



OSCUMINANDO: MIEDOS QUE ARDEN Y “DERECHO A LA OPACIDAD”

AUTOR

Marie Bardet
EIDAES-UNSAM

Cómo citar este artículo:

Bardet, M. (2021). Oscuminando. Miedos que arden y “derecho a la opacidad”.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, 13, 43-52.

Artículo

Recibido 15/08/2021
Aprobado 19/10/2021

RESUMEN

Este artículo propone un estudio del “Pre texto oscuminista” y de los talleres que se articulan con él, desde una perspectiva de un materialismo entre gestos que considera las múltiples relaciones que implican la materialidad de nuestros cuerpos, sus posturas y energías consideradas en reciprocidad con el entorno, y que pone en juego tanto el sentir como el hacer, en una serie de articulaciones in-materiales con las que las vidas (no solamente humanas) se vuelven, y se hacen, (im) posibles. Para esto, el presente texto se desarrolla a partir de la hipótesis siguiente: “oscuminando” pone en duda una serie de oposiciones que organizan tanto las percepciones y los movimientos como la epistemología y la política — los modos de percibir, de sentir, de mover, de pensar, de narrar...- en los procesos de subjetivación, y su regulación afectiva neoliberal exitista, resultista y felicista. Relevando algunos efectos de oponer lo oscuro a lo claro, lo sombrío a lo luminoso, lo borroso a lo transparente, y lo opaco a lo visible, seguirá un camino metodológico que consiste en prestar atención a las operaciones que más que simplemente invertir esos binarismos de valores que organizan los gestos y los afectos, desteejen algo de la trama de nociones subyacentes al binarismo mismo, en particular en torno a las retóricas del miedo, la “invención de la raza” (Mbembé, Fanon, Ahmed) y el “derecho a la opacidad” (Glissant, Flores).

PALABRAS CLAVE: GESTOS; AFECTOS; DERECHO A LA OPACIDAD.

ABSTRACT

This article proposes a study of the “Obscuminist Pre-Text” and the workshops that articulate with it, from a perspective of a materialism between gestures that considers the multiple relations that involve the materiality of our bodies, their postures and energies considered in reciprocity with the environment, and that brings into play both feeling and doing, in a series of in-material articulations with which (not only human) lives become, and become, (im)possible. For this, the present text develops from the following hypothesis: “to obscuminate” questions a series of oppositions that organize perceptions and movements as well as epistemology and politics — the ways of perceiving, feeling, moving, thinking, narrating... — in the processes of subjectivation, and their exitist, result-oriented and congratulatory neoliberal affective regulation. Relieving some effects of opposing the dark to the light, the dark to the luminous, the blurred to the transparent, and the opaque to the visible, it will follow a methodological path that consists in paying attention to the operations that more than simply invert those binarisms of values that organize gestures and affects, unweave some of the web of notions underlying binarism itself, in particular around the rhetorics of fear, the “invention of race” (Mbembé, Fanon, Ahmed) and the “right to opacity” (Glissant, Flores).

KEY WORDS: GESTURES; AFFECTS; RIGHT TO OPACITY

Hace unos meses, me llegó un mail con un “Pre-texto oscuminista”, junto con unos videos realizados a partir de talleres conducidos como “investigaciones en torno a LO NEGRO en el marco del Programa Casas de los Niños y de los Adolescentes, de distintos barrios del sur de la ciudad de Buenos Aires (Barracas, Lugano, La Boca y Bajo Flores)”. El texto lanza una palabra inaudita, más precisamente un verbo: “oscuminar”. La provocación de ese neologismo fragua una alianza paradójica entre oscurecer e iluminar, y dispara asociaciones y elucubraciones que tuercen un poco hacia otra dirección los haces de atención. Intuyo y propongo en este artículo considerarlo como un gesto, es decir un modo de relación que implica la materialidad de nuestros cuerpos, sus posturas y energías consideradas en reciprocidad con el entorno, que pone en juego tanto la percepción como el hacer, en una serie de articulaciones in-materiales con las que las vidas (no solamente humanas) se vuelven, y se hacen, im-possibles. Este texto se propone levantar el guante del llamado a “oscuminar”, imaginando una alianza entre la propia práctica investigativa en talleres de movimiento y filosofía, y las actividades compartidas entre adultxs y niñxs narradas en los videos, en las que van inventando cuentos, recortando papeles que se mueven como soporte del relato, experimentando con la luz, o practicando “sombras chinas”.

Oscuminando, se busca torcer los perceptos, afectos y conceptos asociados a lo negro y lo oscuro, y propongo retomar esas im-possibles torceduras a partir de una pregunta: ¿cómo se relaciona esta propuesta de “oscuminar” con la “producción” histórica de la raza, los regímenes de visibilidad y las afectividades en torno al miedo? Esta pregunta, la formulo desde un suelo abonado por el compost de una investigación de más de 10 años, a la que llamé “perder la cara”, y que interroga el oculo-centrismo, en cuanto modo hegemónico de la mirada central, focal y frontal, junto con la preponderancia de lo visual sobre los otros sentidos. Esta investigación conducida desde experiencias en danza y técnicas somáticas en Argentina, se interesó en prácticas somáticas y de danza que sostienen y perturban ese oculo-centrismo, en los regímenes de mirada y visualidad que proponen, y en ciertas propuestas de la filosofía y las ciencias sociales en torno a las identidades y los procesos de subjetivación en su relación con lo visual y lo visible.

Una hipótesis metodológica que busca dar consistencia a este cruce es la siguiente: más que invertir la serie de binarismos que lo organiza: claro/oscuro, transparente/opaco, activo/pasivo— para valorar uno contra el otro, los gestos paradójicos operan por transvaloración a martillazos que desteejen lo subyacente a la construcción de sentido y valor por oposición, y exigen prestar atención a las experiencias que cambian la percepción y los afectos con los que se sublevan los problemas, viven los conceptos, y habitamos/

armamos el mundo. Así escribir será aquí un desplegar y un trazar, retomando los rastros clarososcuros, netos-borrosos, que se manifiestan oscuminando. Según esta hipótesis de trabajo en “vecindades” —que no presupone ni cercanía ni lejanía según la espacialidad euclidiana que mide distancia— se cruzan la pregunta por los regímenes de visualidades y sus usos de la luz y la oscuridad, con la inquietud por las corporalidades, sus gestos y afectos, como dimensiones de lo político que transversaliza las perspectivas in-materiales de nuestras vidas.

¿Y EL MIEDO? ¡QUÉ ARDA!

Parte de las afirmaciones entremezcladas de oscuminar revisitan *al mismo tiempo* lo negro y lo oscuro, particularmente explorando las fisuras por las que se escapan y resignifican en cuanto insulto o miedo. En este sentido, nos interesa ver primero cómo implica una re-repartición de las sensaciones en relación con la oscuridad y lo negro, de los regímenes de percepción y los agenciamientos corporales que implican esas sensaciones y esas emociones, y su capacidad/necesidad de movilizar otras formas ilegítimas del “conocer” cohabitando.

Desde un punto de vista colonial, conocer como tal no habrá consistido necesariamente en una estancia junto a las cosas mismas, menos incluso junto a otrxs. En lo esencial, conocer en la lógica colonial habrá consistido en poner en forma y en cuantificar relaciones de distancia. Relaciones de distancia entre unidades captadas de manera aislada unas de las otras. Unidades mantenidas separadas unas de otras en lo que llamaría una relación de alejamiento recíproco. Y esta capacidad de codificar, de formatear, de institucionalizar relaciones de separación, solo habrá sido una visión del espíritu. En muchos casos, habrá acarreado la destrucción de las condiciones de la experiencia sensible. Experiencia que, nos damos cuenta de esto mejor en nuestros días, es absolutamente necesaria a toda ética de la cohabitación, que consiste en la coexistencia entre humanos o entre las especies. Al lado de las técnicas y las ciencias, de los saberes y los conocimientos, y también claro está de las infraestructuras. Y el término infraestructura es entendido aquí, diré yo, en todos los sentidos. Y lo que llamamos la raza fue una de ellas, ya que quién puede negar hasta qué punto la violencia racial ha sido necesaria para la constitución no solamente del orden mundial y el papel que ha desempeñado en las dinámicas económicas, sino también en los mecanismos de institución del poder y de lo social en las sociedades de Occidente (Mbembé, 2021).

El tratado teórico-práctico del oscuminar parece tener la consistencia de un manifiesto en cuanto, como muchos manifiestos, opera en base a una articulación de prácticas y una enunciación teórica que, precisamente, *manifiesta*: pone de relieve, aceita y apela a modos de hacer. Este “pre-texto”—tal como se titula, en un juego de repliegue de la lengua

clara y de la avanzada propia del manifiesto de la vanguardia— nos da la ocasión de volver sobre varias cosas, entre ellas, el miedo como afecto en disputa, y en particular en sus relaciones intrincadas con lo oscuro y lo negro. Oscuminando sería entonces una apuesta a encontrar gestos que desteejen esas asociaciones naturalizadas.

Aquí, y en alianza con Sarah Ahmed, podemos saber que el modo de gobernar neoliberal regula las producciones in-materiales que reproducen la vida en un mundo capitalista, y entre ellas, también, las afectividades reguladas por las definiciones de eficiencia y éxito, en las que el miedo ocupa un lugar singular.

Primero, hace notar, como Fanon antes de ella, que las economías afectivas del miedo son constitutivas de las relaciones sociales de racialización. En *La política cultural de las emociones*, vuelve a analizar el episodio narrado por Frantz Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, en el que un niño empieza gritándole a su madre: ¡mirá un negro!, y sigue, y sigue, hasta añadir “¡Mamá ve al negro! ¡Me da miedo! ¡Miedo! ¡Miedo!”. Allí, sigue Fanon:

Me devolvían mi cuerpo expósito, incompleto, restañado, todo de luto en aquel día blanco de invierno. El negro es una bestia, el negro es mal, el negro es un bellaco, el negro es feo; mira, un negro, hace frío, el pequeño tiembla porque tiene miedo del negro, el negro tiembla de frío, ese frío que le retuerce a uno los huesos, el simpático chico tiembla porque cree que el negro tiembla de rabia, el chico blanco se arroja en los brazos de su madre; mamá, el negro me va a comer. Alrededor del blanco, arriba el cielo se arranca el ombligo, la tierra rechina bajo mis pies, un canto blanco, blanco... toda esa blancura me calcina (Fanon, 1973: 113-114).

En los intercambios racistas que marcan el miedo, la blancura quema haciendo de lo negro el instigador del miedo. De esta manera, avanza Ahmed, el miedo no solo proviene de dentro y de ahí se mueve hacia afuera, hacia los objetos y los otros (el niño blanco que se siente atemorizado ante el hombre negro); en vez de ello, el miedo funciona para asegurar la relación entre esos cuerpos; los reúne y los separa mediante los estremecimientos que se sienten en la piel, en la superficie que emergen a través del encuentro. (...) El cuerpo negro es “devuelto” a través del miedo solo en tanto ha sido tomado, robado, por la misma hostilidad de la mirada blanca

Oscuminar, entonces, puede aparecer como un gesto que se mete entre las hebras con las que teje y vuelve a tejer, incesantemente, la regulación del encuentro entre los cuerpos, en cuanto atravesado por la raza. Meterse en los intersticios de la organización de las pieles y de las miradas, o sea “epidermización racial” como “in-munda” en términos de Valentina Buló y Alejandro de Oto (2015):

Si seguimos la clave indicada por Mbembé para redefinir la epidermización racial, vemos que esta está dada por una determinada distribución de la mirada, la voz y el tocar; la epidermización racial opera al modo de los esquemas corpo-

rales, ni analíticos ni sintéticos, ellos hacen el espacio que distribuye la posición del resto de los órganos y experiencias. La racialización subsume todos los órganos y experiencias bajo el negro de la piel, a uno y a otro, al negro y al blanco; esa es su distribución de la mirada, que focaliza y clausura, dejando fuera toda otra posibilidad de sentido. Es una experiencia que funda subalternancia espacial, existo triple, dice Fanon, ocupo sitio, es una mirada que determina que el otro tiene más peso, como dice Mbembé (Buló y de Oto, 2015: 7-14).

Por otra parte, leyendo a Ahmed, podemos sospechar de los llamados constantes a “superar” el miedo, en cuanto lejos de irrumpir en las economías racistas —pero también sexistas— en las que se codifica, individualiza la esfera de la “transformación” y moraliza una responsabilidad restringida al ideal de bienestar exitoso. La superación del miedo constituye en efecto un paso esencial y obligatorio en el camino regulado y regulador que nos *tiene* que llevar hacia cierta “felicidad” prometida, en el marco de lo que Sarah Ahmed (2019) llama el “giro hacia la felicidad” (*happiness turn*). Sus aportes permiten analizar las técnicas que “diseñan las vidas” neoliberales según la regla de la felicidad, tal como lo propone Daniel Alvaro en un libro co-escrito con Emiliano Jacky Rosell, Tomás Speziale, y Mandela Inidiana Muniagurria en su estudio sobre el “*coaching* ontológico”:

Según la autora, este giro atestigua un momento del mundo en que la felicidad, o más bien, una cierta idea de felicidad que se vive como imperativo incuestionado de emociones y afectos positivos, se ha convertido en el foco de atención y actividad de una industria de libros, cursos y discursos, de los medios masivos de comunicación, de las políticas gubernamentales de muchos países, y de un número importante de áreas de conocimiento pertenecientes tanto a las llamadas ciencias duras como a las llamadas ciencias blandas” (Alvaro, 2021:19).

En un contexto paradójico en el que se gobierna con miedo a la vez que se llama a superarlo un ideal —inalcanzable— de autoexotismo, oscuminando puede ser habitarlo, hurgar en él en busca de ocasiones para destejer tanto sus relaciones con el color negro o la oscuridad, como con la educación emocional de unas conductas evolutivas. Entre el cosquilleo en la panza a la experiencia radical de «estar juntxs» cuando debajo de una manta nos contamos cuentos que dan miedo, o cuando niñxs pedimos una y otra vez volver a escuchar la parte de la historia que más miedo nos da, y el miedo al que no somete cualquier situación de dominación. En pos de complejizar las versiones —mayormente adultocentradas— de la construcción emocional de subjetividades según una línea de progreso, ¿podemos recortarle otros contornos con nuestras tijeras a la figura del miedo, que las pre-marcadas por el ideal del coraje heroico que siempre nos deja un poco en jaque? ¿Podemos hacerle escapar de los relatos regidos por la oposición entre *loser* y *winner* que regula nuestras formas de vivir, de hacer, de sentirnos —en toda la amplitud

que despliega este verbo—, pero también nuestras formas de visibilización? ¿Cómo abrazar esas variaciones del miedo, junto con la exigencia vital y política de no quedar aterrada, y de ir atando cabos de las relaciones de poder que nos someten al miedo, dejando caer la retórica progresista de la superación? Tarea delicada, paradójica, cuando además sabemos que en torno al “terror” y las repartijas del miedo, lo que se llama terrorífico, y sobre todo “terrorista”, ha sido y sigue siendo una disputa vital (y mortífera) desde numerosas décadas, haciendo del miedo y del terror, un terreno en disputa imposible de reducir a un hecho constatable, una puja que fuerzan pensamientos y prácticas.

“¿Y el miedo? ¡Qué arda!”. Recuerdo esta frase que gritamos la noche del 13 de junio 2018 en la plaza y las avenidas adyacentes al Congreso en la ciudad de Buenos Aires. En esa memoria viva de una lucha por la despenalización del aborto en Argentina, que no se deja contar solo en términos de éxitos y fracasos (pues esa noche no se puede resumir en un “ganamos” o un perdimos, ya que, si bien obtuvo los votos en el senado, sin embargo, la ley “no pasó” en agosto siguiente en el Senado), se cocinó una relación muy singular y común en torno al miedo. Despenalizar el aborto, es muchas cosas, no resumibles aquí, pero es ante todo una de las maneras de crear las condiciones para bajar la intensidad del miedo que te tuerce toda cuando frente a la decisión de abortar, quedás bajo la amenaza de una punición no solamente moral (que tiene otra temporalidad que las leyes) sino judicial, obviamente mediada y regulada según el lugar, el cuerpo, y las condiciones económicas. Esa noche, corriendo alrededor del fuego, esa pregunta y su respuesta se transformaron en un canto, un grito, un mantra, en uno de esos aquelarres callejeros en los que lo político cobra dimensiones insospechadas que desbordan el cálculo de votos en la cámara para saber si la ley iba a pasar o no. Un sentido que se venía tejiendo se acuercó, haciendo arder nuestros miedos. Propongo aquí pensar que decir que los miedos ardan es un poco diferente que de pretender que nunca más tenemos miedo. Es reconocer que a veces tenemos miedo pero que esos miedos conjurados, conjuntamente, pueden producir otro aire para vivir. Decir que los miedos se volvieron materia combustible para nuestra noche implica prestar atención a sensaciones y huellas concretas que tensan al mismo tiempo nuestros gestos y nuestros imaginarios y deseos; materiales palpables, experiencias susurradas o gritadas, juntadas en el camino como fuimos a juntar leña urbana. ¿Qué rastros (micro)políticos encontramos en las cenizas de estos miedos cuando arden, que no necesariamente son el nido para un cuerpo glorioso y muy capaz que tal ave fénix saldría volando *por encima* de todo miedo? ¿a qué complejidades a veces contradictorias hace lugar este llamado cuando no nos subimos al tren de la gran superación victoriosa? ¿qué otras lógicas que las de la desaparición del miedo pueden escapar a la condena por “looser” cuando sí, a veces, confesamos que tenemos miedo

“todavía” ya que se trata de un camino con su fin marcado que no llegó aun? ¿qué otros relatos que el gran coraje de un cuerpo victorioso puede albergar el fracaso en el trayecto de unas vidas? ¿qué otras visibilidades que las regidas por lo oscuro opuesto a lo claro, lo borroso a lo transparente, lo opaco a lo visible, esbozan conjuntamente el aire que rasga la garganta de un grito, las cenizas que quedan después del fuego, o las sombras chinas de papeles recortados para contar una historia?

¿Cómo las preguntas por el miedo podrían entonces escapar a las lógicas disciplinantes de la superación, tan “viejas” como puede ser el llamado bien virilista al valor “coraje” en la construcción de masculinidades hegemónicas, y a la vez tan “nuevas” como la “educación en valores” o la “educación emocional” —que a menudo ocupa el espacio curricular dedicado a la ESI en las escuelas, por lo menos porteñas— donde el “trecito de las emociones” propone un progreso, una superación de emociones “negativas” (como el miedo) hacia emociones “positivas”? Siguiendo a Santiago Díaz (2022):

De este modo, la educación de las emociones, o pedagogía emocional, tal como es propuesta en las instituciones educativas —en todos los niveles, al menos en Argentina—, revaloriza y enfatiza la expresión abierta, y compartida de manera grupal, de las emociones como si fuera un índice directo y absoluto de la claridad comunicativa con la que lxs niñxs, lxs estudiantes, deben ‘confesar’ el nivel de gestión de sus emociones en el que se encuentran. En efecto, esta corriente pedagógica, afín al neoliberalismo, manifiesta el interés —el reconocimiento y la incitación— de valorar la “gestión” personal de las emociones, entendida como un ejercicio de clarificación en el autoconocimiento y, consecuentemente, de autorregulación conductual de la propia sensibilidad, que tiende a estabilizar, tranquilizar, calmar, y hasta adormecer, la compleja diversidad de intensidades de las afecciones que transitan lxs estudiantes. Esta gestión emocional supone al menos dos cuestiones fundamentales: primero, que existe una claridad evidente, basada en la “inteligencia” puesta en práctica por competencias y habilidades, en el reconocimiento de las emociones, las cuales son entendidas como cosificables, objetivables, manipulables, transparentes y encuadradas en un rango posible de acciones identitarias, que corresponden a una caracterización previa. Y, segundo, el supuesto de una previa sustancia moral que recubre las emociones, y que es posible establecer una jerarquía de valores al respecto de cuáles emociones serían más deseables que otras, todo esto enlazado con el interés explícito de producir formas de subjetivación que sean funcionales a la obediencia y a la adaptación, que exige la axiomática caprichosa de los tiempos (Díaz, 2022: 41-42).

¿Podrá ser que, oscuminando, tajeamos las dos caras de la misma moneda (luminoso versus oscuro) formando una cinta de Moebius por la que darse a la fuga de los imperativos de superación heroica tanto como del miedo

disciplinante que no nos deja respirar? ¿No se tratará, a su vez, de ir prestando atención a ciertos otros modos de des-entendimiento que afloran cuando prestamos atención a las penumbras de las frases y de los gestos? Así, pensando desde las cenizas en los que el miedo ardió, esa lucha feminista hizo de los miedos el combustible, una zona de fuego vital, más que la superación total de todos los miedos. “¿y el miedo? ¡Que arda!” se vuelve ritornella marcando indicios en el caminar para “vivir una vida feminista^{mente}”, para retomar — y desviar— un título de la misma Sarah Ahmed, haciendo de un adjetivo un adverbio, ya que más que un calificativo que podríamos medir para evaluar que una vida sea más o menos feminista, *feministamente* puede volverse adverbio-juego que, acoplado a los verbos de nuestros gestos, interroga los modos de hacer, agujeree los gestos con esa escucha atenta a las repartijas en curso.

HABITAR LA OSCURIDAD/ DERECHO A LA OPACIDAD

“Para OSCUMINAR es necesario liberar una energía que de ahora en más llamaremos ENERGÍA NEGRAL: no se puede OSCUMINAR sin poner en acto esa energía. La ENERGÍA NEGRAL está en todas las cosas, incluso, en nosotros. (...) OSCUMINAREMOS creando EXPERIENCIAS en la oscuridad, en la tiniebla y en la penumbra, que puedan instalarse y recorrerse a plena luz del día como recorte de lo plenamente visible”.

Oscuminando, se revela cierto progreso de los relatos que estructuran las evaluaciones de las vidas en tiempos neoliberales reguladas de lo luminoso sobre lo oscuro. *Oscuminando*, en los talleres cuyos videos acompañan el texto, cortan el papel, juegan con la luz y la oscuridad, mueven figuras a mano y toman la voz del relato articulándola con “sombras chinas”. Así ensayan gestos que apuestan a repartir de otra manera los valores establecidos sobre la luz y la sombra, lo claro y lo oscuro; lo blanco y lo negro; una ocasión para sacudir una asociación naturalizada entre miedo, color negro y oscuridad, en los hilos cruzados entre retóricas de la seguridad, las políticas racistas y las epistemologías de la iluminación, en cuanto atraviesan nuestras maneras de mover(nos), de sentir, de mirar, de hablar, y de circular.

Si desde el cuento infantil de “los siete cabritos” que sigue formando generaciones de aprendices lectorxs en la ciudad de Buenos Aires con los cuadernillos del gobierno local, la “seguridad” de no correr peligro pasa por mostrar “pata blanca” y que el lobo, personaje oscuro del relato si los hay, cubre su color negro con harina para llegar a engañar a las crías de cabra, ¿qué gestos, qué situaciones, qué juegos, qué contextos, podrán permitir que lo negro se vuelva campo sensible de exploración conjunta? ¿Será porque “negrxs de mierda” es tal vez el insulto más repartido en una

Argentina racista donde el color se encuentra en la famosa “intersección” entre clase y raza, que “oscuminar” resulta una apuesta radical a sacudir en los perceptos, afectos, y conceptos que atraviesan nuestras vidas desde y con la infancia?

Achille Mbembé (2016) nos recuerda como la “invención” de la raza en tanto “negra” ha operado a la par que un ideal de seguridad, allí cuando el capitalismo sentaba sus bases sobre la explotación extractivista de la plantación basada en el trabajo esclavo:

En cuanto al negro, de ahora en adelante no es otra cosa que un bien mueble, al menos desde un punto de vista estrictamente legal. Desde 1670, se planteaba la cuestión de saber cómo poner a trabajar a una gran cantidad de mano de obra en aras de una producción destinada al comercio de larga distancia. La invención del negro constituye la respuesta a esta pregunta. El negro es, en efecto, la rueda de engranaje que, al permitir crear por medio de la plantación una de las formas más eficaces de acumulación de riquezas en aquella época, acelera la integración del capitalismo mercantil, del maquinismo y del control del trabajo subordinado. La plantación representa en esa época una innovación de envergadura, y no simplemente desde el punto de vista de la privación de libertad, del control de la movilidad de la mano de obra y de la aplicación ilimitada de la violencia. La invención del negro abre igualmente el camino de innovaciones cruciales en la actividad del transporte, de la producción, de la comercialización y de los seguros (Mbembé, 2016: 54).

La alianza política entre invención de la raza y gobierno por gestión de seguridad sigue, analiza Mbembé, renovándose hasta hoy en sus alianzas necropolíticas del sistema securitista global (que también, dicho sea de paso, ha sabido montarse sobre las retóricas de lo sanitario en los dos últimos años):

Así, se instaura una nueva economía de lo viviente irrigada por los flujos internacionales del saber, y que tiene como componentes privilegiados las células, los tejidos y los órganos, tanto como las patologías, las terapias y la propiedad intelectual. De la misma manera, la reactivación de la lógica de raza trae aparejada una potenciación de la ideología de la seguridad, la instauración de mecanismos orientados a calcular y minimizar riesgos y a hacer de la protección, la moneda de cambio de la ciudadanía (Mbembé, 2016: 58).

Oscuminando, ¿se hace de lo negro otra cosa que un insulto?; oscuminando, ¿se desordena las relaciones naturalizadas entre el color y las retóricas del miedo y la seguridad? En todo caso, “oscuminar” se pone en juego en un (no) manifiesto que deja de(sen)cantar lo sensible como directamente político, a partir prácticas educativas, creativas y críticas al mismo tiempo. Oscuminando, se lanza como una apuesta a dar y sustraer otros reflejos, reconociendo una vez más, con voz de juego poético/poiético, que negro no solo es un color, es sobre todo un régimen de (in)visibilidad y de (in)enten-

dimiento: “OSCUMINAREMOS inventando un JUEGO para echar oscuridad y ver cosas que de otro modo no se ven. Será tarea de todo aquel que quiera OSCUMINAR el imaginar y construir un espacio tal de juego y de apertura”.

Tal vez allí sea la ocasión para hacer lugar a otros pliegues del pensar, del hacer, del transformar, que no buscan, tampoco como eficacia política, la limpidez bien clara y transparente. Así recuerda Mbembé (2016) que “de la raza o del racismo sólo se puede hablar a través de un lenguaje fatalmente imperfecto, gris, inadecuado” (p. 39).

Oscuminando, en los apenas gestos que hacen a una práctica pedagógica en talleres y a una práctica de escritura en textos, se vuelven palpables algunas de las nervaduras por las que van de la mano epistemología del entendimiento, regímenes de (in)visibilidad, y política de los gestos y de los afectos.

(...) está próxima la jauría, puedo sentir su llegada, su hambre de sangre, lo que sobreviene al desertar. ni identidad ni comunidad ni lucha. esta vez no, porque después de todo, ya estuve ahí demasiadas veces. aunque al desprendimiento le sigue el escarnio. *¿dónde es aquí?* porque he colaborado en la respuesta para otras, para otros. y ahora no me alcanza, me resbalo de su ideario que omite. entonces será cuestión de inventarse un estribillo para alojarnos el ánimo. y el deseo que se nos desprenda como miguitas de justicia en el camino pasa por la fealdad y la pestilencia de un lenguaje claustrofóbico. *¿cómo escapar a la violencia de ser una misma?* No es miedo de lo oculto, es miedo de ver. Ser la polígrafa, la amazona, la guerrillera, la desterrada, la cyborg, la reina, la loca, la amante, la pornógrafa, la bucanera, la mestiza... todas esas tentativas y más... y menos porque saber, decir, no, hace del *aquí* una vaporosa certidumbre pasajera. *¿dónde es aquí?* Ni erudita ni lampiña, cualquier respuesta será derrocada por el odio. no habrá luces ni titulares pomposos, apenas contemplación sonámbula de este viaje estático. aguarden, que este opúsculo de guerra con una pregunta cacofónica y vacilante todavía no termina (Flores, 2015: 24-15).

El imperativo de transparencia y visibilidad se mezcla extrañamente tanto en los órdenes de nuestras vidas, expuestas en las redes, como en las re-configuraciones de nuestras prácticas políticas: ser más legibles, más visibles, más “seguibles”, volverse más claros, para ser más convincentes. Y desesperar, la mayor parte del tiempo, por no lograrlo nunca. Rastreado los gestos en danza, en prácticas corporales, en pensamientos situados, con los que vamos perdiendo la cara, es decir dejando caer el ideal oculocéntrico de frontalidad, centralidad y focalidad de la mirada, podemos imaginar que nuestras luchas puedan habitar cierta opacidad asumida y no obstante vociferante. No es ni batirse en retirada ni avanzar a ocultas, sino trazar gestos y movimientos mediante los cuales nos metemos en mundos, incluso en instituciones, reculando y asumiendo cierto espectador capilar y gravitatorio. No es renunciar a la mirada, ni a la

visibilidad como tal escogiendo el ocultamiento, sino denunciar en acto la falsa alternativa: o bien muy visibles o bien completamente ocultos. Intentar salir de esa “trampa de la visibilidad” que Foucault (1979) nombraba cuando *la plena luz y la mirada de un vigilante captan mejor que la sombra, que al final protegía*. La opacidad, el claroscuro, no es siquiera el justo medio entre lo luminoso y lo sombrío, lo claro y lo oscuro, lo borroso y lo neto, lo transparente y lo turbio, sino la falla por la cual algo raja de esos binarismos y va tirando de un hilo destejiendo sus valores subyacentes.

¿Pero cómo hallar fuerza política frente a las injusticias racistas y sexistas renovadas en tiempos de neoliberalismo y neofascismo ambientes, trazando líneas de opacidad que rasguñan la gran traductibilidad de las materias y los sentidos que siempre en definitiva nos hacen trampa? *¿cómo hacerlo asumiendo que no siempre todo es visible, claro y distinto?* *¿cómo seguir y trazar las huellas políticas de un “derecho a la opacidad” al que apela Glissant, y que no sea la pose dandy de la abstrusa superioridad sino una apenas afirmación de que aquello que constituye nuestros modos de vida y de pe(n)sar son texturas espesas?*

“Oponer a la transparencia de los modelos la abierta opacidad de las existencias que no se pueden reducir”, tal es lo que proponía Edouard Glissant (2006) desde las Antillas, a través de una elaboración política-poética de la relación, que lucha por la memoria de la esclavitud y de la “*créolisation*” (criollización) como arte de la traducción que “no equivale a reducir a una transparencia, ni por supuesto, a conyugar dos sistemas de transparencia” (p. 31).

Esto lo conduce a pedir:

(...) para todo el mundo un derecho a la opacidad, que no es la cerrazón. Para poder reaccionar así contra tantas reducciones a la engañosa claridad de los modelos universales (...)

(...) No necesito “entender” a nadie, ya sea individuo, comunidad, pueblo, ni “hacerlo mío” a costa de asfixiarlo, de que se pierda, así, dentro de una totalidad quebrantadora que tendría yo que gestionar para asumir el convivir con ellos, el construir con ellos, el arriesgarme con ellos (Glissant, 2006: 31).

¿Cómo ciertas trayectorias vitales no solo visibilizan las vidas que habitan los bordes, sino que también rasguñan, arañan, destejen, algo del régimen de visibilidad que ordena los desplazamientos, las tomas de palabra, las estrategias subjetivas —siempre de alguna manera colectivas— de existencia y los afectos que las acompañan? *¿Cómo rastrear y cultivar las potencias de vida y los modos de apariciones en el mundo que deshacen algo de la oposición entre visibilidad e invisibilidad y el ideal de transparencia que conlleva?*

Por esta relación entre luz y visibilidad se preguntaba val flores en 2015, en los movimientos políticos de las disidencias sexuales, y proponía:

La luz siempre ha sido reveladora del conocimiento, del saber, del bienestar, de la salud, de la presencia divina, de

la higiene, de la seguridad, de la historia, de la verdad. La metáfora lumínica guió la epistemología de la Modernidad con sus requisitos de transparencia y claridad para todos los órdenes de la vida. Este régimen de luz impuso la visión como sentido hegemónico de las sociedades disciplinarias y, ahora, se reposiciona con todo su esplendor en las sociedades de control. No sólo nuestros cuerpos fueron objeto de gobierno, también nuestra mirada se hizo dócil al ponerse todo a la vista, omitiendo las faltas, las fallas, los equívocos, las penumbras. Por eso, en la era de la hiperluminosidad y de una visibilidad exacerbada, pensar con los excrementos de la luz supone, más que una apología de la oscuridad o de las tinieblas, un habitar los desechos de esa luminosidad omnisciente, como un vagabundo político que desiste de las certezas del resplandor. ¿Y qué relación podemos establecer entre este régimen de luz con las identidades LGTTTBI, los feminismos y la disidencia sexual? ¿Acaso no luchamos por ser visibles, por salir a la luz, por echar luz sobre los opresivos mecanismos de producción de la heterosexualidad? ¿Por visibilizar nuestras identidades y deseos disruptivos de la ley binaria del género, para hacerlos vivibles? Distante de un épico discurso acerca de los derechos conquistados y de las demandas que el movimiento LGTTTBI y feminista reclaman al Estado, nos instigo a pensar colectivamente los regímenes de luz como modos de producción de conocimiento y normalidad que provocan sus propias ignorancias, porque más que ocultar, lo que hacen es naturalizar e inhibir ciertas posibilidades de visión, percepción e interpretación de los cuerpos, que no es ni más ni menos que nuestra capacidad de habitabilidad del mundo (Flores, 2021: 79-81).

¿Será oscuminando un gerundio que conecta en su transcurso prácticas pedagógicas, prácticas epistemológicas, prácticas estéticas y prácticas activistas? ¿cómo leer y circular este (no) manifiesto en tanto una invitación a percibir, recuperar, trazar, gestos que, en sus dimensiones políticas de composiciones sensibles, rajan del marco binario de la transparencia y la hiper-visibilidad? ¿Cómo narrar, para eso, otros modos de hacer imagen que desteejen la oposición entre gran exposición visible y ocultamiento forzado incluso en el uso que hacen la filosofía y las ciencias sociales de lo visual?



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abramowski A. (2017). "Legislar los afectos. Apuntes sobre un proyecto de ley de Educación Emocional" en A. Abramowski y S. Canevaro (Comps), *Pensar los afectos. Aproximación desde las ciencias sociales y las humanidades*. Buenos Aires: UNGS.
- Ahmed, S. (2015). *La política afectiva de las emociones*. México DF: UNAM.
- Ahmed, S. (2019). *La promesa de la felicidad. Una crítica cultural al imperativo de la alegría*. Buenos Aires: Caja Negra.
- Alvaro, D. (2021). "Introducción: Teoría y Práctica del coaching ontológico", en D. Alvaro (Coord.), *Vidas diseñadas. Crítica del coaching ontológico*. Buenos Aires: Ubu Ediciones.
- Bardet, M. (2018). «Saberes Gestuales». Epistemologías, Estéticas Y Políticas de un «cuerpo danzante». *Enrahonar: Quaderns De Filosofia*, 60.
- Bulo, V. y Oto A. (2015). Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos. *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía*, 5, 7-14.
- Díaz, S. (2022). *CuerpXs Insurgentes. Traz(ad)os estético-políticos entre lo corporante, las subjetividades antropofágicas y algunas performances decoloniales* (Tesis para obtener el título de Magister en Estéticas Contemporáneas Latinoamericanas). Universidad Nacional de Avellaneda, Buenos Aires.
- Fanon, F. (1973). *Piel negra, máscaras blancas* (traducción del francés de Ángel Abad). Buenos Aires: Abraxas.
- Flores, V. (2021). *Romper el corazón del mundo. Modos fugitivos de hacer teoría*. Madrid: Continta Me Tienes.
- Flores, V. (2015). *¿Dónde es aquí?* Córdoba: boucavularia.
- Foucault, M. (1979). "El ojo del poder", entrevista a Michel Foucault, en *Jeremías Bentham, El panóptico*. Madrid: La piqueta.
- Glissant, E. (2006). *El grito del mundo*. Barcelona: El cobre ediciones.
- Gutierrez, L. (2022). *Una genealogía discontinua de intervenciones lésbicas y feministas en Argentina 1986-2013*. Córdoba: Asentamiento Fernseh.
- Haudricourt, A. (2019). *El cultivo de los gestos*, Buenos Aires: Cactus.
- Mbembé, A. (2016). *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior.
- Zelko, D. (2019). *Lof Lafken Winkul Mapu ¿Mapuche Terrorista?* Lof Lafken Winkul Mapu/Buenos Aires: Reunión.

SOBRE LA AUTORA

Marie Bardet

mbardet@unsam.edu.ar

Marie Bardet es doctora en filosofía (Paris 8) y en Ciencias Sociales (UBA), actualmente investigadora de CONICET con una beca post-doctoral especial. Su investigación entre filosofía y danza sobre sensaciones, imágenes y atención en prácticas de improvisación y somáticas nutre su escritura (Pensar con Mover, ed. Cactus), sus proyectos artísticos (Des-articulando, Alrededor de la mesa) y su docencia en instituciones universitarias (EIDAES-UNSAM, UNDAV, UNA, Paris 8). Es investigadora asociada del LLCP y Soma&Po (Paris 8), Cuerpos y Bienes (IDAES-UNSAM – Paris 8 – Paris 7) y Proyecto IDEA-USACH Chile. Dirige la colección Pequeña Biblioteca Sensible en la Editorial Cactus.

