

DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea

PANORAMAS DE LA TEORÍA SOCIAL III

Año 8 / Número 15 / Diciembre 2022



ISSN: 2469-1100



PANORAMAS DE LA TEORÍA SOCIAL III

AÑO 8 / N° 15 / DICIEMBRE 2022 / ARGENTINA

DIFERENCIA(S) es una Revista de Teoría Social Contemporánea que nace como iniciativa del Grupo de Estudios sobre Estructuralismo y Posestructuralismo del Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. Se propone como un foro abierto y plural dedicado a la publicación de trabajos de investigación situados en el espacio de la teoría social. Espacio entendido como el campo dinámico y multiforme que se crea cuando distintas formas de pensamiento se encuentran ante la pregunta por los conjuntos sociales, sus modos de producción, reproducción y transformación. Ello implica afirmar que no sólo la filosofía y las ciencias humanas son capaces de un saber sobre lo social. La arquitectura, las artes plásticas, la música, la literatura y el cine, pero también las ciencias exactas y naturales, tienen mucho que decirnos al respecto.

DIFERENCIA(S) se ofrece como un punto de encuentro para investigaciones que, provenientes de éstas y otras disciplinas, acepten el desafío de promover la convergencia de lenguajes y perspectivas diversas, avanzando en la exploración –y aún en la creación– de sus articulaciones.

DIFERENCIA(S) se propone entonces como un espacio intertextual donde la pregunta por lo social dé lugar a prácticas de producción de conexiones, que no por audaces dejen de ser rigurosas. Es decir, a prácticas características tanto del espíritu científico como artístico. Se trata de provocar intersecciones, zonas de comunicación, entre disciplinas, tradiciones y estilos diversos, pero orientados por la misma vocación heurística y transformadora.

GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://www.revista.diferencias.com.ar>



DIRECTOR

SERGIO TONKONOFF Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EDITORES GENERALES

SEBASTIÁN STAVISKY Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JUAN PABLO TAGLIAFICO
Conicet/Departamento de Economía y Administración, Universidad Nacional de Quilmes.

COMITÉ EDITORIAL

DANIEL ALVARO Conicet/IIGG, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

AGUSTINA FERNÁNDEZ Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARTÍN MONSALVE Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, FLACSO.

SOFÍA MAGDALENA CALVETE Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

ALEXIS GROS Friedrich-Schiller-Universität Jena y Conicet.

AZUL SOFÍA BALMACEDA Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

ANDREAS PORTILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

AGUSTINA BELÉN AGÜERO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JOÃO PEDRO MARTINS PINHEIRO Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul / Drew University

MARTÍN PASZTETNIK Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

COMITÉ ACADÉMICO

JORGE ALEMÁN Universidad Complutense de Madrid, Asociación Mundial de Psicoanálisis.

DORA BARRANCOS Conicet/Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

EMMANUEL BISET Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

GISELA CATANZARO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

MARIE CUILLERAI Departamento de Filosofía, Université Paris VIII.

OSVALDO L. DELGADO Facultad de Psicología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

CHRISTIAN DE RONDE Instituto de Ingeniería y Agronomía, Universidad Nacional Arturo Jauretche.

ROQUE FARRÁN Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

ANA MARÍA FERNÁNDEZ Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

VERÓNICA GAGO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Universidad Nacional de San Martín.

EMILIO GARCÍA WEHBI Artista, Argentina.

MARIANA GÓMEZ Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba.

EZEQUIEL IPAR Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

SANDRO MEZZADRA Departamento de Ciencias Políticas y Sociales, Universidad de Bolonia, Italia.

SUSANA MURILLO Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

JEAN-LUC NANCY Universidad Marc Bloch, Francia. †

DANIEL SANTORO Artista plástico.

JAVIER CRISTIANO Conicet - Argentina.

YANNIS STAVRAKAKIS School of Political Sciences, Aristotle University of Thessaloniki, Grecia.

EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO Museo Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.

EDUARDO VIANA VARGAS Universidade Federal de Minas Gerais, Brasil.

SIMON SUSEN City University of London, UK.



Presidente Uriburu 950, 6to piso, C.P. 1114, Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

WEB: <http://www.revista.diferencias.com.ar/>

EMAIL: revistadiferencias@diferencias.com.ar



CONTENIDOS

Nominalismo relacional. Una apuesta metodológica a partir de la textualidad foucaulteana	11
Emiliano Jacky Rosell	
Constelaciones queer/cuir. La relacionalidad como contraseña	33
Ianina Moretti Basso	
¿Quién llega a ser contemporáneo? Una consideración sobre la temporalidad y la violencia en el pensamiento de Judith Butler	55
Sasha Hilas	
La gubernamentalidad algorítmica en los procesos económicos y sociales	75
Paola Vazzano	
Para una Realpolitik de lo público. Reflexiones a partir de la perspectiva de Pierre Bourdieu	93
Emiliano Gambarotta	
Indicios para pensar el Estado. Teología-política y sociología	113
Leonardo Eiff	
Cuerpos colonizados y subjetividad occidental. Aportes del pensamiento de León Rozitchner a la crítica de la colonialidad	133
Juan Manuel Ferreyra	
Exhibición, montajes e identidades colectivas. Una lectura sobre imágenes hegemónicas, desde Río Grande (Tierra del Fuego)	149
Julio Leandro Risso, María Martinengo, Noelia Flavia Mangin	
Entrevista con Javier Marin	177
Por Agustina Fernández y Juan Pablo Tagliafico	
Dossier Gráfico	185
Javier Marin	



TEXTOS



NOMINALISMO RELACIONAL. UNA APUESTA METODOLÓGICA A PARTIR DE LA TEXTUALIDAD FOUCAULTEANA

*Relational Nominalism. A methodological
approach based on Foucault's textuality*

AUTOR

Emiliano Jacky Rosell
ISE-CONICET/IIGG-UBA

Cómo citar este artículo:

Jacky Rosell, E. (2022). Nominalismo relacional. Una apuesta metodológica a partir de la textualidad foucaulteana. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 11-31.

Artículo

Recibido: 10/10/2022
Aprobado: 16/12/2022

RESUMEN

En este artículo analizo el concepto de nominalismo relacional. Este concepto nace de la interferencia de la literatura foucaultiana con una problematización de larga procedencia en el pensamiento occidental en torno al estatuto ontológico de la categoría de relación. Entre otras consecuencias, dicha interferencia habilita una clave de lectura capaz de desordenar las jerarquías del sistema autor-obra-comentario foucaultiano dominante. El desarrollo que propongo desplegar aquí consiste en: 1) definir los perfiles generales que presenta la cuestión del nominalismo en el texto foucaultiano y en el de los principales antecedentes en la materia (Veyne, Hacking, Balibar, Sardinha); 2) explicitar el estrecho vínculo que existe en estos trabajos entre nominalismo y relación, y examinar la primera formulación del concepto en el trabajo de Diogo Sardinha (2014); 3) dar otra dirección al concepto elaborado por Sardinha para usarlo como método de lectura deconstructiva de la textualidad arqueo-genealógica.

PALABRAS CLAVE: NOMINALISMO RELACIONAL; FOUCAULT; PROBLEMA DE LA RELACIÓN; ONTOLOGÍA.

ABSTRACT

In this article I analyze the concept of relational nominalism. This concept arises from the interference of the Foucauldian literature with a long-standing problematization in Western thought concerning the ontological status of the category of relation. Among other consequences, this interference enables a reading key capable of disordering the hierarchies of the dominant Foucauldian author-work-commentary system. The development that I propose to deploy here consists in: 1) defining the general profiles presented by the question of nominalism in the Foucaultian text and in that of the main antecedents on the subject (Veyne, Hacking, Balibar, Sardinha); 2) making explicit the close link that exists in these works between nominalism and relation, and examining the first formulation of the concept in the work of Diogo Sardinha (2014); 3) proposing another direction to the concept elaborated by Sardinha to use it as a method of deconstructive reading of the archeo-genealogical textuality.

KEYWORDS: RELATIONAL NOMINALISM; FOUCAULT; PROBLEM OF RELATION; ONTOLOGY.

1. CUESTIONES DE MÉTODO

1. El interés por el concepto de *nominalismo relacional* involucra una múltiple cuestión de método. En un plano general, me moviliza la pregunta sobre cómo investigar —cómo leer, escribir y generar problemas— en el campo de la ontología social con la textualidad foucaultea. De un modo más específico, quiero saber cómo hacer esto desobedeciendo el guión hermenéutico que impone esa clásica imagen de obra tripartita (saber, poder, sujeto) y que considero inseparable de una manera determinada de entender tanto el trabajo de comentario como la figura del autor. Al mismo tiempo, deseo realizar este cuestionamiento involucrándome en una discusión sobre las implicancias filosóficas del hacer arqueo-genealógico.

Es desde este encuadre que me parece interesante inventar el *nominalismo relacional*. Por tal invención entiendo una interrogación sobre sus condiciones de posibilidad: ¿cómo ha sido posible el concepto y qué es lo que hace posible su uso (qué nos habilita, qué nos permite hacer)? La hipótesis general que me guía afirma que esta construcción emerge del cruce entre la literatura foucaultea y el problema ontológico de la relación con, al menos, tres consecuencias identificables. La primera consiste en abrir un nuevo capítulo en los archivos de la historia filosófica milenaria de la categoría de relación, el episodio “Foucault”. La segunda habilita una reconsideración del mismo método arqueo-genealógico en el punto donde lo histórico puede ser complementado, suplementado, aclarado o incluso complicado por lo relacional. La tercera permite utilizar el nombre de la relación y su problemática asociada como clave de lectura deconstructiva del sistema autor-obra-comentario anteriormente aludido, esto es, como estrategia interpretativa que desordena las jerarquías ligadas a este sistema y habilita itinerarios alternativos de lectura, escritura, composición y aprendizaje. La primera consecuencia, relativa a la historia filosófica de la categoría de relación y al lugar de Foucault en ella, es abordada por sí misma en otro artículo donde establezco las coordenadas que considero indispensables para su tratamiento (Jacky Rosell, 2023). En este trabajo me dedicaré exclusivamente a las otras dos consecuencias, concentrándome en el modo de construcción del concepto de *nominalismo relacional*.

2. La problemática del nominalismo en los textos foucaulteaños se plantea prácticamente en todos los pasajes metodológicos del período 1969-1984. La noción aparece por primera vez en el apartado titulado “Método” de *La voluntad de saber*, al término de un escueto pero intenso desarrollo y funcionando a modo de cierre conclusivo del mismo. Creo que este desarrollo despliega una operación que puede caracterizarse por tres movimientos. En primer lugar, un gesto de subrayado y llamado de atención sobre las palabras con las que trabaja la investigación. En segundo lugar, un cuestionamiento

de su evidencia en una modalidad claramente negativa. Por último, la emergencia de un vocabulario relacional en el sitio de la noción, una figuración de relaciones que convierte a la noción en su indicador, en un índice contingente de despliegues relacionales. Así es como en estos pasajes la noción de “poder” resulta destacada e interrogada en su “identidad, su forma, su unidad”, separada de todo lo que “no es” y abierta en una multiplicidad de relaciones para terminar siendo concebida como el nombre de una situación estratégica compleja en una sociedad dada (Foucault, 1998: 112-114).

Esta operación funciona en muchos otros pasajes de los textos arqueológicos y genealógicos, con mención explícita al concepto de nominalismo o sin él. Es lo que ocurre con la “sexualidad” cuando se afirma que no es una entidad natural y/o un dominio dado de antemano a su conocimiento, sino “*el nombre* que se puede dar a un dispositivo histórico” (Foucault, 1998: 129. Subrayado mío). Similar consideración hallamos en la introducción del *Uso de los placeres* cuando se destaca la importancia de entrecorrer la palabra “sexualidad” para distinguir el propósito del estudio de lo que “no era”, para detenerse ante la noción “tan cotidiana, tan reciente” y finalmente para establecer el uso de la palabra “en relación con” dominios de conocimiento, normas y reglas institucionales y formas de subjetividad (Foucault, 2011: 9-10). Otro tanto sucede en el marco de *Arqueología del saber*, cuando se destaca la necesidad de realizar “ante todo un trabajo negativo” sobre nociones como “tradición”, “evolución”, “obra”, “comentario”, pero también con otras como “psiquiatría”, “medicina”, “economía política”, trabajo que tiene como resultado en todos los casos la apertura de un espacio de relaciones (Foucault, 2007: 33-47). Apreciamos el mismo funcionamiento en los cursos del Collège de France *Seguridad, territorio, población, Nacimiento de la biopolítica* en los momentos en que el análisis se detiene sobre las nociones de Estado y liberalismo (Foucault, 2006: 140-144, 277-279; 2007a: 94-96, 359). En el resumen de este último curso encontramos una mención explícita del concepto de nominalismo como método de investigación, en referencia a las reflexiones de Paul Veyne sobre los universales históricos (Foucault, 2007a: 359-360).

Me parece que a partir de aquí la noción de universales puede tomarse como indicador textual de la cuestión nominalista. Muy próximo al curso sobre el neoliberalismo se encuentra el debate con los historiadores que se desarrolló en 1978, pero fue publicado con varias modificaciones del texto en *La imposible prisión* en 1980. Foucault (1982) cierra aquí su intervención, también con mención a la perspectiva de Veyne, aludiendo a su investigación como una “crítica nominalista” (p. 79). Volvemos a encontrar nuestra noción en la primera redacción de la introducción al *Uso de los placeres* y en las notas del curso de 1983 *El gobierno de sí y de los otros* presentada en las fórmulas de una “‘reducción nominalista’ de la antropología filosófica” y un “negativismo nominalista” respectivamente (Foucault, 1994, IV: 579; 2009: 22). Siguiendo la pista de los “universales” no es difícil adivinar la cuestión del nominalismo en textos metodológicos clave como “Foucault” y “¿Qué es la Ilustración?”. Me refiero a los momentos en que se alude a “un escepticismo sistemático con respecto a todos los universales antropológicos”

(Foucault, 1994, IV: 634) y a una crítica que no busca “estructuras formales que tienen valor universal”, ni “identificar las estructuras universales de todo conocimiento o de toda acción moral posible” (Foucault, 1996: 104-105). En el curso *Sobre el gobierno de los vivos* de 1980 hallamos quizás el único rechazo explícito al concepto de nominalismo: “no digo nominalismo por toda una pila de razones entre las cuales la principal es que el nominalismo es una concepción, una práctica, un método filosófico bien particular y muy técnico” (Foucault, 2012: 78). Sin embargo, la expresión que se sostiene para caracterizar la operación propia de la anarqueología es “rechazo de los universales”.

3. ¿Qué entender aquí por método propiamente dicho y cuáles son las implicancias filosóficas que conlleva la operatoria descrita anteriormente? Para elaborar estas cuestiones es útil examinar la vinculación entre nominalismo y crítica. En *La voluntad de saber* encontramos una pista sugerente. Nuestra noción aparece encastrada en la expresión “hay que ser nominalista”. Se trata una fórmula imperativa, una arenga análoga al *sapere aude* kantiano. Según esta indicación, el método no puede entenderse como una receta o una técnica para alcanzar tal o cual fin, sino como una actitud, es decir, una manera de pensar, decir y actuar, una relación con lo que existe, lo que sabemos, lo que hacemos: justamente, una manera de ser, un modo de comportamiento, un *ethos* (Foucault, 2009: 38,39; 1996: 10-11; 1995: 7-8). Pero lo que interesa no es cualquier manera de ser, sino la específicamente crítica. Entre muchas definiciones, esta puede ser entendida en el sentido de un *arte de no ser gobernadx de tal o cual manera*. Puesto que en esta perspectiva cualquier forma de gobierno anuda relaciones con el sujeto y la verdad, la actitud crítica se plantea siempre en torno a determinados saberes poderes. En este sentido, su despliegue describe un “movimiento por el cual el sujeto se arroga el derecho de preguntar a la verdad por sus efectos de poder y al poder por sus discursos de verdad” (Foucault, 1995: 5), una salida de un estado de sometimiento que niega el uso del propio pensamiento (Foucault, 2009: 33), una “voluntad de refundar de pies a cabeza la manera de dividir lo verdadero y lo falso y la manera de gobernarse a sí mismo y a los demás” una y la otra, y la una por la otra: “descubrir una división verdadero-falso totalmente distinta mediante otra manera de gobernarse, y gobernarse de una manera totalmente distinta a partir de otra división verdadero-falso” (Foucault, 1982: 72).

Varias nociones designan este movimiento: “inservidumbre voluntaria”, “voluntad decisoria”, “espiritualidad política” o “sublevación”. Un rasgo común a todas ellas es que indican una inflexión de efectos anarquizantes, en sentido político y epistemológico. Por una parte, el *arte de no ser gobernadx de una manera específica* es una operación de desarme de un estado de dominación. Es una interrogación que estalla el principio de razón de un determinado orden en múltiples posibilidades, múltiples órdenes de saber y poder entreverados. Podemos entenderla como la constatación igualitaria de que no existe *una* forma de gobierno, sino varias entrelazadas y posibles, como una emancipación del mandato jerarquizante que ordena las existencias en función de *un*

principio o fundamento. Al mismo tiempo, esta actitud crítica implica una posición filosófica que formula el problema de la verdad como el de su constitución histórica y no como el de la legitimidad de los modos de conocimiento (su adecuación a la realidad o a un cierto estándar normativo). Esta tesis implica que la verdad se produce en relación a ciertos elementos que no son idénticos a ella misma (Foucault, 2011a: 26, 202-203), lo cual es correlativo a la apertura de la dimensión ontológica, es decir, a una pregunta por los regímenes de existencia de estos elementos y sus relaciones formativas que no se limita a la dimensión lógico formal y a la búsqueda de fundamentos. Se trata del conocido paso de la analítica de la verdad hacia la ontología histórica de nosotrxs mismxs, o bien — aunque con inflexiones complejas y específicas— de la filosofía a la espiritualidad, un paso que puede leerse como un desplazamiento de la epistemología a la ontología (Foucault, 1996: 82; 2014: 33). Este giro de la atención investigativa hacia la dimensión ontológica conlleva dos sentidos entrecruzados. Uno es histórico sociológico y está preocupado por investigar las trans-formaciones situadas que involucran múltiples prácticas de saber poder (locura, sexualidad, encarcelamiento, liberalismo, etc). El otro sentido está lanzado a discutir los principios constitutivos de lo real según la tradición metafísica occidental, con especial asidero en el texto aristotélico, foco en los conceptos de esencia y sustancia, y punto de interrogación en un tipo específico de ser, el ser humano. Foucault se inscribe, desde este punto de vista, en una tradición que incluye a Marx, Nietzsche y Heidegger y que se conecta con diferentes vertientes de la historia de las ciencias, de un modo significativo con los trabajos de Georges Canguilhem.

4. Ahora bien, ¿cómo comprender la apelación al nominalismo en este marco? Para tratar esta pregunta me apoyaré las elaboraciones de Paul Veyne, Ian Hacking, Étienne Balibar y Diogo Sardinha. La importancia de hacer pie en estos estudios es doble. Por una parte, ellos retoman explícitamente la perspectiva foucaultiana sobre el nominalismo y por lo tanto son los primeros antecedentes en la materia. Por otra parte, hacen funcionar esta cuestión a propósito de temas y discusiones específicas que son de suma relevancia para las ciencias sociales, en especial para la ontología social. Me interesa destacar, sobre todo, el modo en que historia y sociología comprenden y estudian los acontecimientos a propósito de la perspectiva de Veyne¹; la construcción social de la “realidad” a través de la creación de clasificaciones, campos de objetos, aparatos, criterios de establecimiento de lo verdadero y lo falso en Hacking; por último, la interpenetración entre cuestión social y cuestión ontológica tal como se hace posible en el trabajo de Balibar.

Dicho esto, avancemos en la pregunta por la significación del nominalismo en el contexto de la crítica foucaultiana. Como primera respuesta se puede afirmar que el

¹ Señalo que esta perspectiva nutre derivas tan diferentes como las de Jacques Rancière (2011) y Jean-Claude Passeron (2011) y puede incluso ser conectada con planteos como los de Donna Haraway (2009; 2022) sobre el papel que las relaciones, la ficción, la narración y también los nombres ocupan en la construcción del saber histórico social.

nominalismo es un antecedente remoto de las tradiciones que acabamos de mencionar. En el conocido debate sobre los universales de la baja Edad Media, la escuela nominalista se enfrenta a la realista en torno de un dilema ontológico con derivaciones teológico políticas. ¿Las clasificaciones existen realmente en la naturaleza de las cosas o son convenciones que inventamos en nuestro proceso de conocimiento? De acuerdo a los nominalistas, no podemos encontrar en la naturaleza clases, grupos o géneros (universales) que existan realmente, estos solo son ficciones del espíritu humano que sirven para reagrupar las cosas (singularidades o individuos empíricos) (Hacking, 2001: 5). Su tesis sostiene, por lo tanto, que no hay correspondencia esencial entre las clasificaciones y lo clasificado, y que lo clasificado es real mientras que la clasificación es ficción. Desde una perspectiva más amplia, el nominalismo puede ser tematizado como una de las dos posiciones filosóficas posibles que abre el texto aristotélico respecto al problema de la esencia (*ousia*). Según esto, mientras que los “realistas esencialistas” sostienen que los individuos singulares participan de las ideas generales o esencias y extraen de ellas su existencia, los “nominalistas empiristas” afirman que las ideas generales o universales son abstracciones intelectuales, construcciones epistemológicas o cognitivas que se aplican a una multiplicidad de singularidades para extraer caracteres comunes y así alcanzar la universalidad (Balibar, 2014: 206; Sardinha, 2015: 245). En términos foucaulteanos, esto se dice así: la postura nominalista busca sustituir formas universales por singularidades históricas; los universales no existen, solo existen singularidades entendidas como experiencias de saber poder situadas (Foucault, 2009: 22).

Sin embargo, hay un problema con la tesis nominalista. La dificultad es que reduciría las esencias a la nada o las pondría en un régimen de existencia degradado respecto a otro supuestamente más real. Quizás de aquí provenga aquel rechazo de Foucault a considerarse nominalista. Lo cierto es que a esto responde una afirmación clave de *Nacimiento de la biopolítica* que toma como ejemplo la locura: “la locura no existe, pero no quiere decir que no sea nada”. La afirmación es ontológica porque trata sobre el modo de existencia del objeto “locura”. Además, es una tesis paradójica desde el punto de vista tradicional porque desafía el principio de identidad, dado que la locura no existe y existe a la vez.

Se trata de mostrar las interferencias en virtud de las cuales una serie completa de prácticas —a partir del momento en que se coordinaron con un régimen de verdad— pudo hacer *que lo que no existía* (la locura, la enfermedad, la delincuencia, la sexualidad, etc.) *se convirtiera sin embargo en algo, algo que, no obstante, siguió sin existir*. Es decir, no [cómo] pudo nacer un error —cuando digo que lo que no existe se convierte en algo, no me refiero a que se trata de mostrar cómo pudo construirse efectivamente un error—, no cómo pudo nacer la ilusión; no, lo que me gustaría mostrar es que cierto régimen de verdad, y por consiguiente no un error, hizo *que algo inexistente pudiera convertirse en algo*. No es una ilusión porque es precisamente un

conjunto de prácticas, y de prácticas reales, lo que lo ha establecido y *lo marca* así de manera imperiosa en lo real (Foucault 2007a: 36-37. Subrayado mío).

Siguiendo a Foucault, podemos pensar que las esencias son producidas en los contextos determinados en los que operan. Las esencias, los universales, es decir, objetos de conocimiento, conceptos, clasificaciones, géneros, los nombres de “Estado”, “sexualidad”, “sociedad civil”, “economía política”, “enfermedad mental”, “poder”, etc. Vemos aquí también como el nominalismo foucaulteano funciona por negación, pero su negación no es absoluta. El escepticismo sistemático sobre los universales antropológicos no significa “que debemos rechazarlos a todos desde el comienzo, una vez y para siempre”, ni que sean opciones “que estén vacías” o “quimeras inventadas para apoyar una causa dudosa” (Foucault, 1994, IV: 634). Las formas de continuidad, las síntesis, las unidades que problematiza la arqueología, tales como la obra o el autor entre otras, no hay que “recusarlas definitivamente”, sino “mostrar que no se deducen naturalmente... que son siempre el efecto de una construcción cuyas reglas se trata de conocer y cuyas justificaciones hay que controlar” (Foucault, 2007: 39). Hay aquí un anclaje importante para la crítica de cierta noción de ideología y también para el concepto de represión, además de una precisión respecto a la noción de “límite” que figura en el célebre texto metodológico sobre la ilustración kantiana. Por un lado, el cuestionamiento de la evidencia de una realidad no es la afirmación de su carácter superfluo, accesorio o enmascarador respecto de algo que sería más real. Por otro lado, la actitud de modernidad no va más allá, ni se queda más acá, sino que anda “en las fronteras” (Foucault, 1998: 104), investiga los tráficos entre realidades heterogéneas y transaccionales².

5. El reparo frente a una postura nominalista estricta está presente también en los antecedentes. Aunque en ningún momento Veyne mencione explícitamente críticas respecto al nominalismo, lo cierto es que el tratamiento de esta orientación dirige sistemáticamente en sus textos a dos aclaraciones o rectificaciones. Por un lado, todo el problema del nominalismo histórico reside en que debe negar la realidad transhistórica de los objetos naturales pero, al mismo tiempo, necesita dejarles algo de realidad objetiva para que se puedan explicar y no sean meros fantasmas subjetivos (Veyne, 1984: 224). Para Veyne el “problema eterno” de la locura no existe, porque no existe la locura como un objeto natural que a través del tiempo haya generado distintas formas de abordarlo. Pero esto no implica afirmar la inexistencia de realidades materiales, sino concebirlas como *materia de*, punto de anclaje para, prácticas objetivantes.

² “La sociedad civil es como la locura, como la sexualidad. Se trata de lo que llamaré realidades de transacción, es decir: precisamente en el juego de las relaciones de poder y de lo que sin cesar escapa a ellas, de alguna manera en la interfaz de los gobernantes y los gobernados, nacen esas figuras transaccionales y transitorias que no son menos reales por no haber existido desde siempre, y que en este caso podemos denominar sociedad civil, en otro caso locura, etc.” (Foucault, 2007a: 337).

Para Foucault como para Duns Scoto, la materia de la locura (*behavior*, microbiología nerviosa) existe realmente, pero no como locura... Es necesario que un hombre sea objetivado como loco para que el referente prediscursivo aparezca retrospectivamente como *materia de la locura* (Veyne, 1984: 225)³.

Por otro lado, es preciso tener en cuenta que la práctica historiadora ejercida en clave nominalista es una actividad esencialmente conceptualizadora y subjetiva, cuyo trabajo de investigación y constitución de los acontecimientos en objetos de conocimiento no puede realizarse sin apelar a universales. Pero estos universales jamás pueden confundirse con formas substanciales. El nominalismo histórico de Veyne es subjetivo, pero no arbitrario. El recorte y la perspectiva son elecciones del historiadorx, pero los materiales (documentos, vestigios), las relaciones descritas e incluso la justificación de la intervención intelectual que constituyen el acontecimiento como objeto de conocimiento tienen cierto grado de objetividad, no dependen del capricho del investigador (Veyne, 1984: 40-41). Es decir, no se inventan hechos históricos cuando se los interpreta, pero sí se los puede investigar, interpretar desde innumerables ángulos.

Análoga consideración encontramos en torno al *nominalismo dinámico* de Ian Hacking. El interés de Hacking está puesto en las interacciones entre las clasificaciones y lo clasificado: entre lo que es o llega a ser (*coming into being*) y nuestras concepciones de ello, o también en el modo en que “nuestras prácticas de nombrar interactúan con las cosas que nombramos” (Hacking, 2002: 2). En particular, el foco está orientado a investigar cómo las clasificaciones de ciertas ciencias sociales y humanas tienen efectos concretos sobre las personas y cómo las personas en la apropiación o rechazo de estas categorías las transforman. A esto llama Hacking el “efecto bucle” en la producción de personas (*making up people*). El nominalismo dinámico se opone explícitamente en sus formulaciones a un nominalismo de tipo estático, correspondiente a la ontología clásica, dado que para su concepción los universales no son atemporales, sino históricos, emergen al mismo tiempo que sus individuos o instancias clasificadas y se modifican al mismo tiempo que estas cambian (Hacking, 2002a: 554). De hecho, para Hacking la perspectiva de un nominalismo estricto es prácticamente insostenible porque no puede explicar cómo el mundo es tan maleable o tratable por nuestros sistemas de nominación, y esto independientemente de la discusión sobre el tipo de ciencia, y el tipo de clasificación, del que se trate (Hacking, 2002: 39-40; 2002a: 554-556).

Por su parte, Étienne Balibar (2006, 2014) también manifiesta reparos respecto a una concepción nominalista tradicional o estricta en su interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*. Si bien en un artículo anterior sobre Foucault y Marx el filósofo francés concibe al nominalismo como un “suplemento de materialismo que es necesario para impedir a una materialidad —económica, política, discursiva— todo retorno a la metafísica”

³ En otra alusión al nominalismo, en los mismos pasajes, Veyne (1984) traduce el enunciado ontológico sobre la locura a términos escotistas: “la materia es en acto, pero no es acto de nada; ella es algo en acto, porque es una cosa antes que nada” (p. 224).

(Balibar, 1990: 65), en el marco de su estudio sobre las *Tesis* lo trata como una posición metafísica. En primer lugar, el nominalismo aparece aquí como una de las dos posturas tradicionales sobre el concepto de esencia. Tal como comenta Diogo Sardinhas sobre estos pasajes, la oposición simétrica del nominalismo frente al realismo lo convierte en la otra cara de una misma moneda filosófica, asentada en una concepción ontológica sostenida sobre la primacía de la categoría de sustancia (Sardinha, 2015: 245). En segundo lugar, el nominalismo es tratado críticamente por Balibar a propósito del anarquismo de Max Stirner, su crítica a todo tipo de universales y su afirmación del individuo como primera y única realidad. El nominalismo radical de Stirner, que critica todo tipo de universales y afirma al individuo como realidad primera, desemboca en una metafísica individualista que no puede dar cuenta del proceso de producción de las generalidades y de la diferencia entre diferentes tipos de generalidad (Balibar, 2006: 42; 2014: 212).

2. NOMINALISMO Y RELACIÓN

1. Según intenté mostrar en el desarrollo anterior, la cuestión del nominalismo se halla íntimamente conectada con las reflexiones metodológicas foucaulteanas y también con las de sus continuadores. En estos textos se detecta una necesidad constante de suplementar la apelación al nominalismo con aclaraciones que desvían al concepto de su sentido clásico o tradicional. Aquí puede hacerse entrar en juego la noción de relación. Puesto que la negación nominalista de los universales no es absoluta, entonces debe ser relacional.

2. Para fundamentar esta afirmación podemos ubicar la presencia de la noción de relación en los pasajes clave en los que se trata de la cuestión nominalista. En el caso de Foucault ya consignamos la operatoria que enfoca sistemáticamente relaciones tras la suspensión parcial de los universales. Esto ocurre en prácticamente todos los pasajes metodológicos (ver supra: 1.2). En los trabajos que nos sirven como antecedentes, la relación también es convocada de manera insistente, comenzando por Veyne, quien es el primero en advertir de manera explícita y contundente una “filosofía de la relación” foucaulteana y en servirse de formulaciones y ejemplos relacionales para caracterizar el modo de entender la historia y la constitución de acontecimientos desde una perspectiva nominalista. Veyne identifica en Foucault la ascendencia nietzscheana de la idea de una “primacía de la relación: las cosas sólo existen por relación a, como veremos más adelante, y la determinación de dicha relación constituye su explicación. En resumen, todo es histórico, todo depende de todo” (Veyne, 1984: 224-225). La formulación de “todo depende de todo”, empleada reiteradamente y también bajo la forma de “todo actúa sobre todo, todo reacciona sobre todo” es immanente en Veyne a la afirmación de que nada existe, los hechos las cosas no existen en sí mismas, transhistóricamente, sino es por o en dependencia de relaciones que las configuran, lo cual también implica negar

sistemáticamente la idea de una causa determinante única y la idea del individuo. De ahí la concepción de acontecimiento que propone este historiador. No existen hechos históricos elementales, no existen hechos aisladamente. No hay acontecimientos-átomo, ni acontecimientos-totalidad: los acontecimientos son nudos de relaciones, encrucijadas para itinerarios posibles (Veyne, 1984: 33-40).

En el trabajo de Hacking (2001) la cuestión relacional se percibe con claridad cuando se trata de dar cuenta del carácter dinámico de su nominalismo a través de la identificación de clasificaciones que “una vez asimiladas por las personas y su entorno, y una vez implicados en las instituciones, cambian a su vez la forma en que las personas se experimentan a sí mismas” (pp. 8-9). Hacking llama a estas clasificaciones “interactivas”, destacando explícitamente el prefijo relacional *inter* por su capacidad de poner en escena el modo en que agentes, acciones y medios actúan unos sobre otros y la manera en que los agentes toman consciencia de sí desde el momento en que fueron clasificados de tal o cual manera.

En el caso de Balibar, nominalismo y relación también son cuestiones que aparecen vinculadas. En el texto sobre Foucault y Marx, referencia a la postura nominalista conduce directamente a la relación: su oposición al sustancialismo lleva al nominalismo a tratar la naturaleza de sus objetos (poder, explotación capitalista, sexo, cuerpos, etc.) como “*pura relación*” o también “*atendiendo a relaciones*” (Balibar, 1990: 64). Y es, por cierto, en una clave típicamente relacional que Balibar (1990) contrasta las perspectivas de Foucault y de Marx sobre el conflicto social, siendo el primero partidario de una visión externalista de las relaciones, mientras que el segundo seguiría una orientación internalista de las mismas (p. 62). En el análisis sobre las *Tesis sobre Feuerbach*, la apuesta central de Balibar por interpretar a Marx desde una ontología relacional hace que la noción de relación sea objeto de un tratamiento más extenso y profundo. Como ya dijimos, en este estudio el nominalismo es rechazado. No obstante, es preciso destacar que en este texto el nominalismo aparece en dos oportunidades más, vinculado de otro modo a la relación. Por un lado, cuando se argumenta que en la tesis VI Marx parece combinar un nominalismo radical a lo Stirner (en su impugnación a la idea esencia humana como algo abstracto) con un rechazo igualmente radical a la idea de individuos aislados de la teoría política y económica burguesa (Balibar, 2014: 210). Por otro lado, cuando el nominalismo figura, en tanto participante de la disputa de los universales, formando un capítulo más de la “querrela inmemorial” de las relaciones internas o externas (Balibar, 2014: 241).

3. La copresencia entre nominalismo y relación se verifica en todos estos estudios. Sin embargo, es solo en el ensayo de Diogo Sardinha donde encontramos una articulación explícita y argumentada. Siguiendo la senda trazada por la investigación de Balibar acerca de Foucault y Marx, Sardinha construye el *nominalismo de la relación* como un concepto que designa el principio antimetafísico propio de la “manera foucaulteana de ser

nominalista” (Sardinha, 2015: 253). Este principio se caracteriza por una operación metodológica que desencializa lo que investiga, se combina con investigaciones históricas y, por último, es descendente, en el sentido que le da Foucault en los pasajes de su autorretrato: “descender al estudio de las prácticas concretas a través de las cuales el sujeto se constituye en la inmanencia de un campo de conocimiento” (Foucault, 1994a: 634). Para Sardinha, los puntos en común con Marx son la inclinación a la disolución de las esencias a través de la relación, la necesaria referencia de toda investigación a las prácticas y la historia, por último, tener como blanco de crítica a la esencia humana —el “Hombre” no es más que un nombre—.

Me interesa detenerme en el modo en que, a partir de este desarrollo, Sardinha interpreta la tesis II sobre Feuerbach. Para Sardinha el nominalismo de la relación estaría obrando en esta tesis como prescripción de no separación del pensamiento respecto de la práctica. Para fundamentar esto, el análisis se detiene en la conexión entre terrenalidad e inmanencia. A partir de una revisión de las diferentes traducciones e interpretaciones marxianas del término original alemán *Diesseitigkeit*, se interpreta la terrenalidad como el “aquí abajo” y el “más acá” opuesto al “allí arriba” y el “más allá” (Sardinha, 2015: 254-256). En esta clave, el nominalismo relacional tendría sobre todo la función negativa de limitar el pensamiento a lo terrestre, de imponerle un límite para que no se fugue al “más allá”. De ahí que Sardinha rescate la metáfora foucaultiana del descenso hacia las prácticas y que conciba a estas desde lo que llama un plano de inmanencia.

Ahora bien, sobre este preciso punto de la inmanencia de la *praxis*, cuando se lo presenta por primera vez en el texto, Sardinha (2015) se ve obligado a introducir de inmediato el concepto de relación para salvar el error de pensar a la inmanencia como un plano inmóvil, estacionario, esencialista (p.252). Es interesante esta obligación, puesto que, si solo a partir de la relación puede hablarse de inmanencia en un sentido no esencialista, esto indica que la inmanencia no puede ser absoluta. Pero si no es absoluta y requiere una apertura relacional, entonces no puede interpretarse simplemente en base a una oposición tajante entre los pares “aquí abajo”/“más acá” y “allí arriba”/“más allá”. Esto llama a complejizar la interpretación sobre la terrenalidad del pensamiento y sobre las funciones metodológicas del nominalismo relacional, sobre todo alrededor de la comprensión del concepto de *límite*. Cabe preguntarse por qué no habría de tener lugar también el “allí arriba”/“más allá” en la terrenalidad del pensamiento, dado que la tierra existe en contacto con el cielo y con cosas que están más allá de él. ¿Qué sería la terrenalidad del pensamiento como pensamiento de una porosidad adentro afuera, más acá más allá, entre cielos y tierras? Tengamos en cuenta que hablar de terrenalidad es hablar de *praxis* y que esta trae implicada una referencia a lo concreto (prácticas concretas) y una referencia a lo radicalmente transformador (prácticas revolucionarias). Si aceptamos un concepto complejo y relacional de límite, práctica concreta no puede querer decir simplemente “no ideal” o empírica como opuesta a teórica. Si se trata en Foucault de “artes”, si se trata de “racionalidades” es que hay un costado “ideal”, “reflexivo” junto a uno “material” o bien varias materialidades entrecruzadas en las

emergencias y procedencias de prácticas situadas. Desde este punto de vista, el problema escolástico no sería tanto fugarse al más allá, como reiterar la pregunta tradicional por la adecuación de un pensamiento a la realidad. Es decir, no considerarlo desde el punto de vista de sus condiciones de posibilidad, no tener en cuenta que todo pensamiento es una realidad material operante, una voluntad de saber poder que existe en coyunturas determinables. Respecto a la transformación radical, podemos notar que por aquí se conecta toda la problemática de la utopía en los des-bordes de la tradición marxiana con las apuestas foucaulteanas sobre la espiritualidad política. Si hay transformación, entonces la inmanencia debe aceptar algo que la saque de sí misma, debe aceptar que no viene de sí misma, lo cual afecta sin dudas las reparticiones y concepciones de lo material y lo inmaterial, lo activo y lo pasivo, etc. ¿Cómo impacta esta consideración en las funciones del nominalismo relacional? Mi impresión es que su función no sería ya de contención o limitación, sino de exploración, dado que el límite no se concebiría prioritariamente como imposibilidad, sino como frontera o membrana que permite al adentro afuerarse y al afuera adentrarse. Siguiendo una inspiración nancyana obsequiada por Daniel Alvaro, creo que con el nominalismo relacional se hace pensable un plano de *trans-inmanencia* (Nancy, 2004). Más que de no pasar el límite (o pasarlo definitivamente), se trata de seguir trayectos *en* los límites. Parafraseando y alterando la conocida fórmula de Foucault, esto significaría experimentar *en* la contingencia que somos la desobediencia a la obligación de optar entre modelos de ser prefabricados que se quieren absolutamente necesarios.

4. Habiendo dado cuenta de la copresencia de nominalismo y relación, y de la emergencia explícita del concepto de *nominalismo de la relación*, podemos volver a la hipótesis de partida. De acuerdo a esta, la presencia de la noción de relación en la textualidad foucaultea permite captar una intersección entre la literatura foucaultea y la problematización de largo espectro en torno a la categoría de relación en la filosofía occidental. Esto quiere decir que el nominalismo relacional es posible por las condiciones que abre este cruce histórico y epistemológico. Como indiqué al comienzo, en otra contribución me explayo sobre algunos de los hitos de la problematización de la relación y la ubicación de los trabajos de Foucault como un episodio de la misma (Jacky Rosell, 2023). A continuación, me limitaré solo a resumir los ejes principales esta problematización y su efecto para el juego interpretativo con el *opus* foucaulteano.

En primer lugar, el “problema de la relación” remite una pregunta ontológica que puede desatarse interrogando la palabra de relación por sí misma: la indagación sobre la conexión correspondencia, comunicación entre las cosas reenvía inexorablemente a la pregunta por el “ser” mismo de estas entidades. Esto implica que el examen regional de una categoría (relación) lleva a incorporar en su zona de interrogación a la definición misma de los entes y al modelo tradicional desde el cual se los concibe. El problema de la relación abarca así todo el espacio de la ontología y abre un cuestionamiento sobre el

modo tradicional de pensar el “ser” que tiene como categoría fundamental a la sustancia y como esquema de comprensión el modelo del individuo (Morfinó, 2010: 16-17).

En segundo término, el problema de la relación puede captarse en una singular existencia textual, es decir, por la presencia de ciertas formulaciones y de ciertas palabras en los textos que se examina. Se trata de un conjunto acotado de términos, expresiones y giros retóricos que rodeando la palabra “relación” permiten interrogar su consistencia, de manera explícita o implícita, directa o indirecta. El léxico de la relación opera en esos momentos en los que se trata de “entradas en” o “puestas en” relación; donde se hace referencia a “elementos”, “términos”, “átomos”, “individuos”, “partes” que se “conectan”, se “ligan”, se “enlazan”, existe “al mismo tiempo”, “a la vez”, en una “configuración”, un “conjunto”, un “ensamblaje”; zonas en las que la escritura altera su ritmo para tomar en consideración a “unos” “y” “otros” (pudiendo mutar la “y” en “sobre”, “con”, “contra”, “en”, “junto”, “entre”, etc.) y donde se abren paso con frecuencia cuestiones más o menos explícitas en torno a lo homogéneo, lo heterogéneo, lo interior, lo exterior, lo simultáneo, lo sucesivo, lo trascendental, lo inmanente, lo activo, lo pasivo, etc. En Foucault esto casi siempre aparece en el marco de elucidaciones de problemas y temas alejados de las disquisiciones conceptuales sobre la categoría misma de relación.

Por último, entiendo que la cuestión de la relación puede producir efectos específicos en los *corpus* textuales en los que se la verifica. Esto quiere decir que puede ser utilizada metodológicamente para abrir preguntas y problemas en y para el espacio discursivo en el que se constata su vocabulario. Para nuestro caso, esto significa la oportunidad de leer y escribir de otro modo con la textualidad foucaultiana.

3. LOS NOMBRES DE LA RELACIÓN

1. Hasta aquí el concepto de nominalismo relacional sirve para caracterizar el núcleo filosófico de la arqueo-genealogía, es decir, su concepción de realidad y su manera de entender la producción de verdad. En este tercer apartado quiero darle otra dirección al concepto, abierta por la tesis que sostiene que el problema de la relación abre preguntas y problemas en los espacios en los que se utiliza. En concreto, me refiero a la posibilidad de tomar al nominalismo relacional como una herramienta de lectura deconstructiva de Foucault, lo cual implica alterar las significaciones que acabamos de desarrollar. En esta nueva significación, el *nominalismo de la relación* o *nominalismo relacional* pasa a designar un método de investigación que despliega una atención metódica al nombre de la relación, a su problema ontológico inmanente y a los vocabularios ligados a ella⁴. Mi hipótesis es que la relación puede utilizarse como clave para desmontar el guion

⁴ En todos los estudios que vimos el nominalismo a secas designa una postura individualista, es decir, no relacional. Por esta razón no hago diferencia entre las expresiones *nominalismo relacional* y *nominalismo de la relación*. El juego semántico que vehiculiza la segunda, portando el sentido de que la relación sería siempre nominalista, queda vedada para esta interpretación. En todo caso, es el des-ajuste entre los nombres lo que interesa. Si el nominalismo nace mostrando esto, experimentando el desfasaje entre nombres entre cosas, entonces esa sería su parte relacional.

hermenéutico clásico de la obra foucaulteana. Ya me he referido en otras oportunidades a esta hipótesis (Jacky Rosell, 2014; 2018; 2023). Aquí la presento solo esquemáticamente, sin desarrollar los pormenores de su fundamentación, porque lo que me interesa es la construcción del concepto de nominalismo relacional.

Con guion clásico me refiero a un sistema que traza jurisdicciones interpretativas bien establecidas y jerarquiza la textualidad arqueo-genealógica en función de cuatro elementos constitutivos. En primer lugar, la tripartición saber-poder-sujeto, entendida como delimitación de tres momentos fundamentales de un pensamiento que se vinculan, a su vez, a tres momentos de una vida. En segundo lugar, una relación progresiva y evolutiva entre estos momentos, con relatos específicos de transición entre uno y otro. En tercer lugar, una figuración heroica y viril de la persona y el estilo de Foucault. Por último, una subvaloración tendencial del trabajo de comentario en detrimento de otros trabajos investigativos como el trabajo de archivo historiográfico, con efecto de marginalización de los tópicos de la literatura y la ficción. Cabe aclarar que esta disposición del sistema autor-obra-comentario no es caprichosa, ni injustificada, sino que está sedimentada en una serie de interpretaciones eruditas (del mismo Foucault y de otros) y en políticas editoriales y de circulación específicas. Se trata de la imagen de obra que ha sido inherente a una forma dominante de leer a Foucault en el campo de las ciencias sociales y humanas, y que se ha sostenido con fuerza, pese a las críticas y revisiones de lxs especialistas, por lo menos hasta la aparición de los cursos de 1978 y 1979. El supuesto de esta hipótesis es que toda lectura de un fundadorx de discursividad como Foucault es correlativa a una cierta imagen de obra, a una cierta manera de entender y de componer el sistema autor - obra - comentario. Dicho de otro modo, no se puede simplemente abolir estas funciones y esto encuentra asidero en las mismas consideraciones foucaulteanas sobre el concepto de límite ya vistas.

2. ¿Qué sucede entonces cuando abordamos los textos arqueo-genealógicos siguiendo el nombre de la relación? No solo notamos que la noción se encuentra en todas las definiciones clave (episteme, formación discursiva, dispositivo, poder, etc.), sino que en torno suyo se puede delimitar una problemática singular relativa al modo en que se entiende *la entrada en relación de elementos heterogéneos*. Esta expresión se encuentra presente en reiteradas ocasiones y es una de las marcas más claras de la presencia del problema ontológico de la relación en la textualidad foucaulteana. El punto interesante es que la expresión no se contenta con ser un indicador de ese problema, sino que abre una tensión entre dos orientaciones interpretativas al interior del texto foucaulteano. Una de estas orientaciones afirma que la entrada en relación puede pensarse como resultado de la operación de una instancia trascendente que impone un conjunto de reglas y normas y que, por lo tanto, se coloca como supuesto, como condición de posibilidad de la existencia de los elementos en relación sin ser ella condicionada, ni afectada por lo que pone en relación. Esto aparece, por ejemplo, cuando en *La arqueología del saber* se habla de una

forma que se impone desde el exterior, de una regla que “prescribe”, de una práctica “por la cual se da” la entrada en relación. Pero también emerge en los fragmentos que tratan del problema de un “poder” que se “irradia” o se expande “a partir de sí mismo” (Foucault, 1994b: 302-303). En ambos casos se perfila un modo de comprensión del relacionamiento que lo concibe como el resultado de una instancia que, siempre separada de la operación de puesta en relación, le impone sus condiciones y oficia como principio primero, como fundamento o supuesto de explicación del modo en que los elementos heterogéneos traban sus conexiones y se constituyen. Siguiendo los trabajos de Pierre Macherey (1992; 2012) sobre “el punto de vista de la forma” o “la dimensión de formalismo” podemos designar a esta orientación como *formalista*.

La otra línea de interpretación sostiene que la puesta en relación no acontece “por”, ni “en”, y ni siquiera “a través de” o “por medio de” — en el sentido corriente, como si se tratara de un tercero, un medio, un canal, una materia—. En este caso, el relacionamiento no depende de ninguna instancia primera, anterior o fundante, sino que es, él mismo, el acontecimiento de las instancias, que nunca son una, que solo se comprenden en sus múltiples consideraciones recíprocas y que son aprehensibles en un plan de descripción por principio inacabado y conceptualmente desplazado de posiciones de pura trascendencia o pura inmanencia.

En trabajos anteriores designé esta última orientación hermenéutica como *nominalista relacional*. Sin embargo, me parece más correcto afirmar ahora, tras el recorrido realizado, que es el abordaje nominalista relacional el que permite identificar derivas formalistas en el texto foucaulteano. Incluso más, nos muestra una amplia gama de conceptos que se presentan como alternativas o que funcionan como rechazos de formalismo. Este es uno de los aspectos más interesantes a explorar. La relación por sí misma no dice nada. Lo que habilita su nombre es la percepción de otros nombres, es la experimentación con conceptualizaciones y vocabularios que tienden a ser marginalizados por la lectura dominante o clásica. Enumero algunos ejemplos: lo arruinado, lo monstruoso, lo heteróclito, lo fragmentario, lo grumoso, lo inestable, sitios de vecindades, irreductibles vecindades, vecindad lagunosa, desvío/separación (*écart*), dispersión, juego, realidad transaccional, estrategia, poliedro de inteligibilidad, operador de intercambio (*échangeur*), polimorfismo, enmarañamiento, rareza...¿Cuánto de estos nombres tocan, se involucran en los nombres de Foucault, de gubernamentalidad, de saber, de técnicas de sí, etc. en los nombres que usamos en nuestras prácticas de investigación cotidiana?

Me detengo brevemente en dos de estos conceptos, solo para hacer sensible las posibilidades que nos puede abrir este tipo de lectura. En el artículo “Foucault revoluciona la historia” Veyne (1984) sostiene que “la estructura, ni el corte, ni el discurso [sino] la rareza, en el sentido latino de la palabra” (p. 200). Siguiendo esta indicación encontramos que la etimología latina de rareza proviene de *rarus*, -a, -um: “que presenta intervalos o intersticios (r. *cribum*); esparcido, escaso/disperso (*clairsemé*), espaciado (*espacé*),

poroso (*poreux*)” (Ernout y Meillet, 2001: 564. Traducción mía). En el texto foucaulteano la noción de rareza puede conectarse con la de singularidad, con la idea de un “emplazamiento singular” e incluso con “un emplazamiento singular por la exterioridad de sus vecindades”, lo cual da a entender que lo raro, lo singular no es meramente algo aislado, replegado sobre sí mismo, atomizado, sino inherentemente correlacionado con otrxs, espaciado, poroso. La otra noción es la dispersión. La encontramos en puntos clave de la trama argumental de *La arqueología del saber*. Estas son algunas de sus apariciones más relevantes: “espacio de dispersión” de una historia general, “dispersión de la historia”, “dispersión de acontecimientos”, “sistema de dispersión”, “dispersión de hecho”, “dispersión general de enunciados”. También la hallamos en un pasaje clave de *Nietzsche, la genealogía, la historia*, cuando se especifica que “seguir la filial compleja de la procedencia” es “mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas —o al contrario los retornos completos— los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros” (Foucault, 1992: 11). Creo que la noción de dispersión, por la insistencia con la que aparece y por las posiciones estratégicas que ocupa, puede conjugar y resumir, de modo no dicotómico, las categorías de pluralidad, discontinuidad y exterioridad. Ciertamente se trata de un nombre poco o nulamente investigado por la literatura foucaulteano y por el discurso de las ciencias sociales. En estas últimas suele tener un acento peyorativo o negativo de pérdida de potencia y fuerza. Con todo, en nuestros actuales contextos una ontología dispersa o de la dispersión puede componer con búsquedas como las de Donna Haraway (2019) o Marie Bardet (2017, 2021) en torno a posibilidades de pensar en términos de habitabilidad entre ruinas, de aprender, sentir y resistir dorsalmente, arácnidamente, tentacularmente, de narrar-nos historias menos heroicas y más simpoéticas, de escribir con el culo para rajar la polaridad activo-pasivo, para desarmar discursos cínicos, apocalípticos, tecnófilos, heteronormados, viriles, oclocentristas.

3. ¿Cuánto asociamos el nombre “Foucault” a estos nombres al pensar las realidades que nos interesan? ¿Qué obra y qué figura de autor se construyen en esta lectura? ¿Qué relatos, historias, narrativas se vuelven posibles a través de estas nociones? Son cuestiones que no puedo desarrollar en los límites de este artículo y que, en muchos puntos, no sé cabalmente todavía cómo responder. Las dejo así deliberadamente abiertas a próximas exploraciones. Lo que es seguro es que en esta lectura ya no funciona la necesidad una obra tripartita y sus lógicas implicadas. Ya no estamos obligadxs a pensar que media un fracaso y una superación de *La arqueología del saber* a *Vigilar y castigar*, ni de éste libro a la gubernamentalidad y a la ética. No estamos forzadxs a suponer que entre las reflexiones sobre el discurso y las historias sobre la prisión, y entre estas y la genealogía del gobierno de sí y de los otros, opera alguna especie de “bajada” a lo real o algún tipo de desengaño teórico-político. Tampoco es necesario ya orientar nuestras búsquedas hacia, ni ser obligadxs a decidir entre, centros conceptuales y metodológicos

en competencia: o el saber o el poder, o la guerra o el gobierno, o la dominación o la subjetividad, o la arqueología o la genealogía. En suma, creo que este es el tipo de apertura que provoca el nominalismo relacional como método de lectura en las canteras foucaulteanas.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Balibar, É. (1990). Foucault y Marx. La postura del nominalismo. En Balibar y otros *Michel Foucault: filósofos*. Gedisa.
- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Nueva Visión.
- Balibar, É. (2014). Antropologie philosophique ou Ontologie de la relation? Que faire de la 'VI Thèse sur Feuerbach'? En *La philosophie de Marx*. (pp.193-250). La Découverte/Poche.
- Bardet, M. (2017). Hacer frente con nuestras espaldas. *Lobo suelto*. <https://lobosuelto.com/hacer-frente-con-nuestras-espaldas-marie-bardet/>
- Bardet, M. y Gago, V. (2019). Insurrecciones impuras y espiritualidad política. *Lobo suelto*. <https://lobosuelto.com/insurrecciones-impuras-y-espiritualidad-politica-marie-bardet-y-veronica-gago/>
- Bardet, M. (2021). *Perder la cara*. Cactus.
- Chuca, A. (2021). *Metodología de la dispersión*. Penguin Random House.
- Ernout, Alfred y Alfred Meillet (2001). *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. Klincksieck.
- Foucault, M. (1982). *La imposible prisión: Debate con Michel Foucault*. Anagrama.
- Foucault, M. (1992). Nietzsche, la genealogía, la historia. En *Microfísica del poder*. (pp.5-29). Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1994). Préface à l' "Histoire de la sexualité". En *Dits et Écrits IV* (pp. 578-584). Gallimard.
- Foucault, M. (1994a). Foucault. En *Dits et Écrits IV* (pp. 631-636). Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Le jeu de Michel Foucault. En *Dits et Écrits III* (pp. 298-329). Gallimard.
- Foucault, M. (1995). ¿Qué es la crítica? [CRÍTICA Y AUFKLÄRUNG]. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*. 11. 5-26. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/7261>
- Foucault, M. (1996). *¿Qué es la Ilustración?* Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1998). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población: curso en el Collège de France: 1977-1978*. FCE.
- Foucault, M. (2007). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007a). *Nacimiento de La Biopolítica: curso en el Collège de France: 1978-1979*. FCE.
- Foucault, M. (2009). *El gobierno de sí y de los otros: curso en el Collège de France: 1982-1983*. FCE.
- Foucault, M. (2011). *Historia de la sexualidad 2: el uso de los placeres*. Siglo XXI.

- Foucault, M. (2011a). *Leçons sur la volonté du savoir. Cours au Collège de France (1970-1971)*. Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France (1979-1980)*. Gallimard.
- Foucault, M. (2014). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France (1981-1982)*. FCE.
- Hacking, I. (2001). Leçon inaugurale. En *Philosophie et histoire des concepts scientifiques. Collège de France*: <https://acortar.link/1RroAh>
- Hacking, I. (2002). *Historical ontology*. Harvard University Press.
- Hacking, I. (2002a). Façonner les gens Cours College de France 2001-2002. En *Philosophie et histoire des concepts scientifiques. Collège de France*. <https://www.college-de-france.fr/agenda/cours/faconner-les-gens>
- Haraway, D. (2019). *Seguir con el problema*. consonni
- Jacky Rosell, E. (2014). Foucault y los porvenires de la obra. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/49913>
- Jacky Rosell, E. (2018). Dispersar a Foucault: lo social y la relación. Un estudio epistemológico y ontológico del período 1966-1979. Tesis doctoral. Doctorado de Ciencias Sociales (FCPyS-UNCUYO).
- Jacky Rosell, E. (2023). El problema de la relación. Elementos de historia conceptual y usos contemporáneos. *Revista Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*. Vol. 26 (En prensa).
- Macherey, P. (1992). Aux sources des rapports sociaux: Bonald, Saint Simon, Guizot. *Genèses*. n° 9. 25-43.
- Macherey, P. (2012). *De Canguilhem a Foucault: la fuerza de las normas*. Amorrortu.
- Morfino, V. (2010). *Spinoza: relación y contingencia*. Encuentro Grupo Editor.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Caja Negra.
- Nancy, J-L. (2004). Imm/Trans. *Poligraph*. 15/16. 11-12. <https://www.abebooks.com/9780979071546/Polygraph-1516-Immanence-Transcendence-Utopia-0979071542/plp>
- Passeron, J-C. (2011). *El razonamiento sociológico. Es espacio comparativo de las pruebas históricas*. Siglo XXI.
- Sardinha, D. (2015), Le nominalisme de la relation como principe antimétaphysique. En Laval, C, Paltrinieri, L. y Taylan, F. (dirs). *Marx & Foucault. Lectures, usages, confrontations*. (pp. 244-257). Éditions La Découverte.
- Veyne, P. (1984). *¿Cómo se escribe la historia? Foucault revoluciona la historia*. Alianza.

SOBRE EL AUTOR

Emiliano Jacky Rosell

emilianojacky@gmail.com

Emiliano Jacky Rosell es Doctor en Ciencias Sociales (FCPyS-UNCUYO), becario posdoctoral CONICET (IISE-CONICET), docente de grado en la materia “Filosofía Social y Política” (Carrera Trabajo Social, UNCUYO), miembro del Grupo de Estudios sobre Problemas Sociales y Filosóficos (UBA-IIGG) e integrante del colectivo de DD.HH. Presente con Memoria. Ha brindado cursos de posgrado en Epistemología de las Ciencias Sociales y coordinado talleres sobre Memoria, Verdad y Justicia (niveles medio y superior). Actualmente su investigación se enfoca en el estudio del coaching ontológico, desde una perspectiva de ontología social.



CONSTELACIONES QUEER/QUIR. LA RELACIONALIDAD COMO CONTRASEÑA

*Queer constellations. Relationality as
password*

AUTORA

Ianina Moretti Basso
Facultad de Filosofía y
Humanidades, Universidad Nacional de
Córdoba

Cómo citar este artículo:

Moretti Basso, I. (2022). Constelaciones queer/quir. La
relacionalidad como contraseña. *Diferencia(s). Revista de teoría
social contemporánea*, 15, 33-53.

Artículo

Recibido: 03/10/2022
Aprobado: 17/12/2022

RESUMEN

En su intensa historia de subversiones significantes, el término queer continúa surcando trayectos en nuevas apropiaciones y traducciones. Sedgwick advertía que el requisito que vuelve genuino el uso del calificativo queer es el impulso para utilizarlo en primera persona. A su vez, queer hace implosionar y permite desarmar lo unitario de la categoría de identidad sexual, que ha sido central en la producción de corporalidades. Así, aun denotando lo singular, sería una trampa pensar que lo queer define en términos de individuo – en el sentido moderno y aún neoliberal –, pues no presupone esas bases identitarias. ¿Se puede entonces imaginar procesos de colectivización no anclados en un sistema de sexo-género neoliberal, es decir, que no suponga ese modelo de individuo para empezar?

En ese sentido, repasaremos cómo lo queer y su traducción cuir se infiltra en los supuestos sustantivos del sistema de sexo-género, habilitando en la fisura una revisión de la noción misma de sujeto y su conformación. Pensar la relacionalidad como fundante del cuerpo y previa al individuo puede habilitar la imaginación de constelaciones queer/cuir, sin establecer necesariamente una nueva norma identitaria. Retomamos la apuesta de Butler a entender lo queer no como la identidad de alguien, sino como su alianza. La noción habilita así a reconocer nuestro carácter relacional, y allí trazar o recuperar alianzas impredecibles, a veces incómodas pero insistentes en sus modos de sobrevivir la precaridad. Invita, así, a tramar y vislumbrar una constelación entre cuerpos que permitan una crítica radical de los placeres, al decir de val flores, una identificación política y una práctica ética para disputar los sentidos excluyentes heteronormados de lo sexual y lo afectivo.

PALABRAS CLAVE: CUIR; RELACIONALIDAD; CUERPO; ALIANZA; AFECTOS.

ABSTRACT

The concept of queer, in carrying its intense history of significant subversions, still makes its way with new appropriations and translations. Sedgwick would state that in order to be genuine, the use of queer as a qualification should be used in first person. At the same time, this qualification makes implode the category of identity, as it allows to dismantle the unity of that concept, which has been essential to the production of corporality. Thus, even if it denotes singularity, it would be a decoy thinking that queer defines in terms of individuals. At least not in a modern sense, or even neoliberal, as queer does not presuppose those

identitary bases. Can we imagine collectivization processes not founded on a neoliberal sex/gender system, namely one that doesn't presuppose that model of individual to begin with?

In this sense, we shall review the ways in which queer – and its Spanish translation, *cuir* – infiltrates in the substantive assumptions of this sex/gender system, enabling a revision of the very notion of subject and its conformation. To consider relationality as founding the body and as previous to the individual, can enable to imagine queer constellations, without necessarily establishing a new identity norm. We reassume Butler's attempt to understand queer not as someone's identity, but as his/her/their alliance. Queer allows to recognize our relational character, and to make alliances, even if unpredictable or sometimes uncomfortable, but always insistent on the survival of the precarious. It encourages to plot and glimpse a constellation among bodies that allow a radical critique of pleasures, as Val Flores points out, a political identification and an ethical practice in order to dispute heterosexual discriminatory senses of sexual and affective issues.

KEYWORDS: QUEER; RELATIONALITY; BODY; ALLIANCE; AFFECTS.

1. INTRODUCCIÓN

El término *queer* conlleva una larga historia desde la injuria hasta la inversión significativa que se ha logrado a través de los usos y apropiaciones de los activismos de la disidencia sexual, lo que le ha otorgado una connotación afirmativa que aún se sostiene en un campo de disputas. Judith Butler, a comienzos de los años 90, expuso el modo en que se resignificó subversivamente el insulto y dio lugar a una reivindicación política. Hay en nuestras cercanías, en nuestro contexto geopolítico, otros términos que corrieron con similar suerte, por lo que sigue habiendo una potencia en el análisis de la traducción *cuir*¹, que en Latinoamérica alude a la fonética del término anglosajón. En dicha sonoridad se amontonan diferencias y continuidades, herencias y herejías, como bien han estudiado teóricxs como Felipe Rivas, Emma Song, val flores entre otrxs. Aún en su complejidad, la apropiación en la escritura sirve como crítica de la importación de términos sin atender a los contextos, como interrupción de discursos anquilosados, como ruptura de la lengua en ciertos círculos de saber-poder, como incomodidad que sacude esa trama que la filosofía se preocupó mucho tiempo en escindir, entre cuerpo, afecto, ideas.

Un diagnóstico posible es que en la actualidad nos encontramos ante variadas capturas neoliberales de lo queer. Lecturas individualistas y consignas ancladas exclusivamente en la autonomía, por una parte, y los diversos modos neoliberales de intentar cifrar lo queer en términos de opciones del mercado por la otra, parecen dejarnos con el no menos actual problema del desmembramiento de todo horizonte de comunidad. Sin embargo, creemos que una relectura atenta de lo que implica lo queer/cuir puede devolvernos una crítica al individualismo, desde la posibilidad de criticar incluso los planteos identitarios. Siguiendo a val flores, escritora, maestra y activista LGBTQ+, entendemos que “queer/cuir refiere a la malla abierta de posibilidades, las lagunas, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que cuestionan la concepción binaria del género, la heteronormatividad y las identidades” (flores, 2013:36). Más recientemente, flores piensa lo cuir en tanto búsqueda que desestabiliza formas hegemónicas del conocimiento: como compromiso epistemológico, permite interrumpir el binarismo en tanto estructura de la razón. Ante la violencia normativa, cuir es “una relación afectiva con el desorden, (...) una operación de extrañamiento que se le hace a los protocolos normativos de producción y administración

¹ Más allá de lecturas extremistas, Rivas apunta que hay textos que han podido “soslayar de manera más creativa los riesgos tanto de un excesivo localismo latinoamericano –que rechace de plano cualquier uso de “lo queer”– como de la celebración acrítica de su traspaso disciplinario literal Norte/Sur” (2011:70), y en ese proceso han podido releer y reinterpretar “las genealogías del saber que quiebran la narración de la recepción teórica como una mera linealidad unidireccional y sin pliegues” (Rivas, 2011:70). En el presente artículo, utilizaremos ambos términos indistintamente, sosteniendo el inglés para citas directas o indirectas de autorxs anglófonxs y el español para toda otra referencia.

de los saberes” (flores en Piaser y Rodríguez, 2022). Saber y cuerpo se encuentran en los efectos materializadores de la norma, y de sus subversiones. Precisamente, lo queer/cuir puede habitar y preguntarse por las prácticas y por el modo en que la repetición de esas prácticas *hace cuerpos*, así como por las condiciones que las vuelven o no posibles en determinados marcos. En diálogo con los numerosos y profundos aportes que se han hecho desde nuestro sur a la teoría que piensa y practica lo cuir, proponemos este trabajo como apuesta a una relacionalidad no anclada en lo identitario. Así, las constelaciones cuir pueden ser un espacio a recuperar, para lo cual se nos vuelve necesario *dar un paso atrás* respecto de los supuestos individualistas. Entendemos las constelaciones cuir como aquellas que reúnen corporalidades habilitadas por las alianzas entre precarias, que se saben desposeídas y vulnerables y, por lo mismo, relacionales. Proponemos, entonces, volver sobre esas constelaciones, sobre el *entre* que funciona como condición de posibilidad de nuestros cuerpos, una promesa que ya ocurrió y a la que hay que hacerle sitio.

2. “NO HABLAR DE TI”, O LO QUEER EN PRIMERA PERSONA

La crítica feminista Eve Sedgwick ha realizado aportes fundamentales para cuestionar el sistema de sexo/género y la normatividad a él asociada, mostrando los supuestos que parecían naturales y que, en ese gesto, se ocultaban en su aparente evidencia. Al desandar la supuesta coherencia entre sexo, género y deseo marcada por la heterosexualidad obligatoria, Sedgwick ilumina la multiplicidad de posibilidades que encarna lo queer. Por otra parte, afirma que es necesario considerar las cuestiones de género y sexualidad siempre en relación con los modos en que se enlaza la raza, la pertenencia étnica y las formas de nacionalidad postcolonial. Así, se trata de un marco crítico que permite abordar la identidad de manera compleja y enlazada. En cuanto a los usos de lo queer, la autora nos ofrece una hipótesis primera, en el sentido de lo fundamental: “en muchos e importantes sentidos queer puede denotar únicamente cuando va asociado a la primera persona. Un posible corolario de esta hipótesis: lo único que se requiere para convertir el calificativo queer en genuino es el impulso para utilizarlo en primera persona” (Sedgwick, 2002:39). En el mismo sentido, Emma Song ha cifrado esta particularidad de lo queer/cuir en la invitación a “no hablar de ti”², llamando en cambio a hablar en primera persona, desde la singularidad del yo, desde la incomodidad y la potencia de anclar la honestidad intelectual en el desafío de un pensamiento de y sobre sí. La propuesta, sin embargo, no trata de elidir al otrx, como veremos más adelante; antes bien resitúa las delimitaciones entre sujeto y objeto de la teoría, habilitando una visión oblicua de los lazos y no una analítica de panóptico.

Lo *cuir* interrumpe el discurso homogéneo de la heteronorma, y aquí seguimos

² Cf. Song, E. (2022) “Introducción”, en Pereyra, L., Bella, M. *Haciendo Cuerpos*, Córdoba: Ed. CIFYH – UNC.

también algunos rastros trazados por Sedgwick, en cuanto nos invita a pensar “en todos los elementos que se hallan condensados en la noción de identidad sexual, un concepto que el sentido común de nuestros tiempos presenta como una categoría unitaria” (2002:36). La autora desanda esa categoría, para así analizar los entrecruzamientos que la conforman, bajo la ilusión de ser una entidad única. La ilusión de unidad de la llamada “identidad sexual” acumula y superpone una cantidad de supuestos sedimentados en esa noción: cromosomas, rasgos físicos, asignación de género, sexo biológico de la pareja predilecta, autopercepción de la orientación sexual y de la pareja predilecta, opciones de procreación, comunidad que nos contiene, etc. Estos “elementos” que Sedgwick pormenoriza, se encuentran normados también y fundamentalmente en sus relaciones de correspondencia. Así, la correlación requerida entre sexo, género y deseo, con los componentes que aquí reponemos y los de las relaciones sexoafectivas que entablamos, conforman un guión que fija los modos de entender esa noción paraguas que entendemos por “identidad sexual”.

La lista que logra exponer Sedgwick, desbarata las unidades presupuestas como esenciales, y con ellas, las supuestas correspondencias que ha erigido la heteronormatividad. Pormenorizar, detallar, permite desmontar la concepción esencialista de individuo idéntico a sí mismo, estable. La autora invita a cuestionar la cuenta por uno de la sexualidad de un sujeto: así, se critica la necesidad de que cada sujeto tenga *una y solo una* sexualidad, así como los vínculos que esta sexualidad unitaria tendría con la conformación clara y distinta de la identidad. En su trayecto o paseo por la multiplicidad de expresiones eróticas, la autora pone en jaque no sólo la noción de identidad como esencia, sino también su duración en el tiempo. Con el foco puesto en las prácticas, las elecciones y las comunidades de identificación, se abre el espectro de articulaciones y combinatorias posibles. Funciona, así, como crítica del sistema de sexo-género, cuestionando la suposición de que las características sexogenéricas se podrían deducir a partir de los datos iniciales del sexo biológico añadiendo que el sexo biológico de nuestra pareja predilecta se supone opuesto al nuestro. En el esquema heterosexual, hay una cantidad enorme de dimensiones que debería organizar la «identidad sexual», en su supuesto continuum denso y sin fisuras. Si la noción se devela en sus fisuras y diferencias, nos encontramos con un fenómeno que puede significar «queer»:

[E]l amplio amasijo de posibilidades, huecos, solapamientos, disonancias y resonancias, lapsos y excesos de significado que hallamos cuando los elementos constitutivos del género o de la sexualidad de cualquier persona no están hechos para (o no se les puede hacer) significar de forma monolítica (Sedgwick, 2002:37).

En ese sentido, pensar desde la singularidad no equivale a presuponer identidades individuales en un sentido esencial, ni estanco, ni inmutable. En todo caso, la identidad parece verse horadada por lo queer/cuir, en cuanto devela la imposibilidad de pensarla como unidad cerrada sobre sí misma. Hemos dicho que la sexualidad puede no-ser-una, y si hay modos no monolíticos de encarnarla, entonces podemos en algún sentido no ser

idénticxs a nosotrxs mismxs. Los principios de identidad y no contradicción han sido la base lógico-epistemológica de políticas centradas en el individuo de modo esencialista, suponiendo aquella cadena de coherencias que marcaba Sedgwick.

En su libro *Eroticidades Precarias*, el teórico cuir Beto Canseco encara una crítica al individualismo liberal. A ese fin, recurre a C.B. MacPherson en su estudio sobre las teorías políticas del individualismo posesivo para puntualizar los supuestos sociales de teorías políticas que pertenecen a la tradición liberal. Entre ellos, retomamos dos: “Lo que hace humano a alguien es que sea efectivamente libre de la dependencia de las voluntades ajenas. [...] El individuo es esencialmente el propietario de su propia persona y capacidad, por lo cual no le debe nada a la sociedad” (Canseco, 2017:27,28). Estas derivas políticas implican también procesos de subjetivación sexogenérica: corporalidades ya siempre sexuadas, individuos aislados en sí mismos erigidos sobre aquella presunta coherencia entre sexo, género y deseo.

Por el contrario, las singularidades cuir abren el abanico de posibilidades y lazos, esperables e inesperados, de lo que compone la narración de nosotras mismas. Aquel individuo estanco e insular basado en su propia identidad parece perder pie y dar lugar, en cambio, a una singularidad que es posibilitada por sus relaciones. ¿Cómo llegamos a ser esto que somos? ¿Qué y quienes componen nuestro propio relato? Lejos de la hipótesis de ser independientes de los otros e incluso propietarixs de nosotrxs mismxs, proponemos volver la mirada sobre la condición social e interdependiente de nuestras corporalidades vulnerables. La filósofa feminista Judith Butler (2006) ha dedicado parte de su trabajo a reflexionar sobre estas características vinculadas a nuestra vulnerabilidad compartida, incluso plausible de reconocerse como base de la comunidad. Imaginar procesos de colectivización puede ser más posible si consideramos primero esa relacionalidad que nos compone. Al decir *primero*, enfatizamos en la necesidad de considerar dicha relacionalidad como fundante: no como una opción que le aparece al individuo y sobre la cual podría decidir vincularse con otrxs, sino como la condición de posibilidad de la existencia de cada singular.

3. UN PASO ATRÁS DE LA AUTONOMÍA, O DEL ATENDER A UNA ONTOLOGÍA RELACIONAL

¿Por qué nuestros cuerpos deberían terminarse en la piel o incluir como mucho otros seres encapsulados por ésta? Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*.

Hace ya varios años, nuestra investigación buscaba una manera de anclar las políticas sexuales en un lugar diferente que el de la autonomía (Moretti, 2013). Esto porque el supuesto de la autonomía parecía morder en la noción de individuo insular que funciona de manera tan adecuada en el neoliberalismo excluyente que hegemoniza los sistemas de pensamiento y prácticas actuales. Una pregunta de Butler sintetizó esa búsqueda: “Is there a way in which the place of the body, and the way in which it disposes us outside

ourselves or sets us beside ourselves, opens up another kind of normative aspiration [than autonomy] within the field of politics?” (2004:26)³. Es así que seguimos la propuesta de la ontología butleriana en cuanto corporal y social, que permite revisar nuestra interdependencia antes que seguir abogando por aquella autonomía hipostasiada.

En el sintagma “ontología social corporal”, la noción de cuerpo resulta fundamental para otorgar sentido específico a las dos nociones anteriores. Es, según creemos, el énfasis que puede aportar un pensamiento butleriano a una filosofía tradicionalmente dualista, que ha declarado la supremacía de la «mente». El cuerpo como centro de gravedad de las reflexiones hace mella en la conceptualización teórico-política, incluso cuando es tensionado desde una concepción como la de la teórica feminista Sara Ahmed (2015), que subraya el *entre*: los afectos circulan entre los cuerpos, generando así efectos de superficie. La dimensión corporal aparece como fundamental aún si hay que redoblar la crítica al individualismo en ese último bastión que son los afectos, la crítica a la autonomía y a los supuestos que se le asocian. Para ello, será indispensable leer al cuerpo como interdependiente, vulnerable, extático –fuera de sí–, nunca como un individuo cerrado, aún con sus singularidades, pues criticar la individuación no implica un borramiento absoluto de límites entre cuerpos.

Así, el cuerpo aparece inescindible de su sociabilidad. No se trata de discutir sobre los modos en que pueden vincularse las individualidades, con más o menos autonomía; antes bien, se trata de tomarse el tiempo de dar un paso atrás respecto del supuesto del individuo, y reconocer allí las condiciones relacionales de su existencia. Desde el comienzo estamos sujetos a otrxs, y esto de un modo fundamental. La trama de quienes hacen posible nuestra existencia en determinadas condiciones es compleja, impredecible, y en un punto imposible de rastrear exhaustivamente; de modo inverso, probablemente no llegamos a dimensionar la dependencia que para otrxs recae en nuestra propia coexistencia. En *Desposesión*, diálogo entre la antropóloga griega Athena Athanasiou y Judith Butler, las autoras desarrollan las diversas implicancias de considerar una corporalidad vulnerable e interdependiente de un modo tan fundamental, que lxs otrxs nos *desposeen*: de nuevo al contrario de lo sintetizado por McPherson, no somos nuestra propia posesión. Allí, las autoras debaten sobre el individualismo posesivo, acordando en que no se trata de evaluar moralmente la ontología individualista, sino más bien de analizar críticamente cómo trabaja esa ontología y a qué fines políticos resulta subsidiaria. Por eso le oponemos una ontología social, que permite entrever otras modulaciones de la relacionalidad corporal, al tiempo que habilita una reorientación normativa de la política, de otros horizontes para la subjetividad y la comunidad.

Los rasgos que la caracterizan – lo social y lo corporal – hacen de esta ontología una propuesta que tiene una riqueza conceptual, en cuanto se distingue de lo que la

³ Una posible traducción propia sería “¿Acaso hay una manera en la que el lugar del cuerpo, y el modo en que nos dispone extáticamente fuera de nosotros mismos, abra otro tipo de aspiración normativa [que la de la autonomía] en el campo de la política?”. La expresión de estar fuera o “al lado” de sí mismxs puede pensarse desde el concepto de éxtasis.

tradición filosófica occidental ha dado en llamar ontología, y una función teórico-práctica que se pone en marcha a través de su propia estructura crítica. Consideramos una ontología de corte butleriano entonces, pero en un intento por exigir la apuesta del predicado “social” hacia “relacional”. Aquí, el predicado relacional implica la posibilidad de dialogar con una genealogía filosófica, con una *suite* de grandes respuestas a aquella premisa instaurada como primera, afirmación aristotélica de la primacía de la sustancia por sobre la relación. Como punto central en la historia de esta búsqueda, el filósofo italiano Vittorio Morfino ha intentado leer en Spinoza “una ontología de la relación, haciendo crujir el oxímoron de tal expresión, en el sentido en el que el discurso de la ontología ha sido tradicionalmente el discurso del primado de la sustancia por sobre la relación” (Morfino, 2010). Repensar el vínculo sustancia-relación permite dimensionar hasta qué punto las relaciones son constitutivas de la sustancia individual, y no solo relevantes. La resignificación de un término tan caro a la filosofía como el de *ontología* tiene sus riesgos, pero vale el esfuerzo por predicarla como relacional, cuando el discurso sobre el ser ha sido históricamente el discurso sobre la sustancia.

Con Spinoza, se trazó un recorrido no anclado en la idea de sustancialidad, sino antes bien atento a aquella fluctuación de la vida afectiva: “es precisamente el oleaje, la onda, la breve forma momentánea que da la individualidad al agua indistinta, lo que sustituye la metáfora: no ya aquello que está bajo, *sub-stantia*, sino la superficie agitada sin paz y sin forma definitiva” (Morfino, 2010). La relacionalidad muestra aquí un espectro más amplio que lo definido por lo “social”: somos afectables y afectadxs por otrxs entendidos como cuerpos, y no necesariamente humanos. La relación aparece como anterior a lo que entendemos por individuos. Para Spinoza, las pasiones son relaciones constitutivas de los individuos, de su imaginario y de sus prácticas sociales. Contemporáneamente, varias autoras del *giro afectivo*⁴ estudian los afectos como relaciones y vectores, así como los efectos que producen en los cuerpos, y el entramado político en el que se juegan. En este marco, los afectos pueden leerse en términos no individualistas, sino en un *entre* cuerpos siempre histórica y políticamente situado. Una postura basada en la ontología relacional podría impugnar dicotomías entre el individuo y lo colectivo, lo privado y lo público, la corporalidad y el discurso, o incluso la clásica distinción entre sustancia y accidente. La impugnación de estos binomios no significa llanamente su superación, sino más bien una puesta en cuestión que permite observar hasta qué punto performan nuestras epistemologías y qué límites explicativos y políticos

⁴ Algunas compilaciones relevantes sobre estos campos son *The Affective Turn: Theorizing the Social* (2007), editado por Patricia Clough y Jean Halley, *The Affect Theory Reader* (2010), editado por Melissa Gregg y Gregory Seigworth y *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (2010) editado por Diana Coole y Samantha Frost. En estos libros se reivindica el examen crítico de la materia y los afectos en sí —en vez del modo en que éstos son representados a través del lenguaje— al mismo tiempo que se pone en cuestión aquellos enfoques que estudian lo somático únicamente como un efecto del lenguaje o meramente como una construcción social. Para una reconstrucción crítica del giro afectivo, véase Macón, C. (2013) “Sentimus ergo sumus. El surgimiento del ‘giro afectivo’ y su impacto sobre la filosofía política”, en *Revista latinoamericana de filosofía política*, Vol. II No 6 (2013) — pp. 10-32.

tienen sus usos.

La crítica de la primacía de la sustancia permite entonces ubicar la relación por sobre el “individuo” como lo que subsiste en sí y por sí, poniendo en jaque un fuerte supuesto del neoliberalismo actual y base ontológica de sus consignas políticas y de la precarización selectiva que necesita para su funcionamiento: la negación de la dependencia no permite reconocer la condición generalizada de la precariedad que implica, social y políticamente, la interdependencia. Ante eso insistimos con Butler en que “[n]o existe vida alguna sin las condiciones que mantienen la vida de manera variable, y esas condiciones son predominantemente sociales, ya que no establecen la ontología discreta de la persona, sino más bien la interdependencia de las personas” (2010:38). Como bien señala Canseco, la precaridad⁵ es una condición que no solo se sabe, sino que se siente: “distintos registros afectivos aparecen en la descripción de estas condiciones de vida que comparten de algún modo la falta de organizaciones sociales y políticas que sostengan la vida corporal” (2019:32). Los cuerpos sexuados se encuentran así afectados por sentimientos de precaridad (sentimiento de futuro dañado, ansiedad, angustia, inseguridad, etc). Las sensaciones y los afectos encarnados de esta falta “tiñen toda la experiencia corporal y que pueden brindarnos algunas pistas para pensar alianzas entre quienes sufren esta distribución diferencial de exposición al daño y la violencia que Butler denomina precaridad” (Canseco, 2019:33).

La relacionalidad es, en algún sentido, una explicación para la agencia subjetiva: las agencias singulares, que aparecen narradas como actos performativos puntuales, tienen su condición de posibilidad en esas relaciones⁶. Lo colectivo puede pensarse entonces como un entramado que a veces hay que disputar por hacer aparecer, y que funciona como condición de posibilidad de la agencia subjetiva. No se asume una identidad colectiva, “sino que más bien se establecen relaciones dinámicas entre las personas, en las que puede observarse cómo se activa el apoyo, la disputa, la ruptura, la alegría y la solidaridad” (Butler, 2017:34). La idea de colectividad es entonces dinámica y no esencialista: un hacer a partir de los lazos. Se trata, además, de una relacionalidad material y contingente.

⁵ La distribución geopolítica y diferencial de la precariedad es lo que Butler ha denominado precaridad. Refiere a aquella condición políticamente inducida, en la que cierta parte de las poblaciones sufre de la carencia de redes de soporte social y económico, quedando expuestas al daño, la violencia y la muerte. Se trata, así de una condición inducida de vulnerabilidad maximizada. Las poblaciones precarizadas se encuentran fuertemente sujetas a la violencia de Estado, así como a otras formas de agresión no provocadas por los Estados, pero contra las cuales estos no ofrecen una protección adecuada. Por eso, la precaridad refiere a quienes están desposeídos de las condiciones necesarias para la vida, ya sea por hambre, falta de salud o educación, como también refiere a quienes están especialmente expuestos a la violencia callejera y policial, como personas dedicadas al trabajo sexual o que encarnan un género distinto a la norma.

⁶ En Moretti, 2020 hemos discutido sobre la productividad de la noción de performatividad para pensar la agencia subjetiva. En ese punto, consideramos que “Si la performatividad se ha asociado con tanta frecuencia a la realización individual, puede que merezca la pena volver a considerar estas modalidades de performatividad que solamente operan a través de formas de acción coordinada cuya condición y propósito es la reconfiguración de la agencia en un modo plural y de algunas prácticas sociales de la resistencia” (Butler, 2017:16).

4. LO QUEER/CUIR EN TANTO ALIANZA

Pensar seriamente la relacionalidad como fundante y previa al individuo puede habilitar la imaginación de constelaciones queer/cuir, sin establecer necesariamente una nueva norma identitaria. En este sentido, Butler aporta: “el término queer no alude a la identidad de una persona, sino a su alianza” (2017: 75). El significado de anomalía o peculiaridad que tuviera el término se irradia sobre las posibles alianzas, incómodas o impredecibles, entre precarias, que bajo la designación de queer se traban aquí en la lucha por la justicia social, política y económica. Aquí pensamos alianza no sólo como “forma social del futuro” (Butler, 2017), sino también como lo que puede encontrarse latente. Hay un compromiso con las relaciones en tanto consustanciales a las invocaciones del yo.

Queer/cuir habilita así a pensar en esas alianzas incómodas o impredecibles, que, con val flores, podemos enlazar como constelación entre corporalidades que permitan una crítica radical de los placeres, “una identificación política y una práctica ética para disputar los sentidos que se ciernen sobre lo sexual y que crean exclusiones, segregaciones, jerarquías, desigualdades” (flores, 2015:77). Esa idea de identificación política bien puede implicar un modo de hacer comunidad; se trata de reconocer los sitios en que los cuerpos cuir se identifican sin por ello homogenizarse necesariamente. Esa búsqueda ético-política, ese horizonte común, performa un “nosotrxs” en el marco de una lucha por la justicia social, política y económica. Desde esta comprensión de lo queer, la política puede ser abordada desde otros interrogantes, volviendo sobre los límites mismos de la política, los modos de la intimidad, las formas de relacionarse y aliarse contra la precaridad. En eso piensa flores cuando repone una *constelación periférica* de singularidades enlazadas en la búsqueda teórico-práctica de un horizonte de placeres y relaciones que no se basen en la exclusión normativa de la heterosexualidad. Compañerxs de activismo, de lecturas, de escritura y producción, de duelos y festejos, compañerxs de placeres y búsquedas re-traman una comunidad posible, aun sosteniendo la tensión entre un cierto desencanto frente a un feminismo hegemónico que ha adoptado el lenguaje y reclamo jurídico como único horizonte. El mensaje persiste en la multiplicidad antes que la homogenización.

A partir de una revisión de la relacionalidad tal como la hemos planteado, se puede disputar el individualismo identitario tan caro al neoliberalismo, que ha avanzado en la privatización del espacio público y en la individualización de las conductas sexuales. Como apunta flores, los procesos neoliberales han territorializado las identidades sexo-genéricas al tiempo que parecen haberlas multiplicado en categorías. Reenviando al individualismo esencialista aun pasado por el tamiz posestructuralista, “estas narrativas identitarias funcionarían casi como entidades privadas y discretas” (flores, 2019:18). Una de las consecuencias que palpamos hoy de estas nuevas normativas identitarias es “una fuerte vigilancia y control de las fronteras entre cada una de las identidades” (flores, 2019:18), una ola punitivista y la proliferación de decálogos con pretensión normativa

sobre nuestras prácticas sexoafectivas. Entonces, sigue siendo relevante revisar las normas de género como punto de partida para pensar tanto la violencia normativa como la agencia de nuestros cuerpos. Son normas que delimitan quiénes son los que pueden aparecer públicamente, dado el alto nivel de regulación que tiene ese espacio – desde lo legal, lo contravencional, lo mediático, lo normativo –. Es que hay unas ciertas precondiciones para la aparición que parece necesario cumplir para poder tener el status de sujetos. Sin embargo, la irrupción en el espacio de aparición es posible y acontece: “si aparecemos insistentemente en aquellos lugares y momentos en que se nos oculta, en que la norma nos elimina, la esfera de la aparición podrá romperse y abrirse a formas nuevas” (Butler, 2017:44). En ese sentido, podemos preguntarnos de qué modo aparecen los sujetos de la acción, a través de qué negociaciones con los marcos normativos, y qué efectos tienen sobre los marcos establecidos y sus coordenadas de espacio y tiempo. La esfera pública en este sentido es también compuesta por los medios, es el centro de la ciudad, pero también sus arrabales, y, como apuntará Ahmed, clubes, bares, parques, hogares... pues “en el momento en que se sostienen y exhiben ciertas formas de interdependencia, se puede llegar a transformar el campo de la aparición” (Butler, 2017:49). En ese sentido, insistimos que quizá la tarea no sea solo imaginar nuevas alianzas, sino más bien reconocer las alianzas que efectivamente funcionan como condición de posibilidad de la emergencia y el sostenimiento de nuestras singularidades.

4.1. Placeres queer

The possibility of generating new meanings, or new orientations to 'old' meanings, depends on collective activism, on the process of gathering together to clear spaces or ground for action. In other words, it takes more than one body to open up semantic as well as political possibilities⁷ (Ahmed, 2014:166).

¿Cómo es que podemos pensar, desde lo cuir, en ejercer una influencia sobre los espacios de intervención política? Hemos dicho que cuir es un tipo de alianza, y allí hacemos nuestra apuesta a lo relacional, desmarcándolo de una perspectiva esencialista. Aun en convivencia con las vertientes antisociales⁸ de los estudios queer, consideramos lo necesario de reconocer las alianzas cuir en tanto alianzas entre precarixs, que reconocen la condición relacional de su existencia e incluso de su supervivencia, al decir de Canseco: “Porque sobrevivimos y mientras lo sigamos haciendo haremos alianzas que insistirán en no quebrarse tan fácilmente” (Canseco, 2019:49).

Recuperamos la propuesta de Ahmed de realzar los efectos de los placeres cuir

⁷ “La posibilidad de generar nuevos significados, o nuevas orientaciones a ‘viejos’ significados, depende del activismo colectivo, en el proceso de juntarse para despejar espacios o un suelo para la acción. En otras palabras, hace falta más de un cuerpo para abrir la semántica tanto como las posibilidades políticas”, la traducción es propia.

⁸ Al no ser tema de este trabajo, no podríamos explayarnos sobre las distintas versiones de la teoría antisocial y sus exponentes. Para una breve síntesis, se puede confrontar De Lauretis, T. (2012) “Identidad de género, malos hábitos y teoría queer” en *QLG: A Journal of Lesbian and Gay Studies*, Duke University Press.

en cuanto irrumpen en el guión heterosexual de este sistema de sexo-género neoliberal e individualista. La misma *orientación sexual* implica una direccionalidad de los cuerpos que afecta mucho más que el objeto del deseo. La autora recupera su bagaje fenomenológico en orden a profundizar en las implicancias de estar *orientadx a*: se trata de una intención que traza cercanías y distancias, intensidades y direccionalidades, como también sentidos vectoriales hacia cuerpos que pueden no estar guionadas por el sistema de sexo-género. Estas aproximaciones entre cuerpos no sólo implican lo sexual, sino otra miríada de aspectos corporales, afectivos y normativos. Las orientaciones afectan a los cuerpos, que pueden o no resultar inteligible para los demás; “en consecuencia, la imposibilidad de orientarse “hacia” el objeto sexual ideal afecta la forma en que vivimos en el mundo, un afecto que puede leerse como la incapacidad para reproducirse y como una amenaza al ordenamiento social de la vida misma” (Ahmed, 2015:223). Las condiciones de posibilidad siguen siendo arena de disputa de las corporalidades cuir y sus orientaciones – hacia otros cuerpos y hacia el mundo – posibilidades de interrupción de las economías sexoafectivas heteronormadas.

En este sentido, Ahmed plantea que “el disfrute de las relaciones sexuales y sociales que se designan como “no reproductivas” puede funcionar como una forma de disturbio político en una economía afectiva, que se organiza a partir del principio de que el placer solo es ético como incentivo o recompensa por una buena conducta” (Ahmed, 2015:225). El disturbio político es una interrupción de los patrones de circulación afectiva, y se vuelve a poner en la base de dicho disturbio a las relaciones en cuanto anteceden y posibilitan esa instancia crítica de la economía afectiva heterosexista. Ahmed subraya la relación espacial importante entre el placer y el poder: el placer indicando la capacidad de entrar o no en el espacio social o habitarlo con comodidad, pero también funcionando como una forma de derecho y pertenencia. Los espacios pueden así reclamarse desde esos placeres, siendo visibles para otrxs. La incomodidad que pueden llegar a producir también puede implicar una fisura en los eslabones de la comodidad heterosexual, mostrando otros gestos y afectos.

Orientación sexual y espacio están entonces vinculados en tanto la primera incide sobre el segundo. Precisamente, el espacio de aparición no es establecido por un cuerpo en particular, sino que aparece en el ejercicio performativo «entre» cuerpos, “en un espacio que constituye el hueco entre mi propio cuerpo y el cuerpo de otra persona” dirá Butler (2014:5). La alianza entre cuerpos, sensibles al otrx y expuestos al daño tanto como al placer u otros afectos, habilita a la acción siempre que considere y aporte a la pluralidad. Ahmed da elementos para pensar otros modos de espacialidad desde los placeres cuir, en cuanto podrían “producir impresiones” diferentes en las superficies del espacio social más allá de la forma de la pareja heterosexual (2015:254), otros modos de espacialidad al pensar los placeres cuir. Son placeres que tuercen la norma logrando contactos no esperables, incluso prohibidos por el sistema de sexo-género. No sólo se subvierte el marco al no cumplir con la norma heterosexual (género, edad, prácticas sexuales, reproducción, etc. y sus correlaciones, como apuntaba Sedgwick). A veces esta

torsión sucede de modos casi imperceptibles, por ejemplo, cuando una relación afectiva o sexoafectiva simplemente cambia el vector de la circulación: quién protege y quién es protegidx, quién propone, quién cuida, quién erotiza, quién se somete, dónde y por cuánto tiempo acontecen estos encuentros. En ese sentido, Ahmed vuelve a esclarecer, indicando que no se trata sólo de la intimidad sexual:

Los cuerpos queer “se reúnen” en espacios, a través del placer de abrirse a otros cuerpos. Estas reuniones queer incluyen formas de activismo; maneras de recuperar las calles al igual que los espacios de clubes, bares, parques y hogares. La esperanza de la política queer es que acercarnos más a otros y otras, a quienes se nos ha prohibido acercarnos, también podría darnos maneras distintas de vivir con otras personas (Ahmed, 2015:254).

Se trata de modos de repensar lo colectivo desde lo queer/cuir. En este caso, además de reconocernos ya siempre en relación, podemos quitar el velo sobre los lazos que parecían quedar ocultos bajo la rejilla de inteligibilidad heterosexual, individualista y neoliberal. Ahmed aclara que estas posibilidades otras no pretenden recrear un escenario libre de lo normativo. Lo cuir/queer no es trascendente respecto del marco contextual en el que vivimos. Sin embargo, desde esta perspectiva el espacio público se multiplica y aparece en otros intersticios. ¿Qué espacios se develan cuando experimentamos duelos compartidos, fiestas, diversión, gestos de reparación, creatividad por la pluralidad? ¿Cómo se tensiona lo normativo con lo público en lugares que se vuelven espacio de asamblea, producción y comunicación?

4.2. De la experiencia de la virtualización: para una revisión de las metáforas políticas

El contexto de la pandemia por Covid-19 intensificó la virtualización de los vínculos y, con ella, la noción de espacio toma otras consistencias y tesituras. Los primeros bocetos de este trabajo fueron escritos en lo que se llamó “aislamiento social preventivo y obligatorio”, contexto que puso en evidencia de modo paroxístico el lugar fundamental que ocupan las relaciones en nuestras vidas. Por supuesto, la prohibición del movimiento y la restricción de los encuentros resultó en todo caso la masificación de una experiencia que para muchxs cuerpos no es excepcional. ¿Y qué sucede cuando nos vemos privadxs de ocupar el espacio público, de encontrarnos en esos espacios visibles y maleables que llamamos “la calle”? ¿Con qué contamos políticamente cuando se limitan, o mejor, se ponen en evidencia los límites del movimiento? Ya se ha reflexionado, junto a autoras como Athanasiou pero también junto al activismo de las personas con discapacidad, que la metáfora de movimiento había colonizado en exceso el pensamiento político. En *Desposesión*, la antropóloga griega advierte:

Un constructo tan reducido de la agencia en tanto movimiento, movilidad, moverse o pararse privilegia la movilidad y por ende reitera la presunción de que la agencia pertenece propiamente a ciertos regímenes de morfología corporal y reconocimiento.

Es importante preguntarnos: ¿qué otras posibilidades y articulaciones de agencia política forcluye esta conceptualización de la agencia en un modo tan lineal, cinético y fonocéntrico? (Butler, Athanasiou, 2013:22-23).

¿Quiénes y cuándo pueden moverse? ¿Quiénes pueden transitar por el afuera? ¿Qué cuerpos quedan relegados de la formulación de la política como “cuerpos en la calle”? La reflexión sobre los cuerpos aliados puede y debe ir más allá de estas imágenes, pues esa petición de justicia, esa apuesta por la igualdad puede tomar diferentes formas según los contextos y los cuerpos que se alían, el *entre* que producen, los modos en que afectan y son afectados.

Canseco entiende que las personas con discapacidad hacen evidente la socialidad fundamental y la interdependencia, esa trama compleja que aquí estamos llamando la relacionalidad. El autor vuelve al diálogo que tiene Butler con la activista de la discapacidad Sunaura Taylor, en donde se parte de la reflexión sobre la técnica de caminar que usa Taylor y a partir de allí se pone en evidencia que todxs usamos una técnica para caminar, y dependemos de ciertos soportes externos para volver la experiencia posible: “La experiencia de la persona que utiliza una silla de ruedas para desplazarse, en ese sentido, parece hacer evidente que nadie es radicalmente autosuficiente de estos soportes sociales, tecnológicos” (Canseco, 2017:131). En ese sentido, el movimiento como algo natural o dado es develado en cambio como una sumatoria de condiciones y saberes que desmantelan lo que Butler llama allí la “fantasía de la autosuficiencia” y las normativas que la erigen. Se trata, en todo caso, de abrir el interrogante sobre los modos en que nos movemos y las condiciones que nos lo permiten.

En la coyuntura actual de virtualización de las relaciones, el trabajo y los placeres, parece imperativo volver a preguntarse por los límites de lo que entendemos por espacio público y los múltiples modos de aparecer en él. En el momento más crudo de la última pandemia, los encuentros presenciales se vieron fuertemente limitados o hasta anulados, o en el mejor de los casos normativizados de maneras puntillosas: horarios, distancia en metros, rostros cubiertos por los barbijos o máscaras, expresiones de afecto o erotismo censuradas, etc. Así, lo que podía resultarnos familiar de la metáfora política del “movimiento” se fragilizó en su correlato hegemónico en las calles o lugares de publicidad evidente. Habría que pensar también las excepciones, pues en distintos países se han visto insurrecciones de magnitudes enormes reclamando los espacios y las insignias de lo público – como las estatuas de conquistadores, blancos, etc. – con virulencias que desafiaron a la propia pandemia del Covid-19. En esa oscilación extrema entre la cuarentena de “asilamiento” que suponía una casa en la cual había que quedarse, y la urgencia de reclamos contra el racismo, la violencia sexual y de género y la precarización en general, se volvió necesario repensar qué se figura en las narrativas de la política como movimiento, como corporalidades que se suponen lo suficientemente fuertes como para resistir (en) la calle, y los efectos de la virtualización de ciertos encuentros y espacios de resistencia que intentan frenar una nueva avanzada conservadora.

5. LO QUE PUEDE UNA CONTRASEÑA, CONSIDERACIONES FINALES

La imaginación de la revuelta es una apuesta política a encarnar una imaginación afectiva que muchas veces desgarrar el entramado de la política hegemónica. (...) Las armas y abrazos que levantamos desde 1970 son la posibilidad de pensar otras maneras más acogedoras y más amables de habitar los vínculos entre los cuerpos, hacer nuestras propias políticas sexoafectivas para multiplicar deseos, sensibilidades y vinculaciones más afables con lxs otrxs.

Colectivo El deleite de los cuerpos (2020), *La imaginación de la revuelta*.

Hablamos de *constelación queer/cuir* como un modo de trazar lo relacional, porque no se trata de una ontología que cuente únicamente con las nociones yo y tú, a la manera binaria. Antes bien se trata de preguntarnos por las condiciones para la emergencia de lo que se lee como individuo, y que sin embargo es posible a partir de sus relaciones. Una cantidad de condiciones que implican normas, circulaciones, negociaciones y alianzas alrededor de las relaciones, que las limitan, pero también las habilitan. Desde esta comprensión de lo queer/cuir, la política puede ser abordada desde otros interrogantes, volviendo sobre sus límites, los modos de la intimidad, las formas de relacionarse y aliarse contra la precaridad. En eso piensa val flores cuando repone una

(...) constelación periférica de vecinas, amores con quienes compartimos una preocupación teórica, un deseo activista y una posición prosexo como una crítica radical de los placeres, sus habilitaciones, legitimaciones, censuras, prohibiciones, persecuciones (flores, 2015: 77).

Los modos de hacer comunidad vuelcan la mirada hacia los lazos que nos conforman, en la resistencia al modo unívoco de conjugar sexo, género y deseo. Relacionalidad: aquello que es condición de posibilidad del individuo. Así, dando un paso atrás respecto de la suposición del individualismo, el pensamiento sobre lo común no trataría aquí tanto de aventurar posibles alianzas futuras, sino de reconocer las alianzas que de hecho funcionan para hacer posibles ciertas subjetividades. Pensemos, por caso, en las celebraciones actuales de los acontecimientos de Stonewall⁹. A más de 50 años de los disturbios que pasaron a la historia, un modo de citar aquel acontecimiento es precisamente reconocer que los derechos y placeres de los que podemos disfrutar hoy, son gracias a aquellos movimientos disruptivos. Cuando Ahmed habla de ese momento, recupera las palabras de Sylvia Rivera: «Teníamos que vivir con eso hasta ese día. Y luego, no sé si fueron los clientes o la policía. Simplemente [chasquea los dedos], todo

⁹ En el marco del aniversario número 51 de Stonewall, es que se publica en Córdoba *La imaginación de la revuelta* (2020), por el colectivo feminista prosexo El Deleite de los Cuerpos, que se cita en el epígrafe de este apartado.

hizo clic» (Rivera en Ahmed, 2020:303). Ese chasquido es, también, una contraseña cuir de ruptura con lo que se había soportado hasta entonces. Se podría rastrear esa condición de posibilidad de nuestras corporalidades en distintos vínculos localmente situados con nuestras antecesoras: las feministas históricas que intentaron por décadas instalar la discusión sobre el aborto legal en Argentina (finalmente sancionado en 2020), los activismos travesti/trans* que lograron en nuestro país la Ley de Identidad de Género y con ella una cantidad de derechos asociados. A la hora de reflexionar sobre los avances en términos de derechos adquiridos, es importante hacerlo con un criterio de interseccionalidad que permita advertir y “hacer justicia a los cuerpos” (Canseco, 2019:43) que no acceden a esos derechos por la posición que toman en relación a normas de reconocimiento y temporalidades hegemónicas. En ese sentido, vuelve a ser relevante *dar un paso atrás* en las afirmaciones, y leer desde allí las posibilidades de los cuerpos en relación. También por fuera de la grilla jurídica, se han iluminado modos de orientación sexual hoy posibles de nombrar públicamente, anteceditos por cuerpos y placeres cuir que nos preceden y nos habilitan aún en la constante negociación heteronormativa, y eventualmente homonormativa. Las corporalidades queer/cuir se encuentran ya siempre aliadas con sus antecesoras, con quienes no están más, pero que en su legado habilitan orientaciones y lazos. De allí que

(...) saberse sobreviviendo pareciera devolvernos la precariedad compartida, que nuestro futuro es inestable y que habremos de morir eventualmente y que aquellas con quienes articulamos alianzas, nos pensamos compañeras de lucha, también lo harán, haciendo también evidente cómo los vectores de poder que nos atraviesan configuran diferencialmente la exposición a este sentimiento, y quiénes de hecho logran sobrevivir y cómo (Canseco, 2019:42).

Cuir como contraseña reúne corporalidades habilitadas por las alianzas entre precarias, por su clase, raza o por el modo de encarnar el género, por la morfología de esos cuerpos o sus capacidades, por la edad, etc. Corporalidades que se saben desposeídas y vulnerables, y en ese saber ponen en evidencia la vulnerabilidad de todo cuerpo, así como su interdependencia. La equivocación productiva de la mezcla yonotrxs permite ensamblar agencias singulares y colectivas allí donde ya no son evidentemente separables. Una acción *singular* puede requerir una alianza que aun siendo invisible la habilite; a su vez, una acción *colectiva* sucede en el entre cuerpos, marcado por el espacio que queda – y se performa – entre cuerpos singulares.

Planteamos la relacionalidad a modo de contraseña, de palabra clave que funciona también como llave: abre a una comprensión de lo colectivo como lo que ya siempre estuvo allí, posibilitando los cuerpos. El ojo parece entrenado para ver individualidades autosuficientes. Se vela la interdependencia y hasta qué punto lxs otrxs nos constituyen. Se suele obturar el mapa que traza por quiénes nos sentimos responsables y quienes nos sostienen en niveles que ni siquiera imaginamos. Sin embargo, la relación como clave de lectura nos permite hacer un paso atrás respecto de la individualidad: nos permite, entonces, leer alianzas fundamentales que no solo ya están ahí, sino que incluso nos han

vuelto posibles. Hace saltar la cadena discursiva neoliberal, reenviándonos a una trama de lazos que nos conforman. Esto no implica que seamos la suma de vinculaciones como si se tratara de una acumulación, sino también que somos vulnerables, frágiles, permeables, y que el/a otrx también nos desposee. Nos hace falta y nos vuelve falta. Nos extasía al tiempo que puede anclarnos o hacernos zarpar. Pensar los placeres queer/cuir nos ha permitido entrever la orientación sexual como aquello que, en la inclinación hacia otros cuerpos, hace mundos, hace *otros* mundos. Esa inclinación hacia y también entre cuerpos, es al mismo tiempo la contraseña de una alianza: efímera, insospechada, a veces compleja o difusa, pero insistente en la apuesta por otros horizontes ético-políticos.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, S. (2004) *The cultural politics of emotions*, Edinburgh University Press.
- Ahmed, S. (2015) *La política cultural de las emociones*, Programa Universitario de Estudios de Género UNAM.
- Ahmed, S. (2019) “Fatalismo queer”, Mayte Cantero Sánchez (trad.), en *Lectora*, GRC Creació i Pensament de les Dones (Universitat de Barcelona), núm. 25, págs. 409-416.
- Ahmed, S. (2020) *¿Para qué sirve? Sobre los usos del uso*. Bellaterra
- Butler, J. (2004) *Precarious Life. The power of mourning and violence*, Verso.
- Butler, J. (2006) *Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2010) *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, Paidós.
- Butler, J. Athanasiou, A. (2013) *Dispossession: The Performative in the Political*, Polity Press.
- Butler, J. (2014) “Cuerpos en alianza y la política de la calle” en *Transversales*, n. 26, Junio, 4 de mayo [<http://www.trasversales.net/t26jb.htm>].
- Butler, J. (2017) *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*, Paidós.
- Canseco, A. (2017) *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler*, Asentamiento Fernseh.
- Canseco, A. (2019) “Sobrevivientes de un tiempo precario” en Moretti, I., Perrote, N. *Sentirse precarixs. Afectos, emociones y gobierno de los cuerpos*, Editorial Universidad Nacional de Córdoba.
- Flores, V. (2013) *Interruqiones*, La mondonga dark.
- Flores, V. (2015) “Decir prosexo”, en *Cuirizar el anarquismo. Ensayos sobre género, poder y deseo*, Bocavulvaria Ediciones.
- Flores, V. (2019) “Esparcir la incomodidad. El presente de los feminismos entre la fascinación y el desencanto”, ponencia presentada en *Primer encuentro internacional Arte y política en América Latina*, UNAM.
- Moretti, I. (2020) *Cuerpos y Alianzas. Un estudio butleriano sobre las posibilidades performativas de la agencia ante la violencia normativa*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.
- Morfino, V. (2010) *Relación y contingencia*, Editorial Brujas.
- Piaser, M. Y Rodríguez, B. (2022) “Cuirizar la pedagogía: pegotear lo educativo con el sexo”, en *Zur. Pueblo de voces* [<https://zur.uy/cuirizar-la-pedagogia-pegotear-lo-educativo-con-el-sexo>]
- Rivas, F. (2011) “Diga «queer» con la lengua afuera: Sobre las confusiones del debate latinoamericano”, en *Por un feminismo sin mujeres*, Coordinadora Universitaria por la Disidencia Sexual.

Song, E. (2022) *Haciendo cuerpos: gestión de vidas*, Ed. CIFYH, Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades.

Sedgwick, E. (2002) "A(queer) y ahora". In: MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael. *Sexualidades Transgresoras. Una antología de estudios queer*, Icaria Editorial, p. 29-55.

SOBRE LA AUTORA

Ianina Moretti Basso

ianina.moretti@unc.edu.ar

Ianina Moretti Basso es profesora en la Cátedra de Introducción a la problemática filosófica, Escuela de Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba. Es Doctora en Filosofía y Licenciada en Filosofía por la FFyH, UNC. Cursa su posdoctorado con beca CONICET, en el Instituto de Humanidades de la FFyH - UNC. Miembro del proyecto "Emociones, temporalidades, imágenes. Hacia una crítica de la sensibilidad neoliberal", dirigido por el Dr. Eduardo Mattio, CIFYH, UNC. Investigadora visitante en el proyecto UBACyT "Deshacer los Afectos II", de la FFyL de la Universidad de Buenos Aires. Coordina el Área de Formación en Género, Sexualidades y ESI de la FFyH, UNC. Tiene publicaciones en revistas y partes de libros en el área de filosofía política, filosofía práctica y feminismos.



¿QUIÉN LLEGA A SER CONTEMPORÁNEO? UNA CONSIDERACIÓN SOBRE LA TEMPORALIDAD Y LA VIOLENCIA EN EL PENSAMIENTO DE JUDITH BUTLER

*Who becomes contemporary? A
consideration of temporality and violence in
Judith Butler's thought*

AUTORX

Sasha Hilas
IDH - CONICET, FFyH,
UNC

Cómo citar este artículo:

Hilas, S. (2022). ¿Quién llega a ser contemporáneo? Una consideración sobre la temporalidad y la violencia en el pensamiento de Judith Butler. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 55-74.

Artículo

Recibido: 15/11/2022
Aprobado: 28/12/2022

RESUMEN

El siguiente artículo se propone revisar un lugar específico de la obra de la teórica feminista Judith Butler, vinculado a su reflexión en torno a los marcos normativos que regulan y distribuyen el reconocimiento de manera diferencial (2010). Dentro de la obra de Butler dedicada a cuestionar quién cuenta como humano y bajo qué criterios de humanidad, se deslizan algunas consideraciones dedicadas a pensar el cruce entre violencia y tiempo. Toman cuerpo especialmente cuando la crítica de los marcos normativos está abocada a pensar cómo ciertos pueblos y culturas son enmarcadas como una humanidad difusa o como amenazas para la vida humana. No solo se pone en marcha una crítica de los marcos normativos culturales, sino también de aquellos marcos *temporales* que delimitan la esfera de lo que es una vida humana *en este tiempo*. Para señalar cómo los marcos normativos delimitan los criterios de inteligibilidad en términos *temporales*, se propone no solo un recorrido específico por la obra butleriana en donde temporalidad y marco se tocan, sino también un diálogo con el teórico Edward Said y la teórica Jasbir Puar para comprender el mapa geopolítico de las exclusiones que el marco temporal produce y reproduce.

PALABRAS CLAVE: TEMPORALIDAD; MARCO NORMATIVO; VIOLENCIA; DUELO.

ABSTRACT

The following article aims to review a specific place in the work of feminist theorist Judith Butler, linked to her reflection on the normative frames that regulate and distribute differential acknowledgement (2010). Within Butler's work dedicated to questioning who counts as human and under what criteria of humanity, there are some considerations dedicated to thinking about the intersection between violence and time. They take shape especially when the critique of normative frames is devoted to thinking about how certain peoples and cultures are framed as a diffuse humanity or as threats to human life. Not only is a critique of cultural normative frames set in motion, but also of those temporal frames that delimit the sphere of what is a human life in this time. In order to point out how normative frames delimit the criteria of intelligibility in temporal terms, we propose not only a specific tour through Butler's work where temporality and frame touch, but also a dialogue with the theorists Edward Said and Jasbir Puar to understand the geopolitical map of exclusions that the temporal frame produces and reproduces.

KEYWORDS: TEMPORALITY; NORMATIVE FRAME; VIOLENCE; GRIEF.

Un hombre oriental, primero era un oriental,
y sólo después era un hombre.
Orientalismo, Edward Said.

Nada de esto encaja orgánicamente con
nosotros. No somos personas civilizadas.
Ningún lugar adonde ir, Jonas Mekas.

INTRODUCCIÓN

Dentro de la abundante obra de lx teóricx norteamericanx Judith Butler, podemos señalar que una de sus preocupaciones es brindar una crítica de la violencia normativa, posando su atención en aquellos modos de resistencia política que, sin implicar una revolución o un cambio radical, son una pequeña interrupción de las normas. Reconstruyendo una materialidad para una nueva ontología que sea social y corporal, Butler señala que es la interdependencia aquella condición humana que se deriva de nuestra corporalidad. En tanto cuerpos estamos entregados a un sinfín de necesidades que deben ser satisfechas para poder vivir, como así también estamos entregados a ser afectados por el odio, la ira, el dolor, el placer, la seducción, y la pasión entre tantas otras emociones¹. Por ello, Butler postula una ontología social-corporal, que pone al cuerpo en relación, o más bien, que visibiliza su interdependencia constitutiva².

Presentamos aquí una de las derivas teóricas de Butler relativa a la consideración por el tiempo, circunscrita en su reflexión sobre los marcos normativos que distribuyen de manera diferencial el reconocimiento de lo humano. Sin duda, uno de los primeros momentos de su obra donde podemos encontrarlo es en *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia* (2006), para toparnos con un desarrollo más extenso en *Marcos de guerra. Las vidas lloradas* (2010) y en *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism* (2012). A partir del atentado del 11 de Septiembre a las Torres Gemelas, Butler reflexiona sobre los modos en que las normas de reconocimiento operan para distribuir diferencialmente el valor de la vida. Estas preocupaciones teóricas encuentran en el antagonismo Occidente-Medio Oriente su especificidad, en una reflexión que la lleva dialogar anacrónicamente con intelectuales como el palestino Edward Said (Butler, 2012).

¹Al posicionarse de esta manera, Butler se hace eco del llamado “giro afectivo”. Se trata de una corriente teórico-reflexiva llevada adelante en su mayoría por activistas y teóricas feministas y lgbttiq+, que se ocupa de pensar los vínculos entre política y afectos/emociones, en constante intercambio y, podríamos decir, ya pensando también desde los estudios de género y la teoría queer.

²Para un desarrollo exhaustivo de la ontología social-corporal de Butler, se vuelve necesario ir al imprescindible libro de Alberto Beto Canseco *Eroticidades precarias. La ontología corporal de Judith Butler* (2008).

Nuestro autorx insiste en señalar que hay unas vidas dignas de ser lloradas en caso de perderse –vidas blancas, occidentales diremos–, mientras otras son arrojadas por fuera de esa importancia pública y política –esas vidas *otras*, negras, orientales, musulmanas–. La distribución diferencial del reconocimiento tiene, por supuesto, una matriz cultural, explicitada en *Vida precaria*, *Marcos de guerra*, *Parting Ways*, *¿Quién le canta al Estado-Nación?* (Butler y Spivak, 2009), *Desposesión. Lo performativo en lo político* (Butler y Athanasiou, 2017), *Cuerpos aliados. Hacia una teoría performativa de la asamblea* (2017), y *La fuerza de la no violencia* (2020), por solo mencionar algunos textos.

Encontramos un vínculo entre tiempo y violencia que, si bien no ha sido específicamente desarrollado por Butler, puede ser complejizado a la luz del concepto de *marco normativo*. Es a partir de *Marcos de guerra*, que podemos proponer el sintagma *marco temporal*, como un modo de formular la pregunta por la base temporal que suponemos al atribuir contemporaneidad o anacronismo a los demás, incluso a pueblos y culturas enteras. Podemos considerar que es un determinado marco temporal el que vuelve viable la guerra, y el que parece habilitar a unos arrogarse el derecho de ponderar e imponer ciertos sentidos de democracia y ciertas prácticas culturales, en nombre del progreso. Al interior del planteo butleriano, el vínculo entre tiempo y marco no está sustancialmente trabajado (Dahbar, 2021), estando lejos de quedar zanjado al interior de su obra. Por este motivo, nuestro principal objetivo es proponer aquí el sintagma *marco temporal*, como un modo de abordar la relación entre tiempo y violencia en el pensamiento de Butler sobre los marcos. Esto implica tratar con cierto detalle la crítica butleriana del progreso histórico, concepto que da sentido a cierta conceptualización de la libertad sexual, para comprender las relaciones entre progreso y violencia, y –junto a Jasbir Puar– los usos de la libertad sexual como modo de justificar la violencia. Estas páginas asumen como suyo el trabajo crítico de enmarcar el marco, un modo de desajustar las matrices normativas que regulan la atribución de humanidad.

En síntesis, el trabajo se centrará en los marcos que vuelven inteligible lo humano y cómo delimitan los criterios de inteligibilidad en términos *temporales*. De este modo, la categoría de humano queda distribuida diferencialmente, configurando así el mapa geopolítico de las exclusiones y violencias, y consolidando los nuevos imperialismos de las últimas décadas.

1. TIEMPO Y VIOLENCIA EN EL PENSAMIENTO DE JUDITH BUTLER

1.1 Marcos temporales de reconocimiento

Encontramos en *Marcos de guerra* (2010) un lugar importante en el análisis de las estructuras político-culturales que posibilitaron no sólo la aceptación y el apoyo de parte de la sociedad norteamericana a la Guerra de Irak, sino la censura a veces explícita de cualquier discusión sobre las políticas bélicas del Estado norteamericano, bajo la

acusación de apoyo al terrorismo. Allí se ponen de relieve los marcos normativos que regulan los afectos y la distribución de la categoría de humano en ese contexto cultural, político y bélico. Butler quiere allí analizar “los modos culturales de regular nuestras disposiciones afectivas y éticas a través de un encuadre de la violencia selectivo y diferencial” (Butler, 2010: 13). La noción de *marco normativo*³ se vuelve importante, toda vez que trata de pensar lo que es y puede ser percibido como vida humana.

Si bien los marcos regulan lo que percibimos como realidad, esto no quiere decir que fijen lo perceptible de una vez y para siempre. Al poseer una estructura re-iterable, necesitan circular y mudar de contexto, introduciendo en cada instancia el riesgo –como posibilidad, no como garantía– de un desplazamiento crítico, que aleja al marco del contexto que se ha intentado “delimitar”. Algo se filtra fuera del marco, volviéndose una amenaza de ruptura del contexto que enmarca y delimita determinados acontecimientos, como son para Butler las fotografías tomadas en Abu Ghraib y en Guantánamo, o los poemas que lograron filtrarse entre sus rejas⁴. La autora señala:

Pero si los contextos están enmarcados (no hay contexto sin una implícita delimitación del contexto), y si todo marco rompe invariablemente consigo mismo a fin de desplazarse por el espacio y el tiempo (si debe romper consigo mismo a fin de desplazarse por el espacio y el tiempo), entonces el marco circulante tiene que romper con el contexto en el que está formado si quiere aterrizar en algún otro sitio o llegar a él (Butler, 2010: 25).

Butler denomina enmarcar el marco –*to frame the frame*– al desplazamiento crítico que se habilita a partir de la circulación de los marcos: “a medida que los marcos rompen consigo mismos para poder instalarse, surgen otras posibilidades” (Butler, 2010: 28). Podríamos decir que su carácter contingente es lo que posibilita –más no asegura– el espacio para una insurrección ontológica en los modos de percibir la vida. Esto tiene una relevancia crucial, ya que los marcos operan y circulan normando lo que podrá ser percibido como vida humana en situaciones de guerra, encarcelamiento y tortura, pero también en contextos de inmigración donde operan políticas de discriminación que restringen el acceso a una ciudadanía plena a ciertos sujetos en razón de su origen, su cultura o su religión.

Las distintas formas de racismo, instituido y activo al nivel de la percepción, tienden a producir versiones icónicas de unas poblaciones eminentemente dignas de ser lloradas y de otras cuya pérdida no constituye una pérdida como tal al no ser objeto de duelo. La distribución diferencial del derecho a duelo entre las distintas poblaciones tiene importantes implicaciones a la hora de saber por qué y cuándo sentimos disposiciones

³ La noción de *marco* [frame] es tomada por Butler de diversas fuentes, entre las que se encuentran Trinh T. Minh-ha con su concepto ‘frame’ –quien propone el ejercicio de enmarcar el marco [framer framed]–, Jacques Derrida –*ergon/parergon* (presente en *La verdad en pintura*, 2005)–, y en menor medida Erving Goffman y Michel Callon.

⁴ Butler analiza en la última parte de “Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto” (2010: 86-94) la capacidad de agencia en situaciones extremas, a partir de la colección de los veintidós poemas que lograron escapar a la censura del Departamento de Defensa norteamericano, *Poemas desde Guantánamo*.

afectivas de especial importancia política, como, por ejemplo, horror, culpabilidad, sadismo justificado, pérdida o indiferencia (Butler, 2010: 44-45).

Por supuesto, Butler se encarga de señalar cómo esa distribución diferencial del duelo habilita que haya vidas que sean marcadas como menos que humanas y, en ciertos casos, amenazas para la vida humana. Es decir, hay vidas cuyas muertes no dejan huellas porque hay un recorte, un contorno discursivo sobre lo que se puede nombrar como vida que merece ser resguardada. Y muchas veces ese límite discursivo opera enmarcando a ciertas vidas no bajo un carácter precario, sino bajo la marca del terrorismo. La precariedad⁵ es tanto una cuestión material como perceptual: es necesario ser inteligido y reconocido como vida valiosa para contar con políticas de cuidado y sostenimiento, ya que su pérdida sería considerada, justamente, como pérdida, y su muerte y destrucción llorada y lamentada. Existe un vínculo entre la violencia que pone fin a esas vidas y la que determina su exclusión como vida no meritoria. No existe ni la vida ni la muerte sin que aparezcan en vínculo con una serie de normas que las hacen aparecer o desaparecer.

Lo que queda fuera de los marcos no será una “vida al desnudo”⁶, sino vidas que aún fuera de los marcos dominantes están saturadas de poder. Por ello “el problema no es cómo incluir a más personas dentro de las normas ya existentes, sino considerar cómo las normas ya existentes asignan un reconocimiento diferencial” (Butler, 2010: 20). En la medida en la que delimita lo que contará como humano, el marco se vuelve condición de nuestro sostenimiento. Podríamos decir que no hay humano sin los marcos que delimitan quién cuenta como tal: “la percepción y la política no son más que dos modalidades del mismo proceso por el cual el estatus ontológico de una determinada población se ve comprometido y suspendido” (Butler, 2010: 51). Sin embargo, “algo excede al marco que perturba nuestro sentido de realidad (...) algo ocurre que no se conforma con nuestra establecida comprensión de las cosas” (Butler, 2010: 24). Debido a su condición reiterable, al circular y cambiar de contexto espacio-temporal, los marcos rompen necesariamente con su contexto.

Preocupadx en mostrar cómo se construye la “materialidad” de la guerra en el escenario geopolítico posterior al 11 de Septiembre, Butler señala que la violencia

⁵ La noción ‘precaridad’ corresponde a la traducción al español del neologismo ‘precarity’, de Bernardo Moreno Carrillo en la edición citada de *Marcos de guerra* (2010). El objetivo de Butler al proponerlo es contar con un término que pudiera referir al tipo de maximización de nuestra vulnerabilidad ontológica por parte de los mecanismos del Estado en particular y los marcos normativos en general. En *Marcos de guerra* se lo encuentra fuertemente vinculado a ‘precariedad’ [precariousness]. Para un análisis en detalle sobre el vínculo entre estas dos nociones, se puede consultar el ya mencionado *Eroticidades precarias* (2008).

⁶ Este abordaje teórico toma distancia de aquellos planteos biopolíticos como el de Giorgio Agamben y su noción de *nuda vida*, desarrollado en *Homo sacer I. El poder soberano y la vida desnuda* (1999, 2017), como aquella vida que queda al desnudo, expulsada tanto de las operaciones de poder como de la vida política, y por ende, como mera vida biológica. Al posicionarse dentro de una perspectiva ontológica social-corporal, postula que nunca podría hablarse de vidas meramente abyectas, fuera del terreno de poder; según Butler, no podemos hablar del ser de las vidas que no cuentan con un reconocimiento dentro del espacio público, sin referirnos a las operaciones de poder que están ya articulando esas vidas.

expuesta en los relatos e imágenes que nos llegan de la guerra está ya *enmarcada* (2010). Los medios de comunicación y los discursos de personalidades de la política toman especial importancia, en la medida en la que deciden qué contará como contenido dentro de la comprensión pública de la violencia, y con ello se pone en cuestión el estatus ontológico de aquellas poblaciones que están en un territorio en conflicto y han sido marcadas como prescindibles. En un diálogo ente textos, Butler expone en *Vida precaria* como la vida aparece siempre enmarcada, ya sea como vida valiosa o como vida prescindible. Mientras las vidas occidentales son tomadas como valiosas, las vidas que desaparecen en Medio Oriente por acción del ejército norteamericano no cuentan con el mismo acceso a la aparición pública. Butler menciona que, contadas algunas excepciones, “no es posible encontrar en ningún medio historias de vidas árabes eliminadas por medios brutales” (2006: 65). Los marcos de reconocimiento delimitan qué vidas merecen ser lloradas y despedidas, dificultando la aprehensión de la pérdida para aquellos que quedan fuera de los límites culturales y temporales de lo humano, haciendo su muerte soportable, hasta justificable:

¿En qué medida los árabes, en su mayoría practicantes del Islam, caen fuera de lo “humano” tal como ha sido naturalizado en su molde “occidental” por la labor contemporánea del humanismo? ¿Cuáles son los contornos culturales de lo humano que están funcionando aquí? ¿De qué modo nuestros marcos culturales para pensar lo humano ponen límites sobre el tipo de pérdidas que podemos reconocer como una pérdida? (...) si alguien desaparece y esa persona no es nadie, ¿entonces qué y dónde desaparece, y cómo puede tener lugar el duelo? (Butler, 2006: 59)⁷.

1.2 Usos del progreso

En el contexto bélico y de histeria racial post 11 de Septiembre (Butler, 2006: 67) que ha llevado nuevamente a oponer Occidente –con Estados Unidos a la cabeza– a Oriente Medio, el desafío será comprender qué mecanismos funcionan detrás de los discursos imperialistas que argumentan contra el Islam, ubicándolo bajo el signo de lo bárbaro y lo premoderno, y sobre todo *como una amenaza de otro tiempo en este tiempo*:

Lo que yo sugiero es que (...) la guerra enmarca/manipula distintas maneras de pensar el multiculturalismo y ciertos debates sobre la libertad sexual, cuestiones en su mayor parte consideradas separadas de los «asuntos exteriores» (Butler, 2010: 47).

En *Marcos de guerra* Butler se centra en como consignas feministas y progresistas⁸, y luchas por la libertad sexual fueron tomadas para fortalecer los límites

⁷ Butler llama la atención sobre los obituarios, mesa un medio por el cual una vida toma relieve en el espacio público. Comenta cómo los obituarios de dos familias palestinas asesinadas por el ejército israelí fueron rechazados por *San Francisco Chronicle* bajo la excusa de no querer ofender a nadie (2006: 62). Bajo ciertos marcos, la manifestación pública del duelo y de dolor por una pérdida puede resultar ofensivo y contar con una censura explícita.

⁸ Una deriva tomada por Jasbir Puar en *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer* (2007, 2017), es analizar e incorporar a su tematización sobre la violencia las alianzas entre diversos sectores y militancias feministas y lgbtiq+, tanto en su introducción (2017: 43-68), como en su capítulo segundo (2017: 148-

normativos del reconocimiento de lo humano, a partir de las cuales se distingue entre aquellas poblaciones que tienen valor, y aquellas prescindibles, o que incluso pueden ser una amenaza para aquellas que cumplen con las normas que regulan la categorización de lo humano. Uno de los bastiones en esta contienda cultural y política ha sido no sólo la democracia liberal –como ya se ha escuchado a propósito de la Guerra de Irak–, sino también un conjunto de políticas sexuales, derechos a la autonomía corporal, y derechos cívicos para las comunidades lgttbiqua+ y las mujeres –fruto de las luchas de esas mismas comunidades–. La consigna era la lucha contra el Islam en tanto principal amenaza a la libertad defendida por Occidente. Estas consignas en torno a la autonomía corporal, la libertad sexual y la ampliación de derechos cívicos para las comunidades lgttbiqua+ y las mujeres –fruto de las luchas de esas mismas comunidades–, para configurar y fortalecer una concepción *orientalista*⁹ que ubica a aquellos cuerpos y vidas musulmanas como amenaza. Dirá Butler que

(...) [l]as concepciones sexualmente progresistas de los derechos feministas o de las libertades sexuales se han movilizadno sólo para racionalizar las guerras contra las poblaciones predominantemente musulmanas, sino también para argumentar a favor de imponer en Europa límites a la inmigración procedente de países predominantemente musulmanes (Butler, 2010: 48).

Continuando el camino señalado por Butler, los marcos normativos se sostienen sobre ciertas concepciones de lo que implica *este* tiempo, lo que significa lo humano *en este tiempo*, que funcionan como criterio de asignación de humanidad. Dado que no es nuestra intención realizar una suerte de historiografía del significado de lo humano en el correr de la historia, tomamos la deriva teórica de la argentina Victoria Dahbar (2021): no sólo se trata de lo humano en el tiempo, sino del tiempo en lo humano¹⁰. Muchos de los supuestos culturales que se mueven por debajo de las disputas políticas en torno a las guerras entre Estados Unidos y Oriente Medio, están fuertemente entrelazados a la idea según la cual el mundo musulmán *representa* una amenaza a las libertades occidentales o, más bien, a las libertades que Occidente *ha conseguido*. Es una reflexión que está dirigida a cuestionar “qué historias han resultado ser formativas [para la narración hegemónica de una historia, y para la producción de subjetividades], cómo se intersectan –o dejan de intersectarse– con otras historias y cómo se origina la temporalidad a lo largo de unas líneas especiales” (Butler, 2010: 146). Un cuerpo aparece en la medida en la que *puede volverse inteligible*, siempre en relación con *un* tiempo y *un* espacio, con ciertas normas espacio-temporales. La pregunta butleriana es cómo se ha llegado a cristalizar cierto paradigma de lo humano, y cómo están cristalizadas ciertas nociones de lo que

163).

⁹ Esta noción fue acuñada por Edward Said en su obra *Orientalismo* (1978, 2008). Para revisar el vínculo entre la crítica de los marcos culturales de la violencia y la noción de orientalismo de Said, se puede recurrir a Hilas, S. (2020) “¿Quién eres? Entre Judith Butler y Edward Said”.

¹⁰ En *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*, Dahbar desarrolla estas dos vías: lo humano en el tiempo y el tiempo en lo humano.

significa estar *en este tiempo*.

El cruce entre norma y tiempo lleva a Butler a revisar un concepto que, diremos, reviste una importancia crucial en el pensamiento y en la práctica progresista: el concepto de libertad. Como estrategia que busca justificar y legitimar el intervencionismo, la política bélica y la violencia, se utilizan las luchas por la ampliación de derechos y libertades de las mujeres y colectivos lgttbiqua+, en sus ataques culturales contra el islam y las naciones en donde éste predomina. El vínculo entre las políticas sexuales “progresistas” de Occidente y la práctica antiislámica, se anuda al instrumentalizar la libertad sexual, de expresión y de asociación de las mujeres y comunidades lgttbiqua+ para coaccionar a las minorías culturales y religiosas. La teórica Jasbir Puar desarrolla esta idea en *Ensamblajes terroristas. El homonacionalismo en tiempos queer* (2007, 2017), en la que llama “homonacionalismo” a esta imbricada trama de relaciones entre el nacionalismo y las comunidades lgttbiqua+ que reproduce la islamofobia derivada de la hegemonía de la blanquitud (2017: 78).

Nuestra atención está puesta en los *usos discursivos* de la modernidad nucleados en la noción de libertad occidental, con claro tinte liberal y secular¹¹, y cómo estos usos definen y delimitan la construcción orientalista –diremos– de Medio Oriente como el otro cultural y temporal. La modernidad es entendida como una temporalidad que se asocia a la libertad sexual en particular, donde un conjunto de políticas sexuales son consideradas el ejemplo de una cultura avanzada, progresista, en oposición a otras, tildadas como premodernas. A partir de un uso instrumental de la libertad sexual y de expresión de mujeres y comunidades lgttbiqua+, se intenta oponer libertad a Islam, para producir una base cultural relacionada con nuestras apreciaciones sobre lo que es estar en este tiempo. La modernidad secular funciona como base cultural que distribuye diferencialmente la categoría de humano:

En la medida en la que tanto la expresión artística como la libertad sexual se entienden como signos definitivos de esta versión del desarrollo de la modernidad, como derechos apoyados por una concreta formación del secularismo, se nos está pidiendo que desarticulemos las luchas por la libertad sexual de las luchas contra el racismo y contra los sentimientos y conductas antiislámicas. (Butler, 2010: 155-156)

La supuesta secularización del espacio público y de la política en lo que se denomina modernidad, supone pensar que la libertad se puede ampliar y profundizar a partir de ese escenario específico. Modernidad y libertad terminan, desde esta comprensión de la historia, aliándose dentro de lo que llamamos *marco temporal*:

(...) lo que está en tela de juicio no son todas y cada una de las maneras de mirar hacia adelante [...] sino, más bien, una idea del desarrollo en el que el secularismo no sucede

¹¹ Para explorar los vínculos entre secularismo y religión, sobre todo en lo que respecta al cristianismo y el islam, recomendamos ampliar la discusión a partir de lo desarrollado por el antropólogo Talal Asad –citado y referenciado por Butler–, en particular *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity* (2003) y *Is critique secular? blasphemy, injury, and free speech* (2009), escrito junto a Butler, Wendy Brown y Saba Mahmood. También se puede consultar de la teórica Saba Mahmood, *Religious difference in a secular age: a minority report* (2016).

a la religión de manera secuencial sino que la resucita como parte de su tesis sobre la cultura y la civilización (Butler, 2010: 174).

Siguiendo una estela butleriana que, entendemos, sería una importante deriva crítica para profundizar, este marco temporal moviliza prejuicios orientalistas en beneficio de la concepción según la cual ciertos cuerpos, en orden a su cultura y a su religión, resultan anacrónicos. Modernidad, libertad y Occidente, se vinculan al interior del marco temporal produciendo *otros temporales*, un exterior constitutivo del marco. Si no estamos todos en el mismo tiempo, de modo tal que hay cuerpos y poblaciones marcadas como pertenecientes a otros tiempos pasados, podemos afirmar que no se nace contemporáneo sino que se llega o no a serlo. Entonces, ¿quién llega a ser contemporáneo?

En este encuadre la libertad depende de una cultura en particular que define su progresión a través del tiempo, delineando lo que entenderemos por modernidad. Esta base cultural acrítica se vuelve la precondition de la libertad, como si sólo a partir de determinadas condiciones pudiera aparecer o producirse. Y como tal, justifica y legitima formas de odio y abyección cultural y religiosa, como si las libertades sexuales y las libertades religiosas fueran mutuamente excluyentes, y no pudiera haber puntos de contacto entre ellas:

Si en lugar de una concepción liberal de la libertad personal, nos centramos en la crítica de la violencia estatal y en la elaboración de sus mecanismos coercitivos, podemos llegar perfectamente a un marco político afirmativo que implique otro sentido no sólo de la modernidad sino también del tiempo (Butler, 2010: 157)¹².

En el contexto del norte global y su lucha contra el terrorismo, el marco secular se combina con la misión civilizadora –que contiene a la vez ideales religiosos y seculares–, dado que representan posiciones avanzadas que los habilita a llevar nociones de democracia y libertad a quienes están previamente enmarcados como primitivos. Aquel *otro* temporal es enmarcado como premoderno, como lo que aún no han alcanzado el Estado liberal y secular, y permanece bajo el fundamentalismo religioso, restricciones que toman formas de tabúes y represiones primitivas, que no son propias de este tiempo.

SUJETOS PARA ARMAR. JUDITH BUTLER Y JASBIR PUAR

Pensar el problema del tiempo en lo humano, implica pensar el modo en el que la afirmación de un tiempo –con sus características específicas– afirma también un criterio de humanidad, según el cual se es más o menos humano en la medida en la cual se es o no de este tiempo (Dahbar, 2021: 99). En un diálogo a destiempo con el filósofo berlinés Walter Benjamin¹³, Butler señala en *Marcos de guerra* que existen apreciaciones respecto

¹² Tomando las palabras de Thomas Friedman para el *New York Times* en “Foreign Affairs: the real war”, donde afirma que el Islam no ha alcanzado aún la modernidad, Butler ve que el islam no es considerado *de este tiempo* sino *de otro tiempo* que aparece anacrónico en el presente.

¹³ Este intercambio anacrónico entre Butler y el filósofo berlinés podemos encontrarlo en la introducción de *Marcos*

del tiempo y la cultura que se articulan al interior de los marcos normativos. Esto da como resultado el enmarque de determinados sujetos como *anacrónicos*: otros temporales que no comparten el mismo tiempo que el norte global. Es Benjamin uno de los interlocutores alemanes con quien Butler más ha dialogado. En cierta cercanía con sus ideas, nuestra autora esboza una crítica de la violencia que tiene también una tematización temporal, desarrollada en su consideración sobre el progreso. Sin embargo, lejos de aparecer con el espacio que merece en *Marcos de guerra*, en 2012 con *Parting Ways* encontramos un desarrollo sustancial y completo del pensamiento benjaminiano al interior de las consideraciones de Butler. En *Marcos de guerra*, la crítica del progreso está orientada a revisar los usos de la libertad sexual, articulándolos con la construcción de un sujeto de la diferencia cultural y –diremos– temporal, en un abordaje sobre la tortura. Volviendo a Butler, advierte que

[L]a cultura sólo puede producir en tales casos un monstruoso espectro de lo que queda fuera de su propio marco de pensabilidad temporal. Fuera de su propia teleología, existe un sentido del futuro ruinoso y premonitorio, y debajo de la condición transcendental acecha un aberrante anacronismo que ya se ha desatado sobre el presente político, haciendo sonar la alarma general del marco secular (Butler, 2010: 175).

En este marco temporal, Medio Oriente y el mundo musulmán surgen fuera de las condiciones culturales y temporales para la emergencia de lo humano. La noción de progreso histórico le ha permitido a Occidente ubicarse como “articulador de los principios paradigmáticos de lo humano” (Butler, 2010: 177). Es el progreso en tanto norma histórica que articula formas de violencia hacia ciertos cuerpos tildados de anacrónicos. En este marco temporal, el Occidente blanco es el portador del proyecto civilizatorio en un proceso que, recordando Benjamin, no está libre de barbarie (Benjamin, 1942, 2009: 42-43). A través de instalar un orden cultural que representa al Islam como lo atrasado, lo peligroso y lo abyecto, las vidas musulmanas no pueden contar como vidas humanas, precarias, merecedoras de cuidado y de duelo público.

Los otros temporales pueden ser muchos, pero este marco temporal nos permite señalar una construcción orientalista de lo que llamaremos un *sujeto musulmán*. ¿Qué relación hay entre los marcos temporales y este “sujeto musulmán”? Parte de la lógica que se utiliza para justificar las incursiones militares en Oriente Medio –en este caso Irak–

de guerra, en algunos pasajes de *La fuerza de la no violencia* (2020), *Sin miedo* (2020a), y también en *Parting ways* donde aparece una lectura de la obra benjaminiana, fuertemente vinculada a la pregunta por el tiempo. Si bien esta última obra no fue traducida al español, existe una traducción al portugués titulada *Caminhos divergentes. Judaicidade e crítica do sionismo* (2017). Al interior de *Parting Ways* Butler le dedica un lugar considerable al pensamiento de Benjamin, principalmente allí donde la consideración de la violencia y el pensamiento mesiánico se encuentran. Por ello recorre no sólo “Para una crítica de la violencia” (1921, 2021) y “Sobre el concepto de historia” (1942, 2009), sino también el “Fragmento teológico-político” (1920/21, 2009a), “La tarea del traductor” (1923, 2018), “Franz Kafka” (1934, 2014), el proyecto de los *Pasajes* (1982, 2016); en estos textos benjaminianos encontramos un desarrollo de lo mesiánico en vínculo con el tiempo y la historia. Hemos dedicado en otra parte un estudio sobre el cruce entre violencia y tiempo al interior del diálogo anacrónico de Butler y Benjamin (Dahbar e Hilas, 2023).

y la tortura, es la misión civilizadora y el discurso antiterrorismo:

Quando ocurre que algún grupo de personas representa una amenaza a las condiciones culturales de la humanización y la ciudadanía, la base racional para su tortura y muerte está asegurada, puesto que los componentes de ese grupo ya no pueden ser conceptualizados como humanos ni como ciudadanos (Butler, 2010: 185).

Recordando a Edward Said, se traza una frontera cultural –y decíamos, temporal– que deja a las culturas orientales musulmanas del otro lado de lo contemporáneo. Para esta perspectiva orientalista, sólo Occidente progresa, en detrimento de Oriente que carece de capacidad de transformación y desarrollo, volviéndose una eternidad sin devenir. Oriente Medio concomita con Occidente oponiéndose a los ideales que definen a la civilización occidental –tales como libertad, progreso, ciencia y secularismo–. El orientalismo como registro que hace hablar a Oriente sin necesidad de que Oriente hable, construye lo que será su identidad, sus límites, su geografía, sus valores y su sensibilidad siempre en oposición a Occidente (Said, 2008).

Los discursos de oposición entre Occidente y Oriente Medio (Bush, 2001), en tanto binomio que buscó formar y reforzar el nacionalismo estadounidense sobre todo durante la Guerra de Irak, sirvieron como norma que dividió entre aquellos sujetos nacionales y aquellos otros “terroristas”, extranjeros, peligrosos y abyectos. Desde una construcción orientalista, rasgos físicos, culturales y religiosos fueron elevados a elementos esenciales de lo musulmán, como por ejemplo el turbante y la barba como lugares de afirmación masculina, y el hiyab y el burka como supuestos lugares de la sumisión femenina. Este último, en particular, se volvió el fetiche de ciertas pretensiones imperialistas y neocoloniales disfrazadas de luchas por la liberación de la mujer oriental (Spivak, 1998), como así también feministas reprodujeron en su activismo y estudios los prejuicios orientalistas (Monhanty, 2008).

En el primer apartado, habíamos señalado el uso instrumental de la libertad sexual, para fortalecer la frontera entre los cuerpos contemporáneos y aquellos otros anacrónicos. Analizando cómo se imbrican libertad, sexualidad y terrorismo, Puar (2007) y Butler (2010) toman en sus trabajos el caso de los protocolos de tortura que el ejército de Estados Unidos utilizó en Abu Ghraib y Guantánamo. *The Arab Mind* de la década de 1970, fue un texto clave que, siguiendo una tradición orientalista, intentaba dar forma a lo que se nombró como “la mentalidad árabe”, basada en las supuestas vulnerabilidades sexuales relacionadas con la vida religiosa musulmana, negando desde un esencialismo cultural, la mezcla y el intercambio en las culturas y en las sociedades. Este texto reduccionista colaboró con la producción de una suerte de “sujeto” habilitado para Estados Unidos y sus protocolos, de la mano del general Geoffrey Miller. Se buscaba producir y reproducir un sujeto portador de una vulnerabilidad específicamente sexual por haber estado formado dentro del islam (Butler, 2010: 177, 178).

Como resultado, esta construcción orientalista dio una base cultural para un tipo especial de tortura, en un ejercicio de la violencia que no estaba exento de elementos

misioneros. Las prácticas de tortura procuraban obligar a los prisioneros varones a desnudarse, a usar ropa interior femenina, a masturbarse o masturbar a otros frente a sus torturadores –miembros del ejército estadounidense–, a sodomizar¹⁴ a otros prisioneros o ser sodomizados por sus torturadores, siendo todo registrado fotográficamente como parte de la tortura. La tortura supone un intento de modernización, en donde Estados Unidos es quien libera a los pueblos musulmanes de su propia barbarie y anacronismo, en un juego de palabras que mezcla elementos seculares con otros religiosos.

Bajo supuestos orientalistas, los prisioneros fueron torturados y humillados, obligados a encarnar *esa* mentalidad árabe y *esa* sexualidad específica, de la que fueron previamente acusados. El ejercicio de la tortura produce el sujeto musulmán con el que dice tratar y corregir, y produce el sujeto americano –occidental– como el sujeto de la modernidad y de la sexualidad progresista, aparentemente no homo-odiante. En *Ensamblajes terroristas* Puar explica que la tortura “está doblemente inscrita en la sociabilidad: es un elemento integral del discurso misionero y redentor de la liberación y la edificación civilizadora, y constituye el castigo oportuno para los terroristas y los cuerpos asumidos como tales” (Puar, 2017: 140). Represión, vergüenza y homofobia son tres elementos fundamentales en la lectura orientalista de la sexualidad en Medio Oriente, que permitió “crear el cuerpo musulmán como un particular objeto tipológico de tortura” (Puar, 2017: 145). A partir de la producción de una sexualidad musulmana mediante la tortura, hay un uso coercitivo de la noción de libertad sexual:

[E]n este modo de racionalización implícita está operando un crudo despliegue de la norma de “libertad”, tal y como funciona en la política sexual contemporánea, una norma en la que la “libertad” se convierte no sólo en medio de coacción sino, también, en lo que podría denominarse “la jouissance de la tortura”. (Butler, 2010: 182).

A través de la tortura y la humillación sexual se despoja a los cuerpos de sus propias sexualidades nacionales-normativas, al tiempo que se afirma –gracias al marco secular implícito– jerarquías raciales y culturales:

La fuerza de la feminización no solo radica en despojar al cuerpo masculino de su masculinidad y “mariconizarlo”, o en despojar a lo femenino de su centralidad simbólica y reproductiva en las sexualidades nacionales-normativas; radica también en el fortalecimiento de las fronteras impracticables entre lo masculino y lo femenino, una reescritura de las múltiples y fluidas manifestaciones del género en los pétreos espacios de lo masculino y lo femenino, en el reajuste de las múltiples manifestaciones de género a los guiones opresivos y binarios de lo masculino y lo femenino, interactuando todo ello a través de matrices de poder racial, imperial y económico. Esta es la fuerza real de la tortura (Puar, 2017: 163).

Así utilizadas, las consignas asociadas a la libertad sexual devienen en una tortura basada en la humillación sexual. Hacer hincapié en la idea orientalista de la represión sexual y la homofobia musulmanas refuerza la operación que ubica entonces a Estados

¹⁴ Sigo aquí el término utilizado por Puar en su análisis y teorización de la tortura (2017).

Unidos como una nación libre de tales restricciones sexuales, y en tanto misionero, libertador de la sexualidad musulmana mediante un ejercicio coactivo de la “libertad sexual”. Aplicando el sintagma mbembeniano de “mundos de muerte” (Mbembe, 2011), tal como lo constituye Abu Ghraib, la violencia sexual es parte de los marcos que producen y reproducen los cuerpos racializados y sexualizados de los musulmanes, mediante el necropoder¹⁵ que implica la conquista corporal, sexual, cultural y económica en la región. Si el marco temporal opone modernidad y barbarie en su construcción orientalista de los mundos musulmanes, en la tortura encontramos modernidad y barbarie como dos caras de la misma moneda. Sin embargo, todos los marcos llevan dentro de sí un punto débil. En la medida en la que poseen una estructura re-iterable, ocurre un desplazamiento que aleja al marco del contexto delimitado en el que se encontraba. Y como desarrollábamos en el primer apartado, esa circulación hacia otros contextos brinda la posibilidad de su fisura, o mejor dicho, de un enmarque crítico. En un intento de desligar el nacionalismo imperialista y las comunidades lgttbiqua+ y feministas, Butler piensa en otro núcleo de alianzas posibles. Este podría, entonces, oponer resistencia a la violencia perpetrada en nombre del progreso y la modernidad, la distribución diferencial del valor de la vida.

Al reflexionar en torno a la ruptura de los marcos, Butler repasa la circulación que tuvieron las fotografías de tortura tomadas en la prisión de Abu Ghraib y Guantánamo. En su conocido ensayo titulado “La tortura y la ética de la fotografía: pensar con Sontag” (Butler, 2010), amplía algunas cuestiones trabajadas en *Vida precaria* en torno a la receptividad ética, esta vez a propósito de las fotografías de las torturas realizadas en Abu Ghraib. Butler reflexiona en torno a ellas como materiales para una posible interpelación, al tiempo que se pregunta junto a la obra de Sontag, si las fotografías pueden comunicar el sufrimiento de los demás, y provocar un cambio en nuestra comprensión y valoración de la guerra. Butler se está preguntando si la circulación de las fotografías, más allá del contexto que les dio origen, y la indignación pública que suscitaron, supone un enmarque del marco –temporal, diremos– que hace posible la violencia sobre quienes han sido marcados como anacrónicos.

En su origen, las fotografías fueron parte de la tortura en tanto material extorsivo, de modo que “estas fotos no solo describen las técnicas de tortura; describen también cómo el proceso (de fotografiar) y el producto (la imagen) son tecnologías vergonzantes y funcionan como parte vital de la propia violencia humillante y deshumanizante” (Puar, 2017: 170). Cuando las fotografías comenzaron a circular, deviniendo un tema de debate público, la cuestión que apareció no fue negar los hechos capturados por ellas, sino más bien fue cómo nombrarlas, *cómo enmarcarlas* (Butler, 2010: 117). La censura y selección de parte de los medios norteamericanos era justificada principalmente porque mostrarlas no sería útil para el esfuerzo bélico, ya que contribuiría a degenerar la idea de Estados

¹⁵ El concepto de necropoder fue acuñado por el teórico sudafricano Achille Mbembe en su conocido ensayo “Necropolítica” (2011), donde amplía el concepto foucaultiano de biopolítica para dar cuenta de la realidad colonial africana.

Unidos como bandera internacional de la libertad y la democracia. La intención de limitar la circulación de las imágenes, argumentando que sería peligroso porque fomentaría una imagen negativa de la guerra y del ejército norteamericano, implica la asunción de que las imágenes pueden movilizar afectos, pueden dar vuelta la opinión pública en detrimento de la guerra y de la violencia. Sin embargo, ¿esto no sería atribuirle todo el peso de la afectación a las imágenes? Si tenemos presente el esfuerzo de la prensa norteamericana por censurar y limitar la circulación de las fotografías, ¿no podríamos preguntarnos por los contextos a los cuales podría –y de hecho pudo– llegar ese material? Entendemos que dicho esfuerzo pretendió *recortar el territorio de lo percible*, de lo que contará como vida precaria; pero para que las escenas que quedaron grabadas en las fotografías puedan conmover nuestros sentidos de humanidad y despertar indignación ética, cierto sentido de lo que cuenta como vida debía ser disputado. Si el marco temporal enmarca la humanidad de modo tal que ciertas vidas anacrónicas son consideradas prescindibles o amenazas, ese sentido restrictivo de lo humano fue conmovido mediante el encuentro entre las fotografías que testimonian la tortura y un contexto que pudo ser afectado por ese registro de la vulnerabilidad.

Ese acontecimiento no es ni necesario ni evidente, pero representó la posibilidad de otros enmarques de lo humano, que dependerán de “cómo se comunique la norma diferencial de lo humano mediante marcos visuales y discursivos” (Butler, 2010: 113). Con su difusión en 2004, se vieron en diferentes países del norte global respuestas de gran indignación pública por lo ocurrido en Irak. Además de España, Italia y Reino Unido, tanto en San Francisco como en Nueva York hubo manifestaciones pidiendo la renuncia del entonces Secretario de Defensa, Donald Rumsfeld y el esclarecimiento de lo ocurrido en Abu Ghraib. Algunos medios de comunicación¹⁶ estaban especialmente preocupados por centrar la mirada en los “actos sexuales” presentados en las fotografías, separándolos del hecho de la tortura y del protagonismo del ejército estadounidense (Puar, 2017)¹⁷. Podríamos señalar, como bien hace Puar, que hubo parte de la opinión pública –incluidos sectores queer árabes– especialmente sensible a lo que las fotos registraban, por ser, justamente, personas musulmanas las que eran humilladas sexualmente. Sin embargo, también es cierto que otra parte se movilizó públicamente en contra de la violencia, en una especial aprehensión de la vulnerabilidad corporal que no está circunscrita a la ya revisada relación orientalista entre un mundo musulmán y una sexualidad específica. Si tal indignación fue posible, es porque el encuentro entre las fotografías y determinado contexto de recepción pudo acoger algo del registro de lo humano que estaba presente; porque algo de la violencia y sus marcos temporales fue conmovido, de modo tal que el cuestionamiento ético por el sufrimiento de los demás *pudo aparecer*:

¹⁶ Se destacan los dichos del periodista norteamericano Thomas Friedman, “Corremos el peligro de perder algo mucho más importantes que la guerra de Irak. Corremos el peligro de perder a América como instrumento de autoridad moral e inspiración para el mundo” (Puar, 2017: 139).

¹⁷ Dirá Puar: “El foco en las relaciones sexuales gays impide que exista un diálogo serio sobre la violación, tanto la violación de hombres presos iraquíes como también, y más importante, la violación de mujeres presas iraquíes, cuya frecuencia, al parecer, no merece ser noticiada ni fotografiada” (2017: 160).

[L]as normas que rigen lo “humano” son transmitidas y abrogadas mediante la comunicación de estas fotos; las normas no son tematizadas como tales, sino que negocian el encuentro entre el observador del primer mundo que, al mirar las fotos, busca comprender “qué ocurrió allí” y esta “huella” visual de lo humano en una condición de tortura (Butler, 2010: 115).

Operó aquí un enmarque del marco que permitió el cuestionamiento de la violencia deshumanizadora: el reconocimiento de otras vidas –no solo las nuestras– como vidas dignas y vulnerables, como merecedoras de la indignación pública de parte de otros con quienes no se comparten semejanzas culturales, religiosas o nacionales. La circulación de las fotografías pudo ser esa ocasión crítica, al interpelar las propias disposiciones afectivas, la propia capacidad de respuesta, y con ello abrir camino a plantear algunas cuestiones sobre la responsabilidad global por la violencia. El rechazo a la violencia ejercida hacia cuerpos marcados como anacrónicos y como menos que humanos, implicó una respuesta afectiva de indignación moral. Lo que significa que ciertos sentidos de lo humano pueden ser puestos en discusión, habilitando condiciones de aparición del otro, y por lo tanto, otros marcos de reconocimiento –o *versiones minoritarias de la norma* (Butler, 2010)– que vuelvan audible y visible su humanidad. Cómo se regula lo contemporáneo y lo anacrónico, implica un enmarque de la proximidad de la precariedad de los otros, fundamental para interpelarnos. No solo nos muestra nuestra propia precariedad, en la medida en la que somos vulnerables a los requerimientos de los demás; sino que puede, en virtud de esa misma vulnerabilidad y capacidad de ser afectados por otros, generar respuestas afectivas que proyecten otros horizontes normativos que pongan en cuestión la hegemonía del marco temporal. La apuesta crítica estará en reflexionar sobre las representaciones que nos llegan del sufrimiento, dado que hay una administración de lo cercano y lo lejano que se propone gestionar las protestas y manifestaciones de indignación moral frente al sufrimiento de los demás.

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas se trazó cierto recorrido dentro de la obra de Judith Butler, dedicado a su consideración sobre los marcos que regulan los contornos de lo humano. Hicimos hincapié en cómo la pregunta por lo humano nos lleva a distinguir la existencia de *marcos temporales* que delimitan la frontera entre lo contemporáneo y lo anacrónico, y entre las vidas que importan y las que son tenidas por prescindibles o una amenaza. En una recuperación del concepto butleriano de marco de reconocimiento (2010), nuestro estudio sostuvo como hipótesis que cierto sentido del progreso y de la modernidad opera como un marco normativo temporal de reconocimiento que distribuye diferencialmente la categoría de humano y el valor de la vida en relación con ciertas apreciaciones sobre el tiempo. Para dar cuenta del marco temporal, recuperamos la consideración crítica del concepto secular de libertad y, junto a Butler y Puar, los usos de la libertad sexual en el

contexto bélico de Irak, en lo que fue un enmarque de los cuerpos tachados como anacrónicos y los protocolos de tortura sexual a ellos aplicados. De modo que la crítica de la libertad sexual como elemento del marco temporal, implicó poner de relieve la construcción *orientalista* –tomando el término de Edward Said– del *otro temporal*. Como se explicita en el abordaje de diversos pasajes de *Marcos de guerra*, la misión civilizadora de Estados Unidos está asentada en el presupuesto de que hay sólo una manera de comprender la historia y su desarrollo, con el progreso histórico como característica principal. Esta perspectiva temporal ubica a Occidente como cenit temporal y, por lo tanto, como paradigma cultural de la modernidad, donde los otros temporales están aún en instancias pasadas de *ese mismo desarrollo histórico*.

Pensar la relación entre temporalidad y violencia permite rastrear cómo la distribución diferencial de la categoría de humano opera a través de marcos normativos temporales, a saber, lo que significa estar en este tiempo, ser contemporáneo. Aquello que no se ajuste quedará signado bajo la marca de lo primitivo, lo anacrónico, lo premoderno, y por lo tanto no pertenecerá ya sea parcial o totalmente a lo humano –aunque es interesante notar cómo este marco produce no sólo las subjetividades abyectas sino también, “hacia adentro”, las subjetividades productivistas, exitistas y libres–. En otros términos, nos hemos propuesto ampliar la deriva crítica butleriana sobre los modos en que ciertas formas de mirar hacia adelante producen deshumanización y violencia; hablamos de una asignación diferencial de la categoría de humano que coloca en desventaja a ciertas poblaciones y culturas.

El marco temporal puso entonces de relieve la construcción *orientalista* del otro temporal. Parte de la argumentación señaló cómo estos marcos de reconocimiento están vehiculizados por una noción de Occidente como paradigma temporal, y cómo una de las principales operaciones es la instrumentalización de las luchas del feminismo y los movimientos lgttbiqua+ en los mismos países occidentales. El diálogo posible entre Butler y Puar alrededor de la sexualidad y la tortura sirvió para dar forma a las prácticas que producen a los otros temporales, categoría de análisis que permite ver el campo de relaciones entre modernidad secular y los marcos temporales distribuyen diferencialmente la asignación de humanidad. Hacia el final del segundo apartado se recuperó el caso de las fotografías de tortura filtradas de Abu Ghraib, señalando que un elemento de la tortura puede, al mudar de contexto, romper con el marco y volverse un elemento de la crítica de la violencia que le dio origen. La circulación de las fotografías en un contexto específico de sentidos en disputa, produjo la ocasión para la crítica sobre lo que allí había ocurrido: un enmarque del marco temporal que encuadraba ciertas vidas como anacrónicas y por lo tanto menos que humanas.

Quisimos aquí proponer una hipótesis que, recorriendo el texto, plantea la existencia de vínculos entre los marcos normativos que producen el reconocimiento de los cuerpos, y ciertas apreciaciones sobre el tiempo que ubican a determinados cuerpos y poblaciones como anacrónicas. Planteamos el sintagma *marco temporal* haciendo

nuestra la tarea crítica ya marcada por Dahbar de revisar el tiempo en lo humano (2021), una tentativa teórica por explicitar los modos de delinear los contornos de lo humano. En dicha línea, entendemos que la categoría de lo humano está, por un lado, conformada por apreciaciones en torno al tiempo; y por otro lado, tiene historia, supone continuidades, rupturas, interrupciones y saltos. Sobre todo, depende de cierta consolidación que siempre es precaria, la cual permite señalar la oportunidad –más no la garantía– de desviar el curso de su historia, es decir, la posibilidad de enmarcar el marco. El pensamiento de Butler en este punto se acerca y se nutre de la reflexión benjaminiana sobre la violencia y parece señalar, otra vez, que el camino para una crítica de la violencia es la filosofía de su historia (Benjamin, 202120: 179).



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agamben, G. (2017). *Homo Sacer I. El poder soberano y la vida desnuda*. Adriana Hidalgo.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, modernity*. Stanford University Press.
- Asad, T.; Brown, W.; Butler, J. y Mahmood, S. (2009). *Is critique secular? Blasphemy, injury, and free speech*. University of California Press.
- Benjamin, B. (2009). "Sobre el concepto de historia". *La dialéctica en suspenso*. LOM.
- Benjamin, B. (2009a). "Fragmento teológico-político". *La dialéctica en suspenso*. LOM.
- Benjamin, B. (2016). *Libro de los pasajes*. Akal.
- Benjamin, B. (2014). *Sobre Kafka: textos, discusiones, apuntes*. Eterna Cadencia.
- Benjamin, B. (2018). "La tarea del traductor". *La tarea del traductor - Franz Kafka*. Buchwald Editorial.
- Benjamin, B. (2021). "Para una crítica de la violencia". *Ensayos escogidos*. El cuenco de plata.
- Bush (2001). Discurso en el capitolio. <http://www.filosofia.org/his/20010921.htm>.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2010). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Paidós.
- Butler, J. (2012). *Parting ways: Jewishness and the critique of Zionism*. Columbia University Press.
- Butler, J. (2017). *Cuerpos en alianza y lucha política*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2017a). *Caminhos divergentes. Judaicidade e crítica do sionismo*. Boitempo.
- Butler, J. (2020). *La fuerza de la no violencia*. Paidós.
- Butler, J. (2020a). *Sin miedo: formas de resistencia a la violencia de hoy*. Paidós.
- Butler, J. y Athanassiou A. (2017). *Desposesión. Lo performativo en lo político*. Eterna cadencia.
- Butler, J. y Spivak, G. (2009). *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Paidós.
- Canseco, A. B. (2017). *Eroticidades precarias: la ontología corporal de Judith Butler*. Editorial Asentamiento Fernseh.
- Dahbar, V. (2021). *Otras figuraciones. Sobre la violencia y sus marcos temporales*. Editorial Asentamiento Fernseh.
- Dahbar, V. e Hilas, S. (2023). Walter Benjamin y Judith Butler: hacia una crítica de la violencia. Próximamente en <https://revistas.uma.es/index.php/claridades>.
- Derrida, J. (2005). *La verdad en pintura*. Paidós.
- Hilas, S. (2020). ¿Quién eres? Entre Judith Butler y Edward Said. Etcétera. *Revista Del Área De Ciencias Sociales Del CIFYH*, (6).

<https://revistas.unc.edu.ar/index.php/etcetera/article/view/29622>

Mahmood, S. (2016). *Religious difference in a secular age: a minority report*. Princeton University Press.

Mbembe, A. (2011). *Necropolítica seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto*. Melusina.

Mohanty, C. (2008). *Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial. En Decolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra.

Puar, J. (2017). *Ensamblajes terroristas: el homonacionalismo en tiempos queer*. Bellaterra.

Said, E. (2008) *Orientalismo*. Debolsillo.

Spivak, G. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno?. *Orbis Tertius* No. 6. http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2732/pr.2732.pdf. 175-235.

SOBRE LE AUTORX

Sasha S. Hilas

sashahilas@gmail.com

Sasha S. Hilas es Doctorandx en Filosofía, en la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Licenciadx en Filosofía y Profesorx de Filosofía por la FFyH, UNC. Profesorx adscriptx a las Cátedras de Filosofía Política II y Ética II, FFyH, UNC. Tiene publicaciones en revistas académicas y culturales, como así también en medios periodísticos locales. Es miembro del Equipo de Investigación “Emociones, temporalidades, imágenes: hacia una crítica de la sensibilidad neoliberal”. A cargo del Dr. Eduardo Mattio y la Mgr. Liliana Pereyra. Radicado en el CIFYH, UNC. Financiado y avalado por SECYT-UNC. Sus investigaciones versan sobre los encuentros entre filosofía política contemporánea y ética, los estudios feministas y queer, explorando las modulaciones entre violencia normativa, cohabitación y temporalidad.



LA GUBERNAMENTALIDAD ALGORÍTMICA EN LOS PROCESOS ECONÓMICOS Y SOCIALES

*Algorithmic governmentality in economic
and social processes*

AUTORA

Paola Vazzano
Instituto Superior del
Profesorado N 4. Reconquista, Santa Fe

Cómo citar este artículo:

Vazzano, P. (2022). La gubernamentalidad algorítmica en los procesos económicos y sociales. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 75-91.

Artículo

Recibido: 08/10/2022
Aprobado: 17/12/202

RESUMEN

En el siglo XXI, las tecnologías digitales han impreso cambios en las formas de organización de las esferas económicas y sociales, afectando la vida diaria de los sujetos. Consideramos que el surgimiento de una “episteme” basada en la capacidad de procesar grandes volúmenes de datos, se desarrolla en el marco de la racionalidad neoliberal. Esto significa una problemática cuya comprensión se vincula con las técnicas de control sobre los comportamientos de los sujetos,

La hipótesis que guía nuestro trabajo reconoce que los mecanismos de organización y gobierno de los procesos sociales se vinculan, en estas dos décadas del siglo XXI, al uso de los lenguajes de programación y de las tecnologías digitales. El objetivo del trabajo es analizar, desde un enfoque relacional, la gestión de los procesos mediados por tecnologías, en el marco de una racionalidad basada en la economía “digital”. Asimismo, en segundo lugar, indagar acerca de los rasgos de producción de conocimiento que persigue, más allá de la mejora de los procesos, la modulación de los comportamientos posibles, desde las dimensiones de gubernamentalidad algorítmica y producción de subjetividades.

PALABRAS CLAVE: GUBERNAMENTALIDAD ALGORÍTMICA; ECONOMÍA DE PLATAFORMAS; PRODUCCIÓN DE SUBJETIVIDADES.

ABSTRACT

In the 21st century, digital technologies has a central role in the economic and social forms of organization, affecting our daily life. We consider that the consolidation of an “episteme”, based on the capability of taming large amount of data, it must be placed in the frame of neoliberal rationality. This means a problem that requires a reading connected with behaviors control aspects.

Our hypothesis is that the mechanisms of social control, during the last two decades, have been closely impacted by the changes related to the use of programming languages and digital technologies. The primary objective of the paper is to analyze, from a relational perspective, the organization and government of the processes that makes an intensive use of data, in the platform rationality. We will dive in, in the second place, the features of a knowledge production that intents, besides process improvement, the behaviors modulation, from dimensions of algorithmic governmentality and production of subjectivities.

KEYWORDS: ALGORITHMIC GOVERNMENTALITY; PLATFORM ECONOMY; PRODUCTION OF SUBEJCTIVITIES.

INTRODUCCIÓN

Producto de los avances tecnológicos, observamos, en la actualidad, cambios en los modos de producir, vinculados a una mayor automatización, que impactan en la vida diaria de los sujetos. La crisis socio—sanitaria provocada por el coronavirus supuso una rápida adaptación de los procesos productivos a las nuevas condiciones de aislamiento, para que las actividades pudieran continuar con su desarrollo. Si bien la tendencia a una creciente automatización ya venía operándose, esta se ha intensificado a partir de la estrategia de control de la COVID-19, trasladándose a las distintas esferas económicas y sociales. Esto ha significado una reorganización en la gestión de las organizaciones que ha puesto en jaque las tradicionales formas de gestión. La introducción de las llamadas nuevas tecnologías tuvo como corolario, —sólo para nombrar algunos— la posibilidad de realizar un gran número actividades “online” o, bien, ha significa la ruptura con la idea del puesto de trabajo como equivalente al establecimiento de la empresa.

La actual relevancia de las tecnologías digitales, basadas en la consolidación de los lenguajes de código, ha contribuido a que nos interpelemos acerca de la problemática. En efecto, la capacidad de almacenar y procesar grandes volúmenes de datos es un rasgo que se ha acelerado desde la segunda década del presente siglo. Esto es validado, por parte de los sectores empresarios, bajo el argumento de que constituye un requerimiento de optimización necesario para los procesos económicos. Ahora bien, el surgimiento de estas “epistemes numéricas”, que son representadas por el procesamiento de una inmensa masa de información en tiempo real, suscita cuestiones que no se reducen a cambios operativos, sino que se vinculan a una intencionalidad de control. Nos interroga, de esta manera, el tipo de racionalidad que se pone en juego, en los procesos mediados por tecnologías digitales, en el marco del capitalismo financiero actual. La hipótesis que guía nuestro trabajo sostiene que las funciones de gestión en las esferas económicas y sociales han intensificado, a partir de la segunda década del siglo XXI, el uso de las herramientas digitales, lo que da lugar, a su vez, por un lado, a cambios en las formas de control y, por otro, alimenta una determinada racionalidad.

Nos encontramos, así, frente a tecnologías de internet materializadas principalmente en aplicaciones y plataformas de distinto tipo —de trabajo, de videoconferencias, de publicidad, entre otros ejemplos— que, con sus infraestructuras digitales, posibilitan un sinnúmero de acciones e intercambios de los usuarios en ellas. La transformación tecnológica se cristaliza en nuevos modelos de negocios que, por sus múltiples aristas, requieren de un esfuerzo de interpretación. El objetivo del trabajo es analizar, desde un enfoque relacional, la gestión de los procesos económicos y sociales, mediados por el uso de tecnologías digitales, en el marco de una racionalidad que adquiere nuevas articulaciones. En segundo lugar, se indagará acerca de la práctica de producción de conocimiento que persigue la modulación de los comportamientos

posibles, desde las dimensiones de gubernamentalidad y producción de subjetividades. En este sentido, en función de nuestros propósitos analíticos, focalizaremos en la noción de gubernamentalidad algorítmica que orienta los procesos actuales, en función de sus principales rasgos y vinculaciones con la economía de plataformas.

Este trabajo se basa en la revisión y sistematización de categorías analíticas, para la construcción de un marco interpretativo, que nos permita el análisis y la reflexión en torno al objeto de estudio. El tratamiento metodológico consiste en el análisis cualitativo, en función de nuestros intereses, de la racionalidad relacionada con la gestión de datos. Consta de dos secciones principales que responden a las intencionalidades de, por un lado, presentar el contexto de neoliberalismo que enmarca los procesos económicos y sociales y, por otro, el desarrollo de las categorías más específicas que orientan la caracterización y la reflexión acerca de los procesos de gobierno objetos de nuestro estudio.

1. LAS ARGUMENTACIONES EN LAS RAZONES ECONÓMICAS Y SOCIALES

Antes de abocarnos, en la segunda sección, a las características de la gestión de los procesos, basados en las innovaciones tecnológicas y sus efectos sobre los sujetos, se hará referencia, a continuación, a las construcciones ideológicas, que enmarcan las relaciones sociales en la presente fase. Consideramos que es importante introducir una consideración acerca del origen de la Economía: esta disciplina, y el capitalismo mismo, se construyeron simultáneamente, en base a la preponderancia del mecanismo de mercado, en el marco de la doctrina del liberalismo. De este modo, ha ido primando la concepción formal de la vida económica, basada en una concepción determinista, entre las que se destacan, a grandes rasgos, el mercado, el cálculo y la maximización de beneficios, permeando las instituciones y prácticas. Cuando Polanyi se refiere a la peculiaridad de las razones del credo liberal, señala el rol que el sistema de mercado autorregulado tiene como principio ordenador de la vida moderna. Ahora bien, remarca el carácter a-histórico que se le imprime al mercado en este tipo de racionalidad. En “La gran transformación” (2007:123-127), subraya el hecho de que las esferas de la economía y de la política estén separadas, constituye una forma histórica de organización, que no existió en todas las épocas. Por el contrario, es un requisito de “un mercado autorregulador que la exige”.

Tomando en consideración el impacto de la crisis recesiva iniciada en 1973, resulta útil agregar el enfoque de Harvey (2008: 10-12) que propone examinar la efectividad de los argumentos neoliberales, en tanto sistemas de justificaciones, a partir de constituir “un ardid político que apunta a reestablecer las condiciones para la acumulación de capital”. Entonces, para lograr los fines de recuperación económica, la reestructuración del capital debía dirigirse a la promoción del empresariado individual y a “un consumismo cada vez más individualizado, para que los hechos correspondieran a la teoría”. Así, en los años

noventa, se produce, con la disolución del bloque soviético —y con él la diáspora de un pensamiento alternativo— y la primacía del capital financiero, una nueva resignificación de los marcos teóricos del neoliberalismo. Más aún, se refuerza el hecho de que las fundamentaciones ideológicas tuvieron como objetivo el lograr que primen los aspectos corporativos y organizativos. En este sentido, la “difusión del concepto de gobernabilidad se dio al tiempo que el modelo de mercado, aún con restas, pasó a ser el único dominante” (Rial, 2015: 4). Esta preponderancia de la esfera economía, acompañada de la mencionada autonomía, ha llevado a ocultar los intereses, los aspectos de poder, existentes por detrás de los procesos sociales (Latour, 2007: 35) y, por ende, las articulaciones ideológicas que, particularmente, se utilizan en la legitimación de las formas de gobierno. Los asuntos económicos al ser recubiertos por un discurso científico y de leyes positivas, se “dejan de lado el hecho de que es el resultado de un trabajo ideológico que sólo ha podido ser llevado a cabo tras incorporar justificaciones, al servicio del bien común” (Boltanski y Chiapello, 2002:15).

En el contexto de América Latina, las recomendaciones y orientaciones, elaboradas por los organismos y actores a escala global, coadyuva a la expansión del neoliberalismo, entendido “como pensamiento económico constituido por el discurso de la eficiencia, del mercado, la apertura y la flexibilidad laboral” (Katz, 2015: 82). En efecto, es relevante tener en cuenta el contexto ideológico para comprender la dinámica dónde se producen los procesos de digitalización que han venido caracterizando a la sociedad a partir de la segunda década del siglo XXI. Nos preocupa “la transformación que se despliega en los terrenos económico, social, político e ideológico; en el entramado de las formas de dominación y subjetivación social” (Seoane, 2022: 92). En referencia al neoliberalismo como forma de gobernar, Murillo (2018: 398-412) hace foco en una estrategia calculada con “las apetencias subjetivas” que legitiman la hegemonía del capital financiero, naturalizando la inevitabilidad del juego del mercado en el que habría necesariamente ganadores y perdedores. Un ejemplo de esto son las técnicas de marketing en tanto interpelación a las subjetividades, “a través de la vigilancia de las emociones propias como bienes económicos a ser administrados.

El uso de la figura del “*homo economicus*” es señalado por Althusser (1985: 198-201), basado en Marx, como ilusorio, ya que la construcción de un sujeto como unidad consciente tiene como objetivo lograr la adhesión a la explotación del sistema capitalista. Más acá en el tiempo, los críticos del neoliberalismo van a destacar el cambio que se ha producido en la naturaleza de esta figura. Introducimos, en este punto, una disquisición acerca de un contexto, donde persisten formas de contratación que, muy difícilmente, puedan ser caracterizadas como portadores de la libre empresa o del *homo economicus*. Siguiendo a Verónica Gago (2020: 14 –17), la racionalidad desde abajo supera con sus formas de negociación las ideas del cálculo capitalista y, al mismo tiempo, contempla un sentido del trabajo que incluye una multiplicidad afectiva, física, intelectual que el capital pone a trabajar. Así, la autora da lugar “a una deriva transindividual de las fuerzas productivas—económicas, por las posibilidades que ello posee para poder pensar nuevas

formas de gubernamentalidad”.

Diferentes autores van a tomar el concepto foucaultiano de gubernamentalidad, en tanto razón que estructura las prácticas sobre los gobernados. En este sentido, Laval, C y Dardot, P. (2013:15) entienden el neoliberalismo, en función de una racionalidad que estructura las prácticas de los gobernados: “supone la generalización del mercado, el cálculo y la competencia: la razón del capitalismo contemporáneo”. Haciendo foco en el carácter de regulación del neoliberalismo, —no se reduce éste a una doctrina económica—, Giavedoni (202,34-37), de manera similar a Laval y Dardot, puntualiza en una racionalidad de gobierno. Señala que son prácticas, en un doble sentido: “de gobierno del Estado y el gobierno sobre los otros”. Le adjudica, así, una dimensión productiva ya que “produce sujetos, subjetividades específicas”. No sólo eso, también tendría efectos performativos sobre determinados modos de comportamientos tendientes a producir subjetividades, que alimenten esa racionalidad neoliberal. Para ello, la razón de gobierno neoliberal “produce comportamientos sobre la base de determinados principios rectores, tales como la autonomía y la libertad —fomenta la individualización extrema—. Éste será uno de los principales rasgos de la razón algorítmica, sobre lo cual volveremos. Retomando la dimensión de fragmentación de las subjetividades con la que opera este tipo de racionalidad, hay que considerar que se promueve la figura del sujeto emprendedor, en función de que ésta “tiene la capacidad de deshistorizar estas relaciones sociales”. En otros términos, al anclar la capitalización empresario en los aspectos “personalizantes” de pujanza y creatividad, —se utilizan también técnicas y deja de lado el carácter social. No sólo se apela a una retórica “personalizante”, sino también a un conjunto de “técnicas que permiten desarmar lo social”.

Complementando una lectura crítica de la actual sociedad de control, el enfoque de Rivero (2021: 34-38) hace foco en el hecho “pensar la producción de la subjetividad neoliberal”. Si bien marca la diferencia de fuerzas entre las partes y la individualización, hace foco en la homogeneización de los comportamientos. La extensión “del empresario de sí mismo”, siendo ésta tomada en tanto parte de la subjetividad, es posible por el surgimiento de un repertorio de “tecnologías de acción directa”, entre las que ubica a las redes digitales, televisión, satélites que ayudan a controlar al individuo. Esto se traduce en una noción de gubernamentalidad vinculada al sometimiento a las máquinas. En este sentido, se encuentran las perspectivas que, alejadas del mecanicismo, hacen hincapié, particularmente en la importancia de los datos y de los complejos sistemas informáticos, en las esferas económicas y sociales, incidiendo en la producción de subjetividades. Esto marca un cambio de episteme y sobre lo cual profundizaremos en la segunda parte de este estudio.

Ahora bien, es relevante señalar que ha habido un giro en las particularidades del neoliberalismo en la etapa actual, con respecto a la anterior. Esto es: la deriva reaccionaria ha implicado el desmantelamiento de lo político, a lo que Wendy Brown (2021) señala como el ocaso de lo moral en favor de los conceptos de libertad y libre

mercado. Así, se ha identificado, como diagnóstico compartido (Davies, 2016: 134-142; Catanzaro, 2021: 108), la existencia de una etapa, a partir de la crisis del 2008, conformada por políticas, que parecen alejarse de las orientaciones de libre mercado, de cuño más intervencionista. Ellos puntualizan que las articulaciones ideológicas no se limitan a una racionalidad de mercado o de las métricas económicas, sino que más bien intentan anclar en las sensibilidades, con el objetivo de lograr, en términos de Boltanski, las adhesiones al sistema capitalista. En relación a los avances tecnológicos propiamente dichos, Davies busca reponer la razón crítica e indaga en la actual programación informática, a la que considera que hay que desechar, ya que considera que esos códigos no son representativos. Señala, desde una crítica a la ortodoxia epistémica, el rasgo de vigilancia que sobre el trabajador se ejerce como si fuera parte del capital fijo: “cada vez más, son los códigos no representativos —de la programación informática, las finanzas, la biología humana— los que median (...). Cuando, por ejemplo, no puede lograrse el compromiso de los empleados por medios culturales o psicológicos, cada vez más las empresas buscan soluciones como la tecnología portátil.

2. GESTIÓN ALGORÍTMICA Y CONTROL DE LAS SUBJETIVIDADES

En la fase actual de los asuntos económicos y sociales, donde se puede percibir la preeminencia del capital financiero, Benanav (2020) se refiere al futuro del trabajo en el sentido de los avances de la inteligencia artificial que va a reemplazar en una alta proporción a las tareas rutinarias y de baja calificación. La introducción una mayor automatización, si bien no es un hecho novedoso, no ha cesado de incrementarse en las dos últimas décadas. En cualquier caso, las transformaciones parecen tener en común una mayor composición del insumo digital en los procesos, lo cual responde a los requerimientos para sostener los niveles de productividad del propio modelo económico. En otros términos, las crisis del modo capitalista de producción han llevado a la búsqueda en el uso de las nuevas tecnologías, de un instrumento para intentar recuperar los niveles de rentabilidad. De esta manera, lo que prevalece es la mercantilización —la creación de valor— como un rasgo particular de la racionalidad capitalista.

Entendiendo que nociones como “sociedad de la información” (Castells, 1998) han proporcionado una herramienta para caracterizar los cambios tecnológicos observados en las esferas productivas y económicas, traemos a colación aportes más recientes, como el de “asistencia algorítmica” de Sadin (2020: 20). Esta noción destaca el cambio relacionado con la eficientización, en función de “una gestión sin errores en la casi totalidad de los sectores de la sociedad”, que caracteriza a los procesos mediados por las tecnologías, tanto sea para realizar diagnósticos de orden médico, de vigilancia, financieros, entre otros servicios. Opera, de este modo, la atribución a los artefactos tecnológicos de funcionalidades organizativas: entre ellas, las “recomendaciones” que a través de las distintas aplicaciones y redes sociales se nos ofrecen a diario. En lo que a

nuestros intereses analíticos concierne, consideramos que esto ha dado como resultado la consolidación de las de las infraestructuras digitales en las esferas económicas de la vida social. A continuación, nos dedicaremos a revisar los rasgos del surgimiento y la consolidación de las plataformas.

2.1. El valor de los datos en un modelo de plataformas

Como hemos mencionado anteriormente, la sociedad de la información en el siglo XXI, tiene una cabal representación en la consolidación de las plataformas. Ahora bien, la consideración de las plataformas no puede reducirse sólo a una infraestructura de intermediación, sino también como un modelo de negocios, acorde a los procesos de flexibilización de las relaciones laborales. La reciente definición del profesor David Nasaw (2022), en “The New York Times”, de que Elon Musk es “el rostro del capitalismo extremo basado en la tecnología del siglo XXI”, ilustra la relevancia del modelo económico actual, que se vale del corrimiento de las reglas. El interés compartido por el análisis de los cambios de una economía, basada principalmente en el uso intensivo de los datos, producto del encuentro de los avances en las telecomunicaciones y la información es lo que trataremos en esta sección. En este sentido, la productividad de la noción de plataformas nos posibilita analizar los cambios y características de los procesos productivos y organizacionales actuales, desde la sustitución de tareas repetitivas hasta la robotización y la inteligencia artificial. Esto tiene estrecha relación con las sucesivas crisis del modo capitalista de producción, que enmarcan una aceleración significativa de los cambios tecnológicos, y particularmente el uso intensivo de las herramientas digitales, para sostener el nivel de rentabilidad económica.

Para rastrear los orígenes de esta expansión de las plataformas, Srnicek (2018: 45-49) puntualiza que es a partir de la crisis de las subprime del 2008, cuando los datos permiten “optimizar los procesos productivos en función de la flexibilidad y la deslocalización de los trabajadores”. En consecuencia, el surgimiento de las plataformas fue posible gracias al abaratamiento de las tecnologías con base digital, que reduce los costos de la captura de los datos de las actividades de los sujetos. Fumagalli et al (2018: 24-27) analizan la creación de valor, que se genera a partir del procesamiento y explotación de enormes volúmenes de datos. En efecto, el capitalismo de plataformas establece un proceso de acumulación fundado en la mercantilización de la información que, con su participación más o menos consciente, proveen los propios usuarios. Esto incluye “la explotación del conocimiento, en la totalidad de las facultades humanas, entre ellas las afectivas-sensoriales”, que es una dimensión central de la participación digital. Para concluir, se fortalece, de este modo, la capacidad de las empresas y, a la vez, la privatización de la producción de conocimiento.

En ese contexto de transformación tecnológica, Subirats (2019: 41-42) se refiere al “capitalismo digital de plataformas”, como una nueva etapa de la organización de los procesos productivos, a partir de los procesos de flexibilización en un marco de

neoliberalismo. Se señala, de este modo, uno de los principales rasgos de la digitalización que es “el control de los datos aprovechando los flujos de información que circulan por esos nuevos espacios de intermediación”: las plataformas gobiernan las operaciones y el sistema. Ahora bien, posiciones, como la de Durand (2021), advertida por Morozov (2022), consideran que las plataformas digitales, en el contexto de un orden basado en la información, tienen efectos en la vida de las personas, incrementando la sujeción de éstas. Les niega el carácter democrático y de libertad, que caracterizaría al capitalismo en la etapa actual, optando por subrayar la dimensión de la vigilancia. En este sentido, para Durand una de las “imposturas del capitalismo” es la de en apariencia estar basado en consideraciones entre iguales, cuando, por el contrario, se incrementan los monopolios y las asimetrías económicas. El modelo económico de las plataformas, incluidos sus diversos negocios, es el de la colecta de datos, de forma que todas compiten entre ellas: «fuera cual fuese el negocio de origen, las estrategias tienen todas el mismo objetivo: controlar los espacios de observación y de captación de los datos procedentes de las actividades humanas» (p. 97).

2.2. La algoritmización en el gobierno de los comportamientos

Presentadas ya las características de un modelo de negocios basado en la captura y explotación de los datos, avanzaremos en la comprensión de los principales rasgos de nuestro objeto de estudio. De lo descrito hasta el momento, surge la estrecha vinculación de las plataformas con la automatización de tareas, la gestión algorítmica y el control de los procesos. Como resultado de una aceleración (que es necesaria) en los desarrollos en comunicación e información, en términos de costos y tiempos, se ha llevado a cabo la expansión de un proceso de economización, en base a tecnologías digitales. No sólo eso: ellas producen un conocimiento sobre las poblaciones y son parte de las formas de gobierno. Detengámonos en el hecho del impacto en los linajes teóricos y epistemológicos que significa “la generalización de algoritmos recursivos” en los ámbitos económicos y políticos del capitalismo (Hui, 2020: 121-130). El autor advierte acerca de que al sostener que “gubernamentalidad se basaría en la autorregulación de sistemas informáticos”, se pretende “avanzar hacia una racionalidad homogénea, propia de ciertas tecnologías digitales cuando, por el contrario, se debería reconocer la tecnodiversidad”. La relación entre los mecanismos de control y los lenguajes de información, también, es abordada por los aportes de Rodríguez (2018: 16-19), quien hace foco en la mutación de la racionalidad, a partir de la convergencia “de los dos grandes y acelerados procesos de transformaciones: las telecomunicaciones con la informática”. Continuando con esta problemática, es relevante marcar que la digitalización es la base material de una nueva forma de control social que no puede ser abordada, solamente, en función de la simplificación y automatización, sino que ella persigue incidir en los modos de subjetivación, intentando que los sujetos actúen de manera “autorregulada”. En este sentido, se destaca el aspecto de modulación basado en las técnicas de procesamiento:

“a partir de “los algoritmos que van conformando las pautas y elecciones culturales se invisibilizan como tal, se ocultan en tanto proceso de selección de los contenidos culturales”.

Esto se emparenta con que, frente al avance de la modernidad, las intervenciones de coacción directa van a ser sustituidas por mecanismos de control, basados en regulaciones “espontáneas”, por ejemplo, en el campo de la economía, pero que son trasladables a otras esferas. El concepto de “gubernamentalidad”, de Foucault (2006: 111) refiere a las tecnologías de regulación, a partir de la crisis del estado de Bienestar, donde se ha creado “un tipo de poder que se puede llamar el “gobierno” sobre todos los otros, “y que ha llevado al desarrollo de toda una serie de saberes”. Retomando la relación trabajada en la primera sección acerca de la racionalidad neoliberal, que sustenta a una gestión de los procesos vinculada a los lenguajes de programación, por un lado, y, por otro, reponiendo la vinculación de las plataformas con las ciencias algorítmicas, nos dedicaremos a indagar en la actual creación de valor en el modelo de plataformas. A partir de los datos que, en tanto materia prima retroalimentamos con nuestras acciones en las plataformas, y de las técnicas algorítmicas, es que se pueden realizar análisis correlacionales y predecir comportamientos —sean éstos, financieros, de los trabajadores o del tipo que necesitemos conocer—. Sin embargo, Pasquinelli y Joler (2020) desmitifican el algoritmo de la inteligencia artificial, visibilizando que la producción de información “es el proyecto moderno de mecanización de la racionalidad humana en el siglo XXI que ha mutado a un régimen corporativo de extracción del conocimiento”. Se produciría como en el caso de la escritura actual, donde la reproducción de los materiales digitales genera una ilusión que “oculta sus condiciones de producción, haciéndonos pensar que se producen gratuitamente” (Martínez, 2019:4). En cualquier caso, la preocupación por la centralidad de las técnicas automatizadas de procesamiento, es abordada en función de la modulación que se produce: “los algoritmos que van conformando las pautas y elecciones culturales se invisibilizan como tal, se ocultan en tanto proceso de selección de los contenidos culturales”.

La noción de gubernamentalidad, en función de su rasgo de producción de un saber, nos posibilita complejizar la comprensión de la captura y explotación de actividades cotidianas que se realizan en las infraestructuras digitales. En otros términos, cuando se procesa información para ofrecer productos y servicios más segmentados, se produce asimismo una extracción de valor fundada en el conocimiento que generan las informaciones extraídas de los intercambios digitales. Esta generación de lucro es referida por Zuboff (2020: 21), en función de las actividades de vigilancia a partir de “un excedente conductual («propiedad») de las propias empresas capitalistas de la vigilancia y se usa como insumo de procesos avanzados de producción conocidos como inteligencia de máquinas”. Flavia Costa (2017: 4-6) hablará de una episteme, característica del actual orden social, alimentada en base a “las grandes infraestructuras telecomunicacionales y redes cibernéticas” que extraen las informaciones de las interacciones de los usuarios en las redes y en las operaciones con dispositivos”. En relación a lo económico, Zukerfeld,

(2020: 10-12), desde el capitalismo cognitivo, expresa que “la gobernanza del proceso productivo es crecientemente llevada a cabo por algoritmos, en lo que a veces se denomina gestión algorítmica”.

Si bien lo que aparece, en primer lugar, son las potencialidades que brindan las actividades de las técnicas automatizadas para el análisis económico y de mercado, permitiendo un mayor grado de segmentación, en comparación con los tradicionales análisis de la normal, rápidamente los críticos han indagado en aspectos emparentados con la modulación de los comportamientos de los sujetos. El concepto de gubernamentalidad algorítmica, acuñado por Rouvroy y Berns (2016: 130-142) es una “racionalidad” que se basa en la “extracción automatizada de datos masivos (provenientes de las aplicaciones sanitarias, de seguridad, marketing, entre otras), con fines de previsión o exclusión”. La dimensión de control de la producción de un conocimiento es relevante para el análisis, en el marco neoliberal, de las finalidades de perfilaje y de modelación de los comportamientos posibles. En efecto, la productividad del concepto se basa en que cuestiona el rol de correlaciones halladas. En otros términos, el objetivo “duplicar lo inmanente” en tiempo real, avanza en la consolidación de “régimen de verdad” que no sólo produce conocimiento. Cuál es la razón por la que consideramos que el conocimiento algorítmico persigue fines de control sobre determinados comportamientos: por el hecho de que posee efectos performativos, produce a su vez, subjetividades, que alimenten esa racionalidad de gobierno. De esta manera, la razón neoliberal busca anticipar comportamientos sobre la base de la individualización extrema y a ello contribuyen las tareas de perfilamiento.

En otros términos, la data vigilancia, basada en la diana de relaciones, nos haría pensar en que ella encarna una forma de gobierno emancipadora. Sin embargo, la producción de perfiles generados a partir de las técnicas algorítmicas no tiene una deriva transindividual, sino solo de comprensión evolutiva que busca amortiguar las divergencias o la apertura a lo nuevo. El hecho de ofrecer diferentes perfiles significa que los datos tengan que ser estandarizados, para lo cual se utiliza la lógica algorítmica que, si bien es presentada como autónoma, tiene una programación anterior que elude la diferencia. Más aún, este saber informatizado, que se construye para la producción de conocimientos, busca eliminar los casos que no se ajusten, no sean reconocidos, a las codificaciones existentes. Ahora bien, se debe tener presente que “los patrones tienen como objetivo obtener ciertas regularidades externas —de intereses, comportamientos, deseos—, para que la inteligibilidad numérica, basada en las técnicas de aprendizaje automatizado y no de una media tradicional, pueda confeccionar los perfiles, que actúan como ordenadores de la multiplicidad humana, que legitimen un gobierno de ella (Bruno, 2018: 160-162, traducción propia).

2.2.1 Las subjetividades en la producción de conocimiento

Desde una función crítica de las ciencias sociales, es relevante integrar, a la comprensión

de nuestro objeto de estudio, enfoques conceptuales y metodológicos, que permitan comprender los efectos de los cambios digitales sobre la configuración de los sujetos. En efecto, Van Dijck (2016: 12-15) propone una lectura de las tensiones que acarrea la conectividad, por medio de plataformas, haciendo foco en dos rasgos que ellas involucran, “en la medida en que los ingenieros encontraron métodos de codificar toda esta información en algoritmos que contribuyeron a moldear una forma particular de socialidad online, a punto tal de convertirla además en un bien redituable en los mercados electrónicos”, que a su vez es alimentado por los contenidos generados por los usuarios.

Llegados a este punto, debemos retomar la noción de gubernamentalidad algorítmica, en función de que el tratamiento numérico de grandes conjuntos de datos, parece significar que se da lugar a la inclusión, trazar correlaciones dentro del sistema, de una variedad de casos. Esto, lejos de representar a la totalidad de los individuos, excluye, mediante técnicas automatizadas, los casos que no respondan a una programación previa. Las articulaciones discursivas que parecen, asimismo, dirigirse en forma personalizada al sujeto auto—empleado, al sujeto empresario, para lograr su adhesión, no hacen más que continuar con esa lógica de fragmentación. El capitalismo digital de plataformas, en comparación con el período industrial, ha imprimido profundos cambios, no sólo en las formas de gobierno de los procesos, sino también en cuanto a cómo los sujetos se perciben a sí mismos y se vinculan con otros, esto es, en sus subjetividades. Continuando con la relación entre los mecanismos de control y los lenguajes de información, sostenemos que estos dan lugar a una forma de regulación que no se reduce a una función de la simplificación de la realización de las tareas. Recordemos que la modulación que se persigue busca incidir en los modos de subjetivación, en tanto los sujetos actúen de manera “autorregulada”. Se ocultan, así, los procesos de selección algorítmicas, presentes en las recomendaciones que se realizan en base a la conformación de perfiles según la información extraída previamente. En efecto, se intentan anticipar comportamientos, incidiendo para que las elecciones que los sujetos tomen se ajusten a esas recomendaciones. Por ello, estos avances de las técnicas computacionales contribuyen también a la construcción de toda una constelación de valoraciones ideológicas que formen parte de la racionalidad de esa práctica de gubernamentalidad. Se evita, de esta manera, poder realizar un anclaje con el contexto social en el que se desarrollan esas construcciones. El eslogan “sé tu propio jefe”, por caso, sirve de sustento a la legitimación de un tipo de trabajadores de plataformas, que se encuentra en una relación laboral de trabajador independiente.

Compendiando los aportes de los autores, debemos reflexionar acerca de que la presencia creciente de los avances en relación a las tecnologías algorítmicas, en la organización de los procesos productivos y económicos, —lo que incluye distintas tareas, desde las más rutinarias a sofisticadas funciones de administración —, produce no sólo la posibilidad de explotación de información para la mejora de los procesos de la empresa, sino también una fuente de conocimiento, resultado de la retroalimentación con nuestras acciones, para otros actores económicos. Qué sucede, entonces, con las actividades de

big data y la adhesión de los sujetos al brindar sus datos, cuando todo indicaría que es a partir del supuesto de un sujeto que toma decisiones en base a análisis racionales que se extraen las tomas de información. Para ello, interviene la configuración de un entramado de articulaciones ideológicas que buscan reactualiza la figura del *homo economicus*, incorporándole modificaciones del orden de la libertad personal y de la individualización extrema. Esto ilustra la privatización, representada por las grandes empresas propietarias de las plataformas, que está por detrás de la producción de conocimiento. Conocimiento que, recordemos, es la base de una gubernamentalidad que procura la autorregulación de los sujetos.

En efecto, la racionalidad algorítmica coincide, en sus propósitos de gobierno, con las justificaciones ideológicas del neoliberalismo. Si bien ella sólo parece responder a los requerimientos de agilización de los procesos, encuentra, principalmente, en los datos un insumo apropiado para la rentabilidad de los sectores del capital. Ahora bien, es parte de esta racionalidad, una intencionalidad de “data vigilancia” con el fin de lograr el “autogobierno” de los sujetos, en parte hacia los dispositivos y tecnologías digitales. En otros términos, el hecho de que los algoritmos se alimenten de las prácticas digitales de los usuarios, para poder coleccionar un gran volumen de datos, permite que este régimen numérico pueda expandirse en una cada vez más considerable cantidad de actividades. Más aún, este conocimiento sobre los sujetos, basado en niveles de extrema individualización, que propone el gobierno algorítmico, se manifiesta en la confección de un “perfil automáticamente atribuido y evolutivo en tiempo real”. Sin embargo, esto no significa que los procesos de subjetivación sean integradores ya que, como sostienen Rouvroy y Berns, “la gobernabilidad algorítmica rodea y evita a los sujetos humanos reflexivos”.

En relación a la gubernamentalidad algorítmica y el modelo de negocios de las plataformas, es significativo que las plataformas operen como espacios centralizados de extracción de datos, proporcionando información y monitoreando, mediante el algoritmo, los movimientos de los usuarios, en forma inmediata. En el caso del trabajo en plataformas, de reparto o de transporte de pasajeros, las nuevas formas de organización de las tareas, entre ellas el control de los empleados, son gestionadas bajo las técnicas de *data mining*. Las justificaciones para reclutar este tipo de trabajadores, basadas en distintas articulaciones —la “autonomía” del trabajador, la “libertad” para organizar sus horarios— presenta sus bemoles, cuando se considera la calidad de las relaciones laborales. Ahora bien, encuestas relevadas por organizaciones sindicales indican que los trabajadores califican positivamente la flexibilidad horaria. Esto indica la preponderancia en el uso de estas tecnologías, por parte de Pedidos Ya, Uber, para un control y evaluación automáticos de los rendimientos. Así, los trabajadores son rankeados a partir de un puntaje y reputación, obtenidos algorítmicamente, donde la plataforma gobierna el proceso. Estas operaciones no se limitan sólo a la optimización de las tareas de reparto, sino que el contar con información tan desagregada abre un abanico de posibilidades para la explotación acerca de cambios en los deseos y comportamientos sociales.

CONSIDERACIONES FINALES

Recordemos, como hemos explicitado anteriormente, la relevancia que tiene la producción de un saber, en la sociedad actual, para poder ejercer una forma de control sobre los comportamientos. Esta reformulación de la gubernamentalidad, en clave algorítmica, resultado del abaratamiento en el almacenamiento de la información, se traduce en el actual modelo de producción, en la automatización de tareas que va de la mano de la precarización de las relaciones laborales y la flexibilización empresarial. A partir de lo descrito, se pone de manifiesto que se debe lidiar con cuestiones dilemáticas relacionadas a la gestión de la organización de los procesos laborales, entre ellas la ruptura entre las nociones de tiempos de trabajo y tiempos de vida, que abren nuevas líneas de debate para su regulación, en pos del reconocimiento de los sujetos trabajadores. Más aún, en contextos de excepcionalidad como los de la pandemia de la Covid-19, la necesidad de continuar con las actividades productivas hizo que se intensificaran las modalidades de trabajo a distancia, y de los trabajadores “autónomos” en las plataformas. La gestión algorítmica de los procesos laborales, en particular, ha generado tensiones en términos de formación laboral en competencias digitales, equipamiento, exigencias y métricas de desempeño, entre otras.

De cualquier manera, son todas ellas actividades que se emparentan con la explotación de los datos de naturaleza diversa, cuya adhesión “como si hubiésemos dado nuestro visto bueno, cada uno a través de su perfil” no siempre es tan espontánea. Las prácticas de extracción de la información, a partir de los intercambios digitales en las redes y aplicaciones, constituyen la fuente para la producción de un conocimiento que no sólo persigue fines de ser monetizado. En términos generales, consideramos que una racionalidad de gobierno numérica, en el marco de las articulaciones neoliberales, significa nuevas formas de control de los procesos que deben ser motivo de estudio y debate.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. (1996). Sobre Marx y Freud. En *Escritos sobre psicoanálisis: Freud y Lacan* (pp. 192-211). Siglo XXI editores.
- Benanav, A. (2020). La automatización y el futuro del trabajo. *New Left review*, noviembre – diciembre, 7-45. <https://newleftreview.es/issues/119/articles/automation-and-the-future-of-work-1.pdf>
- Boltanski, L. y Chiapello, E. (2002). *El nuevo espíritu del capitalismo*. Akal.
- Brown, W. (2019). *En las ruinas del neoliberalismo. El ascenso de las políticas antidemocráticas en Occidente*. Traficantes de sueños.
- Bruno, F. (2013). Individualização algorítmica. *Máquinas de ver, modos de ser: vigilancia, tecnologia e subjetividade* (161-169). Editora Sulina.
- Castells, M. (1997). *La era de la información; economía, sociedad y cultura. Sociedad red*. Alianza Editorial.
- Durand, C. (2021). *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía numérica*. Kaxilda.
- Catanzaro, G. (2021). Inflexiones del neoliberalismo y triunfo de la imaginación punitiva. *Espectrología de la derecha. Hacia una crítica de la ideología liberal en el capitalismo tardío*, (pp. 37-54). Las cuarenta.
- Davies, W. (2016). El nuevo liberalismo. *New Left Review*, (101), noviembre – diciembre, 109-145.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de Francia*. Fondo de Cultura Económica.
- Fumagalli, A. et al. (2018). El trabajo digital en la economía de plataforma: el caso de Facebook. *Hipertextos*, Buenos Aires, Enero/Junio, 6,12-40.
- Gago, V. (2014). Introducción. Entre el Taller y la Villa: una discusión sobre el neoliberalismo. *La razón neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular* (pp. 9-25 y 197-228). Tinta Limón.
- Giavedoni, J. (2018). El neoliberalismo y sus modos de regulación social. Crisis, empresa y competencia. *Revista Perspectivas Sociales*, 2 (20), 31-62. Universidad Nacional de Rosario.
- Harvey, D. (2008). Neoliberalismo como destrucción creativa. *Revista Apuntes del CENES*, 45 (27),1-25. Universidad Tecnológica de Colombia. <https://www.redalyc.org/pdf/4795/479548752002.pdf>
- Hui, Y. (2020). Máquina y Ecología. En *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*, (pp. 109-163). Caja Negra.
- Joler, V. y Pasquinelli, M. (2020). The Nooscope Manifested. <https://nooscope.ai>
- Katz, C. (2015). *Neoliberalismo, neodesarrollismo, socialismo*. Ciudad de Buenos Aires: Batalla de Ideas.
- Latour, B. (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI

editores.

Martínez, M. (2019). Imágenes palimpsestos y figuración. *Heteropatías*, 2 (3), Universidad de Córdoba.

Morozov, E. (2022). Crítica al tecnofeudalismo. *New Left Review*, 133, 99-141. <https://newleftreview.es/issues/133/articles/critique-of-techno-feudal-reason-translation.pdf>

Murillo, S. (2018). Neoliberalismo: Estado y procesos de subjetivación. *Revista de la Carrera de Sociología* (8), 392 – 426.

Pinch, T y Bijke, W. (2008). La construcción social de hechos y artefactos: o acerca de cómo la sociología de la ciencia y la sociología de la tecnología pueden beneficiarse mutuamente. En Thomas, H. y Buch, A. (Eds.), *Actos, actores y artefactos. Sociología de la tecnología* (pp. 19-62). Universidad Nacional de Quilmes.

Polanyi, K. (2007). *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Rial, J. (2015). Gobernabilidad. A cuarenta años del Informe de la Comisión Trilateral. Reflexiones desde Latinoamérica. *Red de Seguridad y Defensa de América Latina*, 41, 1-9.

Rivera, A. (2021). El final de la política: la influencia de Foucault y Duchamp en los escritos de Lazzarato contra el neoliberalismo. En Castro, R. y Chamorro, E. (Eds.), *Para una crítica del neoliberalismo. Foucault y Nacimiento de la biopolítica*, (pp. 20-54). Lengua de Trapo.

Rodríguez, P. (2018). Gubernamentalidad algorítmica. Sobre las formas de subjetivación en la sociedad de los metadatos. *Revista Barda*, 6, 14-35. <https://www.cefc.org.ar/assets/files/rodriguez.pdf>

Rouvroy, A. y Berns, T. (2016). Gubernamentalidad algorítmica y perspectivas de emancipación. ¿La disparidad como condición de individuación a través de la relación? *Adenda filosófica*, 1, 123-147. <https://repositorio.flacsoandes.edu.ec/bitstream/10469/15424/1/REXTN-ED104-10-Rouvroy.pdf>

Sadin, E. (2020). *La inteligencia artificial o el desafío del siglo. Anatomía de un antihumanismo radical*. Caja negra.

Seoane, J. y Hayes, I. (2022). Pasado y presente de Nuestra América bajo el coronashock. Neoliberalismo y sujetos subalternos. En Murillo, S. y Seoane, J. (Eds.), *La potencia de la vida frente a la producción de muerte. El proyecto neoliberal y las resistencias*, (pp. 90-127). Batalla de Ideas.

Srnicek, N. (2018). *Capitalismo de plataformas*. Buenos Aires: Caja Negra.

The New York Times. (2022). Elon Musk es el rostro del capitalismo extremo. <https://www.nytimes.com/es/2022/11/01/espanol/opinion/elon-musk-twitter.html>

Van Dijck, J. (2016). La producción de la socialidad en el marco de una cultura de la

conectividad. En *La cultura de la conectividad: una historia crítica de las redes sociales* (pp. 11-29). Siglo Veintiuno Editores.

Zuboff, S. (2020). *La era del capitalismo de la vigilancia*. Paidós.

Zukerfeld, M. (2020). Bits, plataformas y autómatas. Las tendencias del trabajo en el capitalismo informacional. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, 7, 1-50.

SOBRE LA AUTORA

Paola Vazzano

paolavazza@hotmail.com

Licenciada en Sociología de Universidad de Buenos Aires. Ha llevado a cabo una Especialización en Abordaje de Problemáticas Sociales en ámbitos comunitarios, en la Universidad de Lanús. Ha realizado trabajos de consultoría en temas de opinión pública y sociales. Actualmente, reside en la ciudad de Reconquista, donde se desempeña en la docencia, dictando las materias de Sociología y Gestión de la Seguridad y Salud Ocupacional, en Institutos Superiores de Nivel Terciario. Se especializa en temas de Sociología del Trabajo, en particular los referidos a los cambios organizacionales, las condiciones del ambiente de trabajo y su vinculación con las innovaciones tecnológicas.



PARA UNA REALPOLITIK DE LO PÚBLICO. REFLEXIONES A PARTIR DE LA PERSPECTIVA DE PIERRE BOURDIEU

*For a Realpolitik of the public. Reflections
from Pierre Bourdieu's perspective*

AUTOR

Emiliano Gambarotta
CONICET, IDAES-
UNSAM, FaHCE-UNLP

Cómo citar este artículo:

Gambarotta, E. (2022). Para una Realpolitik de lo público.
Reflexiones a partir de la perspectiva de Pierre Bourdieu.
Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea, 15, 93-
112.

Artículo

Recibido: 27/09/2022
Aprobado: 02/12/2022

RESUMEN

Este trabajo tiene por objetivo problematizar la concepción de lo público que surge de los trabajos de Pierre Bourdieu sobre el Estado y la política, en tanto su propuesta presenta la particularidad de interrogar no sólo las consecuencias que éste introduce en lo social (opus operatum), sino también el modo en que el mismo es socialmente producido (modus operandi). Para ello, se dedica la primera sección a tematizar tres sentidos básicos de lo público, presentes en su perspectiva. La segunda sección indaga su carácter universal, a través del estudio de los campos que tienen la particularidad de producirlo y cuyo ejemplo por excelencia lo da el campo científico. Sobre esta base, se señalará el dilema en el que la perspectiva bourdieusiana queda atrapada, como consecuencia de conceptualizar al Estado y a la política como “campos”. La tercera sección prolonga esta cuestión, poniendo el foco en las nociones de “violencia simbólica” y de “lo oficial”, en su relación con lo público. Para, finalmente, plantear la capacidad de este último de combatir al capital. Todo esto con el más amplio fin de aprehender la potencialidad de lo público para la desestructuración de las relaciones de dominación simbólica.

PALABRAS CLAVE: UNIVERSAL; CAMPO; OFICIAL; ESTADO; REALPOLITIK.

ABSTRACT

This work aims to problematize the conception of the public that emerges from Pierre Bourdieu's works on the State and politics. His proposal presents the peculiarity of studying not only the consequences that it introduces in the social (opus operatum) but also how it is socially produced (modus operandi). For this, the first section is dedicated to analyzing three basic meanings of the public that his perspective uses. The second section studies its universal character, through the research of the fields that have the particularity of producing it and whose example par excellence is the scientific field. Here the dilemma in which the Bourdieusian perspective is trapped will be pointed out, as a consequence of conceptualizing the State and politics as “fields”. The third section extends this issue, focusing on the notions of “symbolic violence” and “the official”, in their relationship with the public. The last section addresses the public capacity to combat the capital. All of this with the broadest goal of apprehending the potentiality of the public for a deconstruction of relations of symbolic domination.

KEYWORDS: UNIVERSAL; FIELD; OFFICIAL; STATE; REALPOLITIK.

INTRODUCCIÓN

Bourdieu afirma que “hacer público es el acto de Estado por excelencia” (2015: 203). Cita en la cual ya puede detectarse la especificidad de su perspectiva: colocar en el centro del estudio de lo público la pregunta por cómo se lo “hace”, es decir, por su proceso de producción social. En un abordaje que también puede iluminar los mecanismos que amenazan con “deshacerlo”. Así, aún cuando en su obra no se encuentre un trabajo sistemático sobre esta noción, al punto de que, por momentos, la misma se superpone con otras (como la de lo “oficial”, según se verá más adelante), no por ello deja de ser productivo estudiar el modo en que su sociología construye una interrogación sobre lo público, enfocándose en la lógica práctica que lleva a su producción. A la vez que no se limita a la pregunta por el “espacio” o la “opinión” públicas, antes bien, su perspectiva brinda los elementos para avanzar hacia una conceptualización más amplia de lo público –que incluye a dicho espacio y opinión– como una específica configuración de las relaciones sociales, capaz de combatir aquella otra lógica relacional propia del “capital”. Es esta última cuestión la que, aún cuando excede al presente escrito, orienta sus interrogantes, en pos de dar un primer paso hacia una reproblematicación de lo público, en un contexto histórico en el que su institución en la vida social se ve fuertemente amenazada por las fuerzas antidemocráticas que signan nuestro presente.

Cabe destacar que el camino seguido por el trabajo de lectura sobre la obra de Bourdieu, que aquí se propone, es distinto de aquel que suelen adoptar las investigaciones inspiradas en su perspectiva. Por mencionar tan sólo un ejemplo, cuando Patrick Champagne (2002) problematiza a la “opinión pública”, lo hace continuando el camino trazado por Bourdieu en “La opinión pública no existe” (2008). Por eso, uno de los focos de Champagne reside en cómo ésta es, para la “fracción rica en capital cultural, su propia opinión en política, pero una opinión de alguna manera ‘desparticularizada’, en la medida en que se la presenta como la opinión universal” (Champagne, 2002: 47). Esta cuestión es complementada por su estudio de la emergencia y consolidación del uso de encuestas en el “campo político”, a través de las cuales se “hace” (antes que “mide”) a dicha opinión pública. Aún en la relevancia de ambas temáticas, ellas se alejan del interés principal del presente artículo, centrado en la producción de lo público (no sólo de la opinión), en los procesos de su institución en las distintas esferas sociales y en la sociedad como un todo (y no sólo en el campo político). Vía por la cual se espera contribuir a señalar sus potencialidades para combatir las relaciones de dominación que, en la teoría bourdieusiana, son conceptualizadas como de carácter simbólico (cf. Bourdieu, 1999 y 2007; Gambarotta, 2014 y 2016), rasgo éste que es también clave en su concepción de lo público.

TRES SENTIDOS DE LO PÚBLICO

Una primera aproximación a la concepción bourdieusiana de esta noción puede obtenerse inscribiéndola en los usos tradicionales del término, dentro de la teoría política y social. A esta luz, se destaca como él comienza por oponerle a lo particular, a aquello que es un asunto entre particulares, esto es, entre *privados*. En tanto, “lo privado es también lo que es independiente de lo colectivo” (Bourdieu, 2015: 75), más aún, es lo que se encuentra *privado* de lo colectivo. En esta línea, afirmar que “el problema público es un problema que merece ser tratado públicamente” (Bourdieu, 2015: 42) no constituye una simple tautología, antes bien, implica señalar que dicho problema, al tornarse público, se vuelve de interés para el colectivo, ya no una cuestión entre individuos privados, sino una entre individuos inscriptos en un colectivo. Así, en primer lugar, “lo público [...] se opone a lo particular, a lo singular. En segundo lugar, se opone a lo oculto, a lo invisible” (Bourdieu, 2015: 75), a lo que acontece fuera de la percepción colectiva, porque es un asunto que se mantiene entre privados (entrelazándose así con el primer rasgo). En resumen, como instancia opuesta a lo público, “lo privado es, al mismo tiempo, lo singular y lo que se oculta o se puede ocultar” (Bourdieu, 2015: 77).

Estos primeros dos usos coinciden, en lo fundamental, con aquellos detectados por Nora Rabotnikof (1993. 1998. 2008) en las investigaciones que ha dedicado al estudio de los sentidos preponderantes de lo público, en la teoría social y política. A través de su trabajo, se torna aprehensible que, hasta este punto, Bourdieu no hace más que expresar, a su manera, dos de los tres “sentidos básicos asociados a lo público” (Rabotnikof, 1993: 76). En tanto el primero de tales sentidos remite a “lo que es de interés o de utilidad común a todos, que atañe al colectivo” (Rabotnikof, 1993: 76), marco en el cual “lo privado designa [...] lo que es singular y personal, aquello que en su origen pretende sustraerse al poder público (entendido como poder del colectivo)” (Rabotnikof, 2008: 38). El segundo, por su parte, “refiere a la visibilidad vs. el ocultamiento, a lo que es ostensible y manifiesto vs. lo secreto. Público designa aquí lo que es visible y se despliega a la luz del día en oposición a lo privado entendido como aquello que se sustrae a la mirada, a la comunicación y al examen” (Rabotnikof, 1998: 4) colectivo.

A su vez, las investigaciones de Rabotnikof permiten iluminar un tercer sentido de lo público, que podría parecer ausente de la perspectiva de Bourdieu cuando, por el contrario, remite a una preocupación de primer orden para él. En dicho tercer sentido se entiende a lo “público como lo que es de uso o accesible para todos, abierto, en contraposición con lo cerrado, que se sustrae a la disposición de los otros” (Rabotnikof, 2008: 39). Es por ello que resulta especialmente preocupante que lo que se sustraiga al acceso de todos sea, justamente, lo público, es decir, que éste sea apropiado por privados. Problema que atraviesa a las indagaciones bourdieusianas sobre esta temática y cuya manifestación extrema se plasma en lo que él concibe como una monopolización de lo público. Es frente a esto que Bourdieu delinea lo que cabe entender como una *Realpolitik* de lo público, que pugne por tornar público –abierto a todo el colectivo– el acceso a lo público. Expresión puntual de la más amplia *Realpolitik* de lo universal,

entendida como la lucha por “universalizar las condiciones de acceso a lo universal” (Bourdieu, 2015: 143, véase también: Bourdieu, 1999: 90 y ss.; Bourdieu y Wacquant, 2005 y Gambarotta 2014 y 2016).

Sin embargo, la presencia de estos tres sentidos básicos, que los trabajos de Rabinovitch contribuyen a distinguir y aprehender, no ha de hacernos perder de vista la especificidad del aporte bourdieusiano a esta problemática: la pregunta por la *lógica de la práctica* que produce lo público (así entendido). En efecto, otras perspectivas, abordadas por Rabinovitch, tales como la de Hannah Arendt (2008), o las de Jürgen Habermas (1981) –por mencionar tan sólo dos de las por ella estudiadas–, problematizan lo público como –lo que con Bourdieu puede llamarse– un *opus operatum*, como un producto que produce consecuencias sociales. Mientras que Bourdieu procura también indagar su *modus operandi*, el modo de producción (práctica) de ese específico producto¹.

Indagar esta última cuestión resulta especialmente relevante, pues sólo así puede aprehenderse cómo la lógica social que instituye a lo público se encuentra, al mismo tiempo, lastrada por la tendencia que lleva a su monopolización a manos privadas. Es decir, “el proceso mismo por el que se gana en universalidad va acompañado por una concentración de la universalidad” (Bourdieu, 2015: 143), en beneficio de aquellos que consiguen monopolizar la potestad de hablar en nombre de lo universal (véase: Bourdieu, 1999, capítulo 2). Para el caso que nos ocupa, los juristas son los principales agentes de este proceso, según Bourdieu. A la vez que esto señala cómo, en esta perspectiva, lo público es una expresión de lo universal, al punto de que tornar algo en público entraña un “efecto de universalización” (Bourdieu, 2015: 77). Punto que indica, nuevamente, la relación entre esta problemática y las más amplias indagaciones de Bourdieu acerca de los campos que tienen la particularidad de producir lo universal (para el caso de la ciencia véase: Bourdieu, 2000, 2003, para el del arte: Bourdieu, 1995; véase también Gambarotta, 2014). Por eso, puede sostenerse que indagar la producción sociohistórica de lo universal constituye la vía principal por la cual avanzar hacia la comprensión de la conceptualización bourdieusiana de lo público, de cómo se lo “hace”. Tal la tarea de la próxima sección.

LA PARTICULARIDAD DE LOS CAMPOS QUE PRODUCEN

¹ Interrogar a los procesos sociales a partir de una pregunta por la práctica y, consecuentemente, por el modo de producción (en este caso de lo público) es la marca más clara del carácter materialista del abordaje bourdieusiano. A punto tal de que llega a afirmar que “todo mi trabajo tiene la intención de hacer una teoría materialista de lo simbólico que tradicionalmente se opone a lo material” (Bourdieu, 2015: 232). En una concepción del materialismo deudora de la primera de las “Tesis sobre Feuerbach” de Marx (1973: 9). No cuento aquí con el espacio para desarrollar esta fundamental influencia, que he abordado en detalle en Gambarotta, 2016, capítulo III. En este marco puede comprenderse por qué uno de los primeros grandes esfuerzos de Bourdieu por sistematizar su propuesta conceptual giró en torno al *Bosquejo de una teoría de la práctica*.

LO UNIVERSAL

El ejemplo de la ciencia

En esta perspectiva, la noción de “campo” tiene un papel central, al contribuir a conceptualizar –entre otras cuestiones– las particulares luchas que concretan agentes particulares, siguiendo sus específicos intereses (Bourdieu, 2007b, 2019; Bourdieu y Wacquant, 2005; Gambarotta, 2016, capítulo 1; Gutiérrez, 2005). Sin embargo, esto no lleva a que Bourdieu abandone la pregunta por lo universal, por su producción, así como por sus consecuencias para esas mismas instancias particulares. Antes bien, su teoría se plantea el desafío de aprehender los mecanismos por los que tales “intereses particulares trabajan en una lógica tal que conseguirán esa especie de alquimia que transforma lo particular en universal” (Bourdieu, 2015: 54). Singular proceso social que “que no afecta en nada a lo universal” (Bourdieu, 2015: 465), es decir, que –a su entender– no lo vuelve menos universal por ser el producto de la específica dinámica de aquellos singulares campos que tienen la particularidad de producir lo universal. Entre los cuales el “ejemplo por excelencia es el de la ciencia” (Bourdieu, 2015: 465). De allí que abordar a este último sea una vía a través de la cual avanzar, por homología, hacia el modo de producción de lo público.

En *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Denis Baranger plantea que, a partir de la noción de “campo científico”, Bourdieu elabora “una teoría sociológica de la ciencia a la vez que [...] la base de su epistemología” (Baranger, 2004: 147). Ambos planos se encuentran entrelazados, pues en el centro de la concepción bourdieusiana sobre la producción de ese universal que es la verdad científica (plano epistemológico) se encuentran dos rasgos claves del específico juego sociohistórico que es el campo científico (plano teórico social): por un lado, la relativa autonomía de dicho campo respecto del cosmos social en el que está inscripto, lo cual “equivale a decir que el sistema de fuerzas que constituye la estructura del campo (tensión) es relativamente independiente de las fuerzas que se ejercen sobre el campo (presión)” (Bourdieu, 2003: 87). Las relaciones internas adquieren, entonces, una lógica propia que hace sentir su peso sobre el conjunto de los agentes que integran ese campo. Por eso, no cualquiera puede jugar este juego, es necesario que antes incorpore las reglas del mismo, pues, en caso contrario, no podrá pasar la barrera que protege la autonomía del campo. Proceso de incorporación, de adquisición de un “oficio” (en el sentido de Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 2008), que es también el de tornarse un jugador de ese específico juego que es la práctica de la ciencia.

Por el otro lado, dichas relaciones internas no son de convivencia pacífica y generosa entre científicos guiados únicamente por su amor a la verdad, antes bien, “lo que se observa son unas luchas, a veces feroces, y unas competiciones en el interior de las estructuras de dominación” (Bourdieu, 2003: 84). Tal competencia se encuentra, entonces, regida por las reglas relativamente autónomas del propio campo. O, mejor aún, por su *nomos* (Bourdieu, 1999, Gambarotta, 2016), principios de visión y de división que

enclasan ciertos problemas como científicos, produciéndolos como tales, a la vez que delimitan las maneras de resolverlos. En suma, las prácticas a través de las cuales dichos jugadores procuran ganar esta competencia han de desarrollarse dentro de los cauces establecidos por el *nomos*. De este modo, se produce una “censura del campo” sobre aquellas vías percibidas (a través de esos principios de di-visión) como no científicas. Aun cuando Bourdieu señale la existencia, dentro del campo científico, de un “poder temporal” (Baranger, 2004: 156 y ss.), propio de las posiciones que detentan una autoridad institucional en la estructura académica, lo que hace al “buen científico”, lo que lo dota de reconocimiento (capital simbólico, cf. Bourdieu, 1996: 138), es, sin embargo, que produce “buena ciencia”, según ésta es entendida desde el punto de vista del *nomos* imperante. Así, al control de la objetividad científica “no se llega más que por la vía del control social” (Baranger, 2004: 171), interno al funcionamiento del campo.

En resumen, en la noción de campo se articula el proceso de diferenciación de distintas esferas sociales propio de la Modernidad –según el diagnóstico de Weber (2011)–, con un proceso de lucha en torno a la apropiación del capital (científico) –de inspiración marxiana–, disputado por agentes sobre quienes pesa, con toda la objetividad de la social –según la tematizara clásicamente Durkheim (1986)–, un modo de percibir que es también de clasificar (Durkheim, 1993), un *nomos* con su específica censura, que es “del campo” pues depende de su existencia. Este mecanismo social –aquí brevemente expuesto y cuyas características he desarrollado en Gambarotta, 2016, capítulo I– es el que le permite a Bourdieu explicar cómo los intereses particulares de los científicos (en pos de la adquisición del capital científico) llevan, a través del control social y la censura del campo, a la producción de una verdad científica, que es, al mismo tiempo, la manera de salir vencedores en la competencia que este juego entraña. Por eso, “el sujeto de la ciencia no es el científico individual, sino el campo científico en cuanto universo de relaciones objetivas de comunicación y concurrencia reguladas en materia de argumentación y de verificación” (Bourdieu, 2003: 125). De este modo, el campo científico –y, en general, los campos que producen un universal– adquiere la particularidad de ser “un lugar histórico en el que se producen unas verdades transhistóricas” (Bourdieu, 2003: 123), en tanto no reductibles a las condiciones particulares que llevaron a su producción. Es por ello que, en la perspectiva de Bourdieu, no es necesario salirse de la historia para dar cuenta de la emergencia de una verdad científica irreductible a dicha historia. Pues “la verdad científica, producto del funcionamiento del campo, por el mismo proceso a través del cual es generada se independiza de sus productores individuales y de sus motivaciones” (Baranger, 2004: 175).

A la luz de este “ejemplo por excelencia” se torna perceptible cómo la estructura relacional del campo, en su relativa autonomía, produce esta alquimia por la cual relaciones sociales particulares generan un producto universal, es decir, “irreductible a la construcción y a las condiciones sociales que lo han hecho posible” (Bourdieu, 2003: 136). Es esta irreductibilidad, entonces, la que comparten los productos de todos aquellos campos que, según Bourdieu, producen lo universal, tanto en el plano cognoscitivo, que

da lugar a la verdad científica, como en el estético-artístico, que genera la obra de arte (Bourdieu, 1995) y en el ético-político, aquél en que se produce lo público.

La política como campo

Lo trabajado en el apartado anterior evidencia el papel central que Bourdieu le da al campo en la producción de lo universal. En tanto, es su autonomía relativa la que acarrea que la competencia entre los jugadores se resuelva de acuerdo a los criterios del *nomos* allí imperante (en el ejemplo recién abordado, se resuelva “científicamente”) y no apelando a otros medios (*percibidos* como no-científicos), pues sobre ellos pesa la censura del campo. No resulta extraño, entonces, que en su estudio del Estado y lo público Bourdieu –por homología– le dé un lugar central a “la génesis de la política como lógica específica” (Bourdieu, 2015: 351). Consideración que puede encontrarse en otras perspectivas teóricas,² pero que en él adquiere un rasgo singular, al conceptualizarse a esa “lógica específica” a través de la noción de “campo”. Así, desde su punto de vista, “hacer la génesis del Estado es hacer la génesis de un campo” (Bourdieu, 2015: 141). En paralelo a ello, Bourdieu plantea su problematización del “campo político”, el cual –como todo campo– también se encuentra “separado del resto del mundo. Así como el campo religioso, el campo político descansa sobre una brecha entre profesionales y profanos” (Bourdieu, 2001: 11).

Ahora bien, en este punto se detecta un primer problema del planteo bourdieusiano, en tanto no esclarece la relación entre los campos de la política y del Estado, ni delimita a uno del otro. Sin embargo, puede afirmarse que Bourdieu tiende a identificar a este último con el conjunto de instituciones burocrático-estatales, aquellas que, en el clásico planteo de Weber (1991), tienen como figura protagónica al “funcionario”. De allí que su reflexión sobre el Estado incluya a las instituciones educativas que detentan la potestad de oficializar una identidad (profesional, aquella que se expresa en las frases “soy abogado”, “soy sociólogo”), así como una relación (un matrimonio, una sociedad económica, etc.) o, incluso, una capacidad (la de conducir, al dar el carnet, por caso).

Volveré sobre la noción de lo “oficial” en la próxima sección, pero ya aquí se evidencia la diferencia entre este ámbito y el “campo político”. Concepto con el cual Bourdieu tiende a aludir al espacio de luchas entre los que, también con Weber (1991), pueden ser caracterizados como “políticos profesionales”. Sin embargo, esta separación en dos campos lleva a que, al estudiar el Estado, Bourdieu (casi) no tematice como jugadores relevantes a los políticos profesionales y a los partidos políticos. Pues su juego sería el del campo político. La consecuencia de ello es que estos últimos parecen no tener gravitación alguna sobre la lógica del Estado. Así, la falta de relación clara entre estos conceptos –tanto en lo referente al peso de uno sobre otro, como a las especificidades

² Por mencionar apenas un caso, contemporáneo al desarrollo de la obra bourdieusiana, Claude Lefort (1990, 2004) sostiene que la emergencia de la política como lógica específica es un rasgo central de la configuración moderna de la sociedad que, a la vez, la diferencia de modos anteriores de configurarse.

que los diferencian entre sí— lleva a que Bourdieu termine elaborando una concepción del Estado como una burocracia sin políticos.

De todos modos, para los objetivos de este artículo, sobre lo público y su producción, lo relevante es que tanto el Estado como la política son conceptualizados como campos, lo cual implica atribuirles una fuerte autonomía, aún en su relatividad. Es decir, no sólo se plantea la presencia allí de una lógica específica, sino que se la concibe como un juego relativamente cerrado sobre sí mismo. Por lo que el acceso a éste se encuentra limitado. Son los juristas (en el campo estatal) o los políticos (en el campo político) quienes lo juegan y, por tanto, quienes pueden producir ese específico universal que es lo público. Aún cuando éste sea el producto de luchas feroces, homólogas a aquellas que tienen lugar en el campo científico, en ambos casos sólo participan de ellas los jugadores que, formados en el juego, han pasado la barrera de acceso al campo. Y es por esto que la concepción de Bourdieu adolece de un “foco exclusivo en las relaciones intra-dominantes o intra-élite” (Riley, 2015: 275).

La utilización de la noción de “campo” para problematizar al Estado y a la política tiene como consecuencia, entonces, que se obture la posibilidad de pensar el impacto que el colectivo tiene sobre estos dos ámbitos, desde los cuales se ejerce el gobierno de ese colectivo, incluyendo en esto al papel de dicho colectivo en la producción de ese universal que es lo público. El propio Bourdieu parece notar este problema de su perspectiva cuando señala que “el campo político tiene una particularidad: nunca puede autonomizarse completamente; se remite sin cesar a su clientela” (Bourdieu, 2001: 18). Aun así, su propio esquema conceptual lo lleva a dejar de lado el peso de esa “clientela” en la configuración y dinámica interna del campo. Cabe señalar, sin embargo, que esto no entraña un cuestionamiento a la noción de “campo” como tal, ni a su utilización para problematizar la producción de lo universal en esferas sociales como la de la ciencia —según se vio en el apartado anterior— o el arte (Bourdieu, 1995). Pues lo que aquí se está cuestionando son las específicas consecuencias que se siguen de su uso para el estudio de esos particulares ámbitos sociales que son el Estado y la política.

Más aún, por momentos el propio Bourdieu torna un blanco de su crítica a ese “efecto de cierre” del campo político. El reverso de lo cual es que la lógica relacional defendida en el caso del campo científico —ya que produce su verdad— sería, en este caso, una lógica a cuestionar, en tanto responsable de la “desposesión política” (Bourdieu, 1996, 2008) del colectivo. A la vez que, si Bourdieu rechazase su relativo cierre —propio de un campo—, entonces se quedaría sin herramientas conceptuales a través de las cuales tematizar la configuración de la política como “lógica específica”. En definitiva, nos topamos con una situación dilemática, en la cual cuando Bourdieu apela a la noción de “campo” torna a la política y al Estado en un juego intra-élite (Riley, 2015), cuya consecuencia es diluir el peso en ese juego y, consecuentemente, en la producción de lo público, de los agentes externos a dicho campo, es decir, de los miembros de la sociedad civil, incluyendo las formas de organización colectiva que allí se autoinstituyen. Pero si deja de lado dicha noción, en especial su efecto de “censura”, entonces pasa a no contar

con los conceptos a través de los cuales problematizar dicho juego y cómo, al jugarlo siguiendo sus intereses, los jugadores producen ese universal que es lo público. El resto de este escrito se propone lidiar con este dilema, para lo cual resulta necesario, primero, precisar la determinación conceptual de algunas nociones claves. Tarea que se aborda en la próxima sección.

AFINANDO CONCEPTOS

Monopolio, pero ¿de qué?

La situación dilemática en la que se encuentra el planteo de Bourdieu al momento de pensar la producción de lo público se expresa –según aquí se buscará mostrar–, por un lado, en la escasa diferenciación, cuando no directa identificación, que él realiza entre lo público y lo oficial. Y, por el otro, en el lugar dado al Estado en la violencia simbólica que atraviesa a la sociedad. Dar cuenta de ambas cuestiones contribuirá, entonces, a interrogar la lógica de producción de lo público, con Bourdieu pero también contra él, a fin de cumplimentar el objetivo que este trabajo se ha dado.

Con tal intención, cabe comenzar indagando el papel del Estado en las relaciones de violencia simbólica, en tanto también brindará la base sobre la cual interrogar, en el próximo apartado, a lo oficial, en su relación con lo público. Para ello puede usarse, como vía de entrada, el análisis de una de las definiciones recurrentes que Bourdieu da del Estado, en la cual reformula la clásica concepción de Weber (1998), al caracterizarlo “por la posesión del monopolio de la violencia física y simbólica legítima” (Bourdieu, 2015: 14).³ Ahora bien, la primera parte de esta definición –la weberiana– hace de la legitimidad un elemento diferenciador entre dos tipos de violencia física. Sin embargo, no puede decirse lo mismo de la segunda parte, en la cual la legitimidad es más bien un rasgo redundante, cuya consecuencia es darle al Estado un rol (casi) exclusivo en la reproducción de las relaciones de violencia simbólica, que es también arrojar un manto de sombra sobre otras instancias, no estatales, de su reproducción (incluyendo aquellas que el propio Bourdieu investiga en otros trabajos, como la dominación masculina).

En efecto, Weber no considera que el Estado sea el único que tiene, entre sus medios, al uso de la violencia física. El hurto a mano armada o la violencia doméstica son apenas dos de los muchos casos en contrario. Pero éstos son delitos, es decir, no son usos *legítimos*, y es sólo de estos últimos que el Estado tiene la pretensión de monopolio. Sin embargo, si se extiende sin más esta definición, para abarcar también a la violencia simbólica, surge necesariamente el interrogante: ¿es que acaso hay violencia simbólica ilegítima (así como el hurto a mano armada entraña un uso ilegítimo de la violencia física)? Si, siguiendo a Bourdieu, entendemos por “violencia simbólica” aquella que entraña un “poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza

³ Bourdieu da esta definición del Estado no sólo en los cursos que dedica a este tema, sino también en conferencias (1996: 138) y artículos (1990: 294), lo cual indica que no se trata de una concepción provisoria, dada en el marco de una clase, sino que la misma sintetiza una de las maneras en que él entiende al Estado.

(física o económica)”, poder que “no se ejerce sino si él es *reconocido*, es decir, desconocido como arbitrario” (Bourdieu, 2007c:71).⁴ En esta línea, si esa específica violencia es el producto de la puesta en práctica de unas categorías a través de las cuales se reconoce una relación jerárquica (por ejemplo, el mérito escolar), sobre la base del desconocimiento de las arbitrarias condiciones sociohistóricas de su producción (la herencia de capital cultural), entonces, la violencia simbólica necesariamente contiene una instancia de reconocimiento que torna legítima a esa relación. Más aún, sin ella no se produciría esa “adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador” (Bourdieu, 2007: 51, véase también: Bourdieu, 2007c, Gambarotta, 2014). Es por esto que puede considerarse redundante la idea de una “violencia simbólica legítima”, ya que aquí la legitimidad no puede ser considerada un criterio a partir del cual diferenciar dos tipos distintos de dicha violencia. Antes bien, la percepción de su ilegitimidad, de cómo ella se asienta sobre unas concretas relaciones de fuerza, constituye un primer paso hacia su subversión (cf. Bourdieu, 2008b).

Así, definir al Estado por el monopolio de la violencia simbólica (necesariamente) legítima conlleva presentarlo como la instancia única de reproducción de esa violencia. Como si la dominación masculina o la distinción (Bourdieu, 1998, 2007) no se encontrasen sustentadas en múltiples instancias no estatales. O, para plantearlo desde el otro lado, como si bastase que el Estado se opusiera a una determinada violencia simbólica (de la que tiene el monopolio), tipificándola incluso como un delito, para que ella deje de atravesar la vida social. Por supuesto, lo anterior no equivale a negarle todo papel al Estado en la reproducción de la violencia simbólica, apenas plantea la necesidad de afinar los elementos conceptuales a través de los cuales se aprehende dicho papel.⁵

Tarea en la cual, con Bourdieu, a la vez que contra su reformulación de la definición weberiana, puede afirmarse que dicho papel consiste en su capacidad de tornar “oficial” aquello que toca. Acto que conlleva un reconocimiento por parte del Estado que, en no pocos casos, es necesario para ejercer una capacidad (la de conducir un auto o ejercer la medicina), a la vez que tiene la pretensión de investir, a lo oficializado, de un reconocimiento universal dentro del colectivo. Es de esta manera que el Estado interviene, a través de su sistema de enseñanza, en el proceso que transmuta la herencia de capital cultural en el mérito de poseer un título (Bourdieu, 2013). Su capacidad de oficializar algo es una manifestación de su poder de nominación, aquél que se condensa en el título (universitario pero también de propiedad) o en su potestad de “nombrar” a alguien en un

⁴ Cabe mencionar, aunque sea brevemente, que Bourdieu elabora su concepción de lo simbólico en diálogo y discusión con distintas tradiciones teóricas, entre las que se destaca su abordaje como instancia productora de clasificaciones sociales –de raíz durkheimiana– que son reconocidas por los agentes –en lo que late la problematización weberiana de la legitimidad–, sobre la base del desconocimiento de las relaciones sociales que (re)producen esa manera de darle sentido al mundo –retomando así uno de los aspectos del concepto marxiano de ideología–. Para un desarrollo de esta cuestión, véase Gambarotta, 2016.

⁵ El propio Bourdieu parece avanzar en esta dirección cuando, en el segundo de los tres cursos reunidos en *Sobre el Estado*, tiende a definirlo como el “banco central de capital simbólico, investido del poder de nombramiento” (Bourdieu, 2015: 510). O bien, cuando lo caracteriza como “el banco central que garantiza todos los certificados” (Bourdieu, 1996: 139).

cargo. En este sentido, puede afirmarse que “si hay un acto del Estado, se trata del nombramiento” (Bourdieu, 2015: 42), a través del cual torna oficial lo nombrado.

Tal la vía principal por la que el Estado participa en la reproducción de las relaciones de violencia simbólica. Así como puede ser una herramienta para la subversión de las mismas, al darle nombre a lo hasta entonces innombrable que, como tal, carecía de todo reconocimiento, más aún, de toda ubicación dentro de los principios de di-visión imperantes en un momento dado de la vida social. En definitiva, aquí se propone definir al Estado no por el monopolio de la violencia simbólica legítima (con la redundancia allí contenida), sino por su pretensión de detentar *el monopolio* de la “*nominación oficial*, acto de imposición simbólica que cuenta con toda la fuerza de lo colectivo” (Bourdieu, 1990: 294), pues se encuentra garantizado e, incluso, instituido jurídicamente por el Estado. De este monopolio proviene la innegable centralidad estatal en la reproducción o transformación de dicha violencia, pero sin que esta última se agote en esa sola instancia oficial-estatal.

Lo oficial y lo público

Lo oficial, entonces, expresa el reconocimiento del Estado, el cual apuntala su legitimidad para el conjunto del colectivo, es decir, su pretensión de ser públicamente reconocido. Arribamos, así, al otro problema que nos habíamos planteado: la relación entre lo público y lo oficial. Bourdieu, por momentos, tiende a identificar ambos términos, por ejemplo cuando sostiene que “lo oficial [...] es lo público: es la idea que el grupo tiene de sí mismo, y la idea que cree profesar de sí mismo, la representación [...] que cree dar de sí mismo cuando se presenta como grupo” (Bourdieu, 2015: 74). Es decir, lo oficial –entendido como la cristalización del poder de nominación del Estado– juega un papel clave en la representación que un grupo particular tiene sobre sí mismo, así como sobre el modo en que es percibido por los demás grupos. A punto tal de que el reconocimiento oficial de su existencia, que le da una identidad particular dentro del colectivo –plasmada, por ejemplo, en el otorgamiento de una *personería* jurídica–, es un pilar sobre el cual dicho grupo puede construir su actuación pública, empezando por la pretensión de ser reconocido por los demás grupos sociales. Por eso, en tanto “la lucha política es una lucha cognitiva (práctica y teórica) por el poder de imponer la visión legítima del mundo social” (Bourdieu, 1999: 244, véase también Bourdieu, 2015: 451), ser oficialmente nombrado por el Estado puede ser una instancia de la alteración de la política establecida, al modificar aquella di-visión que no daba un lugar (reconocido) al grupo en cuestión.

De esta manera, el Estado “fortalece un punto de vista entre los demás en el mundo social, que es el lugar de enfrentamiento de los puntos de vista” (Bourdieu, 2015: 47). Donde parte de la potencia de su acción proviene de su (re)presentarse como si él no fuese ya un punto de vista, es decir, aparece como una visión sin punto, sin anclaje en, ni condicionamientos por esas luchas políticas, en las que se disputa por los principios de di-visión dominantes. En suma, su particular visión es vista, por los demás, como desparticularizada, por encima de los grupos y, como tal, con la pretensión de valer para

toda la sociedad. De allí que lo nombrado como oficial se torne, por ese mismo acto, en una cosa pública (en el primero de los sentidos abordados a través de Rabotnikof). Por lo que si el nombramiento es un acto de Estado por excelencia, “hacer público” –según la cita con que se inicia este escrito– no lo es menos. En resumen: el Estado torna público todo lo que nombra, pues con su nominación lo oficializa.

Las dificultades comienzan cuando se asume la simetría de esta relación, afirmando que todo lo público ha de ser necesariamente oficial y, como tal, producido por el accionar estatal. En lo cual puede detectarse una nueva manifestación del mismo problema abordado en el apartado anterior: la tendencia del planteo bourdieusiano a reducir lo público a un producto del Estado, sin que se plantee el interrogante por el lugar que los agentes no estatales tienen allí. Pero ahora dando un paso más en esta dirección, en tanto el hacerse pública de una identidad grupal no puede ser conceptualizado más que como una *dación* por parte del Estado, sin que haya una vía para tematizarlo como una *conquista* social. Más aún, no se puede percibir, desde esta perspectiva teórica, la posibilidad de que su nominación oficial, aún cuando sea un acto estatal –en tanto detenta su monopolio–, sea el resultado de luchas concretadas por grupos no-estatales, a través de las cuales se genera la situación que obliga a su reconocimiento. Así, por ejemplo, la existencia social de los sindicatos es, para la primera de estas concepciones, un producto de su reconocimiento por parte del Estado, mientras que para la segunda, dicho oficialización es el resultado de un conjunto de luchas sociales, por medio de las cuales ese grupo de trabajadores logró autoinstituir su existencia pública.

A modo de resumen, cabe volver a señalar cómo en su estudio del Estado y del campo político Bourdieu pone el foco en el juego intra-elites o intra-dominantes (Riley, 2015), en contraste con otras de sus investigaciones, en las cuales sí da un relevante lugar a agentes dominados –por ejemplo, en sus estudios sobre el sistema de enseñanza, o en su análisis del campo del arte (Bourdieu, 1995, 2013)–. Ello acarrea, según se ha sostenido aquí, la tendencia a tornar equivalentes lo oficial y lo público, lo cual, a su vez, obtura la vía por la que tematizar la posibilidad de que sean luchas sociales, protagonizadas por grupos no-estatales, las que lleven a la conquista de lo público. De un nombre público, que altere la establecida di-visión de lo social, a la vez que produce una ampliación de lo público, al generar que un nuevo grupo acceda a él, tornándose visible para los demás. Condición de posibilidad de que ese grupo pueda plantear sus problemas como un asunto que no es particular, sino que interesa al colectivo.

En definitiva, esas luchas pueden impulsar una *Realpolitik* de lo público, que, entonces, no es única ni necesariamente realizada desde arriba. *Realpolitik* que, al tornar cosa pública (*res publica*) aquello que los principios de di-visión imperantes enclasaban como privado, altera las clases y clasificaciones establecidas, subvirtiendo (al menos una instancia de) el orden simbólico dominante, de lo cual se siguen consecuencias muy materiales (Bourdieu, 1999).

UN LUGAR VACÍO

Llegados a este punto, cabe realizar un breve *racconto* del recorrido realizado, el cual comenzó señalando cómo Bourdieu plantea, con las especificidades propias de su perspectiva, los “tres sentidos básicos” asociados a lo público que Rabinovitch (1993, 1998, 2008) estudia. Es decir, que lo investido con esa propiedad es de interés para todo el colectivo, que resulta visible para este último y que se encuentra distribuido en todo el colectivo, abriendo el acceso al mismo. En Bourdieu, esta última característica de lo público también contiene una promesa, cuyo cumplimiento en la realidad social entraña la tarea de luchar contra los mecanismos que cierran el acceso a lo público. Así, esa promesa se constituye en una suerte de pilar sobre el cual erigir la crítica de dichos mecanismos, cuya instancia extrema es la monopolización de lo público. Vía por la que puede contribuirse a la *Realpolitik* de lo universal, planteada por el propio Bourdieu (1999), que en este caso específico se expresa como el esfuerzo en pos de defender y ampliar el acceso público a lo público.

Esto último torna a la pregunta por la producción práctica de lo público –uno de los aportes principales de la perspectiva bourdieusiana al estado de la discusión sobre esta noción– en el interrogante acerca de los particulares mecanismos sociales que tienen por resultado la producción de lo universal y cuyo “ejemplo por excelencia” lo da la ciencia. Sin embargo, al conceptualizar esos particulares mecanismos como un campo, es decir, al plantearse que la política como lógica específica o el Estado adquieren ese grado de autonomía relativa, no puede más que tematizárselos como ámbitos cerrados, a los que sólo los “profesionales” tienen acceso. Esto, que no necesariamente es un problema para el caso de la ciencia (si bien no deja de ser discutible), tiene graves consecuencias a la hora de abordar la política. En tanto lleva a poner el foco en las relaciones intra-élite, en detrimento, cuando no en pleno olvido, de los grupos auto-organizados (o, incluso, auto-instituidos) provenientes de la sociedad civil.

Concomitantemente, se plantea al Estado como el único productor de lo público, lo cual lleva a que este último tienda a ser identificado con lo oficial. Sin que haya aquí elementos conceptuales con los que problematizar el papel que dichos grupos pueden tener en la producción de lo público, al impulsar unas luchas sociales que concretan prácticamente su ampliación, en su *conquistar* el reconocimiento colectivo, incluyendo el del propio Estado, quien tiene la potestad de oficializar su existencia. Y se trata de una ampliación de lo público pues extiende esa propiedad a un ámbito que, hasta entonces, se encontraba *privado* de la mediación colectiva. Grupos que pueden estar luchando en pos de sus intereses particulares –al igual que el jurista o el científico–, pero que en esa acción producen una nueva instancia pública, al instituir la mediación colectiva en relaciones que se percibían como un mero asunto entre privados.

A esta luz puede leerse, por caso, la conquista que entrañó subvertir la di-visión que enclababa a la relación salarial como un vínculo entre individuos privados, que sólo interesa al empleador y el empleado, sin que nadie más tenga por qué meter sus narices (invisible para el resto). Para transmutarla en una relación entre individuos mediada por lo

público, esto es, un asunto de interés colectivo, al punto de volverse una cuestión de Estado, con legislación específica, burocracias destinadas a su regulación, etc. Conquista de la alquimia simbólica que entraña la auto-institución de los trabajadores asalariados como grupo reconocido –en una subversión de la di-visión simbólica imperante en ese momento– que puede, incluso, lograr su oficialización por parte del Estado. Pero aun antes de tal oficialización, su sola aparición ya los ha tornado en público, visibles para los demás, dentro del colectivo.

Ahora bien, dar cuenta de dicha producción de lo público en términos de conquista requiere dejar de lado el concepto de “campo” –con su autonomía relativa y su barrera de acceso–, no para toda investigación de lo social, sino a la hora de problematizar la especificidad de la lógica política. Y ello tiene por consecuencia el que tampoco se pueda plantear una “censura del campo”, es decir que no se puede hacer pesar aquí el mecanismo por el cual los intereses particulares de los jugadores son canalizados en una específica manera de resolver su competencia. Tal el proceso gracias al cual las “feroces luchas” entre científicos han de ser resueltas no a partir de la posesión de bienes económicos, o de la pertenencia a una cierta dinastía, sino a través de las armas de la ciencia. Esto es, produciendo mejor ciencia, según se perciba “mejor” desde los principios de di-visión predominantes en el campo, aquellos que dan su particular configuración a la censura del mismo.

Pero mientras que, al entender de Bourdieu, resulta esperable que en la ciencia haya unos principios de di-visión predominantes, en cambio, “la política es una lucha sobre los principios de visión y de división del mundo social” (Bourdieu, 2015: 451). La fijación de ese punto de vista es uno de los objetos centrales en disputa (*enjeu*), por lo que los diversos contendientes pueden no tener un conjunto de reglas en común, más aún, pueden enfrentarse apelando, cada quien, a reglas polarmente opuestas. En suma, no hay aquí –o, al menos, no con la fuerza con que lo hay en el campo científico– un mecanismo que lleve a necesariamente resolver las disputas produciendo un mejor público, ampliando y fortaleciendo su presencia en la vida social. Antes bien, no son pocos los políticos profesionales –especialmente en estos tiempos neoliberales– que procuran acceder al Estado bajo el estandarte de “menos Estado”, o proponiendo la disolución de las instancias públicas que median en distintas relaciones sociales, por ejemplo, en la salarial, es decir, proponiendo una reprivatización de ese vínculo social (Castel, 2012). Es por esto que la lucha orientada a la ampliación de lo público ha de incluir entre sus objetivos la generalización, tanto entre políticos profesionales como entre miembros de la sociedad civil, de ese particular punto de vista (político) que procura hacer de la producción de lo universal el elemento a través del cual se resuelvan las disputas (políticas). Un *enjeu* sobre cuál ha de ser el *enjeu* de esa competencia, orientado a instituir la lógica capaz de impulsar al conjunto de los jugadores –a través de una suerte de “censura”, si bien no “del campo”– a hacer avanzar su interés produciendo una mayor y mejor presencia de lo público en la vida social.

En definitiva, sólo si dichos principios de di-visión hacen sentir su peso entre el

conjunto de los agentes que juegan este juego puede resolverse el dilema al que conduce la teorización bourdieusiana. Pero ello implica plantear a una específica lucha política como condición de posibilidad de que la competencia política se resuelva a través de la producción de lo universal. Una lucha orientada a instituir como instancia del *nomos* del mundo social –y no de un campo puntual– la “censura” a la pretensión de resolver dicha competencia apelando a lo privado, a la ampliación de su lógica en la vida social. Así, trabajando sobre la conceptualización bourdieusiana y, a la vez, contra ella, puede señalarse la lucha estético-política (Bourdieu, 1999), por el modo de percepción de lo social, que está en los fundamentos mismos de la posibilidad de avanzar en una *Realpolitik* de lo público. De producir *prácticamente* esa específica lógica a través de la cual se imprime la huella de lo colectivo en un espacio, pero también en una relación o en un nombre, entre otras cosas, tornando a cada una de ellas en irreductibles a lo particular, a lo *privado* de lo colectivo.

Huella de un colectivo que se autopercibe en esa lógica, pues visibiliza lo oculto, posibilitando que el colectivo lo vea. Es decir, lo público habilita una relación reflexiva –en el sentido en que Bourdieu (y Wacquant, 2005), lector de Merleau-Ponty (2010), usa esta noción (véase Gambarotta, 2014b)– del colectivo, que se ve viendo, que aparece ante sí en esa lógica y, al hacerlo, altera las clases y clasificaciones establecidas. De esta manera, volviendo al caso –ya mentado– de la relación salarial, su mediación por lo público genera que deje de pertenecer a la clase de las cuestiones privadas, en una subversión de los principios que establecían esa di-visión. Transmutación simbólica que tiene contundentes consecuencias materiales, en tanto es condición de posibilidad del desenvolvimiento de medidas de protección colectivas, oficialmente reconocidas.

De modo semejante, puede sostenerse que el desafío frente a la “nobleza de Estado”, es decir, frente al mecanismo gracias al cual su “herencia” de capital (cultural y económico) es condición del acceso a ese capital (cultural institucionalizado) que es el título escolar, no reside, obviamente, en que las universidades dejen de existir o de entregar diplomas, sino en lograr que estos últimos ya no sean un capital. En efecto, para que algo (en este caso, los estudios realizados, pero también los gustos musicales, la condición de género y un largo etc.) se torne capital, en el específico sentido que Bourdieu da al término (2007b, 2019), es necesario que esté investido del carácter simbólico generado por el entrelazamiento de dos distribuciones diferentes: por un lado, una distribución desigual de aquello que se torna capital (el diploma universitario) y, por el otro lado, una distribución igualitaria en el conjunto de la sociedad del reconocimiento de su valor (a punto de adquirir el carácter de “oficial”).

En este marco, el desafío reside en combatir las condiciones que generan esa distribución desigualitaria (es decir, el mecanismo de la “herencia”), en pos de universalizar el acceso al sistema de enseñanza, no sólo formalmente, sino también concretamente.⁶ Pues si todo el colectivo puede acceder a un diploma, entonces éste ya

⁶ En esta línea se mueven los dos textos (escritos en colaboración) en los que Bourdieu delinea los principios en base a los cuales llevar adelante una reforma de la educación, me refiero a “Proposiciones para la enseñanza del

no se instituye como un capital, en tanto ya no distingue simbólicamente a su poseedor. Expresión de una *Realpolitik* de lo universal, que lucha por tornar público el acceso a lo público, cuyo reverso y complemento lo da el combate contra el capital y su capacidad de producir, para aquél que lo posee, aún más capital. Allí donde cualquiera se puede diplomar, éste ya no es un título de nobleza escolar, en base al cual asentar una posición de dominio social. Por eso, propugnar la mediación de lo público, en las relaciones entre individuos y grupos, es, al mismo tiempo, combatir al capital, pues se atenta contra las condiciones sociohistóricas que posibilitan su (re)producción.

En suma, se trata de la apuesta por una *Realpolitik* orientada a la disolución de todo título para el gobierno de la sociedad. Ya se trate de los títulos aristocráticos, o bien de riqueza o de estudio. A fin de producir una configuración de la sociedad en la que no haya más títulos para gobernar que para ser gobernado. Ausencia de títulos que genera un lugar vacío en el centro autoinstituyente de la sociedad, cuya conquista requiere, entonces, combatir al capital. A ello puede contribuir, aquí y ahora, la apuesta por lo público.



futuro” y “Principios para una reflexión sobre los contenidos de enseñanza” (ambos en Bourdieu, 2005). Para un desarrollo del contenido de estos textos véase Gambarotta, 2016 y 2016b.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Arendt, H. (2008). *Sobre la revolución*. Alianza.
- Baranger, D. (2004). *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Prometeo.
- Bourdieu, P. (1990). Espacio social y génesis de las “clases”. En *Sociología y cultura*. Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (1996). *Cosas dichas*. Gedisa.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones pascalianas*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2000). *Los usos sociales de la ciencia*. Nueva Visión.
- Bourdieu, P. (2001). *El campo político*. Plural editores.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2005). *Intervenciones, 1961-1995. Ciencia social y acción social*. Ferreyra Editor.
- Bourdieu, P. (2007). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007b). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007c). *Intelectuales, política y poder*. Eudeba.
- Bourdieu, P. (2008). *Cuestiones de sociología*. Akal.
- Bourdieu, P. (2008b). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Bourdieu, P. (2012). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo.
- Bourdieu, P. (2013). *La nobleza de estado. Educación de elite y espíritu de cuerpo*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2015). *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2019). *Curso de sociología general I*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Passeron, J-C. (2003). *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C. (2008). *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Siglo XXI.
- Castel, R. (2012). *El ascenso de las incertidumbres*. Fondo de cultura económica.
- Champagne, P. (2002). *Hacer la opinión*. Plural editores
- Durkheim, E. (1986). *Las reglas del método sociológico*. Hyspamerica.
- Durkheim, E. (1993). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza.

- Gambarotta, E. (2014). *Hacia una teoría crítica reflexiva*. Prometeo.
- Gambarotta, E. (2014b). Discusiones epistemológicas acerca de la reflexividad en la sociología. Adorno, Bourdieu y una propuesta con base en la teoría crítica reflexiva. *Revista Acta Sociológica*, 64, 9-34.
- Gambarotta, E. (2016). *Bourdieu y lo político*. Prometeo.
- Gambarotta, E. (2016b). La alquimia de una dominación y la posibilidad de su transformación: educación y política en P. Bourdieu. *Revista Contemporânea de Educação*, 11 (21), 5-26.
- Grignon, C. y Passeron, J-C. (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Nueva Visión.
- Gutiérrez, A. (2005). *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Ferreyra Editor.
- Habermas, J. (1981). *Historia y crítica de la opinión pública*. Gustavo Gili.
- Marx, K. (1973). Tesis sobre Feuerbach. En Marx, K. y Engels, F., *Obras escogidas*. Editorial Ciencias del Hombre.
- Merleau-Ponty, M. (2010). *Lo visible y lo invisible*. Nueva Visión.
- Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Nueva Visión.
- Lefort, C. (2004). *La incertidumbre democrática*. Anthropos.
- Rabotnikof, N. (1993). Lo público y sus problemas: notas para una reconsideración. *Revista internacional de filosofía política*, 2, 75-98.
- Rabotnikof, N. (1998). Público/Privado. *Debate feminista*, 18, 3-13.
- Rabotnikof, N. (2008). Lo público hoy: lugares, lógicas y expectativas. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, 32, 37-48.
- Riley, D. (2015). The new Durkheim: Bourdieu and the State. *Critical Historical Studies*, 2 (2), 261-279.
- Wacquant, L. (coord.) (2005). *El misterio del ministerio*. Gedisa.
- Weber, M. (1991). *Ciencia y política*. CEAL.
- Weber, M. (1998). *Economía y sociedad*. FCE.
- Weber, M. (2011). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Prometeo.

SOBRE EL AUTOR

Emiliano Gambarotta

emilianogambarotta@yahoo.com.ar

Doctor en Ciencias Sociales por la UBA, Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural por el IDAES-UNSaM, y Licenciado y Profesor en Sociología por la UNLP. En la actualidad es Investigador del CONICET y docente de la carrera de Sociología de la UNLP. Es autor de *Hacia una teoría crítica reflexiva: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre*

Bourdieu (Prometeo, 2014), de Bourdieu y lo político (Prometeo, 2016) y de Crítica corporal de lo político (Prometeo, en prensa). Además ha co-editado Estética, política, dialéctica: el debate contemporáneo (Prometeo, 2015) y Cuerpo, educación, política: tensiones epistémicas, históricas y prácticas (Biblos, 2015). También ha publicado diversos trabajos acerca de los fundamentos teóricos y epistémicos sobre los que asentar una crítica de la cultura política, junto con una concepción de la democratización de lo político, con especial foco en el lugar de lo corporal allí. Esto a partir de una articulación entre las propuestas teóricas de la “Escuela de Frankfurt”, la problematización de la democracia de Claude Lefort y la sociología reflexiva de Pierre Bourdieu.



INDICIOS PARA PENSAR EL ESTADO. TEOLOGÍA- POLÍTICA Y SOCIOLOGÍA

*Clues to think the State. Political theology
and sociology*

AUTOR

Leonardo Eiff
CONICET, Universidad
Nacional de General Sarmiento

Cómo citar este artículo:

Eiff, L (2022). Indicios para pensar el Estado. Teología-política y sociología. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 113-132.

Artículo

Recibido: 09/09/2022

Aprobado: 16/12/2022

RESUMEN

El artículo propone una discusión con las teorías sociales del Estado, que conciben el ámbito de lo estatal como un conjunto de relaciones sociales, a partir de la lectura de la obra historiográfica de Ernst Kantorowicz que realiza Pierre Bourdieu. Siguiendo la pista de la lectura bourdieuana de Kantorowicz indagamos las razones de la centralidad de lo teológico-político y del concepto de autoridad en todo estudio sobre el Estado. El artículo revela cómo ciertas nociones sociológicas desplegadas para dar con lo simbólico se aproximan a la teología cuando intentan asir el campo de lo político, y cómo dicha proximidad reconfigura la noción de autoridad como concepto nodal para inteligir la esfera estatal. En suma, el artículo procura comprender por qué la dimensión teológico-política es imprescindible para pensar teóricamente la formación, constitución y racionalidad del Estado.

PALABRAS CLAVE: AUTORIDAD; PODER; SÍMBOLO; CREENCIA.

ABSTRACT

The article proposes a discussion with the social theories of the State, that conceive the sphere of the State as a set of social relations, based on the reading of the historiographical work of Ernst Kantorowicz carried out by Pierre Bourdieu. Following the trail of Bourdieu's reading of Kantorowicz, we investigate the reasons for the centrality of the theological-political and the concept of authority in any study of the State. The article reveals how certain sociological notions deployed to find the symbolic approach theology when they try to grasp the field of the political, and how this proximity reconfigures the notion of authority as a nodal concept to understand the state sphere. In short, the article seeks to understand why the theological-political dimension is essential to theoretically think about the formation, constitution and rationality of the State.

KEYWORDS: AUTHORITY; POWER; SYMBOL; BELIEF.

“Salir de la teología es muy difícil”

Pierre Bourdieu, *Sur L'État*

PREFACIO

El enfoque científico-social consagrado a teorizar el Estado ha tenido, a grandes rasgos, dos corrientes nodales: una atenta al proceso de monopolización de los atributos de poder estatal (Weber, 1964; Elias, 1987; Tilly, 1992), y otra consagrada a entender al Estado como relación social (Gramsci, 1984; Poulantzas, 1978). Sin duda hubo no pocos intentos de cruzar ambas variables, notoriamente en las ciencias sociales latinoamericanas (O'Donnell, 1978; Lechner, 1981; Oszlak, 1982; Zabaleta Mercado, 1982), en versiones más recientes (Sidicaro, 2002), incluso en las informadas historiográficamente (Bohoslavsky y Soprano, 2010; Plotkin y Zimmermann, 2012), y en amplias reflexiones a partir de la literatura existente (Jessop, 2019). Sin embargo, en las dos corrientes mencionadas, teniendo presente sus actualizaciones (Tzieman, 2021), prima una comprensión del proceso de formación y ejercicio del poder estatal que destaca fuertemente sus aspectos materiales, y que, si bien procura incorporar la traza de lo simbólico, por lo general lo hace buscando inmediatamente ligazones con lo histórico-social (Castelani y Sowter, 2016). El objetivo del presente artículo consiste en controvertir, sin negar los aportes científicos, empíricamente observados, de la intelección sociológica del Estado, el énfasis en la materialidad de la estatalidad; es decir, polemizar con la cristalización teórica que argumenta a favor de concebir al *Estado como relación social*. Para ello, intentaremos extraer las consecuencias teóricas de la lectura bourdieuana de la obra historiográfica de Ernst Kantorowicz. La sociología del Estado esbozada por Bourdieu, dedicada principalmente a rastrear la génesis de la estatalidad moderna, buscó realizarse a partir de la crítica de las intelecciones unilateralmente materialistas del Estado; es decir, buscó teorizar el Estado a partir de una sociología de las formas simbólicas (Wacquant, 2005). En el artículo perseguiremos la lectura de Kantorowicz elaborada por Bourdieu a fin de destacar otro modo de abordaje del concepto de Estado; uno que destaque el legado teórico de la *teología política* y sitúe, en consecuencia, como interrogación fundamental el problema de la *autoridad*. Nuestra hipótesis indica el sesgo que implica la reducción de la categoría de Estado, la de su formación y “naturaleza”, a sus rasgos histórico-sociales y materiales a los fines de asir su constitución y funcionamiento; pues incluso las consideraciones en torno a la dominación simbólica (creencia, hegemonía, aparatos ideológicos) no parecen suficientes para alterar el sesgo. La especificidad del Estado exige un análisis —como el esbozado por Bourdieu— de su dimensión teológico-política.

La definición que propugnamos identifica al Estado con una forma singular de organización macropolítica de la sociedad en un territorio determinado de carácter eminentemente representativo. Más allá de los atributos descubiertos clásicamente por

Weber (*monopolio, coacción legitimidad, territorialidad*) destacamos el vínculo medular entre estatalidad y representación. Ahora bien, el Estado no es medio representativo de intereses sociales, sino que representa una *idea de orden* que se pone en forma de arriba hacia abajo a partir de la unidad política condensada en el representante (Dotti, 2014; Duso, 2016).¹ Tal definición perfectamente plausible para la filosofía política (Abad y Cantarelli, 2012) presenta, sin embargo, justas sospechas para las ciencias sociales (Willke, 1986). La apuesta del artículo es dar cuenta cómo ella —la definición propugnada del Estado— puede emerger, tornándose teóricamente admisible, a partir de una sociología de las formas simbólicas orientada a indagar el legado histórico-conceptual de la teología política para pensar el Estado.

INTRODUCCIÓN: LA LECTURA DE BOURDIEU

En un pasaje crucial de sus cursos sobre *el Estado*, Pierre Bourdieu escribió lo siguiente:

Creo que no podemos olvidar que el Estado es un poder simbólico que puede obtener, como decimos, el sacrificio supremo con cosas tan irrisorias como la ortografía, o al parecer más serias, como las fronteras. Les remito al precioso artículo *Pro patria mori* de Kantorowicz. Es en esta tradición de pensamiento en la que hay que situarse para entender el Estado” (Bourdieu, 2014: 173).

La primera parte de la frase confirma el conocido enfoque del sociólogo: el Estado como *banco central del capital simbólico*; el efecto de lo oficial en la configuración del mundo social, las pequeñas grandes batallas simbólicas por defender, imponer o promocionar posiciones en un espacio social que distribuye desigualmente sus capitales; pero la segunda parte de la frase es, acaso, sorprendente. Bourdieu remite a un “precioso” artículo de Kantorowicz, y arguye que, inscribiéndose en esa tradición, será posible entender el Estado. ¿En cuál tradición? En la que destaca la imbricación entre autoridad y poder. ¿Y en cuál no? En las sociologías del Estado de raíz marxista o weberiana que enfatizan la dimensión material de la dominación estatal; pero que, al desdeñar la relevancia de lo simbólico —confundiéndolo con lo ideológico— son incapaces de prescindir de nociones “instrumentales”, o no pueden escapar del círculo vicioso trazado en torno a la relación Estado/clase dominante. Es decir: no pueden eludir la férrea dicotomía entre las “representaciones de la realidad” y la “realidad”. Nuestra perspectiva, que vehiculiza la comparación propuesta, supone la objetividad del orden simbólico. Lo simbólico, sus significaciones, la impronta de la autoridad —que más adelante abordaremos— no se aloja en la mente de los sujetos, es una entidad objetiva, imbricada en el conjunto de prácticas forjadoras de realidad.

Detrás del reenvío a Kantorowicz anida una apuesta medular: *en el Estado confluyen la visión teológica y la visión sociológica. Officium, honours, ministerium, sacerdotium. habitus*. Todo lector de las obras historiográficas de Kantorowicz o de las

¹ Citamos el célebre pasaje del *Leviatán* en tanto antecedente medular de la definición teórica propuesta: “Es, en efecto, la *unidad del representante*, no la unidad de los representados lo que hace a la persona *una*, y es el representante quien sustenta a la persona” (Hobbes, 1992: 135).

investigaciones sociológicas de Bourdieu rápidamente percibe la centralidad conceptual del lenguaje canonista y jurídico como vector de intelección tanto del mundo estatal como del mundo social —sin soslayar su compenetración estructural—. ² La confluencia, como el propio Bourdieu anticipa en su lectura sociológica de Kafka (1987), procede del momento irreductiblemente nominalista. La lucha simbólica de todos contra todos por ese poder de investimento conduce a la erección de un tercero que pacifica los espíritus monopolizando lo universal. El Estado es el punto de vista de los puntos de vista, un “meta campo” (Bourdieu, 1994), cuya capacidad demiúrgica sólo es comprensible mediante la reconstrucción genética de sus pliegues teológico-políticos. En este sentido, el artículo “Génesis y estructura del campo religioso” (2010) anticipa y condensa no sólo el lugar crucial de la religión en la sociología bourdieuana de las creencias, como bien apunta Ana Teresa Martínez en el prólogo ya citado, sino la lectura de Kantorowicz, pues los juegos de préstamos entre Iglesia y Estado horadan la linealidad del proceso moderno de secularización, revelando, por ejemplo, la homología estructural de la oposición entre sacerdotes y profetas tanto en el campo religioso como en el campo político, y también, más peculiarmente decisivo para nosotros: “la contribución más específica de la iglesia (y más generalmente de la religión) al mantenimiento del orden simbólico consiste menos en la transmutación al orden de la mística que en la *transmutación al orden de la lógica*” (Bourdieu, 2010: 83). Por ello, tendremos presente este artículo, sin desconocer su ineludible carácter teórico-metodológico, como un programa de lectura relacional de los campos religioso y político (y jurídico), de la analogía —sorprendentemente similar a la schmittiana— entre teología y estatalidad³, que irrumpirá, nítida, en los textos de comienzos de los años 80 consagrados a la representación política⁴ y luego en el Curso *Sobre el Estado*

Como adelantemos en la introducción, el artículo que sigue no se propone considerar la lectura bourdieuana de los estudios medievales de Kantorowicz ni sondear su impacto en la construcción de un modelo sociológico de génesis de la estatalidad moderna, sino, más bien módicamente, propone seguir la *pista Kantorowicz* a través de la sociología de las formas simbólicas que ensaya Bourdieu; esto es: indagar las razones de la centralidad de lo teológico-político y del concepto de *autoridad* en todo estudio sobre el Estado. Dicho de otro modo: se trata de comprender por qué la dimensión teológica es imprescindible para inteligir el Estado, aún en las ciencias sociales, que hacen gala de sus posturas anti-metafísicas. La *pista Kantorowicz* revela la insuficiencia del bagaje conceptual pretendidamente materialista, cuya ecuación es: el Estado es una relación social y las relaciones sociales expresan fuerzas de índole material en pugna. Por supuesto que Bourdieu lee a Kantorowicz para fortalecer su hipótesis sobre *lo simbólico*.

² “Toda la obra bourdieuana parece tener un trasfondo de conceptos religiosos, en la medida en que la construcción social de las creencias es un tema capital y estructurante de su sociología”. Martínez (2010: 11).

³ Evidentemente, y en tanto relacional, los juegos de préstamos —las referencias comparativas— serán medulares para la intelección del campo intelectual y artístico, con su mercado de bienes simbólicos, sacerdotes y profetas; pero aquí no podemos ocuparnos de él.

⁴ Véase “La représentation politique”, “La délégation et le fétichisme politique”, “L’identité et la représentation” (Bourdieu, 2001).

En primer lugar, para precisar la trama entre el espacio social y el espacio simbólico, la dialéctica entre el reconocimiento y el desconocimiento —el juego entre el reconocimiento del poder simbólico y el desconocimiento de la violencia simbólica que se ejerce a través de ese reconocimiento—, la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales; en segundo lugar, a fin de precisar el modelo socio-histórico capaz de desbrozar la génesis del poder moderno: el lento y persistente “ascenso de los funcionarios”: la nobleza de Estado. Las astucias retóricas de canonistas, teólogos y juristas, estudiadas por Kantorowicz, son, para Bourdieu, el antecedente crucial para la constitución del campo jurídico, el campo burocrático y el campo político, cuyo *punctum* es la acumulación de capital simbólico mediante la monopolización de un saber técnico, constructor de la esfera estatal, y, al mismo tiempo, demandante de la legitimidad provista por el Estado: la titulación escolar ennoblece al funcionariado. Sin embargo, nuestro artículo no asume la perspectiva sociológica del francés, puesto que a la *pista Kantorowicz* puede añadirse la *pista Bourdieu*. Y así como Carl Schmitt consideró, célebremente, que todos los conceptos de la teoría moderna del Estado eran conceptos teológicos secularizados, es factible sugerir que todos los conceptos seculares sobre la forma Estado son conceptos sociológicos teologizados; incluso, argüimos, que la sociología de los conceptos jurídicos elaborada en *Teología política* (2009), que se pretende antagónica en relación con la reducción socio-económico de los conceptos e ideas, no lo es respecto a la sociología de la creencia bourdieuana. El puente, para asir la inextricable constelación, reside, desde ya, en Weber (Bourdieu, 1971). En fin, nuestro objetivo, y este artículo es una parte de ello, es reconstruir la posibilidad teórico-política de pensar el Estado. Para ello, consideramos medular producir un diálogo entre los estudios de impronta teológico-política y las sociologías del Estado. Las no muy abundantes pero siempre estratégicas citas de Bourdieu, sobre todo, en su curso *Sur L'État*, ofrecen el respaldo textual para lo que sigue.

Comenzaremos explorando los dos artículos de Kantorowicz evocados por Bourdieu en el citado curso a fin de contrastar la atribuida relevancia para comprender la génesis del Estado; luego veremos cómo el propio pensamiento de Bourdieu procesa sociológicamente la ineludible forma teológica de la *puissance souveraine* a partir de la *pista Kantorowicz*; finalmente, desarrollaremos nuestra hipótesis de lectura para ahondar en la exploración del entrelazo entre teología política y sociología de las formas simbólicas.

DOCTRINA DE LA CORPORACIÓN

Los dos artículos que conforman la *pista Kantorowicz* son: “*Pro patria mori* en el pensamiento político medieval” (1951) y “*Secretos de Estado. Un concepto absolutista y sus orígenes en el medioevo tardío*” (1959). La patria y los arcana como conceptos medulares de la razón de Estado moderna, cuyos orígenes medievales son desmenuzados por Kantorowicz a partir de una reconstrucción teológico-jurídica, que luego amplía y despliega en *Los dos cuerpos del Rey*. Se trata del intrincado juego de espejos entre la iglesia y los poderes seculares —*sacerdotium* y *regnum*—, el conflicto por

la legitimidad de la *plenitudo potestatis*, como antecedentes cruciales de la dinámica soberana de los estados modernos.

La alusión a la patria inquiera el drama del sacrificio, o la pregunta por el sentido de la muerte cívica. Sacrificarse para salvar lo común amenazado. Kantorowicz reconstruye el tránsito del desconocimiento antiguo —o su plegamiento con la ciudadanía (*politai*)—, el desdén cristiano en nombre de la patria celestial, hasta la confluencia entre sacrificio y martirio; promovido, primero, durante las Cruzadas, y luego elaborado política y jurídicamente: *Pro defensione regni*. La simbolización de la Corona como comunidad territorial recrea la emotividad política de la patria, o marca el pasaje de la heroicidad al servicio de su *Lord* a la muerte heroica sirviendo un *cuerpo místico* que nos contiene más allá de la frontera entre la vida y la muerte. De modo idéntico, los “secretos de Estado” remiten a la laboriosa construcción de un cuerpo político, que cobija la transmutación de los espirituales *arcana ecclesiae* en *arcana imperii*, cuya evidente fuente proveniente de Tácito (*Annales* II, 36; *Historias*, I, 4) no impide que permeen otras, como la paulina: “el hombre de espíritu los juzga a todos, y a él nadie puede juzgarlo” (Corintios, 2-15). La invulnerabilidad de los hombres imbuidos de espíritu santo (*pneumatikós*) deviene inmunidad papal, luego imperial, para finalmente depositarse en el cuerpo de funcionarios de la Corona. Y semejante atributo corresponde al *officium*, no a la persona. Es el nodo de la proximidad entre *ministerium* y *mysterium*, detrás de los cuales va elaborándose la legitimidad de los arcana. El secreto, como es obvio, es *misterio*, pero también el *ministerium* de un oficio que monopoliza las acciones judiciales. De esta forma, cuando en estudios clásicos —escritos bajo el formato de la historias de las ideas *à l’ancienne*— consagrados a la razón de Estado se escribe que el secreto “es el idioma imperativo de la razón de Estado” (Meinecke, 1959: 307) o se constata que “la obsesión por el secreto caracteriza la literatura política de la primera mitad del Siglo XVII” (Thuau, 2000: 40), debemos inscribir tales afirmaciones en una frase decisiva de Kantorowicz, que intensifica políticamente el sentido de su sistematización comparativa entre los poderes de la iglesia y los del estado: “bajo el impacto de estos intercambios entre glosadores y comentaristas canónicos y civiles surgió algo a lo que se llamó entonces ‘secretos de Estado’; y que hoy, en un sentido más generalizado, se denominó con frecuencia teología política” (Kantorowicz, 1959: 27).⁵ El enraizamiento histórico conceptual e histórico social de la teología política anida en la noción de *corpus*, y encuentra, por ejemplo, un filamento bien concreto, que reúne lo “espiritual” y lo “material”, en la emergencia histórica del *fisco*. Kantorowicz cita a Baldus: “el fisco es omnipresente, y, por tanto, en esto semejante a Dios” (Kantorowicz, 1959: 43). Tal emergencia atraviesa perpendicular a la *patria* y al *secreto*, esclarece el “éxito histórico” de las figuras y, además, las sustenta. Aunque depende de lo que quizás constituya el máximo foco de atención: la emergencia de un *corpus mystiscum politicum*. Proponemos reconstruirlo, en sus trazos medulares,

⁵ El propio Bourdieu ha desarrollado, sustentándose en el estudio de Thuau, algunas hipótesis sobre la razón de Estado dentro de su modelo génesis histórica del Estado, en “De la casa del rey a la razón de Estado. Un modelo de la génesis del campo burocrático” (2005), cuyo borrador, o prolegómeno, lo constituye el tercer Curso (1991-92) *Sobre el Estado* (2014).

serviéndonos de *Los dos cuerpos del rey*.

En primer lugar, Kantorowicz desarrolla la figura del *Corpus mysticum* (2012: 210-21) destacando los cambios histórico-semánticos de su uso; primero vinculado a la doble naturaleza del cuerpo de Cristo y, luego, al cuerpo político de la iglesia como gobierno temporal. Desde sus albores, la iglesia estaba habituada a concebirse bajo la metáfora paulina del *corpus Christi* (*Efesios*, 1. 22-3). Un cuerpo cuya cabeza es Cristo. Ese cuerpo constituía la totalidad de la sociedad cristiana, es decir, incluía a todos los creyentes (pasados, presentes y futuros). El *corpus mysticum*, por su parte, significaba la hostia consagrada. En ningún caso, la metáfora original del cuerpo propicia un uso político. Ahora bien, la iglesia como institución visible, y su cabeza política, el pontífice, estaban en liza con diversos príncipes seculares. Urgía encontrar una forma mundana de gobierno. La búsqueda, sugiere Kantorowicz, marca el pasaje del dominio litúrgico al dominio jurídico, en los usos teológicos y canonistas del cuerpo (2012: 217). La hostia consagrada será el cuerpo verdadero y natural de Cristo, y el cuerpo místico, el aparato administrativo y técnico de gobierno eclesial: *Corpus Christi Juridicum* (2012: 221). Estamos ante una nueva distinción no idéntica a la de Cristo como persona con dos naturalezas, puesto que perfila el hallazgo de un método de gobierno. El cuerpo de Cristo adquiere politicidad como cuerpo colectivo. De modo coincidente, la filosofía medieval emprendía una nueva lectura de Aristóteles que recuperaba un modelo jerárquico, orgánico y corporativo para calibrar la sociedad. Tomás concibe a la Iglesia como cuerpo místico (*corpus Ecclesiae mysticum*), cuyo rasgo fenoménico es social y político (2012: 224-5). El doctor Angélico sustituye, habitualmente, el lenguaje litúrgico por el jurídico para asir el funcionamiento gubernativo de la Iglesia, en cuanto gobierno de la cristiandad. Así, se consuma un desplazamiento: el *corpus Christi* señala el cuerpo natural individual como *corpus verum* bajo el dogma de la transustanciación, y la Iglesia, *corpus mysticum*, será un cuerpo político-colectivo, supraindividual. El uso político de la metáfora del cuerpo es, desde ahora, colectivo y corporativo. Por otra parte, los *estados seculares* arrastran el problema opuesto: ¿cómo dotar de un halo místico al poder temporal a fin de elevarlo más allá de su existencia física? Kantorowicz sostiene, en varios pasajes de su *opus magnum*, como ya señalamos, el proceder analógico —los juegos de préstamos— entre iglesia y estado. Puntualmente: la doctrina corporativa del cuerpo místico (2012: 209, 243)). Las transferencias operan, centralmente, de dos maneras: 1) las metáforas organológicas servían para distinguir la cabeza (el príncipe) y los miembros (el pueblo), y el cuerpo individual / cuerpo colectivo, para teorizar la individualidad del príncipe y la ficción jurídica de lo colectivo o corporativo, intangible; 2) la recepción de Aristóteles instaba a pensar el estado secular como consecuencia de la razón natural y con fines morales intrínsecos. El cuerpo místico del estado era un cuerpo político y moral. En rigor, los juristas de las Coronas medievales traducen la lengua teológica y canonista para ensanchar los márgenes de actuación del poder temporal gubernativo, pero, al mismo tiempo, la someten a una torsión (o, si se prefiere, politización) cuyo objetivo es: *convertir al gobierno en coeterno de la Iglesia* (2012: 221).

En segundo lugar, y gracias a estas mutaciones, aparece un nuevo significado para

el concepto de *continuidad*, orientado por lo institucional. Dimensión cuasi infinita, que nunca muere, ligada, por supuesto, a la necesidad de autorizar ciertas urgencias prácticas: el cobro de impuestos (2012: 291). Las tributaciones dejan de ser extraordinarias, vinculadas a los requerimientos bélicos de los señores feudales, para ser regulares, “públicas”, supeditadas al imperio existencial del *regnum*. El incipiente aparato administrativo comienza una relación singular con el tiempo: registros, archivos, libros anuales, calendarios. Un uso del tiempo que fuerza la normalidad y la permanencia. Es el reino de la ficción jurídica, cuyo emblema es la impersonalización del cuerpo político a fin de sustraerlo de la insoslayable muerte natural: “la *universitas* no muere y es perpetua” (2012: 312). O, mejor dicho, se trata de un cambio de personalidad: la creación de una *persona ficta*, cuya tarea es garantizar la continuidad mediante la jurisdicción, tributación, administración del reino (2012: 310). La *continuidad* transcurre en el *aevum*⁶, que, a su vez, es sostenida por la *plenitudo potestatis* del soberano, cuya majestad proviene, ante todo, de un poder hacer a partir de la nada: realizar el derecho. Allí resuena una disonancia, que estructuró el campo jurídico medieval y proto-moderno, entre la máxima aristotélica, reconfigurada teológicamente, *el arte imita la naturaleza* y la progresiva legitimación de la *fictio iuris*, que hace de la naturaleza una institución del derecho, incluido, desde ya, el derecho natural (Thomas, 1999). El *corpus mysticum* es una *persona ficta* creada, mediante un eficaz ejercicio de “poder simbólico”, jurídicamente, por sujetos cuyas palabras actúan *sicut Deus in Terris*.

En suma, la *pista Kantorowicz* nos permitió arribar a lo siguiente: 1) el establecimiento de prácticas corrientes de gobierno ligadas a la fiscalidad; la producción de un orden que monopoliza, paulatinamente, lo universal; 2) el profuso uso de tropos, que combinan lo teológico y lo jurídico, en tanto moldes de percepción del mundo, revelan la existencia de una comunidad que produce efectos de realidad mediante una retórica de lo oficial. De este modo, las investigaciones de Kantorowicz, escrupulosamente historiográficas, son más precisas y fructíferas que las magnas génesis de la modernidad estatal propuestas por el canon sociológico —verbigracia: en las obras de Weber (1964), Elias (1987), Anderson (1979) o Tilly (1992)—; y justifican la escucha teológica propugnada por Bourdieu. El sociólogo la vuelve audible encumbrándola con dos de sus preocupaciones medulares: 1) revelar las condiciones sociales e institucionales del discurso legítimo, 2) rastrear la producción social de una lengua oficial que instituye realidad. Sintetizada en una frase que corrige a Weber, quien olvida que “el derecho, incluso el más rigurosamente racionalizado, no deja ser un acto de magia social bien logrado” [le droite le plus rigoureusement rationalisé n’est jamais qu’un acte de magie sociale qui réussit] (Bourdieu, 2001: 66).

¿QUIÉN HABLA?

⁶ Sintéticamente: el *aevum* (retomado del griego “Eón”, un tiempo largo, cuasi eterno, en relación con la cronología diario de Cronos y el tiempo-ahora del Kairós) es una categoría temporal continua y anónima, ajena a los eventos, puesta en liza con el concepto herético de “eternidad del mundo” de los averroístas.

Interesa obsesivamente a Bourdieu la eficacia retórica de lo oficial. La perspicaz acción *ex officio* de los juristas, que Kantorowicz retrata comparándolos con los artistas: crean algo desde la nada (*nihilo facere*). El sociólogo brinda sus razones:

Creo que no se puede hacer una genealogía del Estado occidental sin tener en cuenta la participación determinante de los juristas nutridos de derecho romano, capaces de producir esta *fictio iuris*, esta ficción del derecho. El Estado es una ficción del derecho producida por los juristas que se han producido como juristas produciendo Estado (Bourdieu, 2014: 84).

Más allá de los giros entre los productores y lo producido —como con la escuela que elige a quienes la eligieron o consagra a quienes antes la consagraron—, es nítida la preocupación por concebir la estatalidad como *estructura genuina* antes que como mero efecto de una causalidad material *ex ante*. Proponemos aproximarnos mediante dos figuras nodales: forma simbólica y eficacia simbólica. Ambas nos conducirán a la noción de autoridad y ,con ello, al siguiente apartado.

Bourdieu recupera la figura de *forma* de la tradición filosófica neokantiana y, por supuesto, del más reciente estructuralismo, a partir de sus dos precursores: la lingüística saussureana y la sociología durkheimiana. Una forma desubstancializada, o definida de modo relacional y diferencial; es decir, purgada del acuciante problema del sujeto originario. La forma simbólica, según Cassirer (2016) —recordemos que el filósofo definió al hombre como animal simbólico—, articula lo sensible y lo inteligible bajo los tópicos medulares del lenguaje, el mito y el conocimiento. Las formas simbólicas, como la *perspectiva pictórica* (Panofsky, 1973), otorgan contenido espiritual a un signo sensible. Es el momento mágico inherente a lo social, que, por eso mismo, Bourdieu, a través de *Las formas elementales de la vida religiosa* (Durkheim, 2016), vierte como forma social. Las formas simbólicas son formas sociales, a menudo traspuestas o eufemizadas. Su rasgo relacional, el perpetuo ajuste práctico entre la posición y la disposición, dinamiza el juego social permitiendo encontrar correspondencias entre las estructuras objetivas y las estructuras subjetivas (y dar con el núcleo de toda teoría sociológica: procurar superar la perspectiva objetivista y el punto de vista subjetivista). En este sentido, las correspondencias aluden a la *eficacia*. El juego social como juego de creencias (*illusio*). Las formas simbólicas son reglas que encuadran, patentan y dotan de autenticidad, las disposiciones sociales. Por ello, la eficacia simbólica es concebible como un acto de magia social. El entramado entre forma y eficacia remite, desde ya, a dos artículos seminales de Lévi-Strauss: “El hechicero y su magia” y “La eficacia simbólica” (1961).⁷ Allí, Lévi-Strauss, además de la muy recordable comparación entre la cura chamánica y la cura psicoanalítica, orquesta el quiasmo entre mito, conocimiento y creencia colectiva. La prevalencia de lo simbólico sobre el contenido de los relatos y de su validez social respecto a la operación racional de la ciencia. Por eso carece de relevancia la inscripción objetiva de la mitología sanadora del Chamán, pues “la enferma cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella” (Lévi-Strauss, 1961: 178). Así, “la

⁷ “textos admirables” según Bourdieu (2010: 47)

eficacia de la magia implica la creencia en la magia” (152). El formidable Quesalid, notorio intelectual crítico, “no se convirtió en un gran hechicero porque curara a sus enfermos; sino que sanaba a sus enfermos porque se había convertido en un gran hechicero” (163). En “Génesis y estructura del campo religioso”, Bourdieu cita esta frase levi-straussiana, perteneciente al complejo chamánico: la circularidad, productiva y proyectiva, entre el grupo de creyentes y el profeta, referenciando una comparación con la vanguardia artística —así como Kantorowicz vinculó a los juristas con los artistas⁸—: “para darse una imagen más cercana a esta dialéctica, sería necesario analizar las relaciones objetivas y las interacciones que unen al pintor con su público *grosso modo* desde Marcel Duchamp” (Bourdieu, 2010: 69).

La cura chamánica restituye el orden simbólico amenazado, por una enfermedad singular o por un desastre cósmico, y, al hacerlo, lo confirma. Repone, mediante el lenguaje —como el psicoanálisis—, el equilibrio psicológico del sujeto, que, en las sociedades indígenas, es inseparable de la fortaleza social. La creencia colectiva regula la eficacia cognoscitiva de la acción antes que la pericia del agente. De otro modo: actuar en el mundo mediante la palabra, mágicamente, depende de la fuerza de su inscripción en la objetividad relacional de lo social. Bourdieu escribe: “la creencia de todos, que preexiste al ritual, es condición de la eficacia del ritual” o “la institución es un acto de magia social” (Bourdieu, 2001: 186, 178). En este punto, no es fácil distinguir, acaso por el común origen durkheimiano, la sociología de las formas simbólicas de la antropología estructural, pues ambas calibran el entrelazo entre lo social y lo simbólico, que explica el milagro de la permanencia del orden o la justificación de la sociedad (sociodicea), a través del carácter performativo del lenguaje.

Sin embargo, según Bourdieu, el error, compartido por la antropología estructural, la filosofía de los actos de habla y las filosofías políticas de la deliberación, la pluralidad y la *óffentlichkeit*, consiste en reducir la eficacia de la palabra, su fuerza ilocucionaria, a su nivel discursivo —y, en el extremo, otorgando al discurso una fundamentación ontológica— pues “buscar en el lenguaje el principio de la lógica y de la eficacia del lenguaje institucional, olvida que la autoridad adviene al lenguaje desde fuera (Bourdieu, 2001: 161). Ese *afuera* fue bautizado por la realeza homérica como *spektron*: “en Homero, este *spektron* es el atributo del rey, de los heraldos, de los mensajeros, de los jueces, personajes todos ellos que, por naturaleza y por ocasión, están investidos de autoridad. Se pasa el *spektron* al orador antes de que comience su discurso y para permitirle hablar con autoridad” (Benveniste, 1983: 256). Es un cetro, el bastón del mensajero que permite al hablante hacerlo con autoridad. Hay un hiato entre lengua y autoridad. El propio Benveniste se refirió a las “cualidades misteriosas”, los “valores oscuros y poderosos”, que arrastra la noción de autoridad (Benveniste, 1983: 327), inabordables desde un análisis de los actos ilocucionarios.

⁸ Correspondencia que moviliza Erwin Panofsky, en *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico* (1986) mediante la noción de *fuerza formativa de los hábitos*. El libro de Panofsky fue traducido y editado por Bourdieu (1970).

Ahora, si bien la sociología no puede permitirse colapsar ante lo teológico-político, tampoco puede evitar una aproximación sugerente. En efecto, no hay investimento lingüístico de la autoridad; pero la autoridad emerge como palabra autorizada, velando sus orígenes o sus condiciones de posibilidad. El agente, dotado de *spektron*, puede legitimar su palabra haciéndola arribar desde el exterior del lenguaje y la sociedad, pero el sociólogo sabe que no hay exterior del exterior, o que el *spektron* es la estructuración estructurada de la sociedad. Se trata, entonces, de indagar menos en las condiciones de uso de la lengua que en las condiciones sociales del uso legítimo del lenguaje. Austin o Habermas no lo desconocen; pero, según Bourdieu, soslayan las mentadas condiciones; esto es: omiten la distinción crucial entre dominantes y dominados en el campo de lo simbólico, cuya invariante, homología estructural entre los campos, es la lucha social eufemizada. El poder simbólico construye realidad organizando el sentido inmediato del mundo. Finalmente, es un poder ilocucionario de creencia, que opera mágicamente, cuya médula es el reconocimiento espontáneo de los dominados y el desconocimiento de la violencia simbólica que se ejerce sobre ellos.

Ahora bien, ¿corresponde vincular *lo simbólico* al poder o a la autoridad? Bourdieu escribe: “el lenguaje de autoridad gobierna siempre con la colaboración de los gobernados; es decir, con la asistencia de mecanismos sociales capaces de producir tal complicidad, fundada en el desconocimiento, principio de toda autoridad (Bourdieu, 2001: 167). La confluencia, en un mismo párrafo, de la noción de autoridad y de gobierno parece evidenciar desaprensión respecto a la distinción clásica entre *auctoritas* y *potestas*⁹; sin embargo, la clave reside en el empleo del concepto weberiano *Herrschaft*. Mientras *Poder (Macht)* remite a la posibilidad de imponer, “aun contra toda resistencia”; *Herrschaft*, por el contrario, “debe entenderse como la probabilidad de encontrar obediencia a un mandato” (Weber, 1964: 43). ¿Al traducir *Herrschaft* como “dominación legítima” no perdemos la otra dimensión, que remite a la *autoridad* distinguible del *poder* (“concepto sociológicamente amorfo”)? Myriam Revault d’Allonnes tilda de “mecanicista” a Bourdieu (Revault, 2006: 162), puesto que reduce la autoridad a la imposición de los dominantes; en cambio, sitúa a Weber en la línea Kojève-Arendt-Ricoeur, a partir del énfasis en la dimensión subjetiva del reconocimiento. Pero Bourdieu concibe, precisamente, la singularidad de la dominación simbólica en el reconocimiento espontáneo de los dominados. Weber y Bourdieu, además, comprenden, como una suerte de *a priori*, a la sociedad atravesada, incluso aterida, por relaciones de dominación. La sociología de las formas simbólicas afinca la mirada descartada de la ciencia en una zona de lo social que no escatima esfuerzos por disimular, mediante estrategias de eufemización, sus componentes arbitrarios, que Bourdieu asocia con la ¿freudiana? *violencia originaria*. Aun así, permanece una pregunta: ¿la evidente disimetría que postula toda relación de autoridad es asimilable a una relación de dominación? En otros términos: ¿son las relaciones de dominación, o las proliferantes relaciones de poder, que, distribuidas en

⁹ La referencia clásica corresponde a Cicerón: en la *República* “el poder reside en el pueblo y la autoridad en el senado” (*cum potestas in populo, auctoritas in senatu sit*). *De Legibus*, 3, 28.

campos autónomos, configuran el orden social y su sociodicea, o la *auctoritas* puede ser principio generador de orden, nodo de sentido, catálogo de experiencia, y, como indican las fuentes clásicas, permanecer al margen del poder? Preguntas que nos conducen al siguiente apartado, que, a su vez, nos permitirá comenzar a reinscribir la estatalidad en el cruce entre teología política y sociología de las formas simbólicas.

SILETE THEOLOGI

Antes de proseguir, una aclaración: no desconocemos las diferencias entre teología y magia, aunque su distinción no es nada simple, como ilustran los propios desarrollos weberianos (Weber, 1964: 345-7), pues no alcanza el contrapunto en relación con la racionalización —de ello se hace eco Bourdieu (1971: 3)—; apenas insinuamos un vínculo posible como consecuencia de su compartido modo de producción de conocimiento suprasensible, que sitúa a la palabra, o, mejor, a la palabra autorizada, como cifra de su proceder epistemológico y de la justificación “política” del orden social. Vertemos dos citas, de algún modo cruzadas, de los protagonistas estelares de nuestro artículo, que, esperamos, esclarezcan el sentido:

Es la objetivación en un “movimiento”, una “organización” que, mediante una típica *fictio juris* de la magia social, hace existir una simple *collectio personarum plurium* como una persona moral, como un agente social (Bourdieu, 2001: 264).

Fue principalmente en círculos de juristas, aunque no de forma exclusiva, donde la interpretación organológica se armonizó o amalgamó con elementos corporativos, y donde, paralelamente, la noción de *corpus mysticum* se utilizó como sinónimo de *corpus fictum*, *corpus imaginatum*, *corpus repraesentatum*, y demás términos afines: es decir, como descriptiva de la persona jurídica o corporación (Kantorowicz, 2012: 223).

En el prefacio e introducción de este artículo, sostuvimos que el intento de pensar el Estado más allá de sus determinaciones materiales conducía a plantear el problema de la autoridad. El problema de la autoridad estatal —no solo el del poder estatal—, que deriva de la más amplia cuestión de la autoridad humana, y que, al menos desde la Ilustración, fue sometida a una crítica radical, cuyo efecto palmario no fue otro que la imposibilidad de discernir cualquier justificación de la autoridad de una arbitrariedad implícita que procura encubrir las más disimiles argucias del poder. Sin embargo, la evidente desaparición de la autoridad en el mundo moderno (Arendt, 1972: 121) no veda que su larga sombra romana y teológico-política permee los abordajes consagrados a iluminar el cogollo de lo político, incluso para las secularizadas ciencias sociales. Es el milagro de una objetivación que se sustrae del campo de disputas por el poder, y que, por eso mismo, permite que sucedan. El correlato teológico es *el misterio del ministerio*. En lo que sigue indagaremos la noción de autoridad en relación con este *dictum* que a menudo emplea Bourdieu, y que fue extraído de las investigaciones de Kantorowicz: *auctoritas mysterium ministerium*.

La expresión *misterio del ministerio* pretende asir, según Bourdieu, dos efectos

sociales. Un efecto oracular: yo hablo en nombre del grupo; me autorizo con el grupo, que, a su vez, me autoriza. La circularidad produce un efecto metonímico de imposición simbólica. Para Bourdieu, como ya señalamos, hablar en nombre de otros, compromete disposiciones desiguales y, como consecuencia, entraña un principio (disimulado) de violencia. En el fondo, toda desigualdad, disimetría, encierra formas de violencia. En segundo lugar, una eficacia performativa del discurso siempre proporcional a la autoridad del enunciador, antes que a la razonabilidad del enunciado. Bourdieu no ahorra sospechas sociológicas en relación con las apuestas de una acción comunicativa oficiante de una forma superior de democracia; no obstante, su sociología de las formas simbólicas participa del mentado giro lingüístico. La exploración del campo político (“La représentation politique”, “La délégation et le fétichisme politique”, 2001) destaca la centralidad de la dimensión retórica del lenguaje. Los actos lingüísticos —de magia social— cimentan sentido, tornando indiscernibles representación y realidad, pues la lógica de la práctica política exacerba el rasgo medular del mundo social: una “realidad” compuesta de luchas permanentes por definir la *realidad*. Por supuesto que la proximidad es lejanía cuando el sociólogo ajusta el envés: la *realidad* se configura con porciones de desigualdad, violencia y dominación camuflada, en cada acto de habla o enunciado objetivo, cuyo éxito, en este sentido, no mana de las *ars rhetorica* sino del multidimensional conjunto de relaciones de fuerza objetivas que entretejen el espacio social.

El doble efecto ilustra por qué el misterio del ministerio es un acto de magia social que legitima la conversión de una persona en otra —metamorfosis que reenvía al afamado estudio de Goffman *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1981), donde presentación es ya representación, que tiende a diluir, como en la experiencia de Quesalid, el héroe levi-straussiano, toda mismidad— o la identificación de un hombre con una entidad colectiva que permite que éste hable y actúe en nombre de ella. Así como el capital simbólico es un modo de la distinción, el misterio del ministerio es un caso de autoridad. La autoridad subyace la eficacia performativa del discurso sobre el mundo social (Bourdieu, 2001: 320). El sociólogo quisiera, ahora, que se calle el teólogo (*sileti theologi*), o el teólogo político, para que no sea factible distinguir entre *potestas* y *auctoritas*, para que el acto simbólico de la autoridad grave en la mente de los agentes —estructure a los que estructuran la realidad— los principios y divisiones del mundo social como una forma sutilísima de violencia. La autoridad es violencia forcluida. Entre el teólogo y el sociólogo, ¿qué puede aportar el filósofo?

Probablemente no sea fructífero contraponer a la constelación sociológica entre poder-autoridad y dominación-violencia (forcluida) las exigentes distinciones arendtianas, o directamente el eximio ensayo “What is authority?”, pues los enfoques son tan diametralmente opuestos que hacen colapsar todo esfuerzo comparativo; en cambio, una filosofía política “realista” del poder como la que práctica Alexandre Kojève puede catalizar una aproximación. Kojève es autor de un sugestivo trabajo sobre la autoridad —*La notion de l'autorité* (2004)—, cuya afinidad con la tesis arendtiana puede sorprender al lector macerado por la célebre interpretación de la *Fenomenología del espíritu*. El filósofo

destaca el carácter social de la autoridad. Es un actuar sobre otros sin que esos otros reaccionen actuando en contra. La autoridad es una relación social disimétrica. Pero, a su vez, autoridad y fuerza (violencia) se excluyen. Así como toda autoridad presupone legitimidad (reconocimiento); toda autoridad prescinde de la fuerza: allí donde hay violencia, no hay autoridad. He aquí el nudo: en contexto de autoridad, no hay correspondencia entre desigualdad y violencia. Veamos mejor el argumento, para luego ensayar un contrapunto con Bourdieu y, finalmente, una síntesis a través de la *pista Kantorowicz*.

Según Kojève, la autoridad no está fundada ni en la coacción ni en la persuasión. No pertenece, entonces, estrictamente, ni al campo de la dominación ni al campo de la política. O, mejor, la autoridad es punto de fusión entre religión, política y moral. Reclama obediencia, pero no la impone. La fusión decanta en el derecho. No obstante, el derecho presupone la fuerza: no hay derecho sin tribunal. Al contrario, como señalamos, la autoridad excluye la fuerza. Kojève ensaya una teoría y una tipología. Para la primera distingue la descripción fenomenológica, la meditación metafísica y las implicancias ontológicas; para la segunda estipula tipos puros: Padre, Amo, jefe, juez. Que corresponden a cuatro filosofías: Escolástica, Hegel, Aristóteles, Platón. Y a cuatro órdenes de razones: Causa, Riesgo, Previsión, Justicia. Las cuatro son irreductibles, aunque admiten diversas combinaciones. Además, Kojève piensa al tiempo como modelo de la autoridad. La del Juez reenvía a lo eterno; las otras tres a la temporalidad humana: pasado (Padre), presente (Amo), futuro (jefe). No podemos detenernos en la reconstrucción pormenorizada de la combinatoria propuesta, destacamos, sí, el contrapunto entre autoridad y democracia —foco enervante de politicidad en la sociología de Bourdieu (Wacquant, 2005)— a la luz del problema de la génesis y la transmisión. La génesis espontánea de la autoridad contradice la idea democrática de la transmisión a través de la autorización. Para Kojève, el voto popular consagra un reconocimiento anterior de la autoridad. Como en la *Verfassungslehre (Teoría de la constitución)* de Carl Schmitt, el pueblo, en democracia, otorga identidad a la forma representativa y legitimidad con su asentimiento (Schmitt, 1982: 242). No hay poder del pueblo sin autoridad del Estado. La vertebración del orden político, o del poder político indistinguible de la estatalidad, requiere del dinamismo horizontal del pueblo y de la verticalidad de la mediación representativa (Dotti, 2014). Lo teológico-político es esa configuración en cruz (horizontal vertical) que formaliza políticamente el orden estatal. La clausura de la trascendencia, o de toda figura de autoridad, torna progresivamente inviable cualquier legitimación de la estatalidad.

Obviamente la diferencia insalvable entre Kojève y Schmitt, por un lado, y Bourdieu, por el otro, anida, *prima facie*, en la disparidad o la trabazón entre autoridad y dominación. Su dimensión simbólica (el reconocimiento) y su sociabilidad desigual no presentan controversia; en cambio, y es el hiato entre filosofía política y sociología, la relación de exclusión entre autoridad y fuerza es un punto perpetuamente enervante. Aun así, la *pista Kantorowicz* —que en el párrafo anterior comenzamos a perseguir implícitamente— fomenta una genealogía de la política moderna (Galli, 2018) que, acaso,

morigera el contraste, o lo torna menos insalvable. Por ejemplo, la lectura de Bourdieu de *Los dos cuerpos del rey* se aproxima más a las perspectivas de Kojève y Schmitt que a la lectura del mismo libro realizada por Lefort para inteligir la revolución democrática.

En efecto, Lefort enfatiza el advenimiento de la democracia moderna. El poder, la ley y el saber desincorporados. La democracia como nueva experiencia de institución de lo social, que rompe el juego de préstamos entre lo teológico y lo político, desactivando la eficacia simbólica de lo religioso (Lefort, 1986: 322-329). La investigación de Kantorowicz sobre *Los dos cuerpos del Rey* es un barómetro que mide los alcances de la *ruptura*. En cambio, Bourdieu rastrea la investigación de Kantorowicz testeando la mutación histórica que dio nacimiento al espacio estatal más allá del eje ruptura/continuidad. Le cabe, acaso, la siguiente frase koselleckiana de Claudio Ingerflom: “si aspiramos a estudiar e interpretar los cambios con herramientas heurísticas rigurosas, las categorías de ruptura y continuidad no pueden ayudarnos a medir un cambio histórico” (Ingerflom, 2022: 47). El enfoque genético, disolvente de la frontera disciplinar entre sociología e historia, que moviliza Bourdieu se aproxima, hasta casi confundirse, con la perspectiva de la teología política schmittiana, la historia conceptual y la noción de autoridad enarbolada por Kojève. Kantorowicz, en este sentido, es fuente erudita y razón epistemológica: un abordaje posible para los cambios históricos polivalentes y de larga duración, que operan en planos temporales subyacentes, sedimentados, contra las fulguraciones de la revolución democrática. Ante el contraste lefortiano entre corporación/desincorporación, el cuerpo del rey como lugar del poder y el lugar vacío del poder como sustrato ontológico de la democracia, Bourdieu considera que la noción de *corporatio*, cuya invención teológico-jurídica expuso Kantorowicz, “está en el origen de nuestra noción de cuerpo, y de toda una teoría del cuerpo social, de la relación entre el cuerpo social y el portavoz, que es muy moderna” (Bourdieu, 2014: 450). En la *génesis* de la eficacia simbólica de la *fictionis iuris* y del poder simbólico de la nobleza de Estado: el discurso de los canonistas. Como indica el último Koselleck, la experiencia histórica enraíza en dos polos: “repetibilidad constante e innovación permanente” (Koselleck, 2013: 129). La tarea del conocimiento es descubrir las diferentes proporciones de acuerdo con el contexto sociohistórico preciso, o, recurriendo al común trasfondo neokantiano que envuelve a estas perspectivas, *analizar las condiciones de posibilidad*. La *pista Kantorowicz* permite sostener ambos polos y explorar, al mismo tiempo, la historicidad de la diferencia. Bourdieu, incluso, considera que, persiguiendo la pista, puede pergeñarse un modelo histórico-estructural de la estatalidad. Es otra discusión. Para nuestro artículo basta con revelar los alcances de la *pista*, que acaso se cifre en la siguiente cita: “Cuando se lee a historiadores como Kantorowicz, no se sabe si hay que leerlos como historiadores de instituciones antiguas o como pensadores, sociólogos o especialistas de ciencias políticas que suministran en primera persona instrumentos para pensar el mundo social de hoy” (Bourdieu, 2014: 450). ¿Y cómo leer sociologías como las de Bourdieu: como una crítica sociológica de los mecanismos de la dominación, de la capilaridad del poder, o como una reflexión teológico-política sobre la génesis estructural del mundo social y la esfera estatal?

CONCLUSIÓN

El propósito del artículo no fue licuar la singularidad de la sociología bourdieuana en una perspectiva “histórico-espiritual” (*geistesgeschichtlich*) de raíz schmittiana, situándola en un campo semántico e historiográfico (Kantorowicz, Koselleck) que no le hace justicia, pues no desconocemos el ademán político detrás de la comprensión sociológica: “la revolución contra la casta política” [*la révolution contre la cléricature politique*] (Bourdieu, 2001: 279). El objetivo, en cambio, fue avvicinar dos constelaciones —la sociología de las formas simbólicas y la teología política— a fin de resaltar un modo de reflexionar sobre el Estado generalmente soslayado por la teoría social. Procuramos revelar cómo ciertas figuras —poder, autoridad, representación— enarboladas para pensar el Estado exigen ser desagregadas conceptualmente, pero también priorizadas frente a sus competidoras (relación social, dominación, articulación, hegemonía). Así, la distinción conceptual entre *auctoritas* y *potestas* puede rastrearse en la teoría sociológica de las formas simbólicas, que, *a priori*, debe negarla, porque la dominación es clave de elucidación sociológica —casi una *petitio principii*—, y, sin embargo, prorrumpe en los esfuerzos por aislar la esfera simbólica frente al reduccionismo causal del materialismo vulgar. La lectura de las investigaciones historiográficas de Kantorowicz que ensaya Bourdieu vislumbra —como pista— no solo la “sociologización” de la teología (el discurso de los canonistas creador del campo jurídico que se produce produciendo la realidad del Estado), sino también la “teologización” de la sociología, cuya formas simbólicas son formas teológico-sociales. El propio Bourdieu sugiere —confesando la fuente: Leibniz— el quiasmo entre sociodicea y teodicea. En fin, el artículo intentó revelar cómo la caducidad de la noción de autoridad en la modernidad y el paralelo nacimiento de las ciencias sociales, que insta otro vocabulario conceptual para asir el problema de la estabilización del orden político, descubre la imposibilidad de saturar la comprensión del Estado a partir de la figura de cristalización de relaciones sociales. Así, se torna necesario reintroducir la antigua preocupación por la especificidad de la autoridad —su diferenciación del poder, bien conocida por los clásicos— a través de la exploración de las formas simbólicas y de los actos ilocucionarios, cuya fuerza es negación de la fuerza¹⁰; es decir, que deja en pie, o al menos permite pensar en ello, la relación de exclusión entre autoridad e imposición. Por todo ello, la conclusión del artículo admite continuar la búsqueda, apenas esbozada: que no es factible pensar la forma-Estado sin reflexionar alrededor la noción de autoridad, y que ello conlleva rastrear los cruces sedimentados de la *palabra teologizada* y el *poder simbólico*.

¹⁰ Allí se abre una zona de exploración, vía Kojève y Arendt, con las nociones agambenianas de *potencia del no e inoperosidad* (Agamben, 2006, 2017, 2018). Ver Nosetto, 2023.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad, S. y Cantarelli, M. (2012). *Habitar el Estado. Pensamiento estatal en tiempos a-estatales*. Hydra.
- Agamben, G. (2006). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2017). *El uso de los cuerpos*. Adriana Hidalgo.
- Agamben, G. (2018). *Altísima pobreza*. Adriana Hidalgo.
- Anderson, P. (1979). *El estado absolutista*. Siglo XXI.
- Arendt, H. (1972). Qu'est-ce que l'autorité?. En *La crise de la culture* (pp. 121-185). Gallimard.
- Bohoslavsky, E. y Soprano, G (editore) (2010). *Un Estado con rostro humano. Funcionarios e instituciones estatales en Argentina*. UNGS.
- Benveniste, E. (1983). *Vocabulario de instituciones indoeuropeas*. Taurus.
- Bourdieu, P (1971). Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber. *Archives européennes de sociologie*, 1 (XII), 3-21.
- Bourdieu, P. (1987). La dernière instance. En *Choses dites* (pp. 268-270) Minuit
- Bourdieu, P. (1988). *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Minuit.
- Bourdieu, P. (1994). Esprits d'État. Genèse et structure du champ bureaucratique. En *Raison pratiques. Sur la théorie de l'action* (pp. 101-133) Seuil.
- Bourdieu, P. (2001). *Langage et pouvoir symbolique*. Seuil.
- Bourdieu, P. (2005). "El misterio del ministerio. De las voluntades particulares a la voluntad general". En Wacquant, L (coord.). *EL misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Gedisa.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2010). *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos.
- Bourdieu, P. (2014). *Curso sobre el Estado*. Anagrama.
- Cassirer, E. (2016). *Filosofía de las formas simbólicas T 1*. FCE.
- Castellani, A. Sowter, L. (2016). Estudios sobre el Estado en la Argentina contemporánea. En Barros, S; Castellani, A; Gantus, D (coord.) *Estudios sobre Estado, gobierno y administración pública en la Argentina contemporánea*.
- Dotti, J. (2014). La representación teológico-política en Carl Schmitt. *Avatares*, 1, 27-54.
- Durkheim, E. (2016). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Gorla.
- Duso, G. (2016). *La representación política*. Ed. UNSAM.
- Elias, N. (1987). *El proceso de civilización*. FCE.
- Galli, C. (2018). *Genealogía de la política. Carl Schmitt y la crisis del pensamiento político moderno*. UNIPE.
- Goffman, E. (1981). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Amorrortu.
- Gramsci, A. (1984). *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*. Nueva Visión.

- Hobbes, T. (1992). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. FCE.
- Ingerflom, C. (2022). *El dominio del Amo*. FCE.
- Jessop, B. (2019). *El Estado*. UNQUI.
- Kantorowicz, E. (1951). Pro patria mori in Medieval Political Thought. *The American Historical Review*, 3 (56), 472-492.
- Kantorowicz, E. (1959). Secretos de Estado. Un concepto absolutista y sus tardíos orígenes medievales. *Revista de Estudios Políticos*, 104, 37-70.
- Kantorowicz, E. (2012). *Los dos cuerpos del rey*. Akal.
- Kojève, A. (2004). *La noción de l' autorité*. Gallimard.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Patogénesis del mundo burgués*. Trotta.
- Koselleck, R. (2013). *Sentido y repetición de la historia*. Hydra.
- Lechner, N. (1981). "El concepto de Estado". En *Obras escogidas 1*. (2006). LOM.
- Lefort, C. (1986). *Essais sur le politique*. Seuil.
- Lévi-Strauss, C. (1961). *Antropología estructural*. Eudeba.
- Martínez, A. (2010). "Introducción. Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu". En Bourdieu, P. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos.
- Meinecke, F. (1959). *La idea de la Razón de Estado en la edad moderna*. Instituto de Estudios Políticos.
- Nosetto, L. (2023). *Autoridad y poder. Una arqueología del Estado*. Las cuarenta.
- O' Donnell, G. (1978). "Apuntes para una teoría del Estado". En *Catacumbas* (1997). Prometeo.
- Oszlak, O. (1982). *La formación del Estado argentino*. Ariel.
- Panofsky, E. (1973). *Perspectiva y forma simbólica*. Tusquets.
- Panofsky, E. (1986). *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*. La Piqueta. Ed francesa: Panofsky, E. (1970). *Architecture gothique et Pensée scolastique*. Minuit.
- Plotkin, M. y Zimmermann, E. (2012). *Los saberes del Estado*. Edhasa.
- Plotkin, M. y Zimmermann, E. (2012). *Las prácticas del Estado*. Edhasa.
- Poulantzas, N. (1978). *Estado, poder y socialismo*. Siglo XXI.
- Revault d'Allons, M. (2006). *Le pouvoir des commencements. Essai sur l' autorité*. Seuil.
- Schmitt, C. (1982). *Teoría de la constitución*. Alianza.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Sidicaro, R. (2002). *Los tres peronismos*. Siglo XXI.
- Tilly, Ch. (1992). *Coerción, capital y los Estados europeos 990-1990*. Alianza.
- Thomas, Y. (1999). *Los artificios de la institución*. Eudeba.
- Thuau, E. (2000). *Raison d'État et pensée politique à l'époque de Richelieu*. Albin Michel.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad*. FCE.

Tzeiman, A. (2021). *La fobia al Estado en América Latina*. Clasco.

Wacquant, L. (2005). "Indicación sobre Pierre Bourdieu y la política democrática. En Wacquant, L (coord.). *EL misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Gedisa.

Willke, H. (1986). "The tragedy of the state: Prolegomena to a theory of the state in polycentric society". En *Archiv für Sozial und Rechtsphilosophie*, 72 (4), pp. 455-467.

Zavaleta Mercado, R (1982). "El Estado en América Latina". En Tapia, Luis (ed.) (2015). *La autodeterminación de las masas*. Siglo XXI.

SOBRE EL AUTOR

Leonardo Eiff

leoeiff@yahoo.com.ar

Licenciado en Ciencias Políticas y Doctor en Ciencias Sociales por la UBA, Investigador Adjunto de Conicet y Profesor Adjunto de Teoría política moderna en UNGS. Publicó 4 libros: *Filosofía y política existencial Sartre. Merleau-Ponty y los debates argentinos*, Buenos Aires, 2011; *Merleau-Ponty, filósofo de lo político*, Buenos Aires, 2014; *Fantasmas de la revolución*, Buenos Aires, 2020; *El Estado, Colección filosofía de a pie*, Buenos Aires, 2020; y una veintena de artículos en revistas especializadas. Su actual proyecto de investigación versa sobre la relación entre estatalidad y espacialidad.



CUERPOS COLONIZADOS Y SUBJETIVIDAD OCCIDENTAL. APORTES DEL PENSAMIENTO DE LEÓN ROZITCHNER A LA CRÍTICA DE LA COLONIALIDAD

*Colonised bodies and western subjectivity.
Contributions of León Rozitchner's thought
to the critique of coloniality*

AUTOR

Juan Manuel Ferreyra
Facultad de Ciencias
Sociales. Universidad de Buenos Aires

Cómo citar este artículo:

Ferreyra, J. M. (2022). Cuerpos colonizados y subjetividad occidental. Aportes del pensamiento de León Rozitchner a la crítica de la colonialidad. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 133-147.

Artículo

Recibido: 11/11/2022
Aprobado: 18/12/2022

RESUMEN

En este artículo se reconstruyen algunos aportes de la filosofía de León Rozitchner y se los pone en diálogo con las temáticas trabajadas por la crítica descolonial, pensando la articulación entre formas de dominación capitalistas, raciales y patriarcales. Nos centraremos en dos elementos clave para abordar el tema de la colonialidad: “cuerpo” y “subjectividad”. La idea de un poder abstracto que se constituye por medio del control y la degradación de un cuerpo-otro representa para Rozitchner la gran base para los modos de subjetivación modernos. Por esta razón, nos proponemos pensar las conexiones entre las formas de dominación de clase, raza y género colonialmente expandidas, y los modelos histórico-subjetivos de la Modernidad occidental. Se abordará el problema de la producción de subjetividades coloniales estableciendo tres puntos centrales: 1. la materialidad del cuerpo como punto de partida necesario para ejercer la dominación; 2. la conformación de una razón absoluta que se presenta como independiente y exterior a la experiencia sensible; y 3. la metafísica dualista que se vincula con la producción de subjetividades escindidas.

PALABRAS CLAVE: CAPITALISMO; COLONIALIDAD; CUERPO; PATRIARCALISMO; SUBJETIVIDAD.

ABSTRACT

This article reconstructs some of the contributions of León Rozitchner's philosophy and puts them in dialogue with the themes worked on by decolonial critique, thinking about the articulation between capitalist, racial and patriarchal forms of domination. We will focus on two key elements to approach the issue of coloniality: "body" and "subjectivity". The idea of an abstract power that is constituted through the control and degradation of a body-other represents for Rozitchner the great basis for modern modes of subjectification. For this reason, we propose to think through the connections between colonially expanded forms of class, race and gender domination and the historical-subjective models of Western Modernity. The problem of the production of colonial subjectivities will be approached by establishing three central points: 1. the materiality of the body as a necessary starting point for the exercise of domination; 2. the shaping of an absolute reason that presents itself as independent and external to sensible experience; and 3. the dualistic metaphysics that is linked to the production of split subjectivities.

KEYWORDS: BODY; CAPITALISM; COLONIALITY; PATRIARCALISM; SUBJECTIVITY.

INTRODUCCIÓN

Tanto el capitalismo como el racismo y el patriarcalismo comparten una lógica común de dominación mediante la cual una razón absoluta se impone sobre los cuerpos subalternizados: la lógica abstracta del capital global sobre el cuerpo animalizado del trabajador, el “alma” civilizada del blanco europeo sobre el cuerpo bárbaro de los negros e indígenas, la razón patriarcal sobre el cuerpo engenerizado de la mujer. Los estudios en clave “descolonial” (o “decolonial”) han sabido articular todas estas experiencias históricas dentro del proceso de formación, consolidación y expansión de la racionalidad occidental moderna. El núcleo fundamental de esta corriente se hallaría en la crítica estructural hacia la “colonialidad” (y no solamente hacia el “colonialismo” como sistema político o económico formal), como categoría central para comprender los procesos de poder y de saber originados en Europa y reproducidos en la periferia mundial.

Así, en territorios como América Latina, Asia y África las distintas relaciones materiales e intersubjetivas de raza, de género, de trabajo y de producción de conocimiento no podrían comprenderse en su totalidad sin tener en cuenta los procesos históricos de colonización. Aníbal Quijano (2014) expresa esta perspectiva tomando a la idea de “raza”, invención europea y colonial, como el más eficaz y perdurable instrumento de poder social, político y económico a nivel global. María Lugones (2014) amplía esta concepción y toma a la dicotomización de género como el otro gran instrumento que tiene Occidente para subordinar no sólo a los “no-blancos” sino también a las hembras no-europeas nominándolas bajo la categoría patriarcal de “mujeres”. Por su parte, Enrique Dussel (2011) sostiene que el Ser de la filosofía moderna debe su solidez teórica a la experiencia práctica de des-cubrimiento del no-Ser representado por los pueblos “bárbaros”, transformados en entes explotables por la razón instrumental. En sintonía esto último, en un trabajo reciente Luis Soto Kiewit y Alexis Segura Jiménez (2023) plantean que, a pesar de los diferentes abordajes y discusiones que tienen lugar en el amplio campo del pensamiento descolonial, el elemento propulsor se hallaría en una crítica a la ontología de la Modernidad en la que el Ser sirve de base para la construcción de relaciones asimétricas en todos los planos sociales.

En este trabajo nos focalizaremos en la experiencia que padece el cuerpo dentro de los procesos de colonialidad llevados a cabo por la Modernidad occidental. Para ello queremos rescatar el pensamiento de León Rozitchner con la intención de trabajar dos elementos indispensables que guían toda su filosofía: el cuerpo y la subjetividad. El trabajo que realiza en obras como *La Cosa y la Cruz* y *Materialismo ensoñado* nos lleva a reflexionar sobre la experiencia de padecimiento del cuerpo sensible en la constitución de la subjetividad occidental, bajo el sometimiento de un poder absoluto que se le presenta como exterior y anterior: el de la razón instrumental, el del Dios-padre cristiano, el del Capital mercantil (Rozitchner, 2011). La idea de un poder abstracto que se constituye por

medio del control y la degradación de un cuerpo-otro representaría para Rozitchner la gran base para los modos de subjetivación modernos, estableciendo continuidades con modelos históricos anteriores a la Modernidad capitalista. Como menciona Pedro Yagüe (2022), Rozitchner advierte la existencia de una configuración “imaginaria y fantasmal” históricamente constituida que el pensamiento racional no ha sabido pensar y que, sin embargo, constituye el núcleo de la subjetividad occidental. Este modelo de subjetivación encontraría una de sus fuentes principales en el dogma teológico medieval elaborado por San Agustín (Rozitchner, 2015a), y habría sido el gran objeto de crítica tanto para el problema de la alienación en Marx como para el problema de la escisión del sujeto en Freud (Rozitchner, 2013; 2015b). Esto nos conduce a un interrogante: ¿cómo se llega en Occidente a proclamar el dominio absoluto de una razón abstracta e inmaterial anterior a la experiencia histórica y material del cuerpo sensible?; por otro lado, ¿esta tecnología de dominación y subjetivación es universal o tiene raíces en un proceso de inquisición expandido posteriormente por todo el globo? Podemos suponer que la razón instrumental es cristiana y capitalista, pero también patriarcal, colonial y racial, y que el cuerpo que padece es el cuerpo mercantilizado, el cuerpo engenerizado, el cuerpo racializado, el cuerpo barbarizado; y con ellos sus historias, sus lenguas originarias y sus modos de vida.

El objetivo de este artículo es trabajar sobre los aportes que el pensamiento de Rozitchner puede brindar a la crítica de la colonialidad, proponiendo pensar articuladamente las formas de dominación capitalistas, patriarcales y raciales como fruto de un mismo modelo de subjetividad occidental y de un mismo proceso de expansión colonial global. Para establecer un diálogo entre su perspectiva filosófica y las perspectivas “descoloniales”, proponemos abordar el problema de la producción de subjetividades coloniales estableciendo tres puntos centrales: 1. la materialidad del cuerpo como punto de partida necesario para ejercer la dominación; 2. la conformación de una razón absoluta que se presenta como independiente y exterior a la experiencia sensible; y 3. la metafísica dualista que se vincula con la producción de subjetividades escindidas¹. A partir de allí podemos comprender cómo en la Modernidad occidental el cuerpo sensible, “materialidad ensoñada” (Rozitchner, 2011), termina reduciéndose a un objeto colonizable por las distintas caras del poder “racional”: el modelo mercantil, el modelo patriarcal y el modelo racial.

1. EL CUERPO COMO NÚCLEO DE DOMINACIÓN

En *Materialismo ensoñado*, obra póstuma de Rozitchner, el autor nos dice que existe una experiencia arcaica en el origen del sujeto que la conciencia racional ignora: la que surge en la unidad simbiótica con el cuerpo que le dio vida y que posteriormente dotará de sentido a todo el pensamiento (Rozitchner, 2011). Esta experiencia de unidad absoluta y

¹ Nos referimos a las divisiones dualistas constitutivas del pensamiento y la subjetividad occidental: las contraposiciones como “cuerpo/alma”, “sensible/racional”, “materia/espíritu”, “naturaleza/cultura” y “sujeto/objeto” forman parte del gran mito de la Modernidad, cuyos antecedentes encontramos en el helenismo y en el cristianismo medieval (Quijano, 2014).

sin fisuras, identificada como “ensoñación materna”, termina cristalizándose en el concepto filosófico *mater* o experiencia arcaica, fundamento material a partir del cual los cuerpos se abren a la historia entrelazándose libidinalmente (Yagüe, 2022). El autor advierte que “esta experiencia primigenia nutrirá el sentimiento de todo pensamiento, aunque no nos demos cuenta porque sentirla siempre es como si ya no se la sintiera de sentirla tanto” (Rozitchner, 2011: 11). Esta primera experiencia de vida sensible, afectiva y material es el origen de la conciencia y representa el lugar sobre el cual se apoyarán los mitos, tanto los de las culturas arcaicas como los del cristianismo y los de la sociedad moderna capitalista. Por lo tanto, para Rozitchner no cabe la posibilidad de concebir una razón “pura” o “abstracta” sin verificar lo corporal como aquella experiencia vital e histórica que está en el centro de la formación de las subjetividades, objeto de las múltiples formas de codificación y significación que normativizan el ingreso prematuro a la cultura². Como menciona Yagüe (2022), uno de los puntos fundamentales del pensamiento de Rozitchner es contemplar “que todo tránsito hacia una racionalidad histórica implica necesariamente una operación sobre la *mater*.” (322).

Si en el origen de la subjetividad hay un cuerpo, entonces este cuerpo va a representar la base (inconsciente) de todas las formas de dominación conocidas. Y si en Occidente el poder se constituye por medio de una tecnología racional capitalista, racial y patriarcal, entonces el cuerpo será lo primero en padecer, codificado por la lógica de la clase social, la raza y el género. Aquí la escisión de la subjetividad se hace patente: la “lengua materna” en la que el cuerpo ensoñado estuvo inmerso en simbiosis con la materialidad arcaica que le dio vida (la *mater* anterior a la expropiación del propio cuerpo) terminará siendo colonizada y desplazada por lo que Rozitchner define como la lógica de la “lengua paterna”, espectro extranjero que pretende presentarse como fundamento absoluto de la subjetividad³:

Entonces el ensoñamiento materno se hace invisible porque el afecto que lo sostiene fue suplantado por el espectro patriarcal que nos curó de espanto y es como si, tocado por el principio del tercero excluido, hubiera desaparecido para desvanecerse en el aire. (Rozitchner, 2011: 17)

¿Qué es lo que sucede en la Modernidad occidental para que la experiencia arcaica del cuerpo termine siendo ocultada para dar paso al dominio racional del espectro paterno? Siguiendo a Rozitchner, lo que ocurre es una inversión: ahora el “fundamento” pasa a ser un orden racional externo a la materialidad ensoñada del cuerpo (Rozitchner, 2011). La lengua paterna colonizadora pretende imponerse con absoluta soberanía para

² Para Rozitchner este estado de simbiosis del cuerpo con la materialidad que le dio vida (“*mater*”) implica que el ser humano haya nacido como un “ser prematuro”, dado que su cuerpo no estaría preparado para acceder a la cultura por sí sólo. En este sentido, el ser humano es la única criatura que nace cobijado en una “ensoñación materna” que organizará todas sus experiencias posteriores y que sólo el tiempo (cultura mediante) irá separando (Rozitchner, 2011).

³ La lengua paterna representa el acceso “oficial” del cuerpo sensible a la cultura: el cuerpo es tomado por la razón, por los conceptos, por los significantes, es decir, por el principio de realidad. Que sea “espectro” significa que se presenta como abstracta, inmaterial y a-histórica frente a los cuerpos mortales, dóciles e históricamente constituidos (Rozitchner, 2011).

clasificar, manipular y explotar a las corporalidades. Aquí hallamos el triunfo de una razón abstracta “independiente” de la materialidad sensible, y con ello la fundación de una subjetividad occidental, cristiana y capitalista (Rozitchner, 2011; 2015a) que es, a su vez, una subjetividad colonial. Tomando a Franz Fanon, Meriño Guzmán (2018) dice que la experiencia de la colonización implica fundamentalmente la producción de sujetos a partir de la racialización de los cuerpos conquistados. De manera similar, para Quijano (2014) la idea de “raza” es un elemento primordial para imprimir en las corporalidades nuevas identidades coloniales y reproducir las relaciones inter-subjetivas que giran en torno a las formas de dominación del capitalismo colonial. Lugones (2014) insiste en que, así como los cuerpos de los no-europeos son racializados, al mismo tiempo la colonización imprime en estos sujetos la dicotomía occidental “varón/mujer”, articulando la codificación de raza y de clase con la codificación de género⁴. A través de estas perspectivas podemos ver cómo el espectro colonial instrumentaliza los cuerpos suplantando la experiencia arcaica de la materialidad ensoñada “aborigen” y reemplazándola por categorías abstractas que se presentan como fundamento absoluto de las identidades.

Las distintas formas de poder impulsadas por la experiencia colonial giran en torno a la objetivación de los cuerpos, a los que se les imponen categorías identitarias que se presentan como absolutas y racionales: género, raza, clase social. Esta objetivación también es identificada por Dussel (2011) como parte de un proceso de producción de otredades “conquistables” y “explotables” iniciado con la conquista de América y emprendido por la razón eurocéntrica. En este proceso se produciría una inversión por medio de la cual la supuesta emancipación racional y civilizatoria introducida desde Europa terminaría ocultando la violencia fundante que le sirvió de sustento material.

Es posible pensar de forma analógica la inversión que trabaja Dussel relacionada a la violencia colonial con la inversión que menciona Rozitchner relacionada al sometimiento, vía silenciamiento, del cuerpo por medio de la razón espectral. Uno de los puntos en común de dichas concepciones podría hallarse en el modelo de cosificación del cuerpo presente en la noción de alienación en Marx, según la cual el poder abstracto representado en las sociedades modernas por el Capital se constituye como máximo dominador por encima de la fuerza de trabajo material que le dio origen: el cuerpo del trabajador (Marx, 2012). Siguiendo estas líneas de pensamiento, podemos interpretar las formas de dominación coloniales como formas alienantes de producción de subjetividades: se trataría de un espectro que se presenta como fundamento y como soberano de las otredades corpóreas, intentando extirpar las “lenguas originarias” para inscribir en el cuerpo sensible la lógica abstracta del significante (Rozitchner, 2011): el significante “ser negro”, “ser mujer”, “ser mercancía de otro”. La lógica del significante termina por instalar el discurso colonial —capitalista, racial y patriarcal— allí donde había

⁴ Aquí cobraría centralidad la crítica de Lugones hacia Quijano con respecto a las limitaciones de reducir todo el problema de la colonialidad a la categoría de “raza”, sin tener en cuenta la categoría de “género” como la otra cara indisoluble de la modernidad colonial eurocentrada. Lejos de refutarla, Lugones pretende ampliar la perspectiva de la colonialidad del poder, profundizando sobre la crítica descolonial del sistema sexo/género (Lugones, 2014).

puro cuerpo sensible.

Al borrar del mapa la base corpórea y sensible del ser humano, reafirmando una razón abstracta como máxima autoridad sobre la tierra, la tecnología de la dominación occidental pretende “no ver al cuerpo”, independizarse de toda base material sensible. Pero sin cuerpo subordinado —marginado, cosificado, instrumentalizado— no hay triunfo del espectro paterno (*ibíd.*). De modo que todas las formas de dominación coloniales no serían posibles sin la persistencia de una cosmovisión (y una mitología) que niega al cuerpo, inferiorizándolo en nombre de una entidad abstracta superior y trascendental: el Ser, el Dios-padre, el *cogito* cartesiano, el Capital, etc. (*ibíd.*). Así como San Agustín insistía “ahorrar en carne para invertir en Espíritu” (Rozitchner, 2015a), la ideología de la Inquisición instrumentalizó esta premisa metafísica insistiendo en “matar al cuerpo para salvar el alma”; por otro lado, la ideología colonialista europea interpretó este mismo principio en clave de “conquistar pueblos para introducirles la civilización”. Como consecuencia, en Occidente los discursos capitalistas, raciales y de género se instalan y se levantan necesariamente sobre un proceso violento, “trauma originario”, cuya principal víctima es la materialidad ensoñada del cuerpo (Rozitchner, 2011).

Según Rozitchner este funcionamiento pudo ser lúcidamente interpretado tanto por Marx como por Freud para explicar el proceso histórico y social por el cual una conciencia absoluta y abstracta termina por imponerse despóticamente sobre el sustento material y sensible que le dio origen —en Marx el cuerpo creador y en Freud el cuerpo pulsional—; origen que la subjetividad moderna occidental niega y oculta sistemáticamente (Rozitchner, 2003; 2015b). En este sentido, la conciencia racial, capitalista y patriarcal no es consciente de su propio origen colonial, presentándose como universal y “natural”. La experiencia corporal, aun no codificada por palabras ni signos, se hace invisible al ser desplazada por el espectro colonizador mediante la violencia, el terror y la amenaza (Rozitchner, 2011).

2. EL ESPECTRO COLONIAL DEL CAPITALISMO, EL RACISMO Y EL PATRIARCALISMO

Tenemos al capitalismo, al racismo y al patriarcalismo como sistemas de dominación y producción de subjetividades articulados y expandidos globalmente. Como hemos mencionado, para la crítica descolonial estos sistemas tienen origen en determinadas formas de relación configuradas desde la época de la conquista y la colonización, las cuales responden a una ontología que define al otro como objeto dominable e inferiorizado (Soto Kiewit y Segura Jiménez, 2023). Estos ejercicios de dominación e inferiorización deben su eficacia a las formas de subjetivación que generan mediante la interiorización de un poder abstracto y externo, introducido colonialmente. En términos de la filosofía de Rozitchner, se trataría del proceso por el cual la lengua materna en la que está inmersa la materialidad sensible es metamorfoseada por el espectro patriarcal que se le impone por medio del terror, la violencia y la amenaza. Esto último puede tomarse como una clave para leer los procesos de colonialidad. El “espíritu” de Occidente que se impone como

fundamento racional de todo —incluso de la explotación, el saqueo y la violación— debe sostenerse sobre las bases materiales corpóreas de los “bárbaros”, de las hembras y de la mano de obra explotable, ahora degradadas y subordinadas. De esta manera, el cuerpo colonial se funda violentamente y es codificado por una lengua dominadora que lo nombra y que le es externa (Meriño Guzmán, 2018).

En relación a la filosofía moderna eurocentrada, Dussel (2011) afirma que el “yo pienso” de la racionalidad occidental (*ego cogito*) se funda y se sostiene prácticamente en la máxima “yo conquisto” (*ego conquiro*), la cual permitió que se situaran pueblos y culturas dominándolos en sus propias fronteras y re-bautizándolos con la lengua hegemónica —la “lengua paterna” bajo los postulados de Rozitchner—, creando así otredades que fundamenten la constitución de la subjetividad colonial⁵. El mito de la Modernidad consistiría, por sobre todas las cosas, en concebir a la civilización occidental como la “misionera del mundo”, justificando la violencia y la guerra y convirtiendo al *ego cogito* en la manifestación en la tierra de la divinidad (Dussel, 2011). El Ser de la razón instrumental va “des-cubriendo” y situando a otros pueblos, reduciéndolos a meros entes interpretables y conquistables, y con ello va consolidando el “Yo” constituyente de la subjetividad moderna occidental (*ibíd.*).

Esta subjetividad colonial no aparecería sólo en los conquistadores o en los sectores dominantes, sino que se reproduciría en los mismos sujetos subalternizados mediante la interiorización de discursos generados en los centros hegemónicos (Meriño Guzmán, 2018), reproduciendo las jerarquías y los roles de los cuerpos vueltos objetos de la razón colonial y constituyendo las formas de poder y de saber expandidas globalmente por la Modernidad (Lugones, 2014; Quijano, 2014). En este sentido, como dice Lugones (2014), raza y género se presentarían como dos “ficciones poderosas” —ficciones “espectrales”, continuando con la terminología rozitchneriana—; dos formas míticas de dominación modernas que se inscriben en el cuerpo y clasifican a las poblaciones, reproduciendo formas de colonización “del centro hacia la periferia” pero también subjetividades coloniales en las propias poblaciones “periféricas”.

En *La Cosa y la Cruz* Rozitchner encuentra un hilo común entre las formas de dominación y subjetivación expandidas en todo el mundo dominado por Occidente, representado en el modelo humano de la infinitud promovido en la Edad Media por el dogma teológico de San Agustín y continuado por el capitalismo triunfante durante la Modernidad:

Se necesitó imponer primero por el terror una premisa básica: que el cuerpo del hombre, carne sensible y enamorada, fuese desvalorizado y considerado un mero residuo del Espíritu abstracto. Sólo así el cuerpo pudo quedar librado al cómputo y al

⁵ “La filosofía moderna eurocéntrica desde el *ego conquiro* (yo conquisto, protohistoria del *ego cogito*), situando a los otros pueblos, a las otras culturas, y con ello a sus mujeres y sus hijos, los dominó dentro de sus propias fronteras como cosas o útiles manipulables bajo la razón instrumental. La ontología los coloca como entes interpretables, como ideas conocidas, como mediaciones o posibilidades internas al horizonte de la comprensión del ser; la lengua hegemónica los bautiza con sus propios nombres al ‘des-cubrirlos’ y explotarlos.” (Dussel, 2011: 19)

cálculo; al predominio frío de lo cuantitativo infinito sobre todas las cualidades humanas. (Rozitchner, 2015a: 34).

Se trataría de un modelo histórico fundado en la negación del cuerpo propio y ajeno –negación de la vida- como sacrificio necesario para que triunfe un espíritu absoluto que todo lo domina: primero Dios y luego el Capital⁶ (Rozitchner, 2015a). En *Materialismo ensoñado* también se enfatiza este hilo trazado por el modelo humano de la infinitud occidental, señalando que la teología cristiana elaborada en la Edad Media y el capitalismo moderno ponen en práctica un terror globalizado que evangeliza al mundo (Rozitchner, 2011). Lo mismo podríamos decir nosotros con respecto al racismo y al patriarcalismo, como formas de subjetivación que se fundan en la internalización de un espectro colonial elaborado en Occidente e inscripto en las corporalidades a través la violencia. Este modelo de espíritu absoluto que emerge en el cristianismo agustiniano aparece reflejado en las formas de subjetivación y dominación social que reducen todas las cualidades humanas a objetos alienados por la cuantificación mercantil, racial y de género. Marx identifica este proceso en la alienación del trabajo, en donde el cuerpo del trabajador es privado de su praxis creadora y pasa a estar subyugado por el dominio abstracto del Capital y la propiedad privada (Marx, 2012). Por otro lado, la “colonialidad del poder” abordada por Quijano (2014) y la “colonialidad de género” abordada por Lugones (2014) adoptan un camino similar al presentarse como formas de alienación de los cuerpos conquistados frente a un orden externo que reconfigura las identidades, expropiando las experiencias arcaicas e imponiendo su soberanía en todos los ámbitos de la vida.

Bajo el modelo agustiniano adoptado por la modernidad capitalista Rozitchner nos dice que se producen en masa hombres (y mujeres) subjetivamente sometidos a un poder inmaterial externo (Rozitchner, 2015a). En *La cosa y la cruz* y en *Materialismo ensoñado* se afirma que la Ley termina por ocupar un sitio interno, inscribiéndose en el cuerpo y tomándolo como objeto suyo para negar la materialidad arcaica, afirmándose como preexistente y, por lo tanto, como su “verdadero origen” (Rozitchner, 2015a; 2011). Ligado a esto, en *Freud y el problema del poder* el autor postula que en la constitución de la subjetividad moderna la instauración de la Ley racional y externa termina interiorizándose en el propio cuerpo como forma normativa “universal” que determina la conciencia individual (Rozitchner, 2003). Este proceso oculta un enfrentamiento original por el cual la razón despótica termina por moldear a la conciencia. Aunque para Rozitchner, en la Modernidad occidental capitalista se trataría de un complejo parental surgido del dogma católico medieval y no del Edipo griego comúnmente referido en la teoría psicoanalítica⁷. No obstante, el valioso aporte de Freud se hallaría en haber

⁶ Rozitchner explica que el mecanismo de inversión que produce el modelo cristiano de San Agustín implica que la experiencia arcaica organizativa de todo mundo sensible (la Cosa o mater) automáticamente se transfigure en un Dios-padre abstracto como fundamento último del sentido, del mundo y de la existencia. Un proceso similar se lleva a cabo en el capitalismo, en donde la experiencia arcaica es desplazada por el poder cuantificador del Capital y la materialidad colectiva es convertida en valor de cambio abstracto (Rozitchner, 2015a).

⁷ Esto nos remite a una conferencia titulada “Edipos”, presentada en las jornadas de Acontecimiento Freud organizadas por la Escuela de Orientación Lacaniana (EOL), dedicadas al 150* aniversario del nacimiento de Freud, el 6 de mayo de 2006. Allí Rozitchner diferencia tres complejos “edípicos”: el griego, el judío y el cristiano.

comprendido que nosotros, los sujetos modernos:

(...) en nuestra individualidad, hemos sido organizados como el lugar donde la dominación y el poder exterior, cuya forma extrema es la racionalidad pensante que nos cerca desde adentro y desde afuera, reprime nuestro propio poder, el del cuerpo, que sólo sentirá, pensará y obrará siguiendo las líneas que la represión, la censura y la instancia crítica le han impuesto como única posibilidad de ser: de ser “normal” (Rozitchner, 2003: 34).

La razón de género y de raza, el Ser occidental moderno, el Capital transnacional y el Dios-padre de los imperios conformarían así un espectro inquisidor que pretende naturalizarse como “universal” y “normal” a través de la colonización de los cuerpos, dominando tanto “desde afuera” como “desde adentro”. Es mediante la internalización del poder externo que se producen las subjetividades, puesto que la razón abstracta logra materializarse tomando como soporte al cuerpo sensible que, sin embargo, se halla en su origen inconsciente.

3. OPOSICIONES DUALISTAS Y SUJETOS ESCINDIDOS

Una de las piezas más importantes del mito fundacional del pensamiento moderno consiste en concebir la historia universal bajo un proceso evolutivo unilineal que va desde un primitivo “estado de naturaleza” hasta los últimos desarrollos de la civilización europea occidental (Dussel, 2011; Quijano, 2014). Esta visión teleológica clasifica jerárquicamente a todas las poblaciones del mundo bajo categorías dicotómicas: europeos/no europeos, civilizados/bárbaros, modernos/primitivos, remontándose a la doctrina filosófica griega del Ser y el no-Ser⁸ (Dussel, 2011). El pensamiento descolonial parte de la crítica a la “superioridad esencial” que se asigna al sujeto conquistador (europeo, varón, blanco, burgués), la cual traduce las interacciones con los Otros a una relación de subordinación entre sujeto y objeto (Soto Kiewit y Segura Jiménez, 2023).

Quijano (2014) afirma que hacia los siglos XVII y XVIII los europeos se fueron convenciendo de que “se inventaron a ellos mismos” en tanto sujetos, instituyendo un pasado mítico que empezaría en la Antigua Grecia y culminaría en la expansión global frente a los demás pueblos y culturas, haciéndolos superiores al resto. Sin embargo, no fueron conscientes de que dicho estado de gloria, riqueza y ventajas extraordinarias habría sido producto de una violencia fundante impuesta sobre las poblaciones subalternas, ahora reunidas en una sola identidad inferiorizada y vuelta “objeto” (*ibíd.*). A través de la filosofía de Rozitchner podríamos afirmar que la lengua paterna del

Este último es el que predominaría como mito patriarcal inconsciente en el capitalismo globalmente expandido, y tendría como característica la total aniquilación del poder cualitativo y gestador de lo materno, transformándolo en “materia vil y despreciada”, y tomándolo como soporte para que se instale el poder cuantificador del Padre convertido en Dios, posteriormente bajo la forma del Capital. La conferencia se halla disponible en: <https://www.topia.com.ar/articulos/edipos>

⁸ Dussel dice que el Ser en la filosofía griega representa el fundamento del mundo, el horizonte que comprende la totalidad del sentido y las fronteras (tanto simbólicas como geográficas) de la helenidad. Más allá de ese horizonte estaría el no-Ser, la periferia (Asia y la Europa bárbara). Este modelo de ontología habría sido heredado por los imperios de la Modernidad occidental como fundamento para auto-interpretarse y como base teórica para la opresión práctica de las periferias (Dussel, 2011).

pensamiento hegemónico occidental no se interroga si quizás sin su inscripción sobre la experiencia materna de los pueblos periféricos, el pensamiento racional y abstracto de la modernidad no hubiera existido (Rozitchner, 2011). De esta manera, los significantes dualistas del espectro colonial moderno se presentarían de manera naturalizada y no como productos de un proceso histórico-material de dominación: la relación asimétrica sujeto/objeto se traduciría en civilizado/bárbaro, blanco/negro, varón/mujer, Capital/trabajo.

La perspectiva evolucionista y dualista del desarrollo civilizatorio de Occidente tiene sus raíces en la división mítica de dos dimensiones excluyentes: “alma/cuerpo” (Quijano, 2014). Su larga historia fue mutando desde la Antigua Grecia hasta el cristianismo de la Inquisición, y terminó siendo sistematizada por Descartes en las oposiciones modernas “sujeto/objeto” y “espíritu/naturaleza” (*ibíd.*). La cuestión del cuerpo y el no-cuerpo aparece como un elemento medular en el desarrollo teórico-práctico de las tecnologías de dominación occidentales. Este dualismo se funda en la alienación del cuerpo, vuelto objeto de conocimiento y de clasificación. De este modo, que el “yo conquisto” aparezca como el fundamento del “yo pienso” significa que el pensamiento absoluto de la filosofía moderna occidental presupone la conquista y objetivación de los cuerpos (Dussel, 2011). Es la imagen espectral de una tecnología que pretende independizarse de su base sensible y afectiva para pasar a operar como racionalidad fría y pura, vaciada de historicidad humana (Rozitchner, 2011; 2015a). Bajo esta premisa, el alma abstracta podría ser redimida castigando al cuerpo, dejando que perezca: es el “alma” civilizada que viene a redimir la corporalidad “primitiva” de los indígenas y negros; es el “alma” masculina que viene a corregir la “inmadurez” del cuerpo femenino. Por esta razón, la violencia es el elemento primordial que termina por otorgar sentido a los dualismos occidentales:

Y si nos preguntamos entonces ¿cómo suplanta una lengua a la otra?, la respuesta es sólo una: el terror que las separa. En vez de evocar prolongando el ensueño vivido con la madre donde su infinitud se temporaliza, debe hacerlo ahora en la estela pavorosa del espectro persecutorio racional del padre que borra sus huellas (Rozitchner, 2011: 20-21).

La lengua materna y la lengua paterna, la materialidad ensoñada y la racionalidad pura, sólo pueden separarse por medio del terror; así la razón abstracta logra colonizar la experiencia del cuerpo sensible bajo la opresión, la amenaza y el castigo (Rozitchner, 2011). Por esta razón, el dualismo antropológico “cuerpo/alma” no sería tal sino respondería a una violencia fundante que inferioriza lo sensible y eleva lo “espiritual”.

Siguiendo a Rozitchner podemos identificar que el dominio histórico de este tipo de dualismos occidentales que contraponen alma/cuerpo, sujeto/objeto y espíritu/naturaleza posee estrecha vinculación con la constitución de subjetividades escindidas. El espectro exterior que desplaza y metamorfosea a la lengua materna se convierte en un mundo extranjero exterior que nos distancia de nosotros mismos (Rozitchner, 2011). Sin embargo, la materialidad ensoñada del cuerpo sensible continúa vigente en el sujeto como dominio extranjero interior, inconsciente y marginado:

(...) ¿no debiéramos afirmar entonces con toda contundencia que la materialidad ensoñada, fundamento primero de todo sentido, no desaparece nunca y seguirá siendo el soporte que la lengua patriarcal oculta para desplazarla –salvo cuando intenta reavivar la memoria más profunda, y entonces se hace poesía? (Rozitchner, 2011: 19).

Lengua materna y lengua paterna protagonizan un enfrentamiento violento que da origen a la conciencia, una “lucha de clases” al interior del propio sujeto que la razón oculta e ignora. En *Freud y los límites del individualismo burgués* Rozitchner describe cómo en el esquema de la formación de la subjetividad de Freud el individuo se termina dividiendo entre su cuerpo pulsional y la conciencia moral:

Así el dominio extranjero interior aparece como “naturaleza” frente al dominio extranjero exterior, que aparece como “espíritu”. ¿Qué se ha producido en esta transformación? Lo que ya sabemos: la absolutización de la cultura implica, al mismo tiempo, la animalización del propio cuerpo en lo que este tiene de residuo contenido frente a la represión. (Rozitchner, 2013: 58)

Este proceso que Rozitchner identifica como “distancia interior” implica que el cuerpo “natural”, la sexualidad y los impulsos internos (arrojados al ello inconsciente) aparezcan como “lo ajeno” a nuestra propia conciencia y a nuestro propio ser racional. Mientras que el orden “cultural”, la Ley y la razón (sintetizados en el superyó como autoridad moral castigadora) aparezcan como “lo individual”, dado que creemos que somos nosotros mismos esa normatividad introyectada que nos somete y nos regula (Rozitchner, 2013). Bajo esta lógica podemos interpretar el funcionamiento dualista de los sistemas de dominación occidentales que producen sistemáticamente sujetos escindidos por la internalización de una norma reguladora de sus propias corporalidades. Cualidades como el género, la raza y la clase social representarían modos de internalizar la norma colonial de la cultura dominante, mientras que los cuerpos alienados ocuparían un lugar cada vez más ajeno a la conciencia occidental hegemónica.

La experiencia de la colonización produce distancias entre las conciencias formadas y las experiencias sensibles, y los sujetos dominados viven constantemente esa contradicción interna. Tal es el caso de la contradicción que se produce en el cuerpo de las hembras codificado por la categoría “mujer”, definida por oposición a la categoría “hombre”, la norma dominante (Lugones, 2014). De igual forma, la contradicción del cuerpo racializado que interioriza y reproduce el discurso hegemónico de las valorizaciones dicotómicas “blanco/negro” a nivel intelectual pero que padece todo tipo de degradación a través de la imposición de un carácter valorativo del cuerpo (Meriño Guzmán, 2018). La separación que Freud conceptualiza entre el “dominio extranjero interior” del cuerpo y el “dominio extranjero exterior” de la razón representa para Rozitchner la conquista de la palabra paterna por sobre la lengua materna originaria sin la cual la primera no existiría (Rozitchner, 2011). La internalización de la norma externa y colonizadora es la que divide a los sujetos entre su ser racional-consciente, dominado por las normas de género, de raza y de clase, y su ser sensible-inconsciente, véase, las cualidades del cuerpo como materialidad ensoñada que aún persiste frente a la amenaza del espectro patriarcal, racial y capitalista. La escisión de los sujetos vía alienación es lo

que permite la reproducción de esquemas jerarquizados de dominación y pensamiento dualistas presentes en los sistemas de dominación de la Modernidad occidental. El cuerpo aparece entonces como “lo otro” de la norma racional que el sujeto internalizó violentamente: el cuerpo el no-blanco como “lo otro” del espíritu europeo; el cuerpo femenino como “lo otro” del poder patriarcal hegemónico; el cuerpo mercantilizado del trabajador como “lo otro” de la lógica abstracta del Capital.

CONCLUSIONES

La centralidad que la filosofía de León Rozitchner le otorga a la materialidad ensoñada en la constitución de la conciencia racional nos permite abordar el problema de la dominación capitalista, racial y patriarcal centrándonos en la formación histórica de las subjetividades occidentales. Y es que para Rozitchner el ejercicio del poder no consiste únicamente en que los sujetos sean tomados como meros soportes de una estructura objetiva externa, sino en que el propio dominio interno –que no es abstracto sino material e histórico– representa el núcleo de la reproducción de los esquemas de dominación. Según la crítica descolonial se trataría de esquemas de colonización “mental”, de producción de formas de subjetivación coloniales en las propias “periferias”. No hay objeto sin sujeto, y no hay sujeto sin la dimensión arcaica del cuerpo. Lo primero que padece es el cuerpo, expropiado por la lógica de la racialización, por la imposición “universal” del género y por la reproducción abstracta del Capital.

Por una parte, encontramos en la categoría crítica de “colonialidad” un proceso de articulación histórica de aquellos sistemas de dominación expandidos globalmente por la Modernidad. El capitalismo, el racismo y el patriarcalismo no podrían ser comprendidos en su totalidad sin tener en cuenta su alcance colonial, y sin reconocer sus mecanismos de interdependencia, complicidad e intersección: así, por ejemplo, el ejercicio del capitalismo en la periferia no podría concebirse sin su naturaleza racializante (Quijano, 2014); lo mismo con las relaciones de poder coloniales en términos de raza, las cuales no podrían aislarse de las relaciones de poder en términos patriarcales, también de naturaleza colonial (Lugones, 2014). Por otra parte, en base a los planteos de Rozitchner podemos traducir estos sistemas de dominación coloniales en modelos subjetivos propios de la historia de Occidente, tomando como base el problema de la alienación del cuerpo que termina por subordinarse a una razón abstracta, y el problema de la escisión del sujeto que implica que dicha separación entre lo sensible y lo racional constituya a los individuos como encarnación viva del conflicto entre aquellos dominios.

Con Rozitchner podemos ver que es la conciencia normativa la que se presenta como fundamento absoluto de las subjetividades (el espectro de la lengua paterna), mientras que las corporalidades padecen la clasificación y la aplicación de la opresión de acuerdo a dicho ordenamiento externo (la materialidad ensoñada que pretende ser desplazada de su lengua materna originaria). La metafísica dualista occidental funciona como una de las bases míticas de este ejercicio de poder, dividiendo internamente a los sujetos para que reproduzcan los discursos hegemónicos propios de la modernidad

colonial. Es una violencia fundante, véase, el castigo, la muerte y la amenaza de castración, la que se haya en el origen de la fragmentación entre lo sensible y lo racional que la Modernidad occidental festeja en nombre del *logos* y el *ego cogito*. Por esta razón, a la hora de conceptualizar sistemas históricos como el capitalismo, el patriarcalismo y el racismo, deberíamos afirmar que la conciencia moderna y occidental que reúne dichos modos de dominación y producción de subjetividades no es consciente de su propio origen colonizador de cuerpos vueltos otredades alienadas: cuerpos expropiados y violentados por los femicidios, por los genocidios indígenas, por el capital transnacional, por las dictaduras militares.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Dussel, E. (2011) [1977]. *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Lugones, M. (2014). "Colonialidad y género: hacia un feminismo descolonial". En Mignolo, W. (comp.), *Género y descolonialidad* (pp. 13-42). Del Signo.
- Marx, K. (2012) [1844]. "Manuscritos de París". En K. Marx (Antología), *Textos de filosofía, política y economía. Manuscritos de París. Manifiesto del Partido Comunista. Crítica del programa de Gotha* (pp. 173-306). Gredos.
- Meriño Guzmán, R. (2018). Colonialismo, racismo y cuerpo: apuntes críticos desde Franz Fanon. *Hermenéutica Intercultural Revista de Filosofía*, 29, 119-135. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6510181>
- Quijano, A. (2014). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). CLACSO.
- Rozitchner, L. (2003) [1981]. *Freud y el problema del poder*. Losada.
- Rozitchner, L. (2011). *Materialismo ensoñado*. Tinta Limón Ediciones.
- Rozitchner, L. (2013) [1972]. *Freud y los límites del individualismo burgués*. Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015a) [1996]. *La Cosa y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo* (en torno a las Confesiones de san Agustín). Biblioteca Nacional.
- Rozitchner, L. (2015b). "La negación de la conciencia pura en la filosofía de Marx". En *Marx y la infancia* (pp. 101-137). Biblioteca Nacional.
- Soto Kiewit, L. D. y Segura Jiménez, A. (2023). Decolonialidad como crítica a la perspectiva ontológica de la modernidad. *Revista Nuestramérica*, 21. <http://nuestramerica.cl/ojs/index.php/nuestramerica/article/view/e7603724>
- Yagüe, P. (2022). León Rozitchner y lo mitológico-político. *Aisthesis*, 72, 361-339. <https://ojs.uc.cl/index.php/RAIT/article/view/50021>.

SOBRE EL AUTOR

Juan Manuel Ferreyra

juanmanuelferreyra98@gmail.com

Licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente, preparación de proyecto de investigación para postulación a beca doctoral CONICET. Título del proyecto: "Religión y política en los vínculos intergeneracionales del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo con las juventudes militantes de los sesenta y los setenta". Elaborado en el marco de la participación en el grupo de estudio de la Facultad de Ciencias Sociales (UBA) "Sujetos, identidades y proyectos políticos en la historia reciente: las transformaciones del peronismo (1955-1976)", dirigido por Sergio Friedemann.



EXHIBICIÓN, MONTAJES E IDENTIDADES COLECTIVAS. UNA LECTURA SOBRE IMÁGENES HEGEMÓNICAS, DESDE RÍO GRANDE (TIERRA DEL FUEGO)

*Exhibition, montajes and collective identities. A
reading on hegemonic images, from Río
Grande (Tierra del Fuego)*

AUTORES

Julio Leandro Risso
Instituto de Cultura, Sociedad
y Estado de la Universidad Nacional de Tierra del
Fuego

María Martinengo
Instituto de Cultura, Sociedad
y Estado de la Universidad Nacional de Tierra del
Fuego

Noelia Flavia Mangin
Instituto de Cultura, Sociedad
y Estado de la Universidad Nacional de Tierra del
Fuego

Cómo citar este artículo:

Risso, J. L., Martinengo, M. y Mangin, N. F. (2022). Exhibición, montajes e identidades colectivas. Una lectura sobre imágenes hegemónicas, desde Río Grande (Tierra del Fuego). *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 149-174.

Artículo

Recibido: 15/11/2022

Aprobado: 19/12/2022

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre el poder de las imágenes en relación con el hegemónico blanqueamiento identitario producido históricamente en Argentina y su inscripción en el proceso de museificación moderno-capitalista. Específicamente, se abordan algunos montajes y fotografías de la otredad indígena presentes en el Museo Municipal Virginia Choquintel de la ciudad de Río Grande, provincia de Tierra del Fuego. De este modo, no solo se pretende reflexionar sobre imágenes de la historia nacional y local sino también actualizar preguntas acerca de la potencia política e interventiva de las imágenes que, hoy como ayer, atraviesan nuestras identificaciones colectivas.

PALABRAS CLAVE: IMÁGENES; PODER; IDENTIDADES COLECTIVAS; OTREDAD INDÍGENA; EXHIBICIÓN.

ABSTRACT

This work reflects on the power of images related to the historic and hegemonic identity whitening produced in Argentina and its inscription in the modern-capitalist museification process. In particular, some Virginia Choquintel Municipal Museum (Río Grande, Tierra del Fuego) montajes and photographs are approached in order to reflect on some images of the national and local history. In this regard, this paper seeks to actualize some questions about the interventional and political potency of images that traverse our collective identities.

KEYWORDS: IMAGES; POWER; COLLECTIVE IDENTITIES; INDIGENOUS OTHERNESS; EXHIBITION.

A MODO DE INTRODUCCIÓN¹

Las imágenes han poblado la historia humana sin que, debido a su carácter flexible, cambiante, agitado y fragmentario, se las haya podido amarrar a una única y unívoca definición. De este modo, bajo ese nombre se han designado gran variedad de cosas que, muchas veces, no tenían ni tienen nada en común (Mitchell, 1986).

Ese estallado carácter significativo insinúa la inquietante y variable potencia (*dýnamis*) con que la imagen puede incidir, nutrir y producir realidad(es). Al respecto, elegimos concebirla como una *intervención* de relaciones (Vauday, 2009) que opera en el campo de construcción de lo sensible, al articular singulares conexiones espacio-temporales e interacciones socioculturales. Las imágenes crean relaciones insospechadas y nuevas modalidades de lo sensible, *inter-vienen* (vienen entre) diversidad de elementos y lo hacen por *montaje* (Didi-Huberman, 2012), es decir, por una “puesta en relación de aquello que no tiene relación” (Ulm, 2008, “El arte como experimentación”, parr. 1).

Enfatizamos, por ello, su carácter performativo y político, en tanto tienen el poder de proyectar sentidos, de contribuir con agenciamientos (Deleuze y Guattari, 2004), de afirmar o minar formas de (in)visibilización y percepción del mundo y, por lo tanto, de contribuir efectivamente a imaginar identificaciones colectivas (Laclau, 2005).

Al pensar y referir las imágenes fotográficas, precisamente, nos interesa atender las relaciones y efectos políticos que las mismas pueden implicar, sin dejar de considerar –tal como a partir de la obra de W. Benjamin se ha señalado reiteradamente– su carácter revolucionario, su incisiva y dinámica intervención sobre el *sensorium* de las (ocularcentristas) sociedades modernas. Aún cuando asumamos el “estatuto indicial” (Dubois, 1994, p. 56) de la imagen fotográfica, es decir, su valor testimonial, consideramos que su poder no radica solo en sus significados sino, más bien, en su operatoria interventora: no solo en el “qué” ella significa y testimonia sino en el “cómo” lo hace, y construye realidades.

Por su naturaleza interventora, la imagen en general, y la fotografía en particular, han asumido un carácter histórico testimonial cuya *dýnamis* significativa busca ser domada y unificada, cuando se la inscribe en la imaginarización de identidades colectivas hegemónicas. En Argentina, tal operatoria de “marcaciones” y “desmarcaciones” identitarias (Alonso, 1994; Briones, 1998) es perceptible no sólo a lo largo del proceso de fijación de *una* identidad nacional blanqueada y blanqueante, inherente a la formación decimonónica del Estado-Nación (Briones, 2005; Delrio et al., 2018), sino también, por su iteración actual en identificaciones colectivas provinciales y locales, estatalmente tramitadas.

¹ Este trabajo fue realizado en el marco de un Proyecto de Investigación y Desarrollo PIDUNTDF “B” Cód. 24/2018, Dir. Dr. Julio L. Riso.

¿Cuáles son los alcances y efectos políticos del poder significativo y el supuesto carácter testimonial de las imágenes? ¿Cómo interviene la fotografía en el relato hegemónico de *una* historia y de las identificaciones colectivas que signa y “blanquea”? ¿Qué pueden (no) decirnos las imágenes fotográficas acerca de nuestro pasado y sociedad?

Las imágenes son *legibles*, descifrables por las palabras. Tal como lo señala G. Didi-Huberman (2014) a partir de los estudios fotográficos de W. Benjamin, *la legibilidad de las imágenes* implica una operatoria productiva y potente siempre que, lejos de la mera descripción y la consecuente producción de estereotipos, imagen y palabra entablen “una relación de perturbación recíproca, de cuestionamiento por medio de un vaivén siempre reactivado. Una relación crítica, para decirlo todo.” (p. 16).

En tal sentido, este trabajo constituye una “‘intención’ de lectura” (Barthes, 2009, p. 122), una propuesta reflexiva acerca de la potencia política de las imágenes fotográficas y de algunas de sus intervenciones en la proyección hegemónica y blanqueante de un tiempo histórico común y de un “*nos-otros*” argentino mayoritario². Más precisamente, estas páginas articulan reflexiones filosófico-políticas en base a las cuales, sobre la *dýnamis* de las imágenes y en torno al proceso de exhibición moderno-capitalista, aborda ciertas fotografías de un museo local de la ciudad de Río Grande (Tierra del Fuego). De esa manera, se pretende contribuir a la comprensión de los modos hegemónicos y alcances con que el blanqueamiento identitario (y su consecuente invisibilización de otredades no-blancas) se proyectó históricamente en Argentina y, particularmente, en Tierra del Fuego.

Para ello, en primer lugar, abordamos la tensión inherente entre exposición/invisibilización (Huberman, 2012) o *visibilización invisibilizante*. En segundo lugar, reflexionamos sobre el proceso de construcción hegemónica de un blanqueado “nosotros nacional” en Argentina, teniendo presente la museificación moderno-capitalista que transformó al Museo en uno de los más valorados templos seculares de la modernidad (Agamben, 2005, p. 110). En relación con este punto, reflexionamos sobre el complejo exhibitorio (Bennet, 1988; Rufer, 2014) el valor exhibitivo (Benjamin, 2007) de las imágenes, y sus implicancias. Por último abordamos algunos montajes y fotografías de la otredad indígena presentes en el Museo Municipal Virginia Choquintel (en adelante MMVC) de la ciudad de Río Grande, provincia de Tierra del Fuego, que se exponen como imágenes constitutivas de la memoria histórica local. Al proponer este ejercicio no se intenta licuar o diluir la especificidad de lo fueguino en una identidad nacional hegemónica, sino reconocer cómo dicha identidad nacional se reafirma a nivel local, aún con sus singularidades.

En esta intención de *lectura* asumimos un enfoque paradigmático (Agamben, 2009). Un paradigma expone la regla singular que al mismo tiempo da cuenta de la

² Con el término “mayoritario” no remitimos a cantidades sino a cuestiones de poder. Una unidad política mayoritaria es aquella que supone un estado de dominación y resulta hegemónicamente modélica y modeladora, volviéndose un “sistema homogéneo y constante” (como lo ha sido históricamente el de varón-blanco-heterosexual, entre otros), un “metro-patrón” de evaluaciones (Deleuze y Guattari, 2004, pp. 107-108).

conformación de un conjunto, inscribiéndose en las condiciones de emergencia de un acontecimiento. Por lo tanto, planteamos que es posible abordar una lectura del MMVC en tanto dispositivo (Agamben, 2011) que, al mismo tiempo que revela una operatoria “singular”, se torna la regla de un conjunto (“un” universal) que esa misma regla constituye. Buscamos no solo cuestionar las imágenes monumentalizantes de nuestra historia sino, sobre todo, actualizar preguntas acerca de la potencia política e interventiva de las imágenes que, hoy como ayer, atraviesan nuestras identificaciones colectivas.

LA CONSTRUCCIÓN DE IMÁGENES HEGEMÓNICAS DE UN "NOS-OTROS" EN ARGENTINA Y TIERRA DEL FUEGO

A partir de la segunda mitad del siglo XIX, con el despliegue del proceso de formación del Estado-Nación, en Argentina se fueron proyectando de modo hegemónico los rasgos de una blanqueada identidad nacional. Configurada bajo un singular modelo de “crisol de raza” (Briones, 2005, p. 42) y conforme a un dominante y excluyente imaginario *porteñocéntrico*, dicha identidad marcó como diferente y despreciable a todo aquello que no se condijera con su europeizada y “desmarcada” (Briones, 1998) blanquitud. Esa blanquitud llegó a afirmarse como Norma identitaria³ naturalizándose, tempranamente, la falsa idea de que Argentina es un país sin “indios” ni “negros”, de que los argentinos somos “europeos nacidos en América” (Alberdi, 1915, p. 82) y “descendemos de los barcos”⁴. Progresivamente se fue difundiendo y visibilizando la idea de un “nos” –blanco, patriarcal, moderno, civilizado, memorable, refinado, identificado con la urbanidad de Buenos Aires, heteronormado– diferenciado de un negado e invisibilizado “otros” –no blanco, primitivo, bárbaro, olvidable, brutal, identificado con la ruralidad del “Interior”, sexualmente promiscuo–. Así pues, desde finales del siglo XIX, y a partir de ese complejo (y aún vigente) proceso, los pueblos indígenas fueron unificados y signados consecuentemente como “otros internos” (Delrio, 2005) del *nos-otros* de la Nación.

En Tierra del Fuego, ese proceso homogeneizante se realizó mediante las acciones hegemónicas –no carentes de conflictos entre sí– de, al menos, tres agentes: estatales, religiosos y estancieros (Casali, 2017; Nacach y Odone, 2016). Bajo la afirmación y reproducción histórica de la tesis de “extinción” y desaparición indígena (Vidal, 1993; Masotta, 2011; Gerrard, 2014), sostenida y difundida no sólo por dichos agentes sino

³ En sintonía con la nota 1, al usar la mayúscula referimos al carácter totalizante y unificado, de una idea de identidad que articula y proyecta determinados rasgos identitarios como indiscutibles parámetros de normalidad.

⁴ En Argentina se ha naturalizado la creencia de que los “Argentinos descendemos de los barcos”, al punto de que esa frase, atribuida al mexicano Octavio Paz, suele ser pronunciada por destacados personajes y representantes políticos, tal como sucediera con el presidente Alberto Fernández quien la citó en un acto oficial en la Casa Rosada el día 2 de junio de 2021. La frase reafirma, pues, el “mito” originario argentino por el cual la identidad nacional, en base al proyecto modernizador y europeizante desenvuelto por las elites dirigentes hacia finales del siglo XIX, se asume blanca y europea. Esa creencia reproduce un punto ciego del relato histórico de la Nación que, a partir de enfatizar el importante contingente inmigratorio proveniente de Europa a fines del siglo XIX y principio del XX, niega la presencia y composición no-blanca de “lo argentino”, correspondiente a otros importantes colectivos poblacionales y migratorios, tales como los pueblos indígenas y afro-descendientes y los migrantes de países vecinos.

también por académicos (Gerrard, 2017a), se ejecutó una violencia genocida que eyectó del presente a los pueblos originarios y los ubicó en un pasado remoto y perdido. Así se allanó el camino para su expropiación corporal, cultural y territorial, en tanto se postuló – en consonancia con el ideario hegemónico nacional sobre el “desierto” (Risso, 2015)– la idea de un territorio vacío, supuestamente sin indios, y por ende completamente disponible para los emprendimientos del Estado y el capital.

Los estudios que han venido abordando –directa o indirectamente y desde diferentes disciplinas– los procesos de construcción hegemónica de “nacionalidad” y “provincialidad” (Briones, 2005) y la marcación histórica de lo indígena como otredad en nuestro país, visibilizan el hecho de que, históricamente, los vínculos entre el Estado y los pueblos indígenas estuvieron signados por una violencia genocida, inscripta en dinámicas de explotación, *marginación* y negación de las otredades no blancas.⁵

Cabe aclarar que, tal como señala Briones (2005, p. 24), esas “...prácticas y discursos hegemónicos centrales no subsumen de manera perfecta los de las formaciones provinciales de alteridad, con estilos locales propios de construcción de hegemonía”. Sin embargo, el Estado-Nación despliega, de modo centripeto y homogeneizante, “operaciones medulares” que ordenan y articulan las particularidades provinciales e incluso las torna funcionales a la formación nacional de alteridad. Así sucede con los discursos y prácticas que en Argentina, bajo el mito de “nación blanca” a la europea, intervinieron en la articulación histórica de los centros y márgenes de la “comunidad imaginada” (Anderson, 1993) y encuentran diversas vías de prolongación e iteración a niveles locales y provinciales.

Desde finales del siglo XIX y hasta su provincialización en 1991, Tierra del Fuego fue históricamente “tutelada”, como Territorio Nacional, por el aparato estatal. Durante todo ese tiempo y hasta el presente, si bien la construcción de hegemonía asumió elementos y características singulares⁶, el mito de la blanquitud operó de manera significativa. De hecho, la historia oficial de Tierra del Fuego se articuló sobre el supuesto de extinción indígena (Vidal, 1993), lo cual implicó el protagonismo de los colonos, identificados como “pioneros”, asociados al “progreso” y concebidos, por ende, como los únicos “antiguos pobladores” (Gerrard, 2017b). De este modo, antes y después de la provincialización, la otredad indígena fue marginada a partir de un sostenido y actualizado “ideario de una provincia blanca y descendiente de Europa, forjada por los pioneros que arribaron a la isla una vez ‘desaparecidos’ los indígenas” (Gerrard, 2014, p. 6).

En efecto, la retórica de la desaparición, como “forma discursiva que habla de lo indio a través de la cita de su desaparición” (Masotta, 2011, p. 752), fue (y es) el reverso posibilitador de aquel ideario blanco. En base a este se negó históricamente la otredad de los pueblos indígenas fueguinos y aún cuando se pretende *visibilizar* su existencia –a partir de considerarlos sustancia fundamental de un “pasado común” (Vidal, 1993, p. 85) para

⁵ Al respecto, entre la diversidad de trabajos sobre el tema, se destacan los aportes de Vidal (1993); Briones (1998 y 2005); Bascopé (2011); Gerrard (2014; 2017a); Lenton (2014); Nacach y Odone (2016); Pérez (2016); Casali (2017); Harambour Ross (2017); Delrio et al. (2018), entre otros.

⁶ Al respecto ver Vidal, 1993; Gerrard, 2017; Rodríguez, Gerrard y Vidal (2019).

imaginar una comunidad política envolvente (Anderson, 1993) en Tierra del Fuego– se prolonga su *invisibilización* actual. Es decir, el hecho de proyectarlos sólo como sujetos de un pasado remoto (y primitivo), ha implicado uno de los modos efectivos de invisibilizar su existencia en el presente. Hernán Vidal (en Rodríguez, Gerrard, Vidal, 2019) ha señalado cómo esa operatoria de negación de la existencia coetánea de la otredad indígena y su percepción como seres anacrónicos y primitivos, constituyó un supuesto teórico que, articulado y promovido por discursos antropológicos, se instaló tempranamente ubicando a los pueblos indígenas fueguinos en “un lugar privilegiado en el atlas mundial de la antropología, como arquetipo de los cazadores prehistóricos más antiguos” (p. 90). Al respecto, ya desde inicios del siglo XX, en una trama de “sobrexposición” y “subexposición” (Didi-Huberman, 2014) de estos pueblos, los estudios antropológicos confirmaban su inminente desaparición y por ende, el necesario registro de los “últimos” miembros y sus costumbres, tal como lo hiciera la reconocida antropóloga Anne Chapman (1973) con su artículo “Ángela Loij, la última selknam” (Gerrard, 2017b).

Ahora bien, en Argentina y Tierra del Fuego, desde hace algunas décadas se produjeron una serie de reconocimientos estatales de la diversidad. Sin embargo, en el caso de los pueblos indígenas, las contradicciones y distancia existentes entre la formalidad de estos reconocimientos y la realidad (de pobreza, marginación, sumisión y exclusión sociocultural) de los pueblos, nos conduce a sospechar que los mismos constituyen, en realidad, formas (renovadas) de *visibilización invisibilizante*, productos de mecanismos de control político y construcción de hegemonía cada vez más complejos y difusos, pero no por ello menos efectivos⁷. Sobre la cuestión de las imágenes y sus intervenciones en la construcción del campo de lo (in)visible, esas operatorias parecieran confirmar, en efecto, que la exhibición, aún cuando se intensifica y difunde ampliamente, no implica necesariamente mayor visibilidad.

En tal sentido, aquí nos interesa puntualizar sobre el hecho de que, desde mediados del siglo XIX y a lo largo de dichos procesos de construcción de hegemonía, la producción de imágenes en general, y fotográficas en particular, ha jugado un rol fundamental.

Una vez llegada a nuestro país, la fotografía se propagó rápidamente. Si bien, desde la década de 1860 el retrato social (burgués) fue el modo más difundido, pronto la fotografía documental y costumbrista ganó terreno (Penhos, 1995). Además, el mecanismo fotográfico se incorporó tempranamente como método de identificación e investigación policial y cobró creciente relevancia para disciplinas científicas tales como

⁷ En las prácticas y formas de *visibilización invisibilización* contemporáneas reverbera algo de lo que Renato Rosaldo denominó “nostalgia imperialista”: “Una persona mata a alguien y después le guarda luto. De una forma más atenuada, alguien altera a propósito una forma de vida y después lamenta que las cosas no sean como antes. De manera más remota, una persona destruye su medio ambiente y después rinde culto a la naturaleza. En cualquiera de sus versiones, la nostalgia imperialista emplea una pose de ‘anhelo inocente’, tanto para capturar la imaginación de la gente como para esconder su complicidad con la dominación a menudo brutal”. (Rosales en Masotta, 2011, p. 751)

la antropología, la criminología, la medicina y, particularmente la psiquiatría, signadas todas por el positivismo evolucionista y biologicista que hallaba en la “fotografía de tipo racial” (Caggiano, 2013) un común denominador. De manera que, en la formación estatal la fotografía fue interviniendo de modo fundamental tanto con respecto a la revelación de la Norma identitaria de la Nación como con la identificación, “captura” y clasificación de sus “otros” (los anormales, los atrasados y retrasados, los delincuentes, los desviados, los enfermos, los peligrosos, etc.).

Esa operatoria resulta notable con respecto a los modos hegemónicos en que, desde finales del siglo XIX y aún hasta el presente, se fueron retratando fotográficamente los próceres y héroes de la Nación, por un lado y, por el otro, los pueblos indígenas de Argentina, en general, y de la Patagonia, en particular. En efecto, mientras los primeros fueron mostrados con rostros blancos (o blanqueados), asociados al “progreso” y la “modernidad” (Amigo Cerisola, 1994), en los retratos de los pueblos indígenas primó, en cambio, la articulación de formas subalternizantes de identificarlos que, ya sea a partir de la arqueologización, folklorización, exotización y/o mercantilización de su otredad, los mostró alternativamente como salvajes, primitivos, extintos, raros, criminales, pintorescos, peligrosos o marginales.⁸

En relación con las cuestiones planteadas hasta aquí, insistimos sobre el carácter performativo y político de las imágenes y su potencia interventiva en la marcación de alteridades y la re-presentación hegemónica de identidades colectivas. Pues, tanto las imágenes, en general, como las fotografías en particular, tienen la capacidad de nutrir operaciones de la maquinaria estatal, al territorializar sentidos, signar y clasificar identidades.

De hecho, en base a la autoridad (Sontag, 2006) que desde sus orígenes ha revelado el mecanismo fotográfico y al “valor exhibitivo” (Benjamin, 2007) que impulsa el consumo de las imágenes fotográficas, estas han sido piezas fundamentales en la estetización de la política y el culto secularizado al Estado-Nación. “Estado” y “Nación”, ideas abstractas que, al ser dos en uno y hallar su materia en las relaciones capitalistas de producción, han venido obrando en la blanqueante binarización (identitaria, sexual, productiva, etc.) de “lo argentino” a través de diversos dispositivos (Agamben, 2011, p. 257), entre los cuales se destaca el *Museo*.

Más allá de las disputas inherentes a la definición del “museo”, con el uso de la mayúscula indicamos al menos dos modos conexos de comprenderlo, relacionados con la construcción de hegemonía. Por un lado nos referimos a la “institución de poder” (Anderson, 1993, p. 228) que, a partir del siglo XIX, se transformó en un espacio pedagógico clave tanto para la dominación colonial como para la configuración, exhibición y conservación del relato y “patrimonio” históricos de los Estados-Nación nacientes (Rufer, 2014). Por el otro, aludimos al complejo exhibitivo moderno dentro del cual se

⁸ Con respecto a los modos hegemónicos en que históricamente se fotografió la otredad indígena, cf. Penhos (1995 y 2013); Vezub (2002); Odone, C. y M. Palma (2003); Alimonda, H. y Ferguson, J. (2004); Moyano (2004); Fiore (2005); Alvarado y Giordano (2007); Teobaldo y Nicoletti (2007); Masotta (2009); Bajas I., M. (2012); Caggiano (2013) y Butto y Fiore (2014), Gerrard (2017b); Risso (2015), entre otros.

inscribió dicha institución, es decir, a la *museificación* del mundo que, en términos de Agamben (2005, p. 109), señala “la dimensión separada en la cual se transfiere aquello que en un momento era percibido como verdadero y decisivo, pero ya no lo es más” y con la que se nombra la imposibilidad comunitaria “de un usar, de habitar, de hacer experiencia” (p. 110). Consiguientemente, cada vez que escribimos “Museo” comprendemos la institución pero, además, remitimos al proceso de museificación moderno-colonial y capitalista que aquella compone.

TIEMPO DE EXPOSICIÓN, FOTOGRAFÍAS Y MEMORIA, A TRAVÉS DEL MUSEO

El tiempo histórico es estallado (Benjamin, 2007), anacrónico (Didi-Huberman, 2005), múltiple y abierto (Massey, 2005). Sin embargo, todo Museo, en consonancia con la Historia-disciplina (Rufer, 2010), busca domesticarlo y aprisionarlo. Entre vitrinas y etiquetas, imágenes y proyecciones, se acorrala la indocilidad y multiplicidad temporal; la fijan, unifican y enajenan en *un tiempo* sacralizado, monumentalizado y separado de la experiencia común (Agamben, 2005).

En esa encerrona, cada objeto exhibido aparece así como la pieza recuperada y conservada de *un* pasado que se vuelve presente (se re-presenta) en el complejo exhibitorio; como índice del orden temporal del Estado-Nación, inscripto en la temporalidad moderno-capitalista, que se asume y proyecta como un tiempo homogéneo, vacío y lineal (Chatarjee, 2008), objetivo, inocente. El tiempo del Museo –que es el tiempo de la colonialidad y el capitalismo– encarna una historia edulcorada, sin conflictos y apartada de la experiencia común. En el Museo-institución, ese tiempo ordena incluso su espacio y es capaz de ser hilvanado, ordenado y narrado en cada litúrgica rotulación que, desde escaparates, paneles y paredes, encofra y hace culto (aunque no siempre de modo explícito) al aparato estatal.

En y por el Museo, las fotografías, al igual que los demás materiales y enseres, se exhiben como *objetos-vestigios*: señales materiales de un tiempo pasado que el relato museístico reconstruye y re-presenta. No obstante, en el acto de exhibición, la foto desdobra la apuesta exhibitoria: porque si bien su materialidad, como sucede con los demás objetos-vestigios, suele presentarse como recuperación “patrimonial” de un tiempo perdido, la imagen que la superficie fotográfica revela aparece y se afirma –ya sea en base a su carácter indicial y/o de *analogon* de la realidad– como demostración incuestionable de un así “ha sido” (Barthes, 2009) y no de otra manera. Por ende, en el Museo, la fotografía además de presentarse como objeto-vestigio se muestra como *objeto-testigo* del pasado, capaz de dar testimonio acerca de lo que ya no es.

Esa fuerza testimonial es una de las razones fundamentales por las que la fotografía constituye un dispositivo privilegiado en los procesos de configuración de memoria e identificaciones colectivas. Qué se elige fotografiar y cómo se decide hacerlo, es también una manera de producir memoria e identidad, en tanto los “ausentes” y los “ausentados”

de una toma fotográfica forman parte tanto de aquello que se ha destinado recordar como de lo que se ha decidido olvidar.⁹

La imagen fotográfica (nos) inter-viene y, de ese modo, el hecho de recordar/olvidar a partir de una foto nutre la reconfiguración de nuestras identidades y nuestro presente. Las ausencias sobre las que se funda la representación fotográfica están íntimamente relacionadas con la política. Esta, al igual que la fotografía, tiene mucho que ver con los espectros, con esos entes ausentes que “oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos” (Grüner, 2001, p. 13). Ante imágenes que se muestran constitutivas de una memoria y una identidad colectiva, consideramos que el hecho de inquirir a los ausentes e intentar exorcizar, con ellos, a los ausentados, implica un ejercicio político que, quizá, contribuye a resituarnos en el presente y a deconstruir nuestras identificaciones actuales.

CONSTRUCCIÓN DE HEGEMONÍA, MUSEIFICACIÓN Y OTREDADES EN EL MUSEO MUNICIPAL VIRGINIA CHOQUINTEL (RÍO GRANDE, TIERRA DEL FUEGO, ARGENTINA)

El MMVC es presentado como un espacio de registro histórico de la dinámica de la ciudad de Río Grande, cuyos inicios se remontan al año 1983, cuando se organizó un primer archivo fotográfico de la ciudad. Este Museo Municipal se creó en 1992, luego de varias gestiones y tras haber recibido diversos rangos y locaciones dentro del ámbito municipal (Ulloa, 2021, p. 194). El 1° de junio de 1999 se inauguró en su emplazamiento actual, sito en un predio que perteneció a la Asociación Rural de Tierra del Fuego. Al día siguiente de dicha inauguración falleció Virginia Choquintel, integrante del pueblo selk'nam. A partir de entonces se denominó “Museo Municipal Virginia Choquintel”. Según la audioguía de esta institución que se hallara disponible hasta 2019, Choquintel era “una de las últimas descendientes (mujer) de la raza Selk'nam”.

Este Museo se emplaza en la zona céntrica de la ciudad de Río Grande. Su muestra permanente fue organizada por la gestión de la institución. Los diversos elementos exhibidos en su sala principal, se ordenan en dos alas paralelas extendidas a lo largo de la misma: el ala derecha, por la cual se inicia el recorrido, corresponde a la “Historia” de la sociedad riograndense. El ala izquierda, incluye el área de “Ciencias Naturales” y el recorrido culmina con un sector dedicado a las “Islas Malvinas”.

⁹ Las ausencias implicadas por una fotografía pueden comprenderse en al menos dos sentidos. Por un lado, en palabras de Grüner (2001, p. 69), “ausentes” alude a la “imagen desaparecida” de aquellas personas que, habiendo sido fotografiadas, ya no están –tal como las vemos– entre nosotros pero son visibles y recordables mediante esa foto y así forman parte de nuestro presente (como testimonio del pasado). Del otro lado, “ausentados” refiere “los desaparecidos”, es decir, quienes fueron “intencionalmente ausentados” y excluidos de la toma fotográfica –ya sea editando y borrándoselos de la foto ya revelada o dejándolos fuera del encuadre al momento de la toma– y que, por lo tanto, se tornaron “invisibles” y olvidables.

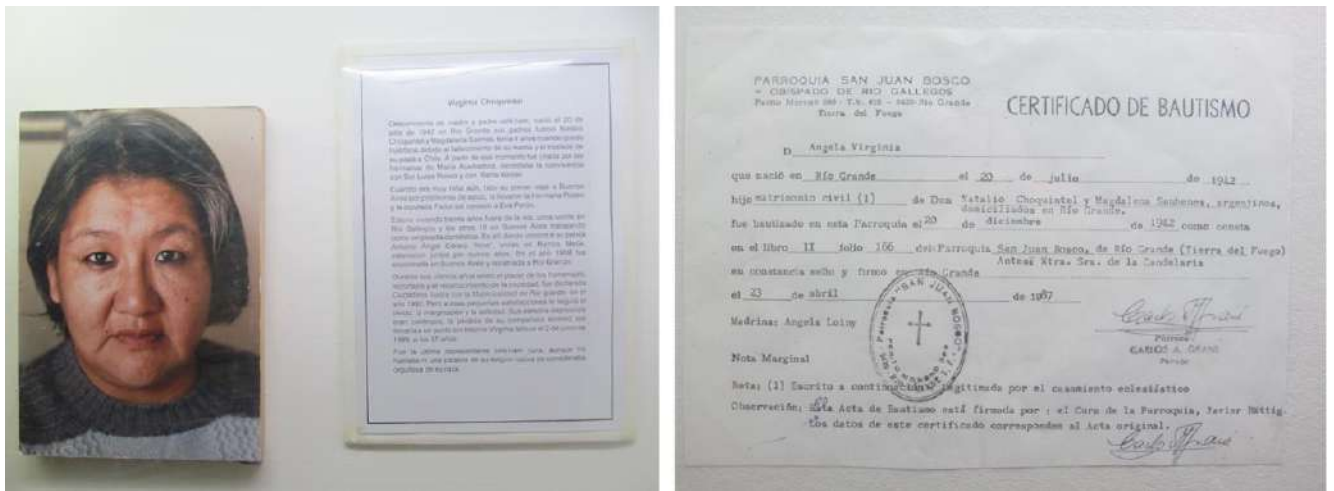


Figura 1: Sobre Virginia Choquintel. Muestra 2019.
 Nota: Fotografía Museo Municipal Virginia Choquintel. Río Grande, Tierra del Fuego. Muestra permanente 2019. Toma propia.

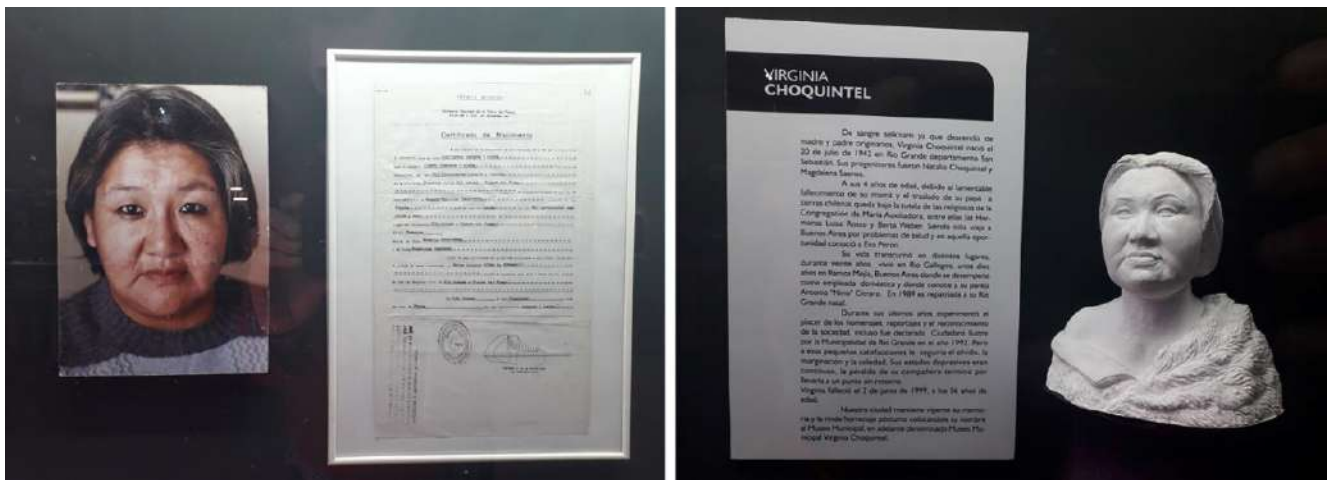


Figura 2: Sobre Virginia Choquintel. Muestra 2021.
 Nota: Fotografía Museo Municipal Virginia Choquintel. Río Grande, Tierra del Fuego. Muestra permanente 2021. Toma propia.

Las cuestiones planteadas en este apartado nacen de visitas presenciales a la muestra permanente de dicho Museo y de comunicaciones personales con algunos trabajadores y visitantes, durante los años 2019 y 2021. Cabe mencionar que, luego de haber cerrado sus puertas durante 2020 y tras reabrir en el mes de julio de 2021 –en el marco del primer centenario de la ciudad–, la muestra permanente del MMVC fue modificada, con respecto a la vigente hasta diciembre de 2019.

En función de las cuestiones señaladas en los dos apartados anteriores, en esta sección nuestra intención de lectura aborda la re-presentación fotográfica de la otredad indígena en el relato identitario local y, por tal motivo, se enfoca en algunas imágenes ubicadas en el ala del Museo correspondiente a la “Historia”. Si bien dicha lectura se estructura aquí siguiendo, en general, el recorrido propuesto para los visitantes de la

institución, elegimos partir de la figura de Virginia Choquintel, cuyo rostro aparece en un mural en el exterior del Museo y además en una fotografía que se exhibe, en el interior, en uno de los paneles centrales de la sala principal.

En principio, observamos que –en consonancia con las ya mencionadas formas de *visibilización invisibilizante* y control político de la otredad como construcción de hegemonía– tanto la muestra de 2019 como la de 2021 pueden comprenderse atendiendo a las marcaciones exotizantes y cosificantes de la otredad.¹⁰ Así sucede, por ejemplo, con respecto a los datos consignados acerca de Virginia Choquintel. Ellos se reducen a un retrato fotográfico de su rostro en plano corto; un “certificado de bautismo” presente en la muestra de 2019 que, en la de 2021, fue reemplazado por un “certificado de nacimiento” y un breve texto que –con pocos cambios en la redacción entre ambas muestras– da cuenta de su biografía (Figuras 1 y 2). En él leemos que Virginia poseía “sangre selk’nam” ya que “descendía de madre y padre originarios”; que estuvo bajo la tutela de la congregación religiosa de María Auxiliadora desde los cuatro años; que, al viajar por cuestiones de salud a Buenos Aires, en su niñez, “conoció a Eva Perón”; y que luego vivió en varios lugares, siendo “repatriada” en 1989 a su ciudad natal, Río Grande. En estos últimos años, según reza la información, Virginia Choquintel “experimentó el placer de los homenajes (...) y el reconocimiento de la sociedad”, siendo declarada “Ciudadana Ilustre” en 1992. A partir de este relato subyace la idea esencialista de una “pureza” en la sangre que, en cuanto tal, permitiría –o no– encasillar a ciertas personas como integrantes legítimas de una comunidad. La mención, a modo de “dato de color”, del hecho de que Choquintel haya conocido a Eva Perón y la elección del término “repatriación” para referirse al regreso a su tierra natal refuerzan, simbólicamente, su subalternidad y exotizan su figura. Así, la imagen fotográfica del rostro de Virginia se reconstituye –estética y biográficamente– a partir del guion museístico que la alteriza entre el folklore y la exotización; narración que se afirma autorizada y omnisciente en tanto se atribuye, incluso, la capacidad de dar cuenta de un sentimiento tan personal como el “placer de los homenajes” que supuestamente “experimentó” esta mujer selk’nam en sus últimos años.

El uso del nombre de Choquintel para la designación de un Museo Municipal como así también las referencias a su vida expuestas en las muestras, nos conducen a actualizar la pregunta acerca del sentido con que, desde diversas instancias vinculadas al aparato estatal –incluidas la académica–, se hace referencia a los pueblos indígenas y/o se utilizan sus nombres. Al respecto, pensamos que en el MMVC –así como en el espacio urbano de la ciudad de Río Grande, de Ushuaia¹¹ y de tantos otros lugares de nuestro país–, los usos de nombres, las apropiaciones de biografías y de términos de lenguas originarias implementados para diversas denominaciones, no parecen

¹⁰ En el marco de las singularidades históricas del proceso de provincialización de Tierra del Fuego, entendemos que dichas marcaciones actualizan el “tropo de la desaparición” (Vidal en Rodríguez, Gerrard y Vidal, 2019, p. 98).

¹¹ Respecto de la cuestión sobre los usos históricos de nombres de pueblos indígenas fueguinos en Ushuaia, ver Vidal (1993) y Masotta (2010).

corresponderse siempre con un reconocimiento significativo y actual de los pueblos indígenas. En efecto, en ambas muestras visitadas, observamos que se los pronunciaba de modo indicativo y en tiempo pretérito, mostrándoselos como habitantes de un secuenciado tiempo que ya no es.

Con respecto a la muestra vigente hasta 2019, el guión museístico se inscribía dentro de la historia oficial que, tal como ya lo dijimos anteriormente, en base a la (presupuesta) pureza “racial” marcó a ciertos miembros de los pueblos indígenas fueguinos como “últimos”, sentenciando así con sus muertes la desaparición de sus comunidades. En dicha muestra los rótulos que acompañaban retratos fotográficos de los miembros del pueblo selk’nam, los consignaban, en todos los casos, como los/las “últimos/as”: “Angela Loij -Última representante Shelk’nam”, “Lola Kiepja (O Kiap’Ja) Última Chamán Shelk’nam”, “Segundo Arteaga (fallecido en 2000) Último representante Shelk’nam”, “Virginia Choquintel. Fue la última representante Selk’nam pura, aunque no hablaba ni una palabra de su lengua nativa se consideraba orgullosa de su raza”.

Por su parte, en la muestra de 2021 el área que antes se denominaba “Grupos Originarios” pasó a llamarse “Pueblos Originarios”. Sumado a este cambio en la denominación del área, se modificó también la disposición, rotulación y cantidad de los retratos exhibidos, borrándose en sus rotulaciones las referencias a los/as “últimos/as”. Si bien estos cambios fueron significativos, y podrían incluso interpretarse como actos deconstructivos con capacidad de fisurar la retórica de la desaparición, en la muestra de 2021 persistieron elementos de exhibición inherentes a dicha retórica. En tales casos, una vez más, el único modo de referirse en *presente* a los pueblos indígenas fueguinos, en general, y selk’nam en particular, pareciera haber sido aludiendo a su *pasado* y/o sus muertes. Esto lo observamos también en la “Cronología de Río Grande” (Figura 3) que, con motivo del centenario de la ciudad, se incorporó en la muestra de 2021. A través de un gran panel sobre dos amplias paredes en el lateral derecho de ingreso al MMVC, esa Cronología destacaba, año por año desde finales del siglo XIX hasta la actualidad, sucesos de la historia local. Entre ellos, la mención de ciertos integrantes del pueblo selk’nam se inscribió exclusivamente –a veces acompañados de una fotografía de sus rostros– a través de indicar el año de sus muertes, sin ningún otro tipo de referencias.

En el recorrido por ambas muestras hemos observado que el área dedicada al pueblo selk’nam se encuentra acotada y delimitada, inscripta en una sucesión temporal que lo ubica en un tiempo remoto y alejado del presente, como seres anacrónicos cuya inscripción en la contemporaneidad solo se efectiviza a través de inscribir en el *presente* la fecha específica del fallecimiento de alguno/a de los/las integrantes más “representativos” de esa comunidad.

En ese contexto, sobre cada imagen que exhibe el pasado de algún integrante de la comunidad, las palabras que acompañan o rotulan esas imágenes cercan sus significados y los amarran, de manera naturalizada, a los sentidos que sostienen la retórica de la desaparición y, con ella, la historia oficial. En ambas muestras, pensamos que las fotografías y re-presentaciones del pueblo selk’nam contribuyen a re-producir su

visibilización invisibilizante. Dicho de otro modo, el complejo exhibitorio del MMVC *visibiliza* a los selk'nam mediante diversas imágenes, rotulaciones y marcas (en pasado) que, al mismo tiempo, operan en la re-producción (presente) de su *invisibilización* contemporánea.

Con todo, sostenemos que el MMVC ensambla el tiempo del Museo y la Nación al que nos referimos más arriba: tiempo unívoco y omnímodo cuya historia se presenta, teleológicamente, como el relato de un pasado lineal, aditivo, secuencial, homogéneo, inocente, sin conflictos, que progresa desconectado de las decisiones políticas causantes de la explotación y “extinción” de los pueblos.

En efecto, la re-construcción de ese tiempo único y sin marcas de violencia se vuelve explícita en la “Cronología de Río Grande” (Figura 3). Dicha línea temporal tenía su punto de inicio en el año 1884, cuando el Congreso Nacional sancionó la Ley N° 1532 por la cual se crearon nueve Territorios Nacionales, entre ellos el de Tierra del Fuego. Pero en ese inicio, la Cronología destacaba, con otro color y con una tipografía en mayúsculas, el año 1886. Fue entonces cuando llegaron al norte de la Isla Grande de Tierra del Fuego la expedición científica del militar Ramón Lista¹² y la minera de Julio Popper: dos de los grandes responsables de las masacres genocidas documentadas contra el pueblo selk'nam, aunque dicha Cronología nada señalaba al respecto.



Figura 3: Cronología Río Grande.

Nota: Fotografía Museo Municipal Virginia Choquintel. Río Grande, Tierra del Fuego. Muestra permanente 2021. Toma propia.

Resulta notorio cómo el relato de inicio de la historia local, por el cual se pretende dar un claro y evidente sentido temporal a la “identidad riograndense”, se inscribe allí con la delimitación territorial producida por el aparato estatal y se reafirma mediante la avanzada científico-estatal, religiosa y económico-capitalista en la zona. Inscripciones de

¹² Vale destacar que esta expedición estaba integrada por Monseñor José Fagnano, quien ideó y organizó el sistema de misiones salesianas en la Patagonia Austral.

“conquista” de las que se borra el conflicto y donde lo indígena se muestra primordialmente como un dato “pre-histórico”, es decir, anterior al relato de esa “historia local” y sus identidades blancas.

Así pues, en el MMVC, desde la dimensión de la “Historia” a la de las “Ciencias Naturales”, antes como ahora pareciera relatarse una memoria local y provincial ajustada (y ajustable) al tiempo de la Nación y el capitalismo. Tiempo unívoco y serializado que nos dice qué recordar y qué olvidar; orden temporal que anula las anacronías e inhibe la irrupción de nuevas propuestas identitarias e históricas y, consecuentemente, conduce a hacernos olvidar que todo pasado es objeto de una construcción (Didi Huberman, 2005).

En el MMVC otro grupo de fotografías se exhiben incorporadas en una suerte de *collage* que, sin alteraciones entre una y otra muestra, componen los paneles iluminados indicativos de dos áreas: por un lado, el área referida a los pueblos indígenas de Tierra del Fuego y, por el otro, el área relativa a la Misión Salesiana Nuestra Señora de la Candelaria (Figura 4 y Figura 5, respectivamente).



Figura 4: Panel informativo Pueblos Originarios.

Nota: Fotografía Museo Municipal Virginia Choquintel. Río Grande, Tierra del Fuego. Muestra permanente 2019 y 2021. Toma propia.



Figura 5: Panel informativo Pueblos Originarios.

Nota: Fotografía Museo Municipal Virginia Choquintel. Río Grande, Tierra del Fuego. Muestra permanente 2019 y 2021. Toma propia.

En ambos casos, opera un montaje singular de palabras e imágenes. El panel se erige como una suerte de superficie iluminada en que se da una “inocente” reunión entre fotografías –tomadas entre fines del siglo XIX e inicios del XX– recortadas y superpuestas entre sí y un texto (en español e inglés) que, desde la parte inferior del panel, tamiza y ordena el exceso significativo propio de toda fotografía.¹³ Así, el relato textual acorrala los

¹³ Mientras uno de los paneles refiere al tiempo y espacio geográfico de los habitantes originarios de la Isla Grande de Tierra del Fuego y muestra diversos retratos yaganes y selk'nam, el otro relata el tiempo de la llegada de la obra evangelizadora de los salesianos y su localización en Río Grande. Muestra una gran toma fotográfica de la Misión –en cuyo primer plano destaca el campanario de su capilla– sobre la cual se superpone una fotografía del interior del taller textil de esa institución donde se ve, en primer plano, a un grupo de mujeres indígenas trabajando.

sentidos estallados que pueda implicar el *collage*, buscando domar la *dynamis* propia de las imágenes y diciendo al espectador qué es lo que mira. El texto inviste a las imágenes de un sentido particular que se proyecta científico, objetivo, generalizable y “neutral”. Las palabras, se *montan* sobre las imágenes y, por ese *montaje*, se ordena el espacio-tiempo tanto interior como exterior del panel: si, por un lado, al interior del encuadre del panel el texto *dice* lo que las fotos del *collage* muestran y así produce un sentido espacio-temporal específico –un lugar, una historia y ciertos sujetos–, por otro, el relato del panel se extiende más allá de su propio encuadre y contribuye así a ordenar visualmente su exterior, en tanto presenta la distribución espacial y las referencias temporales de los elementos exhibidos en el área a la que dicho panel refiere.

Al re-tratar esta particular operatoria significativa, hallamos una especie de simetría con respecto a la producida, en general, por los montajes del MMVC. Tal como sugerimos, los montajes de esos paneles, entre texto e imágenes, producen un sentido específico al interior/exterior del espacio-tiempo por ellos representado. Como si se tratara de un gran panel, re-presentativo de la ciudad, sucede algo similar con respecto al Museo. Al interior del mismo, todos los elementos exhibidos se relacionan de acuerdo con un relato –encarnado en rótulos, guías, paneles, distribución y sucesión de secciones, etc.– que organiza su comprensión y disposición espacio-temporal. Pero dicho relato opera también hacia el exterior del Museo, en tanto puede intervenir sobre quienes lo visitan para que, al salir de allí, re-ordenen el modo de comprender e interpretar el espacio-tiempo de la ciudad y la provincia –inscripto en el de la Nación–, de sus lugares y su Historia.

Asumimos con H. Ulm que, por un lado y en términos temporales, “la relación entre pasado y presente, es una relación de montaje” mientras que, por el otro y en términos espaciales, “el montaje es también el lugar del encuentro de lo distante y que no se contiene en aquellos elementos que él reúne” (Ulm, 2008, “El arte como experimentación”, parr. 1). Desde esta perspectiva podemos afirmar, en síntesis, que la puesta en relación de los diversos elementos exhibidos en el MMVC, asumen un específico sentido espacio-temporal, re-presentado por el relato histórico que ofrece la institución y el ordenamiento y distribución espacial de la muestra en diversas áreas.

Al respecto, sospechamos que mientras cada objeto exhibido, ajustado al singular montaje museográfico, contribuye a afirmar un modo de ver la realidad e interpretar el pasado, se reduce y deprecia la potencia significativa no solo de cada uno de esos objetos en particular sino también de las diferentes (e impensadas) relaciones que pueden producirse (imaginarse, actualizarse y/o resignificarse) entre los mismos.

La última fotografía que elegimos abordar de la muestra del MMVC inaugurada en

Se trata de una escena apacible y custodiada, desde el segundo plano, por la presencia de una religiosa de las Hijas de María Auxiliadora. Vale destacar que en el primer panel domina en el relato el uso del pretérito imperfecto del modo indicativo, con expresiones arqueologizantes que parecieran dar cuenta de tiempos, lugares y sujetos ya extintos. En el otro panel, en cambio, priman las conjugaciones en tiempo pretérito perfecto del modo indicativo, lo cual permite señalar el origen histórico y la localización geográfica de una obra evangelizadora y educativa que el mismo relato –a través de dicha conjugación verbal– insinúa aún vigente.

2021, retrata un grupo de miembros del pueblo selk'nam que, sobre una elevación ante la inmensidad de la estepa, nos mira desde el interior de una caja vítrea. Detrás de esa fotografía se eleva una maqueta que intenta reproducir –como quizá alguna vez también intentó hacerlo el fotógrafo con las personas retratadas– la escena fotografiada (Figura 6).



Figura 6: Maqueta y fotografía.

Nota: Fotografía Museo Municipal Virginia Choquintel. Río Grande, Tierra del Fuego. Muestra permanente 2021. Toma propia.

Las maquetas, como las esculturas y obras arquitectónicas, no se consumen solamente por la mirada, sino también por el tacto (Benjamin, 2007). En este sentido, la maqueta de la Figura 6 implica tanto una función artística y exhibitoria como una tangible,

que ofrece además una concepción espacial de aquello que expone. De ese modo, a través del tacto y de la vista, lo devuelve al presente como si se tratara de una realidad ya irrecuperable. Pero ¿por qué introducir esa foto en el mismo acto expositivo producido por la maqueta?

Ante esta pregunta nos resulta atinado volver sobre la noción de montaje. Al relacionar dos o más objetos de igual o diferente naturaleza, un montaje no solo fabrica realidades y “crea nuevas modalidades de lo visible” (Ulm, “El arte como experimentación”, parr. 1) sino que además produce subjetividades, en tanto educa, moldea, conecta, condiciona. Por lo tanto, el montaje constituye también una relación con las subjetividades, con nuestras experiencias y modos de ver, por lo que “nunca miramos sólo una cosa; siempre miramos la relación entre las cosas y nosotros mismos” (Berger, 2016, p. 14).

En esa doble relación, el montaje frecuentemente queda invisibilizado. Es decir, el espectador no suele notar (necesariamente) la intención que hila la relación entre los elementos montados ya que, por lo general, los observa de forma mecánica e inconsciente. En toda construcción hegemónica que se sirve del montaje esa intención asume el lugar de un significante universal (desmarcado) y se transforma en una suerte de re-presentación inocente, un “punto ciego” que inscribe la Norma a partir de la cual se marcan diferencias.

Teniendo presentes estas cuestiones, la foto y maqueta de la Figura 6 pueden, precisamente, ser pensadas como partes de un montaje. Allí, la fotografía viene a reiterar la función de las etiquetas que rotulan los demás objetos exhibidos en el Museo y, de esa forma, ante la maqueta, opera como una suerte de código de entrada para la interpretación de la obra. De modo que, en el pasaje de la segunda dimensión de la superficie fotográfica a la tercera de la maqueta, esta parece replicar –en 3D– el *índice* fotográfico: “ellos eran así”.

Ese vínculo entre la maqueta y la imagen que la origina pareciera devolver duplicada la pregunta sobre qué es lo que se quiere mostrar, sobre el primigenio carácter testimonial de la fotografía y su performatividad. La repetición escultórica de la imagen, como mecanismo de montaje, pareciera aquí funcionar como un intento por hacer tangible lo intangible (del espacio-tiempo), a la vez que multiplica, con posibilidad táctil y visual, cada elemento que se ve. Resulta paradójico que, como sucede en la replicación foto-maqueta de la Figura 6, se prohíba tocar aquello que por su naturaleza tiene una condición y posibilidad tangible, al encapsular la maqueta dentro de una vitrina de vidrio.

Sobre el haz de la re-presentación fotográfica, en ese montaje foto-maqueta, se deja ver aquello que, en su envés –literalmente detrás de esa fotografía–, se prohíbe tocar a nuestro antojo. Ese montaje de la foto-maqueta, como los demás objetos del MMVC y de tantos otros Museos, condiciona y educa nuestro *sensorium* y de ese modo pareciera inhibir las experiencias propias de *lo común*. Tal situación, que se encuentra completamente naturalizada y constituye una “regla de juego” aceptada por los visitantes –difícilmente alguien se atrevería a quitar el vidrio y tocar la maqueta–, se produce porque

la *separación* (Agamben, 2005) se halla inscrita en el corazón de todo Museo. El Museo separa del uso común, “sacraliza” (secularmente) y monumentaliza aquello que es parte del nos-otros: lo objetualiza y externaliza (enajena), lo hace inalcanzable e irrecuperable; le fabrica un *aura* (lo estetiza políticamente); lo distancia y torna inaccesible, aunque lo tengamos allí nomás, al alcance de nuestros sentidos.

En esta operatoria y con respecto a las proyecciones identitarias, en el MMVC el montaje particular foto-maqueta, como el que recíprocamente y en general, vincula fotografías, maquetas, bustos, esculturas y sus correspondientes nomenclaturas, pareciera reconducir toda posibilidad de lectura identitaria a una única y lineal explicación: aquella que nos muestra a los pueblos indígenas como lejanos en el espacio y el tiempo, en una suerte de presente-que-es-pasado inmutable. Esto sucede a instancias de un montaje narrativo que, entre las dos muestras observadas, estructura el espacio interior del Museo de acuerdo con un orden lineal y cronológico que inicia por los pueblos originarios (primera área del recorrido de ambas muestras) y se prolonga hasta la actualidad. En ese sentido, los pueblos originarios parecieran solo ser visibles a través de los cristales de un pasado que se considera ya cerrado en el presente.

A MODO DE CONCLUSIÓN

A través de estas páginas hemos indagado acerca de cómo las fotografías contribuyen a marcar hegemonícamente mismidades y otredades, a fabricar significados estables y sentidos generalizados de identidad. Así pues, señalamos que en Argentina tales marcaciones implicaron históricamente la producción de un nos-otros blanqueado que – tanto a nivel nacional como, con ciertas singularidades, a nivel fueguino– diferenció y marginó de los proyectos identitarios mayoritarios a toda identificación no-blanca, en general, y a la indígena, en particular. Asimismo indicamos que esas operatorias se inscriben en el espacio-tiempo moderno-colonial y capitalista y, mediante diversos dispositivos como las imágenes, producen y proyectan un relato temporal unívoco, monolítico y sin fisura, ante el cual se niegan las anacronías y se deprecia la posibilidad de interpretaciones y experiencias otras.

Al respecto, también planteamos que si bien tanto en Argentina como en Tierra del Fuego hubo históricamente instancias de reconocimiento de la otredad indígena (estatalmente tramitadas), las mismas se inscriben en una lógica de *visibilización invisibilizante*, donde la exposición de esa otredad constituye un modo de ocultamiento de su existencia contemporánea; donde hablar de ella implica, paradójicamente, un modo de sentenciar su desaparición del presente.

En base a estas reflexiones, abordamos ciertas imágenes del MMVC, a través de las cuales planteamos cómo su exhibición opera, a nivel local, encauzando las singularidades de esas producciones visuales dentro de un relato temporal que reproduce el tiempo de la Nación y, por ende, de la *museificación* moderno-colonial y capitalista. En este marco hallamos que, a través de la disposición de los elementos del complejo exhibitorio de dicho museo, se re-presenta a los pueblos indígenas en términos

de una instancia primordial en el tiempo, es decir, como prolegómeno de la historia oficial local (y con ella la nacional), lo cual empaña la posibilidad de conocer o preguntarse acerca su actualidad. Es decir, la disposición de rótulos, montajes y fotografías de ambas muestras, presenta la existencia de los pueblos indígenas fueguinos, en general, y al selk'nam, en particular, exclusivamente a través de su ubicación en el pasado. Tal como ya lo enunciamos, entre el estereotipo, el folklore y la exotización, se los proyecta como habitantes del “origen de los tiempos”, testigos del inicio de una historia local, que excluyendo de su relato cualquier referencia al pasado traumático de esas poblaciones, afirma su presencia en la comunidad fueguina y riograndense, pero conjugada en tiempo pasado. Así, los mismos dispositivos visuales que los *revelan* como parte de un pasado común, en ese mismo acto exhibitorio también conducen a extender el *velo* que, a diferencia de lo que sucede con los “antiguos pobladores”, los enajena e invisibiliza su existencia contemporánea de la comunidad riograndense y fueguina.

En síntesis, el MMVC –al igual que, en general, cualquier otro Museo configurado bajo el proceso de museificación moderno–, se halla atravesado por la marca colonial, desde la cual se privilegia la historia monolítica y monumentalizada de la Nación blanca y se invisibilizan las otredades no-blancas. Así pues, si bien el complejo exhibitorio del MMVC que opera en la *visibilización invisibilizante* de lo indígena, tiende a acorralar la *dýnamis* de las imágenes y producir significados estables en el relato de una historia sin conflictos, pensamos que tales imágenes –como toda imagen– llevan en germen la potencia de superar amarres e impregnar otras posibilidades significativas. Por ende, ese relato unívoco de la historia como así también las imágenes que él mismo enhebra, no carece de posibles fisuras.

De este modo, por ejemplo, el rostro de Virginia Choquintel que, en el espacio interior del Museo, pareciera haberse *visibilizado* como “última” re-presentación “pura” de la contemporaneidad de la comunidad selk'nam –reforzándose la asociación entre “indígenas” y “pasado”–, su mirada puede exceder el retrato, decir “presente” y funcionar como trinchera. Desde allí, quizá, pueda imaginarse una historia a contrapelo (Benjamin, 2007) que dispute sentidos respecto de la construcción de procesos identitarios hegemónicos e invisibilizantes. En efecto, tanto para trabajadores como para visitantes del MMVC, el hecho de que la imagen y nombre de Choquintel denominen la institución y forme parte de las muestras permanentes constituye, entre otras singularidades del complejo exhibitorio, posibles instancias de contrariedad, interpelación y cuestionamiento contrahegemónicos.

Todo Museo, en tanto institución de poder, detenta funciones pedagógicas (Rufer, 2014). En el caso del MMVC, esto se torna evidente, tratándose de un espacio que no solo recibe visita de turistas sino, sobre todo, de escuelas con las que inclusive articula actividades. Pensamos que, si bien a través de las muestras permanentes se configura *un* modo hegemónico de narrar y leer la historia, al mismo tiempo, el MMVC puede ser espacio para instancias de fisura de ese relato monolítico. De hecho, la institución ha buscado articular una mirada que problematice la historia oficial a través del diálogo con

integrantes del pueblo selk'nam, aunque esto no siempre se refleje de manera explícita en la muestra permanente.

Ahora bien, las cuestiones planteadas en este trabajo constituyen un modo singular de contribución al estudio crítico sobre la relación entre imágenes fotográficas e identificaciones colectivas. Al respecto, consideramos que toda crítica pierde su potencia deconstructiva y creativa si no se tiene en cuenta que la construcción hegemónica implica cierta regularidad en la dispersión –articulada por dispositivos como pueden serlo las fotografías–, pero también supone disputas, tensiones, latencias, fugas, re-configuraciones y desplazamientos. Es decir, inscripciones contrahegemónicas que –incluso por la potencia interventiva de las fotos– pueden disputar aquella regularidad homogeneizante.

Este trabajo no pretende señalar un “deber ser” del Museo ni hablar en nombre de los pueblos originarios o representar su otredad. Entendemos que tal actitud se aleja de la crítica y nace, en cambio, de un gesto paternalista y colonial. Nos interesa, más bien, actualizar y proponer la pregunta acerca de las condiciones significativas bajo las cuales desde la configuración del nos-otros (nacional, fueguino, local) se *los* (y se *nos*) representa.

Se trata de una *lectura* política que, sobre ciertas imágenes, propone cuestionar ese nos-otros, identificar sus filigranas y líneas naturalizadas de persistencia sociocultural, como así también las vías de administración de significados que nos dicen, perfilan y proyectan como miembros de una misma comunidad imaginada. Esto implica siempre un desafío, pues conlleva cuestionar la mismidad y trabajar, parafraseando a Rufer (2012), con y a través de la contradicción, indagando las diferencias, sin romantizarlas y buscando identificar los “puntos ciegos” de las configuraciones identitarias hegemónicas, como un posible paso hacia el reconocimiento de torsiones, grietas y fugas.

¿Qué devenires múltiples conlleva cada foto que vimos? ¿Qué nuevas visibilidades abren las imágenes, más allá del guion y el tiempo unívoco en el que se las inscribe? ¿En qué sentido conllevan la potencia de devenir otra cosa? ¿Cómo exceder –con la imagen– el ámbito domesticado del espacio-tiempo que fijan los relatos hegemónicos? ¿Cómo reproducir fotografías que politicen la realidad, que sean impertinentes, que no blanqueen, estaticen, esterilicen ni sacralicen la historia, las identidades, los relatos y usos comunitarios sino que los profanen, los burlen y permitan reinventar-nos?

Ante estas preguntas, pensar sobre los montajes hegemónicos de ciertas imágenes que signan identidades colectivas, blanquean mismidades y niegan e invisibilizan otredades, implica también un cuestionamiento a la propia situación de quienes escribimos –y quienes leen– este trabajo, a la posición en nuestras relaciones socioculturales y a las propias marcas identitarias.



REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Referencias en Helvetica Neue Light pt 12, texto justificado. Sangría izquierda de 0.5 cm y sangría derecha de 0.44 cm; sin sangría especial. Espaciado anterior de 2.55 pt y posterior de 0 pt. Interlineado de 1.15. Prestar mucha atención aquí a respetar la forma de citación, principalmente *las itálicas/bastardillas en los títulos de los libros o de las revistas*. Como los siguientes ejemplos.

Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2009). *Signatura rerum*. Adriana Hidalgo.

Agamben, G. (2011). ¿Qué es un dispositivo? *Sociológica*, año 26, número 73 (pp. 249-264)

Alberdi, Juan B. (1915). *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. La Cultura Argentina.

Alimonda, H. y J. Ferguson (2004). La producción del Desierto (Las imágenes de la Campaña del Ejército Argentino contra los indios – 1879). *Revista Chilena de Antropología Visual*, N° 4.

Alonso, Ana M. (1994). The politics of space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, XXIII

Alvarado, M. y M. Giordano, (2007). Imágenes de indígenas con pasaporte abierto: del Gran Chaco a Tierra del Fuego. *Magallania*, Vol. 35, Núm. 2 (p. 15-36)

Amigo Cerisola, R. (1994). Imágenes para una Nación. Juan Manuel Blanes y la pintura de tema histórico en la Argentina. G. Curiel, R. González Mello y J. Gutiérrez Haces (Eds.) *Arte, historia e identidad en América: visiones comparativas. XVII coloquio internacional de historia del arte*, Vol. 2, UNAM, Instituto de Investigaciones Estéticas, (pp. 315-332)

Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. FCE.

Bajas I, M. (2012). Representación del indígena fueguino en dibujos, grabados y fotografías, en *Revista Sans Soleil - Estudios de la Imagen*, No 4 (pp. 10-21)

Barthes, R. (2009). *La cámara lúcida. Notas sobre la fotografía*. Paidós.

Bascopé Julio, J. (2011). Bajo tuición. Infancia y extinción en la historia de la colonización fueguina. (Sentidos coloniales II). *Corpus Archivos virtuales de la alteridad americana*. Vol. 1, Nro. 1. (pp. 1-24)

Benjamin, W. (2007). La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar.

Bennet, T. (1988) The Exhibitionary Complex. *New formations*, 4:73-102.

Berger, J. (2016). *Modos de ver*. Gustavo Gili.

Briones, C. (1998). *La alteridad del Cuarto Mundo*. Ediciones del Sol.

Briones, C. (2005). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Antropofagia.

Butto, D. y D. Fiore (2014). Violencia fotografiada y fotografías violentas. Acciones

- agresivas y coercitivas en las fotografías etnográficas de pueblos originarios fueguinos y patagónicos. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Disponible en: <http://nuevomundo.revues.org/67326> ; DOI : 10.4000/nuevomundo.67326
- Caggiano, S. (2013). La visión de la “raza”. Apuntes para un estudio de la fotografía de tipos raciales en Argentina. *Revista del Museo de Antropología*. (6), 107-118.
- Casali, R. (2017). De la extinción al genocidio selk’nam: sobre Historia e historias para una expiación intelectual. Tierra del Fuego, Argentina, *A Contracorriente* Vol. 15, Num. 1, (pp. 60-78).
- Chapman, A. (1973). Angela Loij, la última selk’nam. *Journal de la Société des Américanistes*, Tome 62, (pp. 232-234).
- Chatterjee, P. (2008). *La nación en tiempo heterogéneo*. Siglo XXI.
- Deleuze, G. y F. Guattari (2004). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.
- Delrio, W. (2005). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Universidad Nacional de Quilmes Editorial.
- Delrio, W. et al. (2018). *En el país de nomeacuerdo. Archivos y memorias del genocidio del Estado argentino sobre los pueblos originarios, 1870-1950*. UNRN.
- Didi Huberman, G. (2005). *Ante el tiempo*. Adriana Hidalgo Editora.
- Didi Huberman, G. (2012). *Arde la imagen*. Fundación Televisa.
- Didi Huberman, G. (2014). *Pueblos expuestos, pueblos figurantes*, Manantial.
- Dubois, P. (1994). *El acto fotográfico, 2da. edición*. Ediciones Paidós.
- Fiore, D. (2005). Fotografía y pintura corporal en Tierra del Fuego: un encuentro de Subjetividades. *Revista Chilena de Antropología Visual*, N° 6, (pp. 55-73).
- Gerrard, A. (2014). El sigilo en las metáforas del viento los Selknam y la retórica de la desaparición. *XI CAAS*, <https://www.aacademica.org/000-081/493>
- Gerrard, A. (2017a) Silcha, el agente de Policía: una aproximación a la conquista simbólica en el Territorio de Tierra del Fuego (1920- 1940). *Conversaciones del Cono Sur*. Vol. 3 Núm. 1 (pp. 60-68)
- Gerrard, A. (2017b). Reflexiones sobre la fotografía a partir de una experiencia etnográfica. *Revista La Rivada* 5 (8), (pp. 61-71).
- Grüner, E. (2001). *El sitio de la mirada*. Grupo Editorial Norma.
- Harambour Ross, A. (2017). Partes del exterminio: la barbarie de la civilización o el genocidio selknam en la Tierra del Fuego. *La Roca*, 4 (pp. 38-58).
- Laclau, E. (2005). *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica.
- Lenton, D. (2014). De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880 – 1970). Tesis Doctoral. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*. Vol. 4 N°2.
- Massey, D. (2005). La filosofía y la política de la espacialidad: algunas consideraciones. En Arfuch, L. [comp.] *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Paidós.
- Masotta, C. (2009). Telón de fondo. Paisajes de desierto y alteridad en la fotografía de la

- Patagonia (1880-1900). *Aisthesis*, (46) Chile, Universidad Católica de Chile.
- Masotta, C. (2010). *Insularidad y fuga. Problemas de localización en la Tierra del Fuego*. Tesis de Doctorado. FFyL -UBA.
- Masotta, C. (2011). La etnicidad de la frontera. Insularidad y archipiélago en el Canal de Beagle. P. Nuñez (comp.) *Miradas Transcordilleranas: Selección de Trabajos del IX Congreso Argentino Chileno de Estudios Históricos e Integración Cultural*. IIDyPCa, UNRN - CONICET.
- Mitchell, W. J. T. (1986). What is an image. *Image, Text, Ideology*. Chicago: University of Chicago Press (pp. 7-46).
- Moyano, M. (2004). *El mapa de La exclusión: los discursos de la Frontera Sur y la construcción de la Nación*. Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Nacach, G. y Odone, C. (2016). Formas de administración de la alteridad: construcción de miradas desde Tierra del Fuego. En Nicoletti M. et al. (Comps.) *Araucanía-Norpatagonia. Discursos y representaciones de la materialidad*. UNRN, IIDyPCa.
- Odone, C. y M. Palma (2003) La muerte exhibida: Fotografías de Julius Popper en Tierra del Fuego (1886-1887). Mason, P. y Odone, C. (eds.) *12 Miradas. Ensayos sobre los Selknam, Yaganes y Kawesqar*. Cuerpos Pintados.
- Penhos, M. (1995). Retratos de indios y actos de representación. *Memoria del 4º Congreso de Historia de la Fotografía en la Argentina*. CEP (pp. 89-94)
- Penhos, M. (2013) Las imágenes de frente y de perfil, la "verdad" y la memoria. De los grabados del Beagle (1839) y la fotografía antropológica (finales del siglo xix) a las fotos de identificación en nuestros días. *Memoria y sociedad* 17, No 35 (pp. 17-36).
- Pérez, P. (2016). *Archivos del silencio*. Estado, indígenas y violencia en Patagonia central 1878-1941. Prometeo.
- Risso, J. (2015). Texturas del nos/otros. Imágenes espacio-temporales de la otredad indígena durante la formación del Estado Nación argentino. Tesis doctoral. FSOC/UBA.
- Rodríguez, M., Gerrard, A. y Vidal, M. (eds.) (2019) *A través de sus cenizas. Homenaje a Hernán Julio Vidal (1957-1998)*. FFyL -UBA.
- Rufer, M. (2010). La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Memoria y Sociedad*, 14, no.8 (pp. 11-31).
- Rufer, M. (2012). El habla, la escucha y la escritura. Subalternidad y horizontalidad desde la crítica poscolonial. En Corona Berkin, Sarah; Kaltmeier, Olaf (eds.): *En diálogo. Metodologías horizontales en Ciencias Sociales*. Gedisa.
- Rufer, M. (2014). La exhibición del otro: tradición, memoria y colonialidad en museos de México. *Antítesis*, Vol. 7, N° (pp. 14, 94)
- Sontag, S. (2006). El mundo de la imagen. En *Sobre la fotografía*. Alfaguara.
- Teobaldo, M. y M. Nicoletti (2007) "Representaciones sobre la Patagonia y sus habitantes originarios en los textos escolares. 1886-1940" en Quinto Sol, N° 11, pp. 169-194
- Ulloa, P. (2021). Espacios culturales de Río Grande. Municipio de Río Grande (2021).

Cien años de Río Grande: el pueblo de las flores amarillas. Gráfica Latina.

Ulm, H. (2008). Anacronía y desterritorialización: políticas y cuestiones de la imagen. / *Congresso Nacional e II Regional do curso da Historia*. [http://www.congressohistoriajatai.org/anais2008/doc%20\(36\).pdf](http://www.congressohistoriajatai.org/anais2008/doc%20(36).pdf)

Vauday, P. (2009). *La invención de lo visible*. Letranómada editora.

Vezub, Julio (2002). *Indios y soldados. Las fotografías de Carlos Encina y Edgardo Moreno durante la «Conquista del Desierto»*. El Elefante Blanco.

Vidal Espinoza, H. (1993) *A través de sus cenizas. Imágenes etnográficas e identidad regional en Tierra del Fuego (Argentina)*. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) Sede Ecuador. Área de Antropología.

SOBRE LES AUTORES

Julio Leandro Risso

jlrisso@untdf.edu.ar

Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Profesor de Grado Universitario en Ciencia Política y Licenciado en Ciencia Política (Orientación Análisis Político) por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Docente Investigador del Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (ICSE) de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF). Investigador Asistente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con sede en el Centro Austral de Investigaciones Científicas (CADIC). Sus investigaciones abordan diversos aspectos de la relación Estado-Nación y diversidad sociocultural en Argentina y América Latina.

María Martinengo

mlmartinengo@untdf.edu.ar

Licenciada en Filosofía por la Universidad Nacional del Sur (UNS). Docente Investigadora del Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (ICSE) de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF). Realizó Cursos de Posgrado en Gestión Cultural (UNC), en La literatura en Foucault y Deleuze (Cursa Virtual), la Diplomatura en Corporeidades y tecnonarrativas, (UBA) y el Diplomado en Arte y Género por la Universidad del Museo Social Argentino (UMSA). Co-coordina el Taller de filosofía “Reverberando” desde 2018 y realiza actividades de gestión cultural en Magma, Espacio cultural independiente de Río Grande, TdF.

Noelia Flavia Mangin

nmangin@untdf.edu.ar

Magíster en Comunicación Digital Interactiva por la Universidad Nacional de Rosario (UNR). Especialista en Docencia Universitaria por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Diseñadora de Imagen y Sonido por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Docente Investigadora del Instituto de Cultura, Sociedad y Estado (ICSE) de la Universidad Nacional de Tierra del Fuego (UNTDF). Operadora de radio en Radio UNTDF.



ENTREVISTA



ENTREVISTA CON JAVIER MARIN

Interview with Javier Marin

Entrevista realizada por Agustina Fernández y Juan Pablo Tagliafico

Cómo citar este artículo:

Fernández, A. y Tagliafico, J. P. (2022). Entrevista con Javier Marín. *Diferencia(s). Revista de teoría social contemporánea*, 15, 177-183.

SOBRE EL ENTREVISTADO

Javier Marín

Artista Mexicano, nacido en Uruapan Michoacán (1962), con una trayectoria activa que rebasa los treinta años, Javier Marín ha expuesto de manera individual en más de noventa ocasiones y ha participado en más de doscientas muestras colectivas en México, Estados Unidos y Canadá, así como en varios países de Centroamérica, Sudamérica, Asia y Europa. El trabajo de Javier Marín gira en torno al ser humano integral, valiéndose del análisis del proceso creativo a partir de la construcción y la de-construcción de las formas tridimensionales. Tomando la escultura y ahora incluyendo el dibujo y la fotografía como disciplinas centrales.

Un singular tratamiento de la figura humana es uno de los rasgos más característicos de su obra escultórica. ¿Podría brindarnos una reflexión en torno al tratamiento formal de la figura humana que realiza? ¿Cuál es el rol que juegan en ese tratamiento la impureza, la imperfección, la deformidad, pero también la fragmentación y el corte?

No busco deformidad ni imperfección, yo creo que mi trabajo y mi trabajo conceptual incluso surge, principalmente, a partir de los procesos. Empiezo haciendo figura humana por un interés muy básico y muy simple y voy encontrando problemas técnicos o de materiales, soluciones que voy implementando y en ese proceso voy encontrando metáforas, metáforas de mí mismo, metáforas de vida y eso empieza a sumar y a enriquecer mi trabajo. Cuando hablamos de los cortes... Yo los cortes que hago no los hago por buscar un efecto dramático, ni esteticista ni nada, estoy poniendo cortes por solución a un problema técnico. Corto porque las piezas de barro son demasiado grandes. Yo no las puedo cargar solo, no tengo ayudantes, entonces las corto en secciones más pequeñas, las meto a quemar al horno y cuando salen pues las vuelvo a unir y en ese momento descubro qué interesante el cuerpo cortado, qué interesante el corte que no responde a ningún interés expresivo, ninguna intención expresiva ni estética, simplemente está solucionando algo. Entonces este patrón del corte sobre el cuerpo que sí está, que sí tiene intenciones claras, ese patrón encima del otro... Me parece que empieza a haber un cierto diálogo y conflicto entre un elemento y otro y entonces decido dejarlo. Lo mismo sucede con las grapas. Yo necesito mantener las piezas en su lugar pero necesito que se armen y se desarmen. Entonces, empiezo a intentar este tipo de grapas metálicas que otra vez le aportan a la forma un dramatismo que no está buscado como tal, pero ¡bienvenido! Voy encontrando elementos que van armando un discurso, entonces al final tengo esta representación del cuerpo del ser humano con una vida, una piel que está totalmente accidentada porque ese es otro de los temas: mi trabajo en barro. Porque marcó mucho mi trabajo hasta ahora. Los colores... Yo en barro soy muy mal técnico. Entonces, metía colores de una manera totalmente libre y eso a la hora de meterlo al horno resultaban cosas impredecibles, manchadas, colores extraños, esmaltes que no funcionaban como debían funcionar: Entonces decidí que todo eso le daba una expresividad que, si bien no estaba buscada, enriquecía muchísimo la forma final. De ahí mi modelo, mi imagen y la representación de un cuerpo se volvió un cuerpo que parece que ha vivido, que está lleno de cicatrices, que se desarma y vuelve a armar, que se cae y se levanta. Dejo las grietas, dejo todo el trabajo a lo mejor que hago de restauración, trato de, sin ningún prejuicio, reparar las piezas y dejar a la vista todo esto. Me gusta la idea de una historia sobre la piel del personaje, que todo se empieza a volver una suerte de metáfora, porque es un poco como si estuviera hablando de mí mismo. Yo creo que voy encontrando los elementos que me resuenan a mí, veo este tema de la imperfección o el accidente o el corte, etc. y empiezo a armar mi propio modelo. Este trabajo en barro lo menciono porque sí marcó un poco la constante. Se quedó para siempre. Aunque cambie las técnicas, la idea de este trabajo “no-perfecto” (entre comillas porque no es

que sea imperfecto tampoco) así está y es como debe de ser. Pero no responde a la idea de perfección que podemos imaginar. El proceso técnico a la vista se volvió una constante. Otra cosa que se fue sumando y fui experimentando con otras técnicas más adelante, con el bronce por ejemplo, fue el dejar evidente también la colaboración del otro, el técnico que apoya mi trabajo.

¿Establece alguna relación entre esta labor formal de corte, deconstrucción y reconstrucción frágil de la figura humana con temas de carácter existencial y, si se quiere, metafísico como el tiempo, la vida, la finitud?

Me parece muy valioso como parte de la historia de la pieza, dejar a la vista las otras manos, las otras intenciones que conforman el trabajo. Siempre digo que soy enemigo de esta idea del artista un poco mago, que aparece con cosas completas, perfectas, y que nunca imaginas cómo se funde un bronce, la gente no se imagina que está cortado en partes. Y otra vez empiezo a encontrar intenciones diferentes que, combinadas con la mía, establecen un diálogo y enriquecen, al final, todo. Porque está el patrón de los cortes que hace el moldeo sobre una pieza que yo hago. Hablando de la técnica de bronce, llega la persona que hace los moldes y divide la pieza bajo los criterios suyos, criterios técnicos, que van a facilitar el tema de la fundición. A mí me parece interesantísimo porque empieza a recorrer todo el volumen que yo propongo con unas líneas que me parecen sumamente interesantes y decido dejarlas. Y así voy explorando y descubriendo en cada proceso momentos que me parecen valiosos y se van convirtiendo en una suerte de metáfora que tienen que ver conmigo mismo y con mi idea del ser humano.

No están mutilados, a lo mejor pueden estar incompletos porque moldeo un personaje y si veo que no me hacen falta los brazos no se los pongo, y si necesito unas manos que sean mucho más expresivas por un tema personal o de composición, pues pongo unas manos más grandes. Igual me pasa que con la anatomía, muchas veces me pasa que me decían “eres un experto en anatomía”. Pues no, es absolutamente falso, no soy un gran conocedor de la anatomía. Yo si necesito un músculo, pues se lo invento, y si me sobra se lo quito, y si las proporciones me llevan a poner una cabeza más pequeña o más grande pues así lo hago. O ir reduciendo la integridad del cuerpo a solo fragmentos de repente me parece importante la expresión de los ojos, y para sostener sólo la expresión de los ojos me sobra todo un cuerpo, entonces me quedo solo con la cabeza. La cabeza es el pretexto para tener unos ojos como yo quiero. El cuerpo es a lo mejor una herramienta muy maleable para mí, voy y vengo, hago y deshago, este tema de integridad y de perfección, no existe intención en mi trabajo.

En términos de imágenes y de imaginarios, ¿diría que esos cuerpos y rostros portan referencias culturales, étnicas y sociales específicas? ¿Cuál es el lugar de la estética pre-hispánica en su escultura?

A fuerza de no trabajar con modelos ha surgido un modelo propio y ese modelo tiene

características de diferentes culturas. Y a mí eso me gusta mucho. No está buscado. Creo que yo lo que intento es ir hacia dentro de mí y sacar lo que hay ahí. Y en ese ejercicio de sacar lo que hay dentro pues aparecen estos rasgos particulares que tienen que ver con aquello de lo que estoy hecho culturalmente y hasta genéticamente. Yo en parte soy indígena, soy español, hay una suerte de mestizaje y, hablando culturalmente, pues estamos en un tema global lleno de influencias de muchos momentos y muchas culturas. Pues todo eso empieza a aparecer en mi trabajo y, en vez de tratar de darle un orden o de controlarlo, yo dejo que fluya. De repente tienes unas cabezas que parecen muy clásicas pero, si lo ves en detalle, el perfil es maya y, si lo ves en más detalle, pues la boca es olmeca y los ojos son sumamente orientales. Entonces empieza a ser una mezcla que conforma un modelo particular. Yo no peleo contra eso porque además me encanta. Soy de la idea de que toda la obra de un artista es un autorretrato. Hagas lo que hagas, porque viene desde dentro de ti y no estás haciendo más que reflejar eso que hay en tí. Y eso me encanta. El gran privilegio de un artista es poder desdoblarse físicamente en un trabajo y poder establecer un diálogo frente a frente. Tú sacas a alguien que también eres tú y lo pones frente a ti, entonces puedes tratar de entender muchas cosas. Hay muchas cosas que, a partir de este trabajo que es bastante inconsciente y con la obra terminada, entiendo mejor de mí, me vienen muchos cuestionamientos.

Se ha convertido en una práctica permanente el intentar que las cosas fluyan. Otra cosa que digo es que el trabajo de un artista debería de ser tener lo más limpios posibles los canales que conectan el interior con el exterior, a manera de que puedas sacar lo que hay adentro. Y digo que la obra de cualquier artista es interesante porque está reflejando una visión particular del mundo y de sí mismo; cuando es mucho más natural y fiel ahí es cuando se vuelve mucho más interesante.

También estoy convencido que la obra es un juego de dos, que la obra de arte no está completa sin el que la ve. Pues esto me parece bien valioso. Cada mirada sobre mi trabajo, de quién sea, genera una obra nueva, genera una pieza entendida y leída de una manera distinta, genera un diálogo en sus propios términos, que puede ser uno muy interesante, ¿no? Eso sucede siempre y me parece valiosísimo también. De ahí se deriva esta necesidad de un público, y uno cada vez más grande: Pues de ahí me viene la idea de hacer piezas para espacios públicos, de ir a donde está la gente. Además la gente, por decirlo de alguna manera, gente de a pie, la gente que no se mete a un museo, que no sabe de arte, que a lo mejor nunca fue a la universidad. Me encanta poder establecer ese diálogo. Me encanta la manera en que cada quien completa mi trabajo. Me parece que todo eso va creando una especie de aura en la pieza. Y la va construyendo, una pieza que nadie la ve, que la venta es personal, no es lo mismo que una que está puesta en un espacio donde circulan millones de personas. Esto me encanta, creo que muchas de mis justificaciones a lo que hago, específicamente ahorita, con los trabajos de formatos grandes o exhibir mi trabajo en espacios públicos, más bien.

Como menciona, una parte importante de su obra tiene dimensiones monumentales y ha

recorrido el mundo exhibiéndose en espacios abiertos de gran visibilidad y afluencia de público, pero también de alto contenido simbólico en términos culturales y políticos. ¿Cómo entiende las complejas relaciones que parece haber entre escultura monumental, poder y política (entendida esta última en un sentido amplio)?

Es un tema súper delicado porque en estos tiempos en que todo se vuelve político, absolutamente todo lo que muevas. Bueno, pues algo que está tan a la vista y es tan contundente como poner una pieza en un espacio público, pues definitivamente es susceptible de ser politizado. Tú puedes llegar y ponerlo con una gran ingenuidad, pues evidentemente no. También hablando de escultura pública, no nada más que la pongas ahí, sino quién comisiona la obra, a partir de qué procesos, bajo qué régimen, o sea, la verdad es que hay mil implicaciones, pero yo creo que es algo que personalmente no puedo manejarlo, no puedo llevarlo por otro lado. La política es algo que se ha metido en todo, y todo se ha vuelto un interés político. Pues, personalmente tengo espacio limitado para poder decidir políticamente qué me gustaría hacer o marcar, acentuar con mi trabajo, es un poco difícil porque creo que se ha vuelto un tema tan grande que sería muy difícil intentar pues manipularlo en la dirección que uno quisiera. Todo está politizado y no me gusta, creo que es la naturaleza humana.

Por último, le proponemos comentar tres obras tuyas tanto en términos formales y expresivos como de significados posibles:

Chalchihuites

Es una pieza, una instalación con estos 2 círculos que son símbolos prehispánicos, chalchihuites. Entonces me encantó la idea. Esa pieza originalmente se hizo para un espacio, la Casa de América en Madrid. Me invitaron a intervenir la fachada e hice estos dos ojos, que parecen los ojos del Tláloc, pero a la vez es el símbolo del chalchihuite, que en el México prehispánico simbolizaba la partícula más pequeña, según ellos, y era una gota de sangre o una gota de agua dependiendo del color. Y me encantó la idea de poner dos gotas de agua, dos gotas de sangre idénticas. Entonces, hablando de conquistadores y conquistados, me encantó. Son dos elementos que están cubiertos de fragmentos de mi propio trabajo. Me gusta mucho el ejercicio de usar mi trabajo anterior para construirlo de nuevo y hacer una pieza nueva. Esta es una de las piezas que he pensado.

En Blanco

Esta pieza la hice para un oratorio en Venecia, que es de la misma naturaleza que Chalchihuites, es de piezas ensambladas. Era para una Bienal de Venecia, el espacio era una capilla que tenía solamente un crucifijo y lo que hice fue una especie de cascada de cuerpos. La inspiración está en los devotos. La gente cuando le agradece a los santos lleva el bracito a la pierna y la cabecita al corazón. Muchas de las piezas son de metal o de cera, me gustó mucho la apariencia de la cera. La obra es una especie de comentario, cada quién la lee como quiere. Puede ser una lectura bastante sarcástica. Una especie de avalancha de agradecimiento frente del pequeño crucifijo, aquel que, al final, pues

daba esta idea también de una montaña de cuerpos, de fragmentos bastante dramático. Entonces, o lo lees como algo sublime y que dice gracias, o lo lees como un cuestionamiento casi en reproche o un reclamo. Me encantó esa pieza.

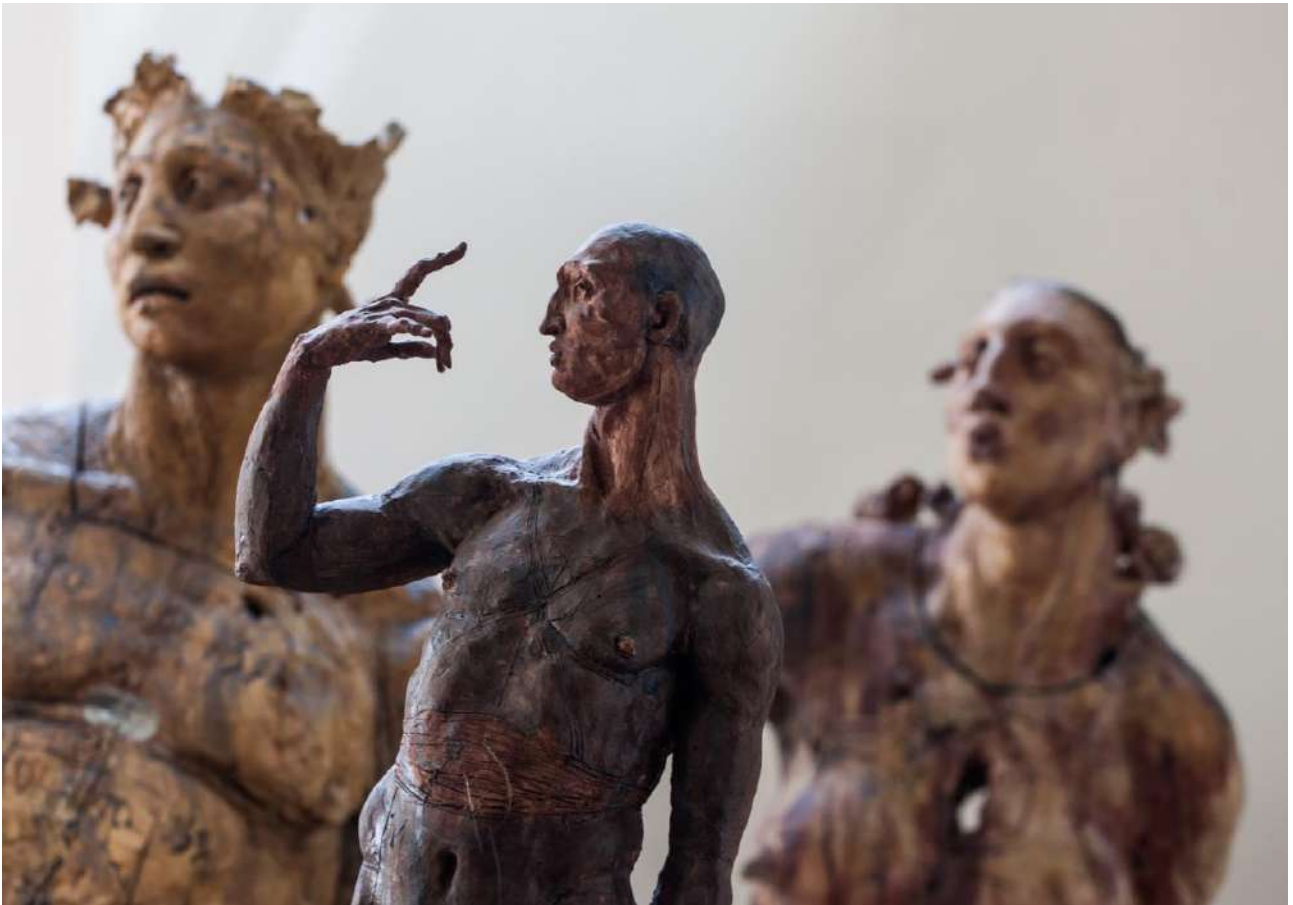
Piezas de barro

Hay otro ejercicio que me encantó también con las piezas de barro cuando las trabajaba. Al principio, las pintaba mucho sobre la superficie. Había un gesto muy expresivo en la superficie. Metía colores, dibujaba, incluso metía textos, me venían a la cabeza palabras y las escribía ahí, en vez de dejarlas pasar, las ponía sobre la pieza. Me parecía que eran parte de la pieza. Y años después me encantó la idea de recuperar la piel de la escultura. Entonces, apoyado en un proceso de foto, desdoblé la pieza y me dio como resultado estas pieles extendidas que me encantan. Porque dividía un poco en dos mi obra: la parte del exterior, la parte del cuerpo, el volumen y la parte bidimensional que recubre la pieza. Ahí empecé todo una serie de intentos por recuperar la *bidimensión* a partir del plano, un poquito en reversa. Encontré a los dibujos que construyen el volumen. O en otra serie que hice también, que me gusta mucho, que sigo trabajando, encontrar el modelo a partir de la obra. Como no uso modelos, pero tengo las obras, entonces trataba de ir hacia atrás y encontrar el modelo humano, quién sería el personaje, cómo se vería la persona que hubiera modelado para eso. Con una serie de herramientas digitales, cada día tengo la posibilidad de hacerlo mejor. Me encanta esta idea de ir de atrás hacia adelante, de volumen a la *bidimensión*.





DOSSIER GRÁFICO



Javier Marín, conjunto de obras de barro de Oaxaca y Zacatecas con engobes.

Fot. Bernardo Arcos

Archivo fotográfico Javier Marín

Javier Marín. Proceso de fundición de la obra Maqueta Reflejo II en la Fundición Artística Galindo.
Fot. Piere Fudarylí / Archivo fotográfico Javier Marín



Javier Marín. Cabeza de mujer (sopladora) y Cabeza de hombre (soplador), 1996. Barro autofraguante.
Fot. Alberto Morago / Archivo fotográfico Javier Marín



Exposición: Javier Marín. De 3 en 3.
Musées Royaux de Beaux-Arts de Belgique, Place de l'Albertine, Place du Musée, Place Royale.
Septiembre a Noviembre de 2010.
Bruselas, Bélgica. (Cabeza Vainilla)
Fot. Johan Geleyns
Archivo fotográfico Javier Marín



Exposición: Javier Marín. "En blanco", instalación formada por 350 piezas, presentada por la Secretaría de Relaciones Exteriores en la galería Vartai en Vilnius Lituania. Diciembre de 2003.
Fot. Vidmantas Ilciukas / Archivo fotográfico Javier Marín

Javier Marín. En blanco (2v), 2015. Resina de poliéster y fierro. 615x860x460 cm.
Fot. Alberto Morago / Archivo fotográfico Javier Marín



Javier Marín. En blanco (2v), 2015. Resina de poliéster y fierro. 615x860x460 cm.
Fot. Armando Canto / Archivo fotográfico Javier Marín

Exposición: De 3 en 3.
Musées Royaux de Beaux-Arts de
Belgique, Place de l'Albertine, Place
du Musée, Place Royale. Septembre
a Novembre de 2010. Bruselas, Bélgica. (Chalchihuites)
Fot. Johan Geleyns / Archivo fotográfico Javier Marín



Exposición: Javier Marín. Sede: Plaza de Santo Domingo
Centro Histórico de la Cd. de México.
Fecha: 19 de mayo al 28 de junio de 2012.
(Cabeza Vainilla)
Fot. Bernardo Arcos / Archivo Fotográfico Javier Marín.

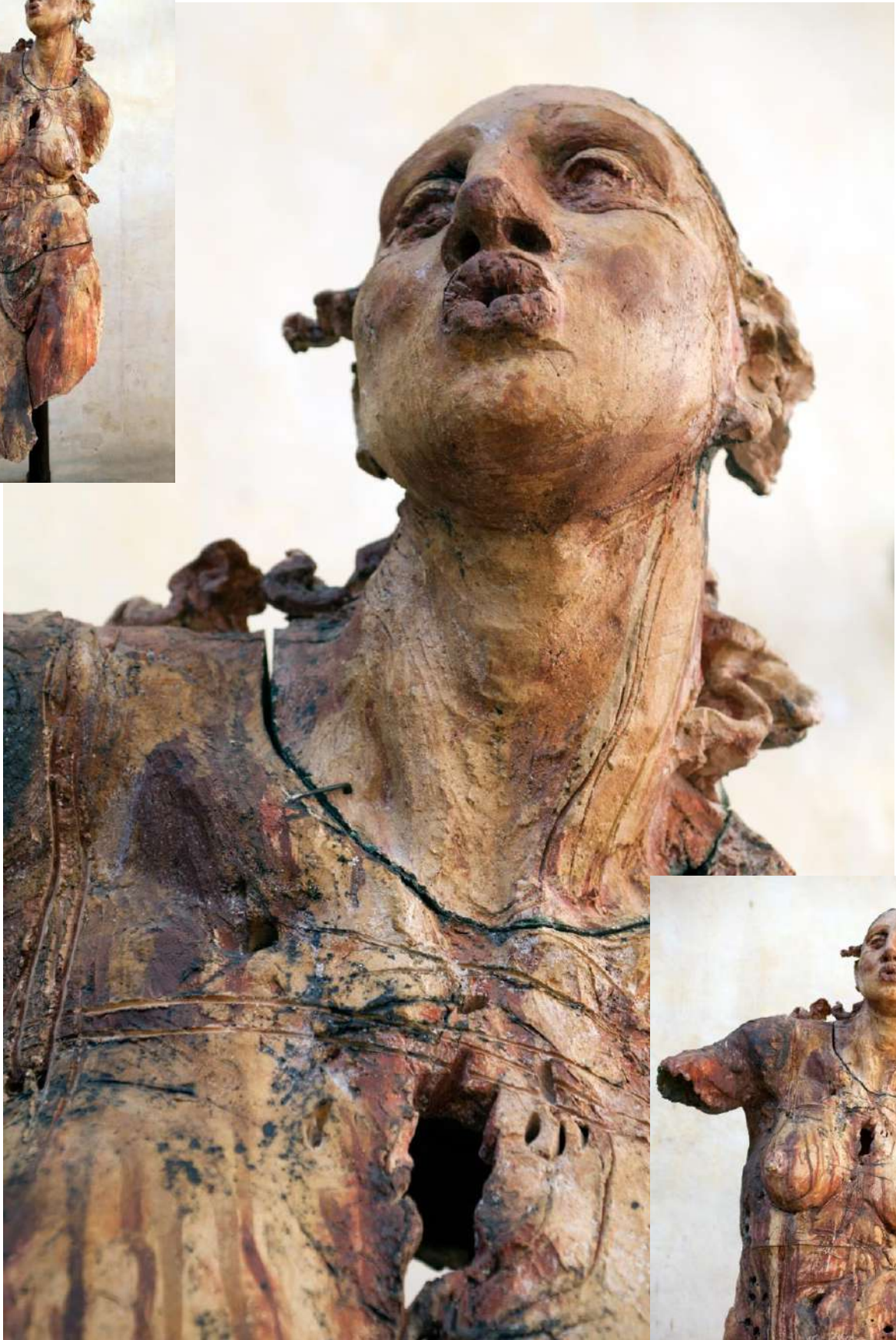


Exposición: De 3 en 3. Den Haag Sculptuur. La Haya.
Holanda. Junio 2009.
Fot. Piet Gispen, Den Haag
Archivo fotográfico Javier Marín

Javier Marín, Penitente, 1991. Barro de Oaxaca y Zacatecas con engobes.
Fot. Bernardo Arcos / Archivo fotográfico Javier Marín



Javier Marín. Proceso de fundición de la obra Reflejo IV en la Fundición Artística Galindo.
Fot. Pierre Fudarylí / Archivo fotográfico Javier Marín



Javier Marín. Por aquí, por aquí, 1995. Barros de Zacatecas y Oaxaca con engobes. 145x70x46 cm.

Fotografías Bernardo Arcos / Archivo fotográfico Javier Marín



DIFERENCIA(S)
revista de teoría social contemporánea



GRUPO DE ESTUDIO SOBRE ESTRUCTURALISMO Y POSTESTRUCTURALISMO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES GINO GERMANI
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES - UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

<http://www.revista.diferencias.com.ar>