pensamiento crítico de los espectadores, quienes no cuestionan ni la narrativa difundida por los medios de comunicación masiva ni la premisa misma de la película (*ib.*).

REFLEXIONES FINALES

Tras este recorrido teórico, nos encontramos en condiciones de trazar algunos vínculos entre las propuestas de los autores. Por un lado, bell hooks se encarga de evaluar las obras de arte tanto en su carácter progresista como en su cualidad de reproductoras de un orden social desigual, y reflexiona en este sentido acerca del lugar de las audiencias consumidoras de arte y de los artistas, haciendo énfasis en la necesidad de un pensamiento crítico en contra de las estructuras de dominación. Por su parte, Martín-Barbero estudia en retrospectiva los cambios histórico-sociales que dieron lugar a la constitución de lo masivo y su relación con lo popular, y se preocupa por determinar el papel que los medios de comunicación tuvieron en ese proceso de gestación de una nueva cultura a partir de la formación de las masas populares urbanas.

Con respecto al lugar que tiene el arte como herramienta de transformación social, notamos que en hooks tiene un peso preponderante. En su afán de contribuir a la construcción de una política visual que ayude a la desarticulación de las relaciones de dominación y opresión existentes, esta autora destaca el poder transformador del arte así como su capacidad de enseñanza y representación. A su parecer, el arte, tanto visual como audiovisual, es un espacio clave desde el cual el cambio cultural a gran escala es posible e, incluso, necesario. De lo que se trata, entonces, es de producir obras desde un punto de vista decolonial, feminista y anticapitalista que contribuyan a la creación de un discurso realmente progresista y contrahegemónico, pero también de poder reconocerlas como tal, y para ello es imprescindible una revolución tanto en la producción como en los modos de consumo y apreciación del arte en general. Por su parte, y a diferencia de hooks, la propuesta de Martín-Barbero no coloca el arte en un lugar central. Como hemos visto, este aparece en segundo plano, como mediación de lo popular en el marco de la cultura de masas. Así, manifestaciones artísticas como la música, el cine, el radioteatro y los *graffitis*, no son pensadas en clave estética sino en su carácter de medios de comunicación de masas, a la par de la prensa, la radio y la televisión. ¿Y qué lugar queda para la transfor-

mación social en los medios de comunicación? La preocupación del autor no pasa por el análisis de la potencialidad de los medios como herramientas de transformación de las relaciones sociales, sino por destacar en ellos la presencia de la “voz popular”. Así, a pesar de que tiendan a negar modos de comunicación diferentes a los hegemónicos, los medios funcionan también como mediadores de gramáticas, sensibilidades e identidades otras, populares y contrahegemónicas, que resisten a la homogeneización de lo masivo. Para Martín-Barbero, los medios (y, por lo tanto, el arte) no son un mero escenario donde ocurren actos de manipulación y reproducción de la ideología dominante, sino, a su vez, un lugar de resistencia y de mestizaje, de deformación y de presencia de rasgos de una matriz cultural otra, diferente a la dominante.

En cuanto a cómo ambos autores conciben a las masas, encontramos que en hooks constituyen las audiencias de espectadores de cine o de consumidores de arte visual pertenecientes a diversos sectores sociales. En Martín-Barbero, en cambio, se trata, en principio, de las masas urbanas de trabajadores industriales y, posteriormente, las clases populares. Ahora bien, aunque estos autores no estén pensando estrictamente en los mismos sectores sociales al analizar a las masas, existe un punto en común entre sus conceptualizaciones: el carácter activo que les atribuyen. Para ambos, tanto la opresión como la dominación no son procesos unilaterales y únicamente verticalistas, en los que dominadores activos que concentran el poder oprimen a las masas de dominados pasivos, incapaces de hacer algo al respecto. Si bien es verdad que la dominación es interiorizada involuntariamente por los oprimidos, quienes, luego, la perpetúan, solo devienen cómplices durante su reproducción. Pensar a las masas como sujetos activos implica, entonces, no culparlas por la dominación que sufren, pero sí explicitar su complicidad con un orden social particular que no las beneficia y, a su vez, reconocer su capacidad de resistir, rebelarse y, potencialmente, revolucionarlo. Para Martín-Barbero se trata de detectar esas voces oprimidas que hablan en los medios desde un imaginario y una sensibilidad diferente, generando ruido en el discurso hegemónico, no dejándose someter y sojuzgar. Para hooks, las masas deben educarse críticamente, rebelarse y exigir la producción de un arte progresista capaz de subvertir la cultura racista, capitalista y patriarcal. Las formas de encararlo y tratarlo son distintas, pero, para ambos autores, de lo que se trata es de no caer rendidos frente al gigante de la dominación y alzar la voz colectivamente, en un acto eminentemente político, en pos de la defensa y la posibilidad de existencia de un modo otro de ver y habitar el mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Cabezas, M. C. & Gay, E. (2021). Lo popular en Jesús Martín-Barbero. Análisis desde la historia intelectual. *Improntas de la Historia y la Comunicación*, (9), 1-30.
- Fraga, E. (2022). El legado de Bell Hooks: estética oposicional y ética del amor. *Revista de la Carrera de Sociología*, 12(12), 661-687.
- Hall, S. (1993). What is this 'black' in black popular culture? *Social Justice*, 20(1/2), 104-114.
- hooks, b. (1995). *Art on my mind. Visual politics*. The New Press.
- hooks, b. (1996). *Reel to real. Race, sex, and class at the movies*. Taylor & Francis.
- Marroquín Parducci, A. (2014). Jesús Martín Barbero. Los aportes a la agenda en comunicación/cultura. *Oficios Terrestres*, 30(30), 71-87.
- (2019). Pensar lo popular desde un lugar otro. La propuesta de Jesús Martín-Barbero como aporte y debate para una teoría sobre los lugares plebeyos de la cultura. *Revista Encuentros Latinoamericanos*, 3(2), 52-71.
- Martín-Barbero, J. (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Gustavo Gili.
- (1988). *Procesos de comunicación y matrices de cultura*. Gustavo Gili.
- Squeff, E. & Wisnik, J. M. (2001). *Música. O nacional e o popular na cultura brasileira*. Brasiliense.
- Uribe Viveros, M. M. (2011). Masas y cultura visual: un mapa. *Katharsis*, (12), 115-128.
- Valdivia, A. N. (2002). bell hooks: Ethics from the margins. *Qualitative Inquiry*, 8(4), 429-447.
- Winchester, J. (2000). Understanding aesthetic judgments across cultural borders. bell hooks, Kant, and Cornel West and the understanding of aesthetic judgments of others. *The Southern Journal of Philosophy*, 38(3), 499-525.
- Winterson, J. (1995). *Art objects. Essays on ecstasy and effrontery*. Random house.

Agostina Gasparini Ferreyra

ENTRE EL ARTE Y LA MEMORIA. LAS EXPERIENCIAS DE MUJERES PRESAS POLÍTICAS EN LA ÚLTIMA DICTADURA ARGENTINA

INTRODUCCIÓN

¿Qué es la memoria colectiva? Según Schwartz, Fukuoka y Takita-Ishii (2005), se basa en la (re)construcción del pasado a través de la unión de las diferentes interpretaciones de los individuos que conforman una sociedad. “El hecho básico de la memoria colectiva es que diferentes individuos y generaciones interpretan y conmemoran el mismo acontecimiento de manera diferente” (Schwartz, Fukuoka y Takita- Ishii, 2005: 254). Para estos autores, el recuerdo que tengamos del pasado es flexible y, a medida que las estructuras de la sociedad se van modificando, diferentes interpretaciones sobre el pasado cobran relevancia.

En Argentina, la investigación sobre la memoria constituye un tema recurrente en las ciencias sociales, dado el papel central que desempeña en el imaginario colectivo desde el fin de la última dictadura militar hasta la actualidad. Daniel Feierstein, en su obra *Memorias y representaciones* (2012), destaca la importancia de construir ambos conceptos relacionados con la experiencia de violencia masiva no solo desde la búsqueda de una verdad material, sino también considerando las memorias y representaciones simbólicas de quienes vivieron esa violencia en primera persona:

La discusión sobre los modos de calificar (esto es, los conceptos teóricos utilizados, sean estos jurídicos o histórico-sociológicos)

no pueden saldarse solo en el espacio de producción de una verdad material sino que también debe contemplar sus efectos en el plano simbólico de la memoria y de la representación, favoreciendo, activando o clausurando modalidades narrativas diferentes, así como produciendo relaciones de apropiación o enajenación con respecto al pasado y otorgándole a éste distintos tipos de sentidos y consecuencias para la acción presente (Feierstein, 2012: 129-130).

En línea con estas consideraciones, este capítulo tiene como objetivo obtener una comprensión de las experiencias de las mujeres presas políticas durante la última dictadura cívico-militar en Argentina (1976-1983) a partir de un análisis que podemos llamar “microsociológico” de algunos de sus testimonios, esto es, con la observación de realidades concretas y memorias propias sobre la cotidianeidad pasada, que contribuyen a la conformación de una memoria colectiva de lo ocurrido en una de las épocas más oscuras de la historia del país.

Durante el período en que duró el régimen dictatorial llamado “Proceso de Reorganización Nacional”, se estima que hubo un total de 10.000 presos políticos, de los cuales 1.200 eran mujeres. A medida que aumentaba la cantidad de detenidos políticos desde la década anterior, se experimentaron cambios institucionales significativos en el servicio penitenciario (Laitano, 2018). El personal fue capacitado y se estableció un servicio de inteligencia interno para la vigilancia de los detenidos políticos. Además, se reformularon los reglamentos carcelarios, que ya no tenían como objetivo, como en etapas anteriores, la reintegración de los prisioneros a la sociedad, sino más bien el sometimiento de estos ante cualquier “acto de indisciplina” y/o intento de organización colectiva. La violencia no solo no disminuyó, sino que desempeñó un papel fundamental en esta fase, especialmente a partir de marzo de 1976, cuando las cárceles se convirtieron en la cara visible de la represión estatal y actuaron como cortina de encubrimiento para los lugares de reclusión clandestinos (D’Antonio, 2010).

Garaño (2015) destaca que a los prisioneros políticos se les prohibía no solo “actos de indisciplina”, como a los reclusos comunes, sino también específicamente “actividades políticas y/o gremiales”. Se implementaron requisas, se regularizó la posesión de material de lectura (limitada a solo tres libros y dos revistas por persona, con autorización previa del servicio penitenciario) y se realizaron cambios significativos en la correspondencia. Mientras que para los presos comunes la correspondencia era “libre e inviolable”, para los presos políticos, estaba sujeta a censura, examinación y posible retención por parte del servicio penitenciario. Además, solo estaba habilitada para vínculos

familiares directos comprobables, no era permitida entre detenidos políticos más allá del lazo de familiaridad y debía guardar una estricta “corrección” en la expresión, para la cual debía utilizarse el idioma nacional (Garaño, 2015, en Laitano, 2018).

En este contexto, fue crucial para las mujeres presas políticas generar herramientas colectivas que les permitieran sobrellevar la vida en reclusión. Por esta razón, es importante analizar la complejidad de los testimonios desde una perspectiva integral que reconozca tanto la dimensión social como la (inter)subjetiva de sus vivencias. Para lograrlo, se abordarán los trabajos teóricos de Roland Barthes y Paul Ricoeur; en particular, las concepciones que estos autores ofrecen sobre el arte y la memoria respectivamente.

EL ARTE EN ROLAND BARTHES

En *El placer del texto* (1973), Barthes explica cuál es la relación entre el autor, el lector y el texto. Allí sugiere que el lector no es simplemente un receptor pasivo, sino que también escribe el texto a través de su propia interpretación.

En otra de sus obras, *S/Z* (1970), Barthes profundiza en esta idea al explicar que el texto es, en realidad, lo que cada lector interpreta que es. La capacidad del texto de ser analizado desde distintas perspectivas o, en términos del autor, múltiples entradas, es lo que lo vuelve plural. Así, como toda libertad trae aparejada un deber, el acto de leer se convierte en una labor, un trabajo de búsqueda, designación, nombramiento y renombramiento de significados (Barthes, 1970).

Es en esta búsqueda de sentido que tanto el autor como el lector encuentran lo que Barthes (1973) llama el placer del texto. Concepto que se divide en dos tipos: el placer de la escritura y el placer del goce o *jouissance*. El primero se refiere a la satisfacción estética y creativa del autor al escribir, mientras que el segundo se centra en el placer sensual y emocional del lector al interactuar con el texto, un placer que no se limita al entendimiento lógico del texto, sino que involucra una experiencia más visceral y emocional (Barthes, 1973).

Sin embargo este goce puede implicar también sufrimiento, ya que este placer tan visceral puede llegar a ser incluso doloroso. Lo que esa *jouissance* verdaderamente implica es una conexión profunda con el texto que puede ser tanto placentera como incómoda (Barthes, 1973).

En *Lo obvio y lo obtuso* (Barthes, 1986), se generaliza esta concepción al resto de las artes. Se explica que, si bien podemos atribuirles un significado personal, estas ya llegan acompañadas de sentidos previamente asignados por otros:

Tela, papel o muro no son sino escenas en las que algo sucede [...]. La materia prima es lo que existe con anterioridad a la división del sentido: enorme paradoja pues, en el orden de lo humano, todo lo que llega al hombre llega de inmediato acompañado de un sentido, el sentido que otros hombres le han dado (Barthes, 1986: 181-182).

Otro de los conceptos relevantes abordados en este texto es el de representación. Barthes lo desarrolla en el caso particular del teatro, pero puede también ser extensible al resto de las artes. Al analizar el antiguo teatro griego, el autor francés señala que en la dramatización “la verdad del hombre pasa a ser objeto de tragedia y comedia” (1986: 74). Es decir que en el arte existe una necesidad de representación de la realidad social que cumple una función de catarsis dramática: “en términos clínicos, la catarsis es más o menos el desenlace de la crisis histórica; en términos místicos, designa tanto la posición como la liberación del dios, posesión en vista de una liberación” (p. 77).

Por último, Barthes (1986) introduce la idea del fundamento geométrico de la representación según el cual las cosas aparecen vistas desde un determinado posicionamiento frente a la sociedad: “ese punto de origen es siempre la ley: la ley de la sociedad, la ley de la lucha, la ley del sentido. Ningún arte militante puede, por lo tanto, dejar de ser representativo” (Barthes, 1986: 100).

Esta perspectiva nos brinda, por tanto, una comprensión de las artes como un medio para otorgar sentido a través de un escape placentero. En el caso que nos atañe, el de las presas políticas mujeres, puede proporcionar un espacio en el cual la representación de las situaciones vividas, en una construcción colectiva, funcione a modo de placebo o catarsis para sobrellevarlas.

LA MEMORIA EN PAUL RICOEUR

En su texto *La memoria, la historia y el olvido*, Ricoeur (2004) aborda el fenómeno de la memoria desde una perspectiva multidimensional. No solo reconoce que la memoria puede ser tanto una construcción individual como colectiva, sino que también destaca que puede manifestarse de forma pasiva, como un recuerdo que simplemente emerge en la mente, o de manera activa, como un esfuerzo consciente, es decir, como el acto de buscar un recuerdo. Para profundizar en su argumento, Ricoeur utiliza tres conceptos de la obra *Remembering* de Edward Casey (1987): *recognising*, *reminding* y *reminiscing*.

Estas expresiones de la memoria se distinguen por el nivel de conciencia implicado en cada una. La memoria pasiva, o evocación según

Ricoeur (2004), es un fenómeno psíquico casi automático, es el surgimiento inconsciente de un recuerdo.

En cambio, la búsqueda de la memoria, o rememoración, implica una reconstrucción inteligente y voluntaria para recuperar un recuerdo, “un esfuerzo dirigido contra el olvido”. A este proceso reflexivo de la memoria individual, el autor le atribuye la acción de *recognising* o reconocimiento de un recuerdo. Cuando el “milagro” del reconocimiento ocurre, lo denomina una memoria feliz (Ricoeur, 2004).

Ricoeur (2004) utiliza además, una segunda acción que cumple la función de “nexo”, por así decirlo, entre la memoria individual y la colectiva: el *reminding*, al que el autor define como un indicador contra el olvido, conformado por una serie de elementos que nos ayudan en el acto de recordar: cuadernos de notas, fotos, objetos, entre otros.

Como se mencionó previamente, la memoria no se construye únicamente desde el esfuerzo individual:

Uno no se acuerda solo de sí, que ve, que siente, que aprende, sino también de las situaciones mundanas en las que se vió, se sintió, se aprendió. Estas situaciones implican el cuerpo propio y el cuerpo de los otros, el espacio vivido, en fin, el horizonte del mundo y de los mundos, bajo el cual algo aconteció (Ricoeur, 2004: 57).

Esta idea se ilustra a través de la acción de *reminiscing*, es decir, de revivir el pasado colaborando mutuamente con otros para hacer memoria de los eventos compartidos. En este contexto, Ricoeur (2004) considera la memoria colectiva como “una selección de huellas dejadas por los acontecimientos que afectaron el curso de la historia de los grupos” (p. 156). De este modo, cada memoria individual constituye un punto de vista desde el cual se (re)construye la memoria colectiva.

Será precisamente este pensamiento el que nos guiará a lo largo de este artículo. A partir de él, podremos comprender mejor cómo las mujeres pueden reconstruir sus propias experiencias y cómo, en esta búsqueda consciente de recuerdos, aquellos que surgen con mayor frecuencia están relacionados con momentos vividos en comunión con otras mujeres en la misma situación.

EL ARTE Y LA MEMORIA EN LOS RELATOS DE LAS PRESAS POLÍTICAS

El análisis de tres relatos extraídos del libro *Nosotras, presas políticas* (Beguan *et al.*, 2006) será ilustrativo para evidenciar de manera empírica cómo una concepción colectiva del arte y la memoria se convierte en un elemento crucial para comprender las vivencias de las presas

políticas durante la dictadura militar en Argentina. En primer lugar, porque proporciona una comprensión de cómo la entrega y la expresión artística se presentan como medios para sostener(se) y sobrevivir a la reclusión, la tortura y al horror vivido. En segundo, porque la memoria se convierte en un recurso esencial para la reconstrucción y reivindicación de las propias trayectorias de vida de las mujeres, en la medida en que actúa como un motor que las impulsa a recordar momentos bellos incluso en medio de tanta oscuridad, momentos que, no sin razón, suelen ser compartidos en comunidad con otros.

UNO

El primer relato que examinaremos es el de “Caty”, Silvia Echarte, una presa política recluida en la cárcel de Olmos entre 1975 y 1976. Ella comparte su experiencia en ese lugar antes de ser trasladada al penal de Devoto, donde su situación se deteriora. Señala que, a diferencia de otros centros, Olmos no era una prisión de máxima seguridad y por lo tanto contaban con ciertas “comodidades”, como tiempo de recreo y la oportunidad de participar en cursos y talleres de manualidades. Además, destaca la existencia de una organización política dentro de la cárcel, lo que demuestra de alguna manera que la convicción y la organización seguían siendo prioridades para estas mujeres, incluso en las difíciles condiciones en las que se encontraban:

La diversión estaba “institucionalizada”, puesto que en esos meses dimos a luz el memorable Partido Hilarante para la Liberación (PAHIPALALI), fundado por un grupo de entusiastas, y formaban parte de él las más creativas y divertidas del grupo. Durante la semana se reunían, y cuando una, desde la otra punta del pabellón, escuchaba fuertes risotadas mezcladas con voces altas que no terminaban de decir todo —para mantener el secreto— ya se sabía: ¡había reunión del “Partido”! Y luego la intriga por saber qué estaban inventando y las ganas de que pase rápido la semana para despejar la incógnita el sábado a la novecita. Hubo una representación —la más recordada— que se llamó Sábados Circulares (por el nombre de un programa “ómnibus” de esa época) y, efectivamente, duró toda la tarde de un sábado, hasta la noche. Hubo de todo, *sketchs* ridiculizando situaciones cotidianas, como las históricas discusiones entre “fumadoras y no fumadoras”, y tantas otras. Hubo musicales, y Emilia —una uruguayaya muy atildada— haciendo de “mujer fatal”. ¡Cómo nos divertíamos! Sin duda, habíamos encontrado el modo de transformar la tristeza en alegría y, por suerte, terminábamos riendo de nosotras mismas. Tanto que una vez, ya en los finales del 75, llegó un grupo de compañeras recién detenidas. Habían estado en la brigada de

San Justo y, como ya sabíamos, allí sí que torturaban. Venían con las marcas aún de golpes y picana eléctrica por todo el cuerpo. Estuvimos horas escuchando sus relatos. Pienso ahora que nos debe haber impresionado porque, a los pocos días, algunas nos disfrazamos de “torturadas” con vendas y la cara pintada de violeta, simulando magullones y entramos en escena un día de función del PAHIPALALI y, parodiando a las recién llegadas, nos reímos mucho tiempo. Ellas, porque se veían reflejadas. Nosotras porque, simulando ser ellas, compartimos por un instante su suplicio, nos pusimos en su lugar, y como todo, cuando se reparte, le toca a cada quien un poco, y la carga se hace más liviana. Hace unos pocos días recordó Clarita aquella frase que habíamos hecho nuestra en ese entonces, que decía: “Que la tristeza nunca vaya unida a mi nombre”, cuyo autor es el poeta Julius Fusik, muerto en un campo de concentración de la Alemania nazi (Silvia Echarte, en Beguan *et al.*, 2006: 196-202).

Las narraciones escénicas que “Caty” comparte resaltan el papel central que puede desempeñar el arte durante los períodos de reclusión. En este sentido, centrémonos específicamente en el teatro y recordemos el análisis de Barthes (1986) según el cual en la dramatización “la verdad del hombre pasa a ser objeto de tragedia y comedia” (p. 74). Salvando las distancias temporales, espaciales y de recursos, las puestas en escena que realizan estas mujeres no solo proporcionan una vía de escape, al menos momentánea, a la terrible situación que viven a través del humor, sino que también construyen una representación colectiva de esa realidad.

La representación de las “torturadas” merece una atención especial. Barthes (1986) afirma que “ningún arte militante deja de ser representativo” (p. 100) y esa representación siempre se realiza desde un punto de vista. Sin embargo, esta escena se configura a partir de diversos puntos de vista. Las verdaderas afectadas se identifican con la representación, mientras que las demás pueden empatizar con el sufrimiento ajeno para convertirlo en un dolor compartido.

Si, según Ricoeur (2004), cada memoria individual es un enfoque distinto desde el cual se construye la memoria colectiva, la representación teatral se convierte en una manifestación de esta idea, para transformar las experiencias personales en una narrativa más amplia y compartida:

Quizá porque habíamos desarrollado una mentalidad de sobrevivientes, o porque nos guiaba no solo la implícita intención de sobrellevar la situación, creo que era algo más que eso, no nos conformábamos con subsistir; además festejábamos estar vivas, y en esa intención los días se volvían mejores. Por eso también

trabajábamos. Teníamos un taller de manualidades: bordados en “punto cruz” o tejidos, *bijouterie* de huesos pacientemente lijados, y habíamos logrado entrar material y herramientas con los que Clarivé había montado un taller de cueros, tal como lo hacía afuera. Su habilidad para ese oficio contagiaba a las demás y muchas nos convertimos en aprendices del uso del sacabocados, la tijera, los tientos. En ese taller trabajamos durante días preparando los festejos de fin de año, que ya se acercaba. Aquellas “Fiestas” quedaron grabadas en nuestra memoria, quizás por ser, para muchas, la primera Navidad lejos de casa. Pero, además, fue una noche especial. ¡Imposible olvidar la sensación de estar entre amigas! No éramos familia y sin embargo nos sentimos familia cuando, alrededor de una gran mesa con comida improvisada y elaborada, festejamos, al final, con “el amigo invisible”. Habíamos hecho cantidad de obsequios que se pusieron en una gran bolsa, y a las 12 cada una tuvo su regalo de Navidad. Me tocó un par de sandalias “franciscanas”, de cuero color suela, tan bien hechas que no me costó mucho adivinar quién había sido mi “amiga invisible” (Silvia Echarte, en Beguan *et al.*, 2006: 196-202).

Aquí se puede trazar un paralelismo con las ideas que propone Barthes en *El placer del texto* (1973) sobre la obra literaria como un terreno donde el escritor puede desenvolverse en el juego creativo, construyendo capas de significado, símbolos y ambigüedades que invitan a la exploración y reflexión por parte del lector. Así, el placer que reside en la invitación del autor a los lectores para dotar de significado propio a la obra puede entenderse como una forma de placer asociado al acto de “dar u otorgar a un otro”. La creación literaria encuentra su gozo en la posibilidad de que otro disfrute de ella (Barthes, 1973).

Es precisamente esto lo que puede observarse en el compromiso que las mujeres muestran al elaborar sus regalos navideños. No solo hallan en la artesanía un espacio de abstracción, sino que encuentran alivio en la creación artística para otros. Ofrecer sus obras se convierte en una forma de dar a los demás, quienes a su vez dotarán dichas creaciones con significado propio:

Esa noche, cuando nos fuimos a dormir, miré mis nuevas sandalias y vino a mi mente la Navidad de hacía diez años, cuando había salido a pasear por la plaza con tilos de mi pueblo con aquella muñeca llena de rulos que me había dejado en el arbolito un misterioso señor de barba blanca, y pensé en mis viejos, mis hermanos, aquel “chico” del que me había enamorado, la carta que les había mandado y me mandaron, y así, recuerdo haberme quedado dormida plácidamente (Silvia Echarte, en Beguan *et al.*, 2006: 196-202).

Según Barthes (1986), todo lo que recibimos de otros viene acompañado inmediatamente de un sentido que ese otro le ha conferido, pero además nosotros le otorgamos un significado propio. Así, “Caty” atribuye un significado personal a las sandalias que Clarivé le confeccionó. Estas sandalias, siguiendo la explicación de Ricoeur (2004), funcionan como un *reminding*, un indicador contra el olvido. Le ayudan a recordar momentos felices de su vida fuera de la reclusión y la transportan a una memoria de libertad. Le brindan, aunque sea por un momento, la sensación de ser libre:

Y entre tantas que llegaban cada día vino Bettina, que tenía catorce años y estaba a punto de cumplir sus quince. Y los cumplió y se los festejamos. Un mes antes empezaron los preparativos de lo que sería una sorpresa. Y, para que lo fuera, escondíamos debajo de las cuchetas las galletitas, el azúcar o el café que traían las visitas, y en tachos de lata guardábamos la leche del desayuno que nos daba el penal y que no tomamos por varios días. En el taller acumulábamos hojas de papel higiénico de colores o estirábamos cuidadosamente los papeles plateados de los cigarrillos que luego, unos y otros, se transformaron en flores multicolores que adornaron una larga mesa con un mantel blanco níveo que, esa noche, le faltó a una cama. Llegó el día. Acordamos con la celadora que abriera la celda de Bettina unos minutos después que al resto y cuando lo hizo ya estaba el coro formado en la puerta de la celda y se escuchó: “Estas son las mañanitas que cantaba el rey David, y hoy por ser tu cumpleaños te las cantamos a ti. Despierta, mi bien, despierta, mira que ya amaneció, ya los pajaritos cantan, la luna ya se durmió...”. Sonó hermoso, y Bettina tuvo el primer regalo del día: una blusa que había sido bordada por Cirse en el taller, abrazos y risas, y las galletitas que se habían transformado en una gran torta, y el azúcar y la leche en dulce de leche, y los canapés salados y más regalos y cantos en un día que resultó inolvidable para todas (Silvia Echarte, en Beguan *et al.*, 2006: 196-202).

En esta escena, puede evidenciarse nuevamente la satisfacción inherente a crear arte para otro. Todas las reclusas se dedican a confeccionar decoraciones para el cumpleaños de Bettina, lo que en sí mismo representa una forma de expresión artística dedicada a otra persona. En este sentido, la celebración puede interpretarse como una nueva representación teatral. Así, la escenificación utilizada para mitigar la experiencia vivida ofrece un respiro creativo en medio de circunstancias adversas. Una práctica artística que crea sentido.

DOS

Perla, una presa política recluida en la cárcel de Devoto en 1977, relata cómo ella y su madre afrontan la desaparición de tres familiares: Jorge Horacio Moura (esposó), Diana Carmen Diez (hermana) y Alberto Rentani (cuñado), padres de su sobrino, quien tenía 4 meses al momento de la desaparición. Perla, además, sabía que sus dos pequeñas hijas habían presenciado la desaparición de su esposo Jorge:

Mis hijitas Clarisa (2 años y medio) y Lucía (1 año y 4 meses) vivían con su papá, Jorge, y estaban presentes el día del secuestro. Estuvieron allí las siete horas que duró el “operativo”. Hombres disfrazados de operarios de ENTEL pidieron entrar a la casa de calles Vergara y Bélgica de City Bell, el día 8 de marzo de 1977 a las diez de la mañana. Aún hoy ellas tienen enormes e imprevistos miedos, desasosiegos y sensación de que algo se interrumpe, hay que irse, dejar todo y volver a empezar. Guardan sensaciones oscuras que aparecen en sus hermosos cuerpos jóvenes con dolor (Perla Diez, en Beguan *et al.*, 2006: 363-373).

Es posible observar aquí lo que sostiene Ricoeur (2004) acerca de cómo el valor simbólico de una experiencia vivida se graba en la memoria, la cual, a su vez, contribuye a la formación de la identidad individual.

Otro factor relevante para nuestro análisis son las cartas que Perla recibe de su madre mientras está presa. Aquí se reproduce una de ellas:

Al día de hoy no tenemos una sola pista de nuestros detenidos desaparecidos. Mi madre se refería a todo esto así:

Carta de setiembre 24 de 1977

Nosotras (se refiere a ella y a mí) no analizamos demasiado nuestros estados de ánimo, pero nos entendemos tan bien, como si con tu contacto epistolar a mí se me descascararan mis capas de cebolla, se me alisaran las arrugas y remontara, de vuelta, el curso de la nada para encontrar al alcance de mi alma la de la hija-amiga. A quien la vida ha ido madurando y haciendo destilar con el dolor una dulzura esencial modelando no en la dureza sino en la fuerza. A mí, chiquita (yo), lo más terrible que ahora me pasa, es que en los primeros meses la desgracia me anonadó unilateralmente. Reaccioné con los sentidos y las entrañas en una sola dirección. Ahora ya más asimilado el golpe ha ido irradiando, repercutiendo, dando lugar a que entren los tres. Como motivadores únicos en

su peculiar existencia, en sus recuerdos, en sus cualidades y sus defectos. Me empezaron a caer las lágrimas. Como dice Garcilaso, salid, sin ruido, lágrimas corriendo... Pero con una sonatina de narices las mandé adentro para seguir escribiéndote (Perla Diez, en Beguan *et al.*, 2006: 363-373).

Aquí se revela un punto de unión entre las ideas de los dos autores que hemos explorado. En primer lugar, siguiendo la perspectiva de Barthes (1973), encontramos la noción de la escritura como un proceso de búsqueda y asignación de significados. Reyna, la madre de Perla, se comunica con ella a través de la escritura, buscando un contacto que le dé fuerzas para seguir adelante.

Además, podemos identificar otro tipo de trabajo llevado a cabo por Reyna, el de la rememoración al que hace referencia Ricoeur (2004). Este esfuerzo se evidencia en la tarea de asimilar los recuerdos de los tres familiares desaparecidos. Es la lucha contra el olvido. Así, la carta de Reyna no solo cumple una función de contención emocional tanto para ella como para Perla, sino que se convierte también en un instrumento crucial para preservar la memoria y resistir tras la pérdida de sus seres queridos:

En otra carta, ésta del martes 13 de octubre del 77, decía mamá:

“Cada carta que escribo me produce un desgarramiento interno y una gran excitación nerviosa. Debe ser que significa en ese momento una prueba concretísima de la situación, una nueva pequeña pero penetrante toma de conciencia, sumada a la del despertar a la madrugada. Y a la mañana, temprano, a la misma hora en que pasó, sumada al del sucederse de todos los martes y de todos los días 8 en el almanaque. A lo mejor para la mayoría, hablar, recordar, sacar cosas de adentro y transformarlas en palabras restaure un equilibrio psíquico, pero para mí eso constituye un *boomerang* terrible que puedo afrontar, pero solo a veces, ciertos días, ciertos momentos. En los restantes tengo que restaurarme con las tareas mecánicas y algún trabajo intelectual que me fabrico de modo que cuando una carta demore, quizá podrás pensar que mamá se orilló en su nirvana particular para poder seguir adelante” (Perla Diez, en Beguan *et al.*, 2006: 363-373).

En esta carta se identifica quizás la alusión más explícita a la noción propuesta por Barthes (1973) de la lectura como placer. Reyna expone la escritura como un dolor, pero, a la vez, la labor intelectual es como su “nirvana particular”, lo que evidencia esa dualidad de la *jouissance*, del goce que a veces puede volverse incómodo, y que la riqueza de la

lectura se encuentra, en realidad, en la capacidad de experimentar emociones intensas:

Sigue en carta del 10 de noviembre (cercano al 17 de noviembre, doble fecha de cumpleaños de Diana y de su hijito que cumplía su primer añito):

“Hay cosas que puedo y otras que no puedo hacer: apagar la velita del 1° año de Pablito nada menos que el 17 de noviembre... el mismo 17 de noviembre. Le voy a regalar algún poemita que su mamá escribió a los 9 o 10 años.

(Sigue poema de Diana, dentro de la carta):

Algunas veces me siento rápida, con agilidad de cervatillo nuevo.
Me siento con niñez y pureza de árbol.
Me siento con un no sé qué de noches en la playa,
con el mar azul y los grillos filtrando sus sonidos
y el amanecer que viene, luego con beatitud de flor
y ver cómo la rosa se entrega amorosa su perfume inmaculado,
aunque la despedacen o la rompan.

(Sigue la carta)

a tu hermano Rolo le dedico ‘La guerra’
(sigue poema dentro de la carta):

La guerra es un monstruo.
La guerra es un monstruo temible que suspende el beso maternal,
la caricia y el juego de los niños.
Destruye el amor, la esperanza.
Matemos ese monstruo.
Que la felicidad salga a mostrarse por las calles.
Que la Aurora salga a jugar con los niños como una tonta bailarina de colores
(Fin del poema y de la carta)” (Perla Diez, en Beguan *et al.*, 2006: 363-373).

En estos poemas, la noción de placer en el arte como expresión de entrega cobra nuevamente relevancia. Están concebidos para “un otro”, para su nieto y su hijo. Además, están elegidos según lo que a Reyna le parece que les sería de ayuda para atravesar la situación. La elección se hace a través del recuerdo que Reyna tiene de ellos, de su personalidad e identidad.

TRES

Viviana Beguan, presa política recluida en el penal de Devoto en 1977, relata la búsqueda que emprendió junto a su hermano después de ser liberados. Su narración se enfoca en cómo lograron, con ayuda de los recuerdos de otras personas, reconstruir el lugar y los eventos que llevaron a la desaparición de sus padres y el recorrido que realizaron antes de ser asesinados:

Caminábamos buscando alguna característica, alguna pista, marcando en un plano, precisando, discutiendo posibilidades. Teníamos claro que estábamos buscando una casa, una aguja en un inmenso pajar, sin saber cómo era. Desplegábamos el mapa sobre la mesa y decíamos: hoy vamos por aquí, y ahí nos largábamos. Al mismo tiempo nos íbamos amoldando a esta nueva sociedad después de ocho años presos, tratando de entenderla, trabajar, y los sábados y domingos simplemente buscar. De repente nos encontramos como estancados. Entonces viajé de nuevo a ver a las nenas para seguir recabando datos. Era una situación muy difícil ya que, cuando a mis padres los secuestran, ellas quedan solas en la casa unos días con apenas 4, 10 y 12 años, por lo cual el tema era muy doloroso para ellas. Los recuerdos eran muy generales. Ni siquiera recordaban la escuela a la que iban. Esto fundamentalmente en las niñas más grandes, pero sucedió algo que aún me sorprende: Manuela, la más chica de las tres, dijo: “El abuelo me enseñaba el número 1 y la casa empezaba con el número 1. Me escapaba a veces hacia la calle por la ventana que era más bien baja y no tenía rejas”. Bueno, me dije, ahí vamos, y sentí que estaba cerca (Beguan *et al.*, 2006: 376-384).

Nos percatamos aquí de un empeño, especialmente por parte de la niña más pequeña, por recordar los acontecimientos. Un trabajo de rememoración. Un esfuerzo dirigido contra el olvido (Ricoeur, 2004):

Volvíamos a caminar por las calles, ya con más precisión, a dos cuadras de la avenida, con mucho detenimiento en la cuadra del 100, con mayor detenimiento en las cuadras del 1000 al 1500, allí llegaba la vía, una y otra vez hasta que vimos tres casas posibles. Una parecía habitada, pero no lo estaba. Los vecinos no nos daban información. Hasta que una mañana, volviendo a tomar la calle para recorrerla por centésima vez, miré hacia la terraza de una de ellas y dije: Es ésta, y a la mirada interrogante de Martín, respondí: Están las plantas que a la vieja le gustaban: los geranios (Beguan *et al.*, 2006: 376-384).

Los geranios funcionan como un recordatorio para Viviana, un *re-minding*. Son un indicador visual que evoca recuerdos en su memoria (Casey, 1987, en Ricoeur, 2004):

Sacamos fotos, se las enviamos a las chicas, y la confirmación vino. De las tres casas, era esa. Recuerdo que me llegó la carta un viernes al mediodía. Yo quería ir en ese mismo momento pero fuimos después del trabajo. Sería octubre o noviembre. Todavía Alfonsín no había ganado las elecciones. Estaba oscureciendo. Le pedimos permiso para pasar por su casa a una sorprendida y temerosa vecina y, mientras yo le hablaba, Martín entró a la casa por los techos, por una ventana rota de atrás. Cuando salió, me dijo: “No entres”. Pero yo había estado esperando demasiado este momento y ahí fui, ansiosa, saltando paredes y techos, ya muy oscuro. Aún hoy tengo la imagen entre penumbras del saqueo, la destrucción, la ropa tirada, los muebles rotos, papeles, despojos. Cuando salí había algunos vecinos. Les mostré nuevamente la foto de los viejos, les pregunté por ellos, y el vecino de enfrente recordó el operativo de una fría noche de mayo. Otro me dijo que la casa había sido comprada en la inmobiliaria de a la vuelta, que si nos apurábamos llegábamos, porque estaba abierta. Allí fuimos. Nos encontramos con buena gente que inmediatamente nos informa que la casa había sido comprada por mi madre, y nos orientó a la escribanía para retirar la escritura. Luego, leyendo testimonios de los centros de concentración, me encontré con el de Scarpatti, un sobreviviente de Campo de Mayo. Le envié la foto y me corroboró que eran ellos a quienes vio por última vez en “el Campito”. Me contó de la tortura que les hacían, el “salta, violeta”, vendados y atados, tirándolos de un lado a otro, al suelo, arriba, y nuevamente así. Que a mi padre lo atendieron de un infarto y que mi madre aprovechaba las guardias más “benevolentes” para hablar con los otros detenidos preguntándoles sus nombres y direcciones, para avisarles a sus familiares cuando saliera. Pero ella tampoco salió, lo mismo que mi padre. Quedaron ahí, sumando sus nombres, su vida, su historia, a la lista de desaparecidos (Béguan *et al.*, 2006: 376-384).

La memoria colectiva adquiere protagonismo en este relato, ya que a través de las diversas memorias individuales de las sobrinas, vecinos e incluso un compañero detenido junto a sus padres, se hace posible reconstruir la historia de sus desapariciones.

Finalmente, no debe pasarse por alto la frase con la que concluye este relato, pues es una ilustración contundente de la concepción de Ricoeur de la memoria como un deber, como un camino hacia el es-

clarecimiento de los hechos y como una condición para la obtención de justicia (Ricoeur, 2004).

REFLEXIONES FINALES

Abordar las experiencias de las mujeres presas políticas desde una perspectiva que integre el arte y la memoria permite comprender el aporte fundamental que estas herramientas hacen a la reconstrucción y el reconocimiento de sus vivencias. Este enfoque permite captar complejidades subjetivas y emocionales que caracterizan la experiencia de estas mujeres y evidencian, además, cuán importante es la vida en comunidad para sortear las adversidades cotidianas en tiempos difíciles.

De este modo, además, puede tenerse una visión más completa de la experiencia de las presas políticas durante esos años, de la complejidad de sus experiencias, tanto individuales como colectivas. No solo se busca comprender su cotidianeidad, sino también honrar la resistencia, la resiliencia y la humanidad de estas mujeres. Al reconocer su voz a través del arte y la memoria, se abre la posibilidad de una reflexión más profunda sobre la importancia de la justicia, la memoria histórica y el respeto a los derechos humanos.

Barthes y Ricoeur coinciden en un punto fundamental: tanto el arte como la memoria requieren una labor continua, un proceso y un esfuerzo que están impregnados de emocionalidad. En el caso de las presas políticas, el arte les permite sobrellevar los momentos de angustia y desesperación, al tiempo que fortalece los lazos de solidaridad entre ellas. Por otro lado, la memoria no solo es un camino para rememorar tiempos pasados de libertad y “felicidad” mientras están detenidas, sino también, tras su liberación, para preservar el recuerdo del horror vivido y transmitirlo a las nuevas generaciones.

Este registro se vuelve sumamente valioso para lo que los autores Schwartz, Fukuoka y Takita- Ishii (2005) denominan “responsabilidad intergeneracional”. Dado que todo lo que sabemos sobre el pasado es heredado de generaciones anteriores, es fundamental el trabajo de la memoria colectiva para reconocer y no repetir errores:

Los individuos que no logran identificarse con el pasado de su nación no pueden sentirse obligados por sus errores, pero aquellos que se identifican estrechamente con el pasado de su nación buscan excusarlos o justificarlos. Solo en el rango medio, donde la identificación es fuerte pero no total, los individuos se sienten responsables de su conducta (Schwartz, Fukuoka y Takita- Ishii, 2005: 265).

Por otro lado, resulta fundamental visibilizar diferentes relatos que contribuyan a profundizar en la comprensión de la historia desde diferentes perspectivas. Según Feierstein, “los conceptos son construcciones narrativas y simbólicas para otorgar sentido a los hechos” (2012: 130). La forma en que se elaboran estos conceptos tiene un impacto significativo en la transmisión de los eventos y en el trabajo de la memoria colectiva en nuevas generaciones que no han vivido esos eventos directamente:

La vinculación de quienes no vivieron los hechos con respecto a estos dos discursos tiende a operar como “forzada”, en tanto ni las fuerzas que habían confrontado en la guerra plantean una continuidad posible del conflicto militar en el presente, ni la restitución de la antinomia democracia-dictadura aparece como una amenaza viable y efectiva [...]. Es así que las críticas y autocríticas con respecto al rol generalizado de la violencia en la Argentina posdictatorial y dictatorial no logran interpelar la realidad cotidiana de una generación nacida en la posdictadura (Feierstein, 2012: 170-171).

Es fundamental, por lo tanto, llevar a cabo investigaciones como esta que, mediante el análisis de la vida cotidiana de quienes fueron protagonistas de la última dictadura militar; y considerando las interpretaciones personales de sus experiencias y memorias, contribuyan a que las generaciones futuras comprendan y se solidaricen con sus experiencias. Esto fomenta un compromiso social que refuerza el trabajo de la memoria colectiva e intenta impedir la repetición de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

- Barthes, R. (1970). *S/Z* (Trad. Julia C. Rodríguez). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1970)
- (1973). *El placer del texto* (Trad. Joaquín Jordá). Siglo XXI. (Obra original publicada en 1973)
- (1986). *Lo obvio y lo obtuso* (Trad. Julio Premat). Paidós. (Obra original publicada en 1982)
- Beguan, A. et al. (2006). *Nosotras, presas políticas*. Nuestra América.
- Casey, E. (1987). *Remembering, a phenomenological study*. Indiana University Press.
- D’Antonio, D. (2016). Género y resistencias en la prisión política durante la última dictadura. En G. Águila, S. Garaño y P. Scatizza

(Coords.), *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina* (pp. 186-206). UNLP.

Feierstein, D. (2012) *Memorias y representaciones. Sobre la elaboración del genocidio*. Fondo de Cultura Económica.

Laitano, G. (2018). El gobierno carcelario en la última dictadura argentina: la experiencia de las presas políticas (Villa Devoto, 1975-1981). *Izquierdas*, 38, febrero, 1-22.

Ricoeur, P. (2004). *La memoria, la historia, el olvido* (Trad. Agustín Neira). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2000)

Schwartz, B., Fukuoka, K. & Takita-Ishii, S. (2005). Collective memory: Why culture matters. En M. D. Jacobs y N. W. Hanrahan (Eds.). *The blackwell companion to the sociology of culture* (pp. 253-269). Blackwell Publishing.

Eugenia Fraga

EPÍLOGO

Nuestros cuerpos habitan sociedades urbanas, capitalistas y patriarcales, (pos)coloniales y violentas, enfrentadas a la muerte a pesar de toda fantasía moderna... pero también, habitamos cuerpos en los que se aloja la posibilidad de la redención de todo lo anterior a partir de lo que podemos llamar amor.

EL CUERPO EN PERSPECTIVA CRÍTICA

Veamos primeramente cómo aparece la dimensión del cuerpo en la realidad de la vida urbana. Como vimos junto a Celina Giuliano, la mentalidad metropolitana está basada en la reserva: en la necesidad de preservar la individualidad dentro de un mundo donde avanza la sociedad, y en la preservación de la vida subjetiva frente al avasallamiento de la vida objetiva, que lleva a la indiferencia entre las personas en la gran ciudad; esta es la actitud *blasée*: nuestra incapacidad para reaccionar frente a nuevos estímulos. En la gran ciudad, cada persona actúa con la cabeza y no con el corazón: se da una supresión de los afectos, la focalización en un trabajo especializado, una preocupación constante por el dinero, y este estado de alerta se mezcla con una aparente indiferencia, pues el tiempo mismo es dinero; la espera aparece como insoportable, como pérdida económica. Se da así cierta anonimía mutua posibilitada por la igualación que produce el dinero,

que borra toda cualidad y singularidad; aquí los cuerpos son como meros engranajes de un sistema mayor e inescapable. En este marco, las voces de los grupos que protestan en la vía pública solo aparecen como un ruido molesto para el habitante de la gran ciudad; la atmósfera metropolitana impide el pensamiento crítico y la acción transformadora; y el capitalismo aparece como la única forma de vida realista, a pesar del ritmo caótico que genera y de la invasión del trabajo en todas las esferas de la vida.

Somos entonces cuerpos con cansancio, estrés, ansiedad, preocupación; se producen ruidos y choques entre cuerpos; las enfermedades psicológicas se nos aparecen como individuales, a pesar de su causa estructural; porque el capitalismo metropolitano produce también la privatización de las enfermedades mediante su explicación puramente química o biológica —en vez de social—, y esas enfermedades afectan a gente cada vez más joven. Se produce una biologización e individualización de las personas —como seres somáticos—, en vez de una mayor socialización; y en esto tiene un rol central la industria farmacéutica, que mantiene a las personas en un yo-real —el único yo considerado natural, en vez de posibilitar un yo-potencial, distinto del realista—. Esto se acompaña de la culpabilización de la persona por los problemas que padece más allá de su salud —problemas interaccionales, laborales, etc.—, lo cual nos lleva a pensar en la idea de una ciudadanía neuroquímica —por la centralidad de la neurociencia en la vida urbana—. Todo esto, además, lleva al forzamiento de una mayor productividad de los cuerpos, y a su dependencia química —si se quiere triunfar en sociedad—.

Somos asimismo cuerpos aburridos y frustrados en trabajos malos y repetitivos, sin sentido; en este contexto, la rabia aparece como válvula de escape, una agresión frente al vacío por parte de una víctima anónima, en el marco de un sistema impersonal, abstracto y fragmentado. Se da, así, cierta imposibilidad de generar empatía mutua —es la destrucción creciente del concepto de lo público—. Se naturaliza el maltrato, en un sistema tan brutal como eficiente; porque este capitalismo urbano vampiriza nuestros cuerpos, los consume volviéndonos zombis, pero nos da la ilusión de que quienes consumimos somos nosotros. Este es el carácter caníbal del capitalismo, que se come sus propias bases, tanto sus fundamentos naturales como humanos —nuestros cuerpos, nuestras instituciones, nuestras solidaridades...—.

Como si esto fuera poco, toda sociedad deja algo por fuera, por fuera de sus reglas; por ejemplo, a ciertos cuerpos, que entonces son etiquetados como desviados, y considerados menos legítimos, menos aceptables, vistos con peores ojos, como más difícil de conectar con

ellos, como cuerpos que importan menos. Estos, muchas veces, son cuerpos que de hecho no han roto ninguna regla moral auténtica, sino que, simplemente, visten distinto, tienen otro color de piel, circulan por otros espacios, etc. Lo cual equivale a decir que la sociedad valora a sus miembros, y les otorga o quita poder de acuerdo a cuestiones de clase y etnia, lo que constituye una falsa acusación de estos cuerpos como desviados. Y por otro lado, ¿por qué los cuerpos considerados normales no ponemos finalmente en práctica nuestros instintos desviados, esto es, alternativos a lo impuesto?

Pero la vida urbana no flota en la nada, sino que está contextualizada por el hecho de que vivimos en sociedades capitalistas, que marcan a nuestros cuerpos de modos particulares. Como vimos junto a Diego Turdera, y retomando la pregunta recién planteada, la teoría crítica es un instrumento de observación social, una guía de lo que hay que mirar para cambiar las cosas. Esto requiere concentrar la mirada, tanto en los problemas sociales como en las luchas sostenidas contra ese orden social problemático. Especialmente porque, en general, hay una “neblina” metafórica que cubre el clima de época cultural, impidiendo la caracterización correcta de la situación social, es decir, el correcto diagnóstico social. Es como un filtro que tiñe el ambiente, que impide pensar críticamente: es el filtro realista, que implica para nosotros un desarme intelectual y moral —además de depresión clínica y crisis motivacionales—.

El cuerpo humano es, justamente, uno de los campos más prominentes —e inobservados— en los cuales se expresa la dominación capitalista. Mediante técnicas disciplinarias interiorizadas desde la más temprana socialización, la dominación se hace carne: de ahí la dificultad de desobedecer una autoridad que ya forma parte de nuestra anatomía corporal. Hay entonces un problema: la riqueza real del mundo —nuestros finitos recursos naturales— es acaparada de manera abusiva y caprichosa, o incluso, en el capitalismo avanzado, es vampirizada hasta el punto de no retorno. Así, las preocupaciones por la sobrevivencia reemplazan a la búsqueda de la mera —y pura— vivencia. Metafóricamente, la “dieta” del orden social institucionalizado que ya llamamos capitalismo caníbal se basa en cuatro “grupos alimenticios” principales. Estos son el poder político, la expropiación, la reproducción social y la ecología del planeta.

En primer lugar, prima cierta relación entre poder público y poder privado, o entre Estado y mercado. El capitalismo no tolera demasiado la democracia: su estructura misma nos priva de la capacidad de decidir colectivamente qué y cuánto queremos producir, con qué energías, en qué territorios y mediante qué tipo de relaciones sociales. Entonces, los sujetos colectivos —y el Estado entre ellos, en el marco

del neoliberalismo— aparecen como entidades libidinales que pueden llegar a concentrar alternativas a este realismo egoísta.

En segundo lugar, la expropiación es la incautación forzosa, y de manera continua, de la riqueza —sea esta trabajo, tierra, herramientas, animales, minerales, y, en verdad, cualquier recurso, incluso el cuerpo de las personas—. La riqueza de los pueblos subyugados y minorizados; poblaciones sometidas sistemáticamente a abusos, sujetos sin derechos ni protecciones, vulnerables a las formas más lesivas de canibalización: la opresión racial-imperial.

En tercer lugar, la reproducción social tiene que ver con las formas de aprovisionamiento, atención e interacción que producen y sostienen a los seres humanos y a los vínculos sociales; es el trabajo de cuidado, el trabajo afectivo; el proceso de producción de seres humanos socializados sanamente, que comporta una variedad inabarcable de actividades y tareas, por mucho tiempo invisibilizadas y tenidas como un “no-trabajo”, solamente por el hecho de no ser remuneradas con un salario, y generalmente realizadas por mujeres: es la idea del subsidio invertido —el sector reproductivo financia al sector productivo—, por lo que podemos hablar de un sistema de canibalización generizado.

En cuarto lugar, está el tema de la ecología. La toma de conciencia acerca de la peligrosidad que porta un modo de producción basado en la extracción sin límites de recursos naturales nos conduce a la preocupación por la depredación natural, la extinción de cada vez más especies animales y los fenómenos climáticos extremos en cuyas causas tiene incidencia la actividad humana sobre la Tierra. Se trata de una canibalización parasitaria de la naturaleza como condición de mantenimiento del sistema capitalista; no existe una preocupación por reparar ni reponer lo que se toma de ella. Los frenéticos ritmos de la economía demandan insumos naturales imposibles de renovarse en el cortoplacismo reinante. A la naturaleza no se le paga lo que vale; se la apropia como si fuera infinita. Los costos de la reproducción ecológica no se pagan, sino que se trasladan hacia el futuro y hacia quienes habitarán el ambiente dañado. Así, se devora el sustento biológico donde transcurre la vida humana y toda otra forma de vida, lo que genera crisis cíclicas por estas vulnerabilidades ecosistémicas.

Hoy, el “posmaterialismo” del Norte reposa sobre el materialismo del Sur —minería, agricultura, producción de manufacturas, *fracking*, perforación petrolera *offshore*—, todo sumado a que el consumo de energías no renovables es cada vez más intensivo, y a la creciente necesidad de uso y abuso de nuevos minerales para la manufactura de los productos tecnológicos de consumo masivo de hoy —como celulares o computadoras—. Como si esto fuera poco, se da una creciente

privatización de las biotecnologías de punta —agrotóxicos, esterilización y patentación de semillas locales, innovaciones en salud, etc.—. Por todo esto, el cinismo y el miedo son los afectos preponderantes en el capitalismo tardío, emociones que no incentivan el pensamiento crítico ni la acción esperanzada, sino la conformidad y el culto de lo que ya se probó como exitoso. En este marco, urge la recuperación de la sensibilidad corporal, una receptividad fortalecida frente a lo humano, para instalar la capacidad de desobedecer a todo fenómeno inhumano.

Por otra parte, más allá del capitalismo neoliberal, hemos nombrado al patriarcado como otra de las grandes cualificaciones necesarias para entender a las sociedades que habitamos, y a nuestros cuerpos dentro de ellas. Como vimos con Agustina Agüero y Camila Cassia, en el marco de una sociedad patriarcal, los binarismos resultan estructurantes de las prácticas asociadas al sexo, al género y a la sexualidad, configurando jerarquizaciones, diferenciaciones y la exclusión de aquellas experiencias que exceden el orden impuesto. En consecuencia, el discurso parecería explicar, bajo una diferencia determinista de los cuerpos, la configuración de distintas subjetividades y prácticas sociales entre hombres y mujeres. Es así como se establece una relación entre la corporalidad y el paradigma binario regulatorio de las prácticas. De esta forma, el cuerpo aparece como una superficie de inserción de ciertas prácticas que permiten hacer legible la verdad del sexo, configurando un régimen discursivo que permite establecer una coherencia entre el órgano sexual, el sexo femenino o masculino y la identidad sexual. En este sentido, el sexo, y los discursos que de él emergen, aparece como objeto de gestión política y como estructurante de la sociedad. Es decir, la anatomía aparece como anterior y determinante del rol social —sobre todo, del ejercido por mujeres—.

La envidia fálica estructura el mundo social en torno al falocentrismo simbólico, a partir del cual la construcción de la subjetividad tiene un correlato en el que la ubicación social de las mujeres en la cultura patriarcal resulta subordinada. Los *habitus* de género son el modo en que la dominación masculina transforma los cuerpos a través de un trabajo colectivo de socialización difusa y continua, logrando identidades configuradas de acuerdo al modelo dominante. Así, los modos en que sentimos y pensamos, la forma en que amamos, la disposición de nuestro cuerpo, la manera en que percibimos el mundo, a los demás y a nosotros mismos, están finamente moldeados en concordancia con el sistema sexo-género, que enaltece la figura masculina y subyuga a la femenina. Por ende, el devenir de lo femenino es inherentemente inacabado y marcado por la angustia y la violencia. Entre los mecanismos de dominación simbólica que se

constituyen como represivos para las subjetividades y los cuerpos específicamente femeninos, la sexualidad y el amor romántico son protagonistas. Aun en las sociedades occidentales contemporáneas, pese a muchos avances para las mujeres, la expectativa del amor romántico sigue teniendo centralidad, así como siguen vigentes los patrones de la socialización femenina que configuran la proclividad para el afecto, el cuidado y la sensibilidad. Se trata, por ello, de una dominación —también— emocional.

Por otro lado, la liberación sexual del siglo XX dio lugar a la emergencia del deseo femenino como válido en pie de igualdad al masculino —equidad de condiciones claramente ilusoria, pues las mujeres hoy en día se hallan en una contradicción entre dos sistemas de valores—. Por un lado, la creciente igualdad en lo que respecta a la superficie y la desregulación del mercado sexo-afectivo da una cierta validación al libre ejercicio del deseo femenino. Las actuales nociones de empoderamiento, arraigadas en el neoliberalismo capitalista, tienen mucho que ver con la vivencia abierta de la sexualidad y la presencia protagónica del cuerpo femenino como objeto erótico, y apuntan a una hipersexualización de las mujeres dada por la decisión, supuestamente deliberada y desprovista de coerción, de ejercer libremente su deseo sexual. Pero, por otra parte, el sistema moral, lejos de haber sido superado con la modernidad avanzada, pugna en el sentido opuesto, recordándoles a las mujeres su lugar en el hogar, su naturaleza maternal y su obligación de pureza. De esta forma, el cuerpo femenino que ejerce su retórica erótica bajo el incentivo que habilita a dejar atrás las rigideces y a asumir una vida sexual sin restricciones está siempre expuesto a castigos morales. Las contradicciones en el interior del ideal femenino contemporáneo dan lugar a un superyó sádico e insaciable que ni la “santa” ni la “puta” podrán colmar. Eva y la serpiente son dos caras de la misma moneda, los dos extremos del modelo femenino: la ideal, madre bondadosa, compañera servil del hombre; y su negativo, la oscura y corrupta, la que es temida pero también deseada. Modelo que trae sufrimiento, humillación y vergüenza a la subjetividad femenina.

En este sentido, las tensiones entre el peso de la estructura y el devenir del desarrollo individual de las subjetividades femeninas son las que terminan por generar sentimientos cargados de negatividad, como aquellos vinculados al desprecio, a la ineptitud y a la incapacidad, entre otros. Estas cargas emocionales, que aparecen como resultado de las exigencias culturales, no hacen más que constatar cómo se materializan, en la psiquis y en los cuerpos de las mujeres, las matrices del poder del patriarcado. Algunos de los principales mecanismos de violencia simbólica y emocional sobre las mujeres son: a) la humi-

llación en torno a la experimentación de la sexualidad; b) el malestar por comentarios despectivos sobre el propio cuerpo; c) la necesidad de agrandar y ser complaciente; d) la baja autoestima y autoconfianza, o la subestimación de sí misma; e) el menosprecio y la minimización de logros por parte de los otros; f) la asunción del rol de mayor entrega afectiva en una relación; g) el sentimiento de haber perdido partes de sí misma; y h) el haber tenido que reinventarse a partir de ciertas experiencias.

Ahora bien: más allá del carácter capitalista, patriarcal y urbano de nuestras sociedades y su relación con nuestros cuerpos, un fenómeno especialmente importante de comprender —pues atraviesa todas esas dimensiones estructurales— es la relación entre la corporalidad y la violencia. Como vimos con Juan Ritter, la violencia y el cuerpo pueden ser pensados en íntima vinculación. La violencia aparece como un sentimiento extremo y, como tal, heterogéneo —es decir, inasimilable para el orden social vigente, o, al menos, para sus representaciones oficiales—. La sociedad homogénea —su forma histórica materialmente dominante— precisa, sin embargo, al menos en ciertas circunstancias, aceptar y fomentar la irrupción de fenómenos de violencia generalizada, puesto que es incapaz de hallar en sí misma una justificación simbólica para existir. En este sentido, la violencia se perfila como algo más que una energía que sencillamente irrumpe de manera irracional y aleatoria en el curso ordinario de la vida. Puede llegar a ser canalizada y regulada, al menos relativamente, a través de mecanismos rituales que revitalizan al conjunto social. La violencia puede llegar a cumplir, así, funciones sociales complejas, y puede no ser exclusivamente aquello que está fuera de lo social, sino parte intrínseca de sus mecanismos recurrentes de unión.

El cuerpo, por su parte, también puede ser pensado como lo otro de la experiencia subjetiva homogénea. Si la sociedad homogénea es la regida por la “cabeza” —por el cálculo, la racionalidad, la acumulación, el utilitarismo, la cuantificación, la rutina, la disciplina, el trabajo, etc.—, entonces el llamado a “perder la cabeza” implica recuperar las otras partes del cuerpo, que son las que conectan con todas las otras esferas de la vida social: su verdadera fuente vital y de cohesión, la riqueza de la efervescencia colectiva —los rituales, las fiestas, la amistad, el erotismo y todas las artes—. El cuerpo que encarna y aloja el éxtasis es lo que se niega en función de la erección de la tiranía de la cabeza. El cuerpo, entonces, es a lo que se renuncia para ser individuo bajo la Modernidad capitalista, pero también es lo que retorna ante la presencia de lo heterogéneo que lo deshomoniza. El cuerpo como totalidad apela a aquello que tiene dentro y fuera de sí, se abre a la comunicación y, de ese modo, conduce a la

multitud: ese momento de efervescencia creadora que vitaliza a todo conjunto social.

Pero cuerpo y violencia pueden vincularse, también, de otro modo. La violencia puede aparecer en el escenario social con el aspecto de pequeño levantamiento, de hecho de masas, de hecho armado, o incluso de guerra. Y puede ejercerse desde arriba, por parte de un régimen de poder hacia el resto de la sociedad, o bien desde abajo, como reacción o respuesta a la violencia estructural, desde el campo del pueblo. Desde una mirada crítica, más allá de la forma que adopte, es posible y de hecho necesario estudiar la violencia, pues es portadora de una capacidad excepcional para indicar con precisión los avatares fundamentales de la conflictividad social en un momento y lugar históricos determinados (por ejemplo, dejando entrever momentos de acción conjunta dentro de una clase social, o incluso entre distintas clases aliadas). En este marco, el cuerpo está cifrado en el centro de las relaciones sociales. Dadas ciertas circunstancias, los cuerpos pueden convertirse en armas morales. De hecho, esa conversión remite a la experiencia específica de aquellos cuerpos que se incorporan —aunque más no sea irreflexiva, débil y erráticamente— al proceso de formación de una fuerza social popular que cuestione las formas sistémicas de violencia social bajo la modernidad capitalista.

Así pues, el componente moral del cuerpo entendido como arma moral es eminentemente político, porque el ámbito del poder es, centralmente, el del dominio de los cuerpos. El capitalismo nos expropia diariamente del dominio del propio cuerpo, pero no hay que olvidar que solo puede ser expropiado aquello que alguna vez fue nuestro. Tal es el puntapié para establecer un nexo posible con la lucha social. El cuerpo se convierte así en territorio de confrontación social. Y cuando los cuerpos violentados se arman moralmente, la fuerza de cada cuerpo individual se multiplica, y conlleva una mayor fuerza material en la lucha social. Se libera entonces una alta y amenazante tensión social, que conduce, casi necesariamente, a situaciones de rebelión —o incluso (pre)revolucionarias—.

Siguiendo con este entrecruzamiento entre la corporalidad y la violencia, vimos con Camilla Moreira que urge conceptualizar, para entender mejor, el fenómeno de los cuerpos violentos y violentados —que ejercen o reciben violencia hacia/desde otros cuerpos—. Surgen así, para pensar las sociedades actuales —patriarcales y capitalistas— tres ejes de análisis: el tipo de violencia corporal, la personalidad o el carácter a los que dan forma esos tipos de violencia, y sus contrapuntos —históricos o proyectados—.

En cuanto a los tipos de violencia corporal, en el marco del patriarcado, podemos señalar tres aspectos: 1) el castigo contra una mu-

jer genérica que salió de su posición subordinada y tutelada en un sistema de estatus opera como acto disciplinador y vengador contra un sujeto minorizado; 2) la agresión o afrenta contra otro hombre también genérico, cuyo poder es desafiado y su patrimonio usurpado mediante la apropiación de un cuerpo femenino, o en un movimiento de restauración de un poder perdido, opera como comunicación entre hombres-pares; y 3) la demostración de fuerza y virilidad ante una comunidad de pares, con el objetivo de garantizar o preservar un lugar entre ellos y probar que uno tiene competencia sexual y fuerza física, opera, igual que el tipo anterior, como comunicación entre hombres-pares. Como puede verse, estos mismos tipos pueden traducirse, del caso varón/mujer al caso capitalista/trabajador o empleado/empleador.

En cuanto a los tipos caracterológicos, en el marco del patriarcado, podemos decir que el prototipo de personalidad que ejercen las formas anteriores de violencia clasifica como psicopático, esto es, como un ego que se considera y ubica a sí mismo en la cúspide de una pirámide violenta. Sus rasgos principales son el ser una identidad sin marca: típicamente, un sujeto masculino, funcionalmente heterosexual, propietario, letrado, padre de familia, blanco o blanqueado, y del norte. Este emplea la agresión como rutina, para sostener el reconocimiento frente a pares y subordinados. Pero, además, es reactivo a lo vincular, y está enajenado y desarraigado de paisajes propios y de lazos colectivos. Es insensible al dolor propio y ajeno, a la emoción y al afecto, y se encuentra implicado en una relación instrumental y cosificada con los otros.

Si a lo anterior sumamos el hecho de que nos encontramos en una sociedad capitalista, aparecen aún otros rasgos de la personalidad prototípica del sujeto violento. Su carácter se constituye a partir de la fantasía —a veces real, según la dimensión de clase— de moverse y ser flexible frente al cambio; de poder trascender todo vínculo social y ser autosuficiente e independiente; de lograr “hacer algo en esta vida”, especialmente, moldeando la propia biografía a partir del éxito en el trabajo; de desarrollar ciertas habilidades o cualidades que lo hagan sentir especial y sobresalir frente a la masa de los comunes o los de abajo; y de adjudicarse el control y ejercer el autocontrol de las diversas emociones.

Finalmente, en cuanto a los contrapuntos a la violencia patriarcal/capitalista, aparecen dos modelos. Uno de ellos tiene sus bases en épocas históricas anteriores a la Modernidad capitalista, cuando, por oposición al ideal de dominio, plenitud, superficialidad, movimiento espacial y libertad temporal de los cuerpos —dominantes—, se aceptaba la incompletud corporal, habilitando mayor comprensión de la

otredad, de la diferencia, de las limitaciones, de lo profundo, de lo sagrado, de lo inaprehensible y de la larga duración de las cosas —posibilitando, con esto, ciertas formas de resistencia corporal—. El segundo modelo es una proyección utópica de futuro mediante la cual, por oposición a ese mismo modelo dominante en la Modernidad capitalista —y patriarcal—, poder construir formas de vida más colectivas, más comunitarias, más cívicas, más éticas, más afectivas, y por todo ello más auténticamente sociales; pues solo la relacionalidad duradera, la aceptación de nuestra inevitable interdependencia corporal —y con ello, subjetiva—, puede oponerse al individualismo extremo o egoísmo y su desapego.

EL CUERPO, EL ARTE Y EL AMOR

Esto en cuanto al cuerpo. Respecto de la violencia, podemos vincularla ahora con la cuestión del arte. Como vimos con Agostina Gasparini, el arte tiene la capacidad de proporcionar placer y escape, especialmente en situaciones muy negativas. Si concebimos lo social mismo como un texto —posible de ser leído, estudiado, interpretado, comprendido, explicado—, entonces existen dos tipos de placer en cualquier texto —entre ellos, el texto social—. Por un lado, el placer de la escritura —la satisfacción estética y creativa al escribir o actuar—; y por otro, el placer de la lectura —el goce sensual y emocional al leer, o interpretar la acción—. El placer puede, sin embargo, ser también incómodo o doloroso, cuando lo que se escribe o se lee es algo trágico —producto de la violencia—. Pero lo que siempre hay es una conexión íntima y profunda con lo que se relata, pues el arte es siempre producto de la necesidad de los seres humanos de representar su vida, de otorgarle sentido mediante una catarsis dramática.

Si el arte va guardando los sentidos que otorgamos a nuestra vida social, entonces el arte se vincula asimismo con la memoria. Existe una memoria individual y una memoria colectiva, y ambas son necesarias para reconocer y reconstruir vivencias pasadas y presentes —y muy especialmente las vivencias individual o colectivamente traumáticas, producto del ejercicio y el padecimiento de diversas formas de violencia—. Así, queda clara la importancia de reconstruir memorias y representaciones del pasado social, especialmente de hechos de violencia masiva —como pueden ser distintos tipos de exterminios, guerras, etnocidios y genocidios—. Hay, además, tanto una dimensión material como una dimensión simbólica de la memoria —esto es, tanto una cara objetiva como una cara subjetiva—, y ambas precisan ser reconstruidas y mantenidas para poder leer correctamente el texto social. Finalmente, hay tanto una memoria pasiva —ese recuerdo

que aparece inconscientemente en la mente— como una memoria activa —el esfuerzo consciente de buscar un recuerdo—. Este último, evidentemente, es el punto clave, pues implica un esfuerzo dirigido contra el olvido.

En conexión con esto, podemos hablar de tres tipos de actos: reconocer, recordar y rememorar. El reconocimiento parte de una memoria feliz o incluso milagrosa cuando luego de un esfuerzo se logra sacar algo del olvido. El recordar, en cambio, implica producir un nexo entre la memoria individual y la colectiva, gracias a indicadores materiales contra el olvido —como pueden ser todo tipo de objetos, y entre ellos los objetos estéticos— que se van pasando en el tiempo de manera subjetiva. Por último, rememorar significa revivir el pasado colectivamente, de manera colaborativa, a partir de huellas materiales compartidas. La memoria colectiva, entonces, puede aparecer luego como la suma de los puntos de vista de las memorias individuales o subjetivas.

De aquí la necesidad de ofrecer testimonio, mediante distintos actos —como pueden ser actos artísticos— para dejar registrada cada perspectiva de los acontecimientos históricos a las nuevas generaciones. Especialmente de los acontecimientos históricos trágicos, para que las nuevas generaciones no los repitan ni vuelvan a vivirlos. Debemos hablar, así, de una doble responsabilidad intergeneracional. Por parte de los antecesores, la responsabilidad es pasar la memoria a los que vienen; y por parte de los que vienen, el deber es sentirse responsables por la historia que heredan, para no repetir sus tragedias: esta es la posibilidad de una vinculación intergeneracional a través de relatos narrativos emotivos —en los que su carácter artístico los vuelve más accesibles—. En conclusión, tanto el arte como la memoria requieren una labor continua, un proceso y un esfuerzo que están impregnados de emocionalidad compartida. Por ello la importancia de la vida en comunidad, para poder sortear las adversidades cotidianas que la realidad nos presenta.

Más en general, como vimos con Iara Ceriale, el arte tiene un rol en la construcción de discursos contrahegemónicos que se contrapongan y busquen (re)construir aquel otro discurso difundido por los medios de comunicación hegemónicos. El arte es un proceso formador de sujetos, una mediación entre grupos sociales y un canal para la transformación social. Entonces, hay obras de arte progresistas y obras de arte reproductoras de este orden social desigual y violento, pero todas ellas tienen efectos por su capacidad de enseñanza y representación del mundo. La clave, entonces, es contribuir a construir una política visual que ayude a la desarticulación de las relaciones de dominación y opresión existentes. O, dicho de otro modo, producir

obras artísticas desde un punto de vista decolonial, feminista y anti-capitalista, que contribuyan a la creación de un discurso realmente progresista y contrahegemónico. Para ello, es imprescindible efectuar y atravesar una revolución en nuestras capacidades de observación, esto es, tanto en la producción como en los modos de consumo y apreciación del arte en general.

Tal transformación de nuestros modos de percepción solo podrá alcanzarse en tanto las masas de población accedan a educarse críticamente, a rebelarse y exigir la producción de un arte progresista capaz de subvertir la cultura racista, capitalista y patriarcal que nos rodea de forma preeminente. En todo este proceso, sin embargo, no podemos olvidar que contamos ya, en la sociedad realmente existente, con modos de comunicación otros, que a veces se nombran como lo popular. A lo popular crítico solo podremos apreciarlo partiendo desde la experiencia y las prácticas de los propios sectores populares, y corriéndonos de la mirada intelectualista y burguesa que rechaza y tilda de alienante la cultura de masas y sus contenidos difundidos en los medios masivos. De allí que encontremos rastros de la cultura popular incluso en los medios de masas, resabios de un imaginario diferente y oprimido, en la forma —si estamos atentos— de ruidos disruptivos en el pretendido silencio pacífico de la hegemonía cultural. En definitiva, los medios no son solamente el escenario donde ocurren actos de manipulación y de reproducción de la ideología dominante, son también, a la vez, un lugar de resistencia y de mestizaje, de deformación y de presencia de rasgos de una matriz cultural otra, diferente de la dominante. La tarea, entonces, es lograr detectar aquellas voces oprimidas que hablan en los medios desde un imaginario y una sensibilidad diferente, para así generar ruido en el discurso hegemónico sin dejarse someter ni sojuzgar, y ver qué se puede aprender de todo ello.

Hasta ahora hablamos por un lado del cuerpo y por otro del arte, pero existen muchos puntos en que ambas dimensiones de lo social se intersectan. En efecto, podemos decir que cuerpo y arte se entrecruzan en al menos tres niveles: uno, en tanto nuestras sociedades no son solo patriarcales y capitalistas, sino también (pos)coloniales; otro, más general, en tanto toda vida —social— está atravesada por la latencia de la muerte; y finalmente, como contrapunto frente a las formas de dominación referidas y al destino universal de la cesación de la vida, otro que toma la forma de lo que se suele llamar amor.

Empecemos por la dimensión colonial del entrecruzamiento entre cuerpo y arte. Como vimos con Clara Casaravilla, la cuestión indígena se define primeramente por su dimensión económica, ya que sus problemas se originan en un régimen de propiedad de la tierra que los

excluye. Se trata del patrón de poder colonial mundial, que clasifica a la población según criterios raciales, y con base en ello dictamina sus formas de vida, de trabajo, de conocimiento, de relación entre los sexos, de identificación y, por sobre todo, de poder. La racionalidad colonial se funda sobre el mito del dualismo, que funciona como fuente de legitimidad para la dominación blanca. La supuesta naturalidad de la dominación blanca se expresó en un esencialismo dual, sustentado en diferencias fenotípicas, entre lo europeo —lo blanco y supuestamente civilizado, racional, moderno— y lo “otro” —lo moreno y supuestamente primitivo, irracional, tradicional—, para privar a este último lado del esquema de todo valor.

La cuestión racial se manifiesta en torno a tres ejes centrales: la colonialidad del poder, la colonialidad del saber y la colonialidad del ser. La primera hace referencia a la articulación entre las formas de control y explotación del trabajo con las nuevas identidades raciales. Se conformó una división racial del trabajo desde la cual cada forma de control del trabajo se asoció con una “raza” particular. La colonialidad del saber expresa la concentración europea —y luego norteamericana— de las formas de control de la subjetividad, de la cultura y de la producción de conocimiento. Por último, la colonialidad del ser hace referencia a la forma en la que categorías tales como “indio” o “negro” designan subjetividades que encarnan las desigualdades naturalizadas en el concepto de “raza”. Así, las narrativas centrales en torno a los conflictos indígenas, al hacer uso de estas nociones esencializantes, continúan reproduciendo su espacio en tanto seres “inferiores” o en tanto “menos ciudadanos” que los “blancos”. Se trata de una violencia epistemológica que imposibilita que la voz subalterna, respecto de su propia experiencia como sometido, sea enunciada —o, luego, escuchada—.

Los cuerpos colonizados —aun luego del fin oficial de las colonias— aparecen entonces como cuerpos irrepresentables, que carecen de la posibilidad de reconstruir sus experiencias de sometimiento en el marco de ciertas estructuras societales dadas —en tanto la voz es el instrumento político de agenciamiento del sujeto—. De este modo, arribamos a la inaudibilidad del dominado, o bien por el silenciamiento, o bien por la distorsión que atraviesan sus reclamos —al ser traducidos por los medios de comunicación hegemónicos—. La población originaria de las excolonias se enfrenta, así, a la amenaza de la continuidad de la extracción de los recursos naturales de las zonas que habitan, lo cual podría destruir sus posibilidades de reproducción de la vida a partir de sus actividades económicas tradicionales. El conflicto por el que se planta el indigenismo está estructurado en función de la cuestión ambiental y la defensa de la tierra —pero para

ser efectivo debe poder ser atendido—. Las leyes nacionales, al concebir la tierra y el agua desde una perspectiva productivista, suelen legitimar el saqueo.

Con el extractivismo, no solo se pone en cuestión la pluralidad de riquezas y significados del lugar, sino también la soberanía de las comunidades que habitan el territorio y sus recursos y, en última instancia, todas las formas de vida que allí conviven. En este contexto, cobra relevancia el concepto de multinaturalismo, esa concepción amerindia de la naturaleza como algo plural, un entendimiento de la coexistencia de diversas naturalezas sobre la base de la universalidad del espíritu —que no solo tendríamos los humanos, sino también los animales y las plantas, quizás incluso las piedras—. En su primordialidad, el universo sería antropomórfico, nacido de la misma sustancia humana común, para luego diversificarse en las más complejas formas de existencia. Esta concepción se opone al mononaturalismo occidental, que percibe la naturaleza como un fondo material dado que puede ser tomado sin más.

Gracias al multinaturalismo indigenista, al pensar la diversidad de lo corpóreo, comienzan a ser necesarios tantos enfoques y respuestas como particularidades hay; solo así es posible hacer justicia a lo específico de cada mundo. Una perspectiva sacralizada de la naturaleza, sustentada sobre la noción de dotar a las diversas existencias ecológicas de un punto de vista, las volvería sujetos de derecho. Tanto los animales como los seres naturales, supuestamente inanimados, devienen en centros de intencionalidad, con una voz digna de ser escuchada en las asambleas políticas. Así, si bien la lucha cultural y estética no es el único aspecto de una transformación social, es un núcleo muy importante de ella: las prácticas artísticas contrahegemónicas —canciones, coplas, danzas, carteles, murales— como los de las luchas indigenistas son expresiones artísticas que constituyen armas de lucha en auxilio de sus tierras sagradas, y con ello ayudan a visibilizar sus reclamos y aumentar la conciencia sobre las situaciones que padecen. La meta: lograr un frente de lucha unificado entre grupos racializados, de clase, de género y transespecie.

En un sentido más general, y más allá de las especificidades de las sociedades contemporáneas —coloniales, capitalistas, patriarcales, urbanas, violentas—, toda forma de vida se encuentra siempre de cara a la potencialidad de la muerte —más cercana o más lejana en el tiempo, pero al final siempre inescapable—. Desde este punto de vista, cuerpo y arte se entrecruzan aún de otro modo. Como vimos con Catalina Mareque, toda obra de arte lleva en sí una contradicción espacio-temporal: implica la presencia de una lejanía. Por un lado nos sentimos cerca de ella y nos conmueve cuando la apreciamos, pero a

la vez nos remite a otra persona, a otro siglo, a otro lugar: a la otredad. En todas las sociedades el arte posee un carácter dialéctico: por un lado, es capaz de crear y otorgar sentido, y al mismo tiempo es el reflejo de sentidos ya instaurados en la sociedad. Por eso, debemos estar atentos a las formas históricamente diferentes de vivir, de morir, de pensar y hablar de la muerte, de gestionarla cuando sucede y de representarla artísticamente. En particular, la repulsión a la muerte se nos presenta incuestionadamente como natural, como una serie de reacciones físicas ante el fallecimiento — miedo, asco, aversión, pena—, porque el cuerpo es el principal terreno en el cual se manifiestan las sensaciones de atracción y rechazo, las cercanías y las lejanías: sin cuerpo no hay un “otro”; la distancia “es” en la medida que aleja a dos —o más— cuerpos entre sí.

Pueden señalarse, entonces, cuatro dimensiones de la muerte: lo moribundo, lo cadavérico, lo fúnebre/sepulcral y lo trascendental, y las cuatro exhiben mutaciones históricas y diversas representaciones artísticas. 1) “Lo moribundo” es todo aquello vinculado al estado de deterioro que antecede al acto de morir. Es el único punto que involucra a la muerte en relación con una persona que aún está viva. Lo moribundo es todo lo que aflora en una situación en la que se abandonan las esperanzas antes de que suceda el fallecimiento. 2) “Lo cadavérico” incluye las reacciones y emociones vinculadas al cuerpo sin vida. El cadáver se percibe cosificado, es tan solo objeto. El cadáver nos resulta extraño porque nunca seremos eso. No porque no vayamos a morir —condición inevitable—, sino porque un muerto no “es”. El cuerpo sin vida es un objeto ajeno. En él habitó un ser querido, un conocido, mas ahora no habita nada. 3) Lo “fúnebre y sepulcral” afloran a raíz del tratamiento del cadáver. Esto incluye las ceremonias a través de las cuales nos congregamos comunitariamente y despedimos al fallecido. También es lo relacionado al manejo de ese cuerpo, su transporte y finalmente la decisión del estado en el que lo preservaremos o nos desharemos de él. 4) “Lo trascendental” remite a las nociones esotéricas que tenemos de la vida después de la muerte. Esto no responde a lo que el muerto es o fue en vida, sino a lo que los demás suponemos que sucede una vez que se cruza el umbral de este mundo.

En términos históricos, la extensión moderna de la expectativa de vida ha corrido a la muerte de su rol prioritario en la escena social. La postergación del acto de morir ha invisibilizado los problemas humanos que atañen a lo mortuorio. Este corrimiento del tema ha repercutido en el lugar que la sociedad otorga a los moribundos, ocultándolos del mundo de los vivos, pues estos pretenden no tener nada que ver con la finitud de la vida. En las sociedades actuales, mantenemos cierto ocultamiento de lo mortuorio que nos impide conectar

con nuestros difuntos. Pero he aquí la paradoja: ninguna civilización ha estado tan expuesta a la muerte como las generaciones sujetas a la hiperconectividad, es decir, las nuestras. Nuestra cercanía con el acto de morir es mayor —vemos muertes en noticieros, series, películas, videojuegos—, pero es una muerte crecientemente virtual, y esto es lo que nos diferencia de las generaciones pasadas, expuestas a la muerte de una manera más corpórea. Lo virtual es el principal ámbito para conectarnos hoy, y, a la vez y paradójicamente, el ámbito en el cual se impone una lejanía entre cuerpos. Es por esto que no importa cuántos cadáveres presenciemos a través de una pantalla, al final del día la muerte nos resulta extraña, y ahí yace el rol del arte. Si la sociedad es temerosa de la muerte o representa en cambio un tema prioritario, el arte estará abocado a representarlo. Si los moribundos desaparecen del ámbito público y visible, el arte será el primer lugar del cual serán borrados. El arte es el ámbito donde los muertos modernos carecen de representación.

Finalmente, y volviendo de la muerte a la vida en un movimiento contraintuitivo, como contrapunto a las formas de dominación referidas y al destino universal de la cesación de la vida, aparece la potencial redención de aquello que a veces nombramos como amor. Como vimos en el texto de mi autoría (Eugenia Fraga), la reflexión sobre el amor permite aunar una preocupación por el cuerpo con una preocupación sobre el arte, pues el amor une lo corporal con lo estético. El estado político y erótico activo es, por antonomasia, el cuidado de sí y de otros, y parte del principio de la ascesis: la exigencia del ejercicio por la necesidad de ocuparse de uno mismo, de aplicarse a uno mismo —y, del mismo modo, a otros—. En la contemplación y el diálogo, el alma será capaz de descubrir las reglas que le sirvan de base para la conducta cuidadora. Pero hay cierta línea divisoria entre el amor del alma y el amor del cuerpo; el primero es superior al segundo, porque al cuerpo le suma el alma. Se trata de la relación de amistad —en un sentido amplio, son auténticos amigos quienes cuidan el uno del otro—. Es que el ser humano es un ser naturalmente sindiástico: destinado a vivir en parejas —u otros pequeños grupos—, pues la existencia de la pareja permite, a lo largo de la existencia, la ayuda y el apoyo recíprocos.

Sin embargo, a propósito del amor físico, se trata de encontrar su goce —mutuo— sin que resulte de ello ningún desorden; todo es cuestión de buen uso para lograr una vida armónica. Esto implica una crítica de la intemperancia —como a la que nos conduce la actual sociedad consumista—, que sofoca al cuerpo de placeres sin necesidad, eliminando finalmente todo placer. La clave es determinar el momento oportuno para esos placeres, desplegando un verdadero arte de hacer uso de los placeres, y dar lugar a una vida de tem-

planza: placeres tranquilos, deseos dulces y amores sin furor —que pueden desembocar en violencia—. La cuestión es lograr ajustar la armonía del cuerpo con la sinfonía del alma, permitiendo al ser humano conducirse como un músico respecto de su vida: este es, más en general, el arte de vivir. Desde esta perspectiva, y aunque el amor del alma es éticamente superior, el amor del cuerpo también tiene un lugar de relevancia. El acto sexual está en el punto de cruce de una vida individual que se encamina a la muerte —como vimos— y de una inmortalidad que toma la forma concreta de la sobrevivencia de la especie; el coito está entre dos vidas que se unen. La actividad sexual, por ello, debe ser percibida como natural e indispensable, ya que por ella pueden reproducirse los seres vivos, y así la especie en su conjunto escapa a la muerte. Es que los seres están excluidos de la eternidad como individuos, pero pueden ser eternos como especie; la actividad sexual expresa así un deseo de participación en la eternidad.

Otra distinción importante es aquella entre amor utilitario y amor gratuito —lo cual nos remite, nuevamente, a la contraposición entre el capitalismo y otras formas de organización social—. El amor utilitario es aquel en que quiero algo como medio para otro fin, esto es, como un objeto. El amor gratuito, en cambio, es aquel en que amo algo a lo que tomo como fin en sí mismo, por su propio bien, y a lo que concibo como la belleza absoluta, como sujeto en sus propios términos. En paralelo, está aquella otra distinción entre belleza exterior y belleza interior. Mientras la belleza sensible complace a los sentidos, generando placer corporal, la belleza moral deleita el ánimo, generando amor. Pero cuerpo y afectos son dos caras de la misma búsqueda estética. Es que la luz es la naturaleza común que se encuentra en todos los cuerpos celestes y terrestres, animados e inanimados, humanos o de otras especies. Si la luz es el principio de toda belleza —pues solo ella permite apreciarla, guiándonos fuera de la oscuridad—, entonces todo lo que tiene luz es bello: en una palabra, todo cuerpo es bello. Este placer estético es activo y receptivo a la vez: de él participan a la vez el cuerpo deleitante y el cuerpo deleitado, y los roles son intercambiables; el placer más grande es dar y recibir a la vez.

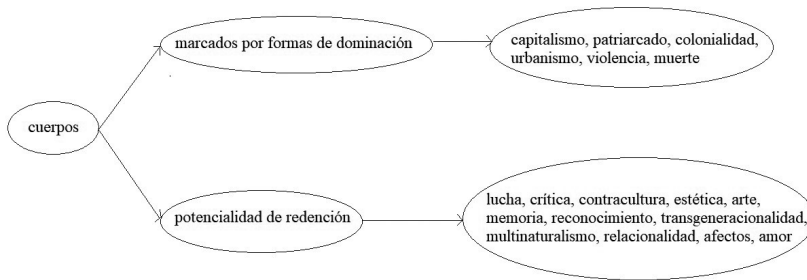
Porque los seres humanos —y hemos visto que otros seres también— somos a la vez materia física, cuerpo vivo y espíritu providencial, y esas tres instancias de nuestra existencia se influyen mutuamente; tanto el arte como la religión, la ciencia o las relaciones amorosas, por ejemplo, pueden y deben dar cuenta de esa realidad multifacética. Esta es la noción del arte como forma de vida —no diferenciada de otras esferas vitales—: una ordenación social de placeres estéticos y de disfrute de la vida —comer, dormir, contemplar, pasear, escuchar

música, leer, charlar, amar...—. No se trata de un hedonismo extremo —en última instancia, siempre egoísta—, sino de una búsqueda de cierto equilibrio natural: un reencuentro del cuerpo y el alma, propios y ajenos. Pues si la dimensión material de la subjetividad quiere abrirse a otros sujetos/objetos, debe dejar a eso otro actuar en uno, para ampliar así las posibilidades del ser; pues mayor receptividad a esos otros es mayor apertura al mundo, y por ende “más mundo”: la creación de más mundo y, con ello, de una existencia más plena. Así, cuando la dimensión material, natural, sensible de nuestro ser se combina con una dimensión moral, las pasiones y los afectos se elevan, otorgando estima y reconocimiento a los otros seres, y dando paso al amor auténtico.

Esta existencia más plena y más amorosa es además más estética: conforma un arte de vivir, una vitalidad más bella, porque es más profundamente humana. Una existencia estética es entonces aquella que surge de cultivar la propia vida, dándole forma de obra de arte, tanto a nivel individual como social. Su meta: volver la vida personal y colectiva un espejo del mundo, y volver al mundo un retrato del sujeto individual y social. Porque si la naturaleza es la primera creadora, el arte es nuestra segunda creadora: al producir arte, pasamos de simples seres vivos a ser seres humanos; si la naturaleza nos da el cuerpo, el arte nos da el alma. Por eso el arte imita a la naturaleza: busca emular su fuerza creativa, su poder de hacer existir, su energía renovadora. Las mejores obras de arte, así, son las que logran dar cuenta de las afinidades infinitas entre lo natural y lo humano. El arte siempre capta algo en un instante, lo saca del curso del tiempo y lo ingresa en la eternidad; el arte es bello cuando capta algo —un ser, una vida, una cultura— en su totalidad plena, a la vez que en su singularidad única. Señalamos, entonces, dos tipos de belleza humana: la de los cuerpos —que son bellos por sus formas determinadas— y la de las almas —que son bellas por su energía indeterminada y, por suerte, indeterminable—.

Para resumir todo lo dicho, y hacerlo en pocas palabras, sistematizadas en la Figura 1 aquí abajo: en este libro colectivo hemos intentado elaborar una primera versión de una Teoría Crítica, Interseccional y Decolonial sobre el Cuerpo. Ella consta de dos partes: por un lado, el hecho de que nuestros cuerpos están marcados por diferentes formas de dominación —como el capitalismo, el patriarcado, la colonialidad, el urbanismo, la violencia y la muerte—. Pero por otro, la esperanza de que nuestros cuerpos alberguen, al mismo tiempo, la potencialidad de redimirse —mediante la lucha, la crítica, la contracultura, la estética, el arte, la memoria, el reconocimiento, lo transgeneracional, el multinaturalismo, la relacionalidad, los afectos... y el amor—.

Fig. 1: Teoría Crítica, Interseccional y Decolonial sobre el Cuerpo



SOBRE LXS AUTORES

Agustina Belén Agüero es Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y fotógrafa. Es becaria Estímulo UBACyT con sede en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), donde pertenece al Claustro de Becarixs. Es docente en Teoría Sociológica y Teoría Literaria, y adscripta en el Seminario Saberes Expertos, Discursos y la Construcción de Problemas Sociales, en la misma carrera. Es miembro del Grupo de Estudios Decoloniales, Intersecciones y Críticos (GEDIC) del IIGG. Fue becada por Austria para realizar una residencia de artista.

María Clara Casaravilla Belluscio es estudiante avanzada de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA) y escritora. Es miembro del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Sus principales intereses de investigación son los afectos, las corporalidades y los estudios de género y sexualidad.

Camila Valentina Cassia es estudiante avanzada de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), próxima a recibirse. Es miembro del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Siente amor por la teoría y la vocación sociológicas.

Iara Ceriale es Licenciada en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Maestranda en la Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural de la Universidad de San Martín (UNSAM). Es miembro del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), donde formó parte del Claustro de Becarixs al haber sido becaria Estímulo del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN). Participa del comité editorial de la revista *Diferencia(s)* y es *community manager* de la revista *Horizontes Sociológicos*.

Eugenia Fraga es Investigadora del CONICET, Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Investigación y Licenciada en Sociología. Da clases de teoría social de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (FSOC-UBA). Dirige la revista *Horizontes Sociológicos* y el Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), donde pertenece al Claustro de Investigadores.

Agostina Gasparini Ferreyra es estudiante avanzada de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), miembro del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG) y docente de Ciencias Sociales en bachilleratos populares.

Celina Giuliano es Licenciada en Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), docente en la misma carrera, en el Seminario sobre Opinión Pública y en la materia Historia del Conocimiento Sociológico II. Auxiliar de investigación en el Equipo de Investigación sobre Protesta Social y en el Taller de Investigación, y miembro del grupo de estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).

Catalina Mareque es estudiante avanzada de la carrera de Sociología en la Universidad de Buenos Aires (UBA), orientada en Sociología Económica. Posee una Beca Sarmiento en la misma Facultad de Ciencias Sociales. Participó del Centro de Estudios Historiográficos de los Trabajadores y las Izquierdas (CEHTI). Es miembro del grupo de estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG).

Camilla Moreira di Bello es Licenciada en Sociología por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA), Maestranda en la Maestría en Investigación en Ciencias Sociales de

la misma Facultad y Becaria Doctoral UBACyT. Es miembro del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), donde pertenece al Claustro de Becarixs.

Juan Martín Ritter es estudiante avanzado de la Carrera de Sociología de la Universidad de Buenos Aires (UBA), próximo a recibirse. Es miembro del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG), donde formó parte del Claustro de Becarixs al haber sido becario Estímulo del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN).

Diego Turdera Lucero es Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Es miembro del Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) del Instituto de Investigaciones Gino Germani (IIGG). Sus temas de interés se encuentran en el cruce entre cultura, artes, educación, ecología y tecnología.

Los múltiples lenguajes corporales y culturales son los temas que aborda este libro. Lenguajes corporales: espacialidad y urbanismo; tortura y memoria; encantamiento y sacralidad; género e identidad; canibalismo o animalismo. Lenguajes culturales: cultura popular y cultura de masas; cultura hegemónica o cultura crítica; cultura eurocéntrica o cultura autóctona. En su cruce, lenguajes artístico-corporales. Representaciones visuales de la vida, la enfermedad y la muerte; rituales de espectacularización de las luchas en el espacio público; identificación subjetiva transnacional de experiencias corporales locales comunes; amor y amistad como combinaciones de erótica, ética y estética.

Pero no sólo los temas son múltiples, sino también las perspectivas con las cuales se los abordó. Por eso hay referencias de las más variadas teorías sociales. Hay lecturas antiguas, medievales, renacentistas y modernas. Hay lecturas clásicas, y sobre todo contemporáneas. Escuelas de pensamiento que van del pos / marxismo al feminismo / perspectiva de género. Estudios sociológicos, psicoanalíticos, culturales, poscoloniales, decoloniales. Lecturas de diversas latitudes geopolíticas: alemanas, francesas, anglosajonas, latinoamericanas, y, en particular, argentinas.

A lo largo de cinco secciones se encontrarán capítulos sobre la subjetividad y el afecto; la comunidad y la ciudad; el capitalismo y el extractivismo; la violencia y la muerte; la cultura y el arte.

Cuerpo y arte. Hacia una teoría crítica, decolonial e interseccional de los lenguajes corporales y culturales es un intento de dar forma, colectivamente, a una teoría sobre el cuerpo y pretende decir cosas importantes sobre el aquí y ahora.

Partiendo del cuerpo y el arte como preocupaciones comunes y luego de atravesar diferentes instancias, esta obra es producto del trabajo colectivo de un equipo de investigación reunido en el Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos (GEDIC) que existe desde 2021.

Eugenia Fraga es investigadora del CONICET, Doctora en Ciencias Sociales, Magíster en Investigación y Licenciada en Sociología. Da clases de teoría social de grado y posgrado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Dirige la revista Horizontes Sociológicos, y coordina el Grupo de Estudios Decoloniales, Interseccionales y Críticos en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, donde pertenece al claustro de investigadores.

