

**Paula Massano**  
**Lucia Ríos**  
(Eds.)



**Cartografías de las memorias:**  
lenguajes de la cultura, cuerpos  
y escrituras



# **Cartografías de las memorias:**

## **lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras**

Paula Massano  
Lucia Rios

(Eds.)



Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras / Miriam Pino... [et al.]; Editado por Paula Massano; Lucía Ríos; Fotografías de Fara Vittar. - 1a ed. - Córdoba : Universidad Nacional de Córdoba. Facultad de Filosofía y Humanidades, 2025.

Libro digital, PDF - (Colecciones del CIFFyH )

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-950-33-1900-0

1. Memoria. 2. Derechos Humanos. 3. Lingüística. I. Pino, Miriam II. Massano, Paula, ed. III. Ríos, Lucía, ed. IV. Vittar, Fara , fot.

CDD 341.48

Publicado por

Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - UNC

Córdoba - Argentina

1º Edición



Área de

## Publicaciones

Diseño gráfico y diagramación: María Bella

Imagen de portada: A • MARTE La tibiaza de lo ausente (2022). Autora: Fara Vittar

2025



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons

Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa)

# **Cartografías de las memorias:**

## lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras





# **Autoridades de la FFyH - UNC**

## **Decana**

Dra. Alejandra Castro

## **Vicedecana**

Dra. Andrea Bocco

## **Área de Publicaciones**

Coordinador: Juan Pablo Gorostiaga

## **Centro de Investigaciones de la FFyH María Saleme de Burnichon**

Dirección: Lic. Isabel Castro Olañeta

Secretaría Académica: Lic. Marcela Carignano

Área Educación: Dra. Gabriela Lamelas

Área Feminismos, Género y Sexualidades: Lic. Ivana Soledad Puche

Área Historia: Dr. Pablo Requena

Área Letras: Dra. María Angélica Vega

Área Filosofía: Dra. Natalia Lorio

Área Ciencias Sociales: Dra. Cecilia Inés Jiménez



# Índice

**13 | Prólogo.** Cartografías de las memorias:  
lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras  
*por Paula Massano y Lucía Ríos*

**23 | Introducción.** “Los derechos humanos y las  
agendas de las memorias: algunos apuntes”  
*por Miriam Pino y Sacha Kun Sabó*

**33 | Existencias liminares: derivas de la relación entre cuerpos,  
violencias y escrituras en el libro de la morgue de 1976,  
en Córdoba, Argentina**  
*por Lucía Ríos*

**55 | ¿Qué lugares, para qué memorias?**  
Lo que la Facultad de Psicología marca y desmarca  
*por Tatiana del Valle Alvarez y Sofía Marciale Ochea*

**71 | Compartir y alimentar el alma: rituales en torno  
a los detenidos-desaparecidos en Guerrero, Jujuy**  
*por Mariana Garcés*

**83 | Corp/oralidades y memorias populares cantadas:  
una propuesta de re-existencia en clave femenina desde Córdoba**  
*por María Trinidad Cornavaca*



**99 | Memorias de escrituras plurales: apuntes sobre textos de Gabriel Gatti y Julián Axat.** Una lectura comparativa de los procesos argentino y uruguayo en sus construcciones memorialísticas de las dictaduras  
*por Gabriela Sosa San Martín*

**111 | Entre la política, la vida y la literatura: las biografías ficcionales y el porvenir de lo (in)humano**  
*por María Manuela Corral*

**125 | Reponer la ausencia a través de un filme: *El padre* (2016) de Mariana Arruti**  
*por María Virginia Saint Bonnet*

**135 | Modelos de mundo: el castigo en el cuerpo femenino como cartografía del orden patriarcal**  
*por Edith Silveira*

**147 | Memorias, cuerpos y archivos**  
*por Irene Audisio*

**163 | Descolonizar el tiempo.** Heterocronías y comunidad desde una perspectiva situada  
*por Yanina Luponio Sáenz*

**173 | El secuestro de la experiencia: una lectura de Walter Benjamin desde Suely Rolnik**  
*por Paula Massano*

**181 | La emancipación humana como “explosión sensible” de la actividad vital**  
*por Sebastián Martín*

**211 | Cuerpos, imágenes y curadores algorítmicos**  
*por Emiliana Grégoire*





*A • MARTE La tibieza de lo ausente* (2022)

Fara Vittar





## Prólogo

### Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras

El presente libro recoge el trabajo reflexivo que surgió al calor de las conversaciones y discusiones que originalmente se dieron en el seno del equipo de investigación de Cartografías literarias del Cono Sur: 1970-2025: memoria, cuerpo y DDHH (SeCyT-CIFFyH-CIFAL). Estos intercambios se vieron a su vez enriquecidos por colaboraciones presentadas en el Ateneo Interdisciplinario “Cuerpos, comunidad y libertad en el contexto de las actuales agendas de memoria y DDHH” realizado en 2024, como también por las participaciones convidadas para esta publicación provenientes de personas con diversas trayectorias académicas, personales y militantes. En este sentido, el entramado configurado a partir de los textos presentados pretende seguir con el movimiento de un pensamiento que está vivo. En efecto, pensar desde un presente que hace suyo un pasado fracturado por la violencia, es un gesto con una apuesta epistémico-práctica a fines de (re)comprender nuestra historia.

*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras* es el fruto de un esfuerzo colaborativo que reúne las diversas voces de autores y autoras comprometidos/as con los Derechos Humanos, la memoria histórica, y las disputas lingüístico-semánticas sobre libertad, experiencia y comunidad. Cada artículo reunido en este libro refleja un aporte único, pero en conjunto comparten un objetivo común: ofrecer una mirada lúdica y matizada de los lenguajes de la cultura frente a los discursos hegemónicos actuales, en pos de trazar cartografías que nos permitan transcurrir entre memorias, cuerpos y escrituras.

Invitamos, a través de la lectura, no sólo a participar en la reconstrucción de los lugares y momentos que habitan en estas páginas, sino también a tratar de definir cuáles son las estrategias de formación del deseo en el campo social. Por eso, *Cartografías de las memorias...*buscan aquellas huellas más profundas y singulares de una experiencia que pudiera devenir en un legado compartido. Este enfoque se convierte en un proceso de descubrimiento y creación, en el que los diversos artículos que componen el libro recurren a diferentes mapas -ya sea geográficos, literarios, emocionales o culturales- para ilustrar cómo las memorias se imponen y se resignifican.

Para el presente libro contamos con las palabras introductorias de la coordinadora de la cátedra abierta de DDHH de Córdoba, *Mirian Pino*, y el antropólogo *Sacha Kun Sabó*, profesionales reconocidos por sus trayectorias y trabajos en defensa de los derechos humanos y quienes parten de una pregunta nodal: qué articulaciones posibles podemos trazar, a partir de nuestras respectivas experiencias, entre la construcción de conocimiento de los derechos humanos y las memorias con la praxis de aquellos. La premisa sostenida es que los DDHH son una construcción sociocultural que encuentran la razón de su existencia en Argentina a partir de las conquistas sociales construidas en el espacio público; la ronda de madres y familiares en 1977 es un ejemplo cabal de lucha por la identidad, pero también potenció la consecución posterior de otros derechos. Partiendo de allí, enfatizan en el rol clave de la educación superior como espacio de resistencia y producción de conocimiento crítico, especialmente en un contexto actual donde el Estado cuestiona la relevancia de las universidades públicas y recorta su financiamiento, lo que amenaza derechos sociales conquistados.

Asimismo, los primeros textos de este libro fueron elaborados por un grupo de investigadoras que desde la articulación entre antropología, psicología y filosofía buscan repensar el lugar de la memoria histórica, en una trama donde las subjetividades, materialidades y corporalidades adquieren un lugar central. El primero, escrito por *Lucía Ríos* aborda -desde una etnografía de documentos- el registro escrito al momento del deceso de personas asesinadas por prácticas represivas en el libro de la morgue de 1976 en Córdoba (Argentina). Este representa una materialidad significativa de la que se desprenden sentidos específicos sobre los muertos y el morir y que permiten reflexionar sobre posibles transiciones entre la vida y la muerte. A partir de allí, la autora se permite conjeturar que en la escritura de documentos estatales se configuran “existencias liminares” donde los muertos presentan características del mundo de los vivos, moldeando identidades específicas -el “enemigo”- y a partir de las cuales se determina el agenciamiento de los muertos. A continuación, nos encontramos con el texto de *Tatiana del Valle Alvarez y Sofía Marciale Ochea*, quienes indagan en los sentidos que se tejen en relación con los procesos de memoria, centrados en la realización de murales en dos actos conmemorativos de la Facultad de Psicología (UNC). Las autoras focalizan en la utilización de las paredes de dicha Facultad como lugar en el que se producen marcas



de memoria preguntándose por ¿cuáles son las variables contextuales que intervienen en esa perdurabilidad? ¿quién puede decidir qué sucede en los lugares de la Facultad de Psicología?, ¿quién quiere intervenir y de qué manera estos lugares?

El escrito de *Mariana Garcés* aborda las formas en las que se organiza y efectúa el ritual del “Día de los Fieles Difuntos”. Así, la autora se sumerge en una ceremonia inscripta en el calendario católico, basada en una tradición de larga data, que es adaptada por los pobladores para incluir a los detenidos desaparecidos del Centro Clandestino de Detención “Guerrero”. En particular, Garcés focaliza en indagar cómo se reconfiguran los espacios rituales a partir de la incertidumbre de la muerte y cómo los organizadores de dicho espacio construyen y emplean estrategias creativas para la adaptación de este.

Desde otra línea de análisis, pero en sintonía con lo planteado en los trabajos anteriores, el texto de *María Trinidad Cornavaca* indaga acerca de los saberes, memorias e identidades que circulan por dentro del repertorio popular que sostienen cuatro cantoras cordobesas de la actualidad. Ellas, desde Córdoba-Argentina-Nuestra América, en/cantan repertorios corp/orales poniéndole cuerpo/voz a saberes en constante actualización. Así, es posible ir al encuentro de memorias “entrelugares” en tanto estéticas de re-existencia, desde las que resisten y cuestionan el monologismo moderno-colonial. El artículo parte del análisis de un tejido/canción de la artista cordobesa Jenny Náger titulada “Pensamiento” (2013) y se dirige como propuesta hacia la dimensión del co/razonar que implica tanto el razonar juntas como también el conocer desde el corazón y los sentimientos como gesto epistémico.

Por su parte, *Gabriela Sosa San Martín* nos invita a repensar en cómo construimos la memoria de nuestro pasado reciente. A través de una lectura comparativa de *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad* (2007), del uruguayo Gabriel Gatti, y *El hijo y el archivo* (2021), del argentino Julián Axat. Para la autora, estas obras han contribuido a pensar, desde una pluralidad de registros, la construcción memorialística de las dictaduras militares latinoamericanas, explorando las complejas narrativas en torno a los recuerdos sobre un pasado reciente del que ambos autores han sido testigos y que, por ello, los interpela como parte de la generación de hijos. Ambas posiciones han recurrido a la diversidad de registros memorialistas como las vías para poder habitar una

catástrofe que se entiende personal, pero que también se asume colectiva, social y parte de una generación de hijos. Desde otro análisis literario, el texto de *María Manuela Corral* aborda la relación entre la política, la vida y la literatura desde dos novelas: *La literatura nazi en América* (1996), de Roberto Bolaño, y *No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles* (2016), de Patricio Pron. La autora busca poner el acento en los registros que complejizan los vínculos entre la intelectualidad letrada, los gobiernos totalitarios y la barbarie política acontecida en el siglo XX y principios del nuevo milenio. A través de su ojo crítico y de una lectura sensible, la escritora percibe cómo las líneas argumentales de ambas novelas establecen un diálogo con la Historia -escrita con mayúscula- y tensan, a través de la vida y obra de los personajes vinculados con regímenes totalitarios, la articulación entre estética y ética, así como el fin de la literatura.

Recuperando otro lenguaje de la cultura posible, *María Virginia Saint Bonnet* nos interpela a pensar que para inteligir los procesos de memoria, es oportuno atender a las miradas generacionales que han trazado modos de entender el pasado. La memoria actúa como dispositivo selectivo y ordenador de representaciones circulantes en torno a los hechos acaecidos –principalmente durante tiempos dictatoriales- que marcaron un hito en la configuración de la identidad de la región. La autora plantea que los lenguajes de la cultura se han ocupado de una reelaboración de la historia que ha trascendido fines estéticos. Así, el cine cumple un importante rol de recomposición social al reparar el tejido fragmentado de los recuerdos. Con esta premisa, analiza el documental *El padre* (2016) de Mariana Arruti, quien aborda en clave autobiográfica su historia, pero también explora vías de reparación histórico-social a través de la ficción.

En esta línea quisiéramos recuperar el trabajo de *Edith Silveira*, quien analiza los testimonios escritos por mujeres que han sobrevivido a la represión de la dictadura en Latinoamérica. Con gran sensibilidad, la autora recupera las narraciones de la violencia sufrida sobre los cuerpos femeninos, atendiendo a la violencia de género en contexto de la represión política. Su texto muestra cómo los testimonios no sólo son documentos históricos, sino que pertenecen al ámbito literario, presentando características narrativas y estilísticas propias de la literatura. El artículo explora textos literarios como *Ilíada* y *La vuelta de Martín Fierro* y las narrativas femeninas recuperadas de textos como *Oblivion; Mi habitación, mi celda y Nosotras, presas políticas* para dar cuenta de cómo, la forma particular de

contar el dolor, la opresión, puede ser leída como una forma de resistencia. El texto de Silveira crea memoria y denuncia la残酷 del sistema patriarcal para resignificar la historia.

En un gesto transdisciplinario donde no sólo se combinan diferentes saberes académicos sino también recuperando los conocimientos de la experiencia práctica y las perspectivas locales, la contribución de *Irene Audisio* integra la teoría y la práctica a partir de su interés por el estudio de la memoria desde las epistemologías y metodologías críticas del Cono Sur. Se enfoca en el problema de las memorias y sus prácticas devenidas formas de resistencia, supervivencia y su potencia en los procesos de sujetivación política, centrándose en el entrecruzamiento reticular entre los estudios de la memoria y los feminismos en la región. La autora hace foco en un *locus* fundamental para este cruce ya que ha sido principalmente en el *espacio/cuerpo* donde se anudan los campos de los estudios de memoria y los feminismos del Sur. La metáfora del archivo es retomada para figurar la memoria, trasladada hacia la encarnación del cuerpo archivo para considerar la *cuerpo política*.

Desde una perspectiva situada el texto de *Yanina Luponio Sáenz*, nos interpela con un gesto teórico, pero a la vez sumamente práctico a “descolonizar el tiempo”. La autora nos invita a pensar una de las coordenadas centrales del sistema capitalista: el tiempo, haciendo dialogar la noción de “tiempo heterogéneo” propuesta por Chatterjee (2008) con la mirada poscolonial de multitemporalidad de Rivera Cusicanqui (2018) para interpelar desde allí las categorías de ciudadanía y comunidad. Explorando las críticas a la concepción moderno-capitalista, define la existencia de un tiempo indeterminado y denso que contrasta con el tiempo lineal progresivo denunciando que no hay una convivencia entre un tiempo moderno y un tiempo premoderno, sino que estamos ante realidades que se presentan como heterogéneas y fragmentadas.

En esta misma línea y desde una lectura descolonial, el escrito de *Paula Massano* analiza la noción de experiencia de Benjamin (1933) a partir de Rolnik (2019), quien ofrece claves para pensar en la ausencia de dicha experiencia. El planteo surge de considerar la existencia de sujetos que nunca estuvieron habilitados a la experiencia, que nunca pudieron comunicarlas, historias que no pudieron ni pueden ser continuadas porque nunca fueron narradas. En esta clave el régimen colonial-capitalista explota la propia pulsión de creación individual y colectiva, secuestra esa fuerza vital

en el propio nacimiento de su impulso germinador. Este secuestro lleva a pensar en la ausencia de la experiencia subjetiva, pero habilita a considerar una experiencia fuera del sujeto que puede devenir de cualquier esfera de la vida colectiva, introduciendo voces históricamente silenciadas, capaces de contar su experiencia de mundo.

La memoria no puede pensarse sino es a través de los diferentes lenguajes de la cultura, pero tampoco podemos pensar la memoria aislada de la corporalidad y la sensibilidad. El escrito de *Sebastián Martín*, a través de una lectura exegética sobre los escritos de Marx, plantea la necesidad de la ampliación de lo que constituye la “esencia humana”, incluyendo la corporalidad y la sensibilidad como parte de la práctica social común (el ser con otro). El enfoque tradicional marxista, ha concentrado su estudio sobre los efectos de la emancipación de la clase trabajadora en la conciencia humana. Estas interpretaciones han marcado una comprensión epistemológica del ser humano, centrada en la razón y la conciencia. La intención del autor es replantear la esencia humana en términos de sensibilidad, y cómo la producción y el consumo configuran el orden sensible en la sociedad fragmentada, abriendo la posibilidad de imaginar una sociedad poscapitalista más integrada y menos alienada.

Cerrando esta *Cartografía de las memorias...* nos encontramos con el trabajo de *Emiliana Grégoire* allí la autora recorre cómo la ontología planteada por el filósofo Gilles Deleuze sirve como un marco teórico fructífero para dilucidar las múltiples aristas de la intersección entre el cuerpo y las imágenes en las redes sociales. En un contexto donde la omnipresencia de internet es innegable, el cuerpo -en términos deleuziano- no puede pensarse más que como un devenir constante. La autora nos sugiere que esta materialidad se recrea en un proceso constante que nunca puede controlarse por completo; al mismo tiempo, no puede analizarse de manera escindida del binomio *online-offline*. A partir de estas ontologías nos invita a reflexionar sobre cómo las imágenes, a través de internet, necesariamente nos interpelan a reconsiderar la concepción de corporalidad, esto implica un cambio de percepción: las imágenes ya no se imponen ideológicamente sobre los cuerpos, sino que los cuerpos devienen en y a través de sus relaciones inmanentes y afectivas con las imágenes.

Las diversas y varias representaciones cartografiadas en cada uno de los aportes que componen este libro, lejos están de presentar un mapa fijo y estable. Por el contrario, esperamos que de ellas emerja una invitación



o una incitación a explorar los territorios de la memoria vigentes para a partir de allí agenciarlos de aquellos materiales de expresión que nos motiven a crear nuevos paisajes de la memoria. Dentro de este horizonte, no esperamos plantear un camino lineal sino más bien, tomando prestadas las palabras de Suely Rolnik, interpelarlos/as a bucear en la geografía de los afectos que estos/as autores/as buscan recuperar entre gestos, memorias históricas y el pasado reciente.

Paula Massano  
Lucía Ríos



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucía Ríos (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)



祥





## Introducción

### Los derechos humanos y las agendas de las memorias: algunos apuntes

Mirian Pino\*

Sacha Kun Sabó ‡

Los autores de estas reflexiones somos egresados de universidades nacionales, docentes-investigadores y militantes por los derechos humanos y las memorias. Las agendas mencionadas parecerían ser un tanto generalizantes o abarcativas; por esta razón nos preguntaremos entonces qué articulaciones posibles podemos trazar, a partir de nuestras respectivas experiencias, entre la construcción de conocimiento de los derechos humanos y las memorias con la praxis de aquellos. Sin dudas, una respuesta posible es que todo conocimiento está socialmente situado. Así, podemos conjeturar que los DDHH son una construcción sociocultural que encuentran la razón de su existencia en Argentina a partir de las conquistas sociales construidas en el espacio público; la ronda de madres y familiares en 1977 es un ejemplo cabal de lucha por la identidad, pero también potenció a partir de los cuerpos en el espacio público la consecución posterior de otros derechos. Esta dimensión es central si la pensamos desde y a través de la educación superior como un complejo territorio desde y en el cual construimos e intervenimos en otro mayor, el amplio espectro social, ya sea desde cátedras, equipos de investigación (Pino y Kun-Sabó) e incluso gestión institucional (Kun-Sabó). Sin dudas, consideramos a la educación como un derecho humano que dialoga en un entramado des-limitado con otros, a saber, el derecho a una vivienda digna, el derecho a la salud, a un sueldo justo, a una jubilación digna. La educación, la educación popular, la educación universitaria deben convertirse en una acometida de lo subalterno, en un aluvión zoológico que mine sistemá-

\* Doctora en Letras Modernas, Facultad. Filosofía UNC, Argentina. Coordinadora Cátedra Abierta de DDHH, Facultad de Lenguas, UNC, Argentina - mirianpinofly@gmail.com

‡ Antropólogo INCAM Argentina, Licenciado en Ciencias Sociales y Humanidades UNQ, Argentina, Especialista en DDHH, CLACSO/ FLACSO/Brasil - mirianpinofly@gmail.com

ticamente las estructuras del poder, en un proceso de larga duración que esmerile los formulismos hegemónicos. Un inicio de esta acción podemos exemplificarla con la creación de cátedras y programas de DD.HH en todas las universidades nacionales y en la enseñanza de las agendas de DD.HH y memorias en los niveles primarios y secundarios partir del año 2006, como efecto de la Ley 26206. Así, una dimensión importante en el campo de la investigación sería relevar y poner en valor los espacios que fueron creados como efecto de lo recomendado por la gestión estatal del momento. Con respecto a las universidades la mencionada creación de cátedras y programas también habilitó a la visibilidad de equipos de investigación que venían trabajando antes de la promulgación de la ley mencionada. Quizá, lo más importante en términos de impacto de la ley, fue que el saber acerca de nuestros derechos, de nuestras historias, de nuestras memorias, buscó articular con asociaciones, fundaciones, sitios de memoria, archivos, entre otros. Así, el saber de los DD.HH y las memorias desde las universidades habilitaron la construcción colectiva de conocimiento; creemos que aun en la actualidad esto fue y es el mayor logro de las altas casas de estudio.

Desde el hoy, es decir, desde una democracia de baja intensidad, elaborar este artículo, a partir de una doble voz, es un desafío en tiempos en que el Estado nacional, territorio donde se inscriben las universidades nacionales, no sólo duda de sus existencias, sino fundamentalmente, plantea desde la gestión un distanciamiento, cuando no una separación, a partir de un conjunto de proyectos que abarca un amplio espectro: no solo es el presupuesto (planteo que supera lo económico), sino fundamentalmente instala en forma de “debate público” aparente el para qué de la existencia de aquellas y organismos como el de Ciencia y Tecnología (CONICET) en nuestro país.

Ya que desde el poder y sus redes mediales se intenta construir entramados rizomáticos en tanto educación superior, en tanto lo popular, donde no hay jerarquizaciones consolidadas, precisas y determinadas respecto al desprecio a las universidades nacionales. Los discursos apuntan a una transversalidad, a una miscelánea de espacios conectados, con formas mudables y variables, lo que le permite al poder, reconstituirse y pensar su relación con el universo de la negación a lo universitario.

Esta colonización de las subjetividades sociales, sobre la no necesidad de las universidades posee tácticas y estrategias circulares, la misma opera

desde una diversidad, con formas y contenidos y los poderes fácticos, ensamblados en estos neofascismos globales, no operan desde simples guatismos, sino que son una amalgama de entidades institucionales y sociales entrelazadas con diferentes intereses.

Desde el nacimiento de los estados nacionales en América Latina, durante el siglo XIX, la articulación entre Estado y educación fue central para el fortalecimiento de las denominadas “identidades nacionales”, con sus respectivas memorias, que a fines del siglo XX y fundamentalmente durante nuestro siglo, fueron y son deconstruidas para dejar paso a la visibilización de otras, denominadas “minorías” con el consecuente reordenamiento del sentido de comunidad (minorías étnicas, de género, de capacidades diferentes, entre otras); esto implicó e implica que un Estado aloja un conjunto de comunidades cuyo derechos se construyen y preservan. Pero ¿qué sucede cuando el Estado, como máxima entidad socio cultural, pone en duda su propia existencia y por efecto cascada, los derechos de sus ciudadanos?, ¿qué sucede con la educación ya sea inicial, media o superior de carácter estatal?, ¿cómo abordar nuestra agenda de DD.HH y de las memorias desde la educación universitaria en este contexto?, ¿por qué para “mundializarnos” debemos reproducir paradigmas que plantean la escisión entre ciencias humanas y sociales frente al conocimiento científico tecnológico cuando ambos deberían formar parte de la soberanía científica nacional?, ¿por qué la palabra válida bajo la aparente polifonía de los medios ya sea de tv, radio e *in extenso* las redes sociales, entre otras, desplaza la palabra, la voz en la calle, donde la polémica democrática recrea las bases del disenso social, principio básico de toda democracia?, ¿por qué el Estado deporta el sentido mismo de su existencia para gestionar a través de su auto destrucción un mundo “feliz”, “igualitario” mediante un entramado de corporaciones financieras?. Sin dudas, la palabra libertad, construida durante siglos en Occidente, a partir de debates públicos y luchas sociales, en Argentina está sometida a una fuerte monologización, sin precedente alguno, ya que este despliegue se lleva a cabo a partir del sufragio, principal aval de toda democracia.

Esta reconfiguración semántica/discursiva nos propone al poder, este poder, como proactivo en su creatividad permanente, superando la línea meramente restrictiva y represiva. Esta hegemonía tiene la capacidad de constituir formas de deseo/odio, de sentidos comunes, de reproducción ideológica que instala sus propias verosimilitudes en tanto interpretación

de la realidad desde el mercado. Hablamos de la naturalización de beneficios de clase como de transferencia de recursos del campo popular a los capitales concentrados.

El vaciamiento de universidades es parte de estas transferencias, clausurando el acceso no solo desde lo económico sino desde capital simbólico que construye movilidad social ascendente. Estos rizomas fomentan la naturalización de los provechos de clase y construyen los consensos necesarios para su sostenimiento. Hay una creación repetitiva desde los medios, permanente e indispensable sobre lo no universitario, sobre lo no público, sobre lo no popular, la elaboración perpetua de las relaciones materiales de dominación.

Estamos frente a una distopía sociocultural creada por el Estado que señala la ilegitimidad de los derechos, y esto se practica bajo un orden estricto de ciertos paradigmas como el arriba mencionado, tierra fértil para la desaparición de los derechos, desde su nacimiento con la Revolución Francesa hasta las nuevas agendas. De ahí que es necesario seguir haciendo preguntas porque cada una de ellas nos interpelan y dan lugar a que podamos recordar nuestras conquistas. Estamos en un momento en que es necesario darles re-existencia porque las conquistas sociales marcan la potencia del sentido de comunidad, de colectivo ante el borramiento que el Estado actual lleva a cabo. Así, lo que creímos asegurado para siempre como la presencia de las universidades nacionales está puesto en jaque cuando el poder financiero estatal instala en los diferentes medios, el para qué de las ciencias ya sean humanas, sociales o las “ciencias duras” al servicio de la comunidad. Ante la opinión lavada y dócil de un número no menor de ciudadanos, es un deber ético de nosotros, los educadores e investigadores, de correr el velo de un conjunto de creencias incardinadas en la opinión pública, que ven sucederse en los medios imágenes tras imágenes que ni las universidades, ni los hospitales públicos, ni las ciencias al servicio de la comunidad son necesarios. Es necesario que veamos la coyuntura con la que nos enfrentamos: de cómo la sociedad comienza a ser fértil a este tipo de discursos de naturalización de lo no público. Es aquí donde la perspectiva de los universitarios se cruza con los derechos humanos, la memoria y las memorias respecto a las luchas pretéritas y presentes en cuanto sus simbolizaciones y significaciones.

Analizar la reproducción ideológica del poder, que nos lleva a vislumbrar lo que las personas dicen, pero también, lo que no dicen, lo que hacen

y lo que no hacen, en tanto, resistencias populares. Debemos ser capaces de observar la tensión inmanente de lo diverso en lo discursivo como herramienta del poder, como reavivar el campo de lucha en el marco de las rebeldías y el reservorio activo de las memorias colectivas.

Asimismo, la sospecha de la sindicalización en un amplio espectro implica que los trabajadores corremos el riesgo de quedarnos sin representación, ante la denuncia generalizada de corrupción de los sindicatos. La generalización encarna una batalla de singular importancia ante los casos particulares y reemplaza el análisis, el debate, central para la existencia de aquellos. Vivimos y experimentamos, la sensación que el tiempo es veloz, una noticia reemplaza a otra, los diferentes tiempos de conquistas y luchas por los derechos, parecen formar parte de una historia que entiende al pasado quieto e inamovible salvo en las conmemoraciones de ciertas fechas; la velocidad de las imágenes en los medios es mucho más eficaz que el debate que puede construirse a partir de la palabra. Pero es necesario seguir adelante con nuestros pasados, haciéndolos co-presentes, fundamentalmente preservar el recuerdo del porqué y para qué lucharon los jóvenes en los 70, les 30000, los sobrevivientes, los familiares. No olvidemos que el derecho a existir, a saber, el lugar donde se encuentran los restos y los niños desaparecidos ante la sustracción de la identidad, fueron el basamento de la agenda de DD.HH en Argentina, modelo mundial de proliferación de las agendas de DD.HH y de memorias. A partir de la lucha durante la dictadura y durante la incipiente democracia de los 80 en adelante, fue posible abrir la agenda a otros derechos, entre los cuales se cuenta el derecho a la educación, a la vivienda, a la identidad de género, entre otros tantos. No debemos, no podemos fragmentar la contienda, ya que todos los aspectos de la sociedad/cultura son territorios propicios para la lucha de clases, espacios subversivos de construcción de idearios contrahegemónicos. Pensar lo universitario como nuestra sola lucha, es un error táctico y estratégico, la insurrección epistémica y pensante hacia las formas naturalizadas del poder es solo un peldaño dentro de la indisciplina popular, ese lugar colectivo donde se forjan nuevas identidades y alianzas, no como acto recordatorio sino como fragua revolucionaria. Porque, digámoslo, muchos de esos derechos con su correspondiente debate fueron desarrollados en las universidades, verdadero actor social que impulsó a partir de la discusión la construcción de conocimiento, no solo de las agendas, sino además (en grado de intensidad diverso), la posibili-

dad de pensar las agendas en otras claves, como por ejemplo la existencia de los derechos en la tensión colonialismo-de/s/colonialismo y desde allí discutir acerca de saberes amojonados en la garantía estable que confiere el denominado saber estrictamente disciplinar. En la actualidad, contamos con numerosas publicaciones de colegas e investigadores que elaboran marcos conceptuales para problematizar los diferentes temas que organizan los DD.HH y las memorias en clave de un núcleo central como es la diversidad de máscaras con que se desarrolla el capitalismo a escala glocal. Este dicta a través de su biopolítica las formas cómo debemos vivir a partir de auto percibirnos como sujetos dóciles y eficientes.

Frente a la problemática antes citada, de vieja data pero novísima ante la virulencia de la revolución tecnológica que en Argentina se desplegó con mayor intensidad a partir de la Pandemia SARS COVID 19, y luego la difusión de los usos domésticos de la denominada Inteligencia Artificial, se hace necesario, re pensar nuestras prácticas, es decir, cómo construir conocimiento que tienda a emanciparnos, que no niegue los efectos de los avances científicos-tecnológicos, sino pensar la economía del conocimiento para fortalecer el sentido de lo común, del orden sensible de la vida que a partir de prácticas diarias y reticulares construyen lo común. También debemos reformular categorías de lo popular y adaptar nuestra dialéctica al llano de la barriada. La universidad debe ser fragua de ello, tanto de historicidad como de temporalidad en las fenomenologías testimoniales de lo común, marcar su sistematización y transformación en relación con las circunstancias sociales y políticas que las atraviesan. Las recopilaciones testimoniales de los sectores populares se inscriben en percepciones no estáticas, y deben ser re-formalizadas y reconstruidas desde la actualidad generando nuevos modelos de explicación y de sentido.

En este sentido, una dimensión a reconstruir es la palabra “pueblo”, con su respectiva potencia política ya que ésta reacomoda los sentidos para pensar lo común; a horas de escribir estas palabras, los medios reproducen las expresiones del presidente y su equipo de gestión en torno a la “existencia” y “calidad” de los ciudadanos de la tercera edad, dividiendo su valor a partir de aportantes con más de treinta años de antigüedad y los que no poseen estos aportes. Así, “pueblo”, “popular”, “libertad”, “democracia” son vectores centrales a partir de los cuales debemos continuar preservando nuestras libertades ganadas, porque si bien lo que se nombra, existe, lo que no se nombra también posee su existencia, pero cubierta de

capas autoritarias que es necesario correrlas para poder seguir construyendo una democracia de mayor calidad para nosotros, les ciudadanos.



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucia Rios (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)









# Existencias liminares: derivas de la relación entre cuerpos, violencias y escrituras en el libro de la morgue de 1976, en Córdoba, Argentina

Lucía Ríos\*

## Introducción

Luego de décadas de trabajos etnográficos en torno a la muerte, el morir y los muertos, es irrefutable que estas cuestiones varían a través del tiempo y la localía donde se sucedan. Al respecto, Ariès (2000) plantea las variaciones que la muerte ha tenido en el llamado occidente, como también en los aportes de Thomas (1993) permiten realizar una genealogía sobre la muerte y sus variaciones. De igual modo, Elías (1987) aportó claves de análisis para pensar en el tránsito que habitan “los moribundos”, atendiendo a su afirmación de que la muerte es algo que se constituye como una inquietud para los seres humanos, conscientes de esta etapa del proceso vital. Los autores coinciden en que la muerte y los sentidos que de ella se desprenden no pueden ser comprendidos de manera estanca. Y si no lo es la muerte, tampoco debería serlo su opuesto, la vida.

A partir del trabajo de campo realizado para instancias de una investigación postdoctoral durante 2023 y 2024, el presente escrito se centra en analizar los *indicios* (Ginzburg, 2003) del tránsito de la vida a la muerte, en la documentación producida por la morgue judicial de la provincia de Córdoba, Argentina, en 1976, en torno al deceso de personas asesinadas por prácticas represivas durante los primeros meses de la última dictadura cívico militar iniciada el 24 de marzo de 1976.

Abordados desde una etnografía con documentos, los escritos son comprendidos como conjuntos de relaciones específicas (Da Silva Catela, 2002), lo cual implica considerar sus momentos de producción, actores intervenientes y concebirlos como una materialidad significativa de la que

\* Instituto de Antropología de Córdoba (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas) / Facultad de Ciencias Sociales (Universidad Nacional de Córdoba) / Facultad de Educación y Salud (Universidad Provincial de Córdoba) - rioslucia14@gmail.com

se desprenden sentidos específicos sobre los muertos y el morir. Sentidos que permiten reflexionar sobre posibles transiciones entre la vida y la muerte, la configuración de *estados liminares* y *existencias* que irrumpen el binomio vida-muerte.

Conjeturo que, a partir de los documentos realizados por trabajadores de la morgue judicial de la provincia de Córdoba en 1976, particularmente entre el 1 de enero y el 31 de agosto de 1976, se configuraron *existencias liminares* donde los muertos presentaban características en vida que se perpetúan hasta después de su deceso, configurando agencias e identidades específicas. Es decir, estas *existencias liminares* generaron modos identitarios, efectos y acciones en el mundo de los vivos (Despret, 2021).

Así, los documentos se resignifican a partir de prácticas a las que son sometidos, operando como *dispositivos*, en tanto red de relaciones que no poseen una naturaleza estable y cuyos componentes varían en una coyuntura (Foucault, 1991) y como *constructores* y *transmisores* de sentidos en torno al morir y los muertos en contextos determinados.

En términos metodológicos, el trabajo de campo se realizó a partir de una etnografía exploratorias con documentos, preguntándome y sistematizando en tablas de registros sobre las diversas representaciones –formas de nominación, marcas referenciales– y prácticas –el manejo del cuerpo/cadáver– plasmadas en la escritura presente en la documentación elaborada en la morgue judicial de la provincia de Córdoba. Particularmente, durante agosto de 2023 y junio de 2024 me centré en el “libro de la morgue” tomando el análisis de la categoría “causa de muerte” desde el 1 de enero de 1976 hasta el 31 de agosto del mismo año. Dicha periodización, además de corresponder a los meses sobre los cuales se viene desarrollando el trabajo de campo, responde al interés de constatar cuáles fueron aquellas menciones realizadas sobre los decesos, con qué regularidad, mediante qué términos y en qué momentos del 76. Ello, a fines de comprender a la escritura burocrática como un *indicio* (Ginzburg, 2003) de la relación entre cuerpos, violencias y escrituras, e indagar en el modo en que se configuró una existencia específica, *liminar* (Turner, 2013) a partir de indagar en la escritura de documentos estatales producidas por agentes del Estado al momento del deceso de personas asesinadas por prácticas represivas.

Me interesa mostrar que parte de los sentidos específicos que dichos documentos generan, permiten pensar en la configuración de *estados de existencia* (Tello, 2017) que eclosionan modos estandarizados y consen-



suados del binomio vida-muerte. Comprendo que esos *estados de existencia* dan lugar a la configuración de existencias específicas ligadas a las narrativas producidas a partir de *biografías postmortem* que dotan a los muertos de agencias y estatus específicos en el mundo social al cual pertenecen y pertenecían.

Así, esta investigación da cuenta de formas de transición de lo vivo a lo muerto atendiendo a que, para determinados sujetos en dicho tránsito, la zona liminar entre lo vivo y lo muerto los dota de una existencia específica caracterizada justamente por una no pertenencia absoluta a ningún estado que no sea aquel en el cual se encuentran, un estado transicional configurado a partir de la existencia de lo liminar (Turner, 2013).

En relación con estas *existencias liminares* vale mencionar algunas cuestiones. En primera instancia, esta categoría analítica resulta de comprender que no responden a naturalezas definidas a priori, sino que son construidas mediante prácticas y agencias específicas, a partir de los sentidos que se desprenden y construyen en marcos (Butler, 2010) determinados. Ello implica considerar a la existencia en tanto estado, comprendiendo que la existencia precede a la esencia y no a la inversa (Sartre, 2004).

En segunda instancia, esta construcción se encuentra anclada en prácticas y agencias específicas, referidas a la elaboración de documentos en torno al deceso de personas asesinadas por la represión a partir del trabajo de los morgueros en 1976. En tercera instancia, son existencias que muestran la imposibilidad de pensar a la vida y a la muerte como acabadas y claramente definidas. Lo *liminar* responde justamente a una zona que no puede ser definida, pero que habilita a que algo o alguien se transforme.

En resumidas cuentas, entonces, mostraré el modo en que se fue construyendo un estado de existencia en relación con los asesinados en la década del 70 por prácticas represivas de la estructura estatal y paraestatal en Córdoba. Una *existencia liminar* que adquiere configuración en la práctica misma de la escritura y que permite mostrar el modo en que el contexto represivo se colaba en dichas anotaciones. Así, esta *existencia liminar* es posibilitada por condiciones de época, marcos que habilitan a sostener determinadas vinculaciones y relaciones generando sentidos específicos en los 70.

Finalmente, refiere a un *estado de existencia* específico donde el mundo de los muertos se confunde con el mundo de los vivos porque esos *estados de existencia* reafirmaron sentidos morales sobre ellos y sobre sus comu-

nidades de pertenencia, sentidos morales que los configuraban como el “enemigo” y que de algún modo operaban como justificativos del destino corrido por lo asesinados.

### **El “libro de la morgue”, las “causas de muerte” y los “cadáveres de la represión”**

El “libro de la morgue”, documento sobre el cual se centra la investigación que quisiera presentar aquí, se corresponde a la serie “Libro Matriz” perteneciente al “Fondo documental “Morgue Judicial”, sección “Hospital San Roque” (Archivo Provincial de la Memoria, 2010). El mismo fue elaborado durante los años que van desde 1969 hasta 1980 y se encuentra actualmente digitalizado en el Archivo Provincial de la Memoria<sup>1</sup>. Antes de abordar su contenido, es necesario realizar algunas menciones en relación con el acceso a la documentación, atendiendo a que la metodología propia de una perspectiva etnográfica implica considerar indefectiblemente el modo de acceso al campo.

Las condiciones para el acceso a la documentación se encuentran estipuladas en el Reglamento de Accesibilidad disponible en la página web del Archivo Provincial de la Memoria<sup>2</sup> que protege el derecho a la intimidad e integridad de las personas y establece las condiciones para su consulta, atendiendo al tipo de documentación requerida. Las informaciones contenidas en el acervo custodiado por el Archivo Provincial de la Memoria son de carácter público. El carácter sensible de los “archivos de la represión” demanda la creación de diferentes formas y niveles de acceso público tendientes a resguardar la intimidad y la honra de las personas, cuyas vidas se encuentran, en parte, allí registradas.

---

1 En el ahora APM, en los 60 y 70 funcionaba el llamado D2, dentro del cual operaba el Comando Radioeléctrico de la Policía de la provincia, destinado a las tareas de información y con el correr del tiempo, de secuestro y tortura de ciudadanos por sospecha de subversión. En la actualidad el APM es un sitio de memoria y un archivo creado por la Ley Provincial 9286, aprobada en marzo del 2006. Dicha ley establece la conformación de la Comisión Provincial de la Memoria, del Archivo y el funcionamiento de estas instituciones en las casonas coloniales ubicadas entre la catedral y el cabildo.

2 Información disponible en la página web del Archivo Provincial de la Memoria <https://apm.gov.ar/> Fecha de último acceso: 29 de octubre de 2024.

Esto implicó, además de la firma de un formulario de confidencialidad al inicio del trabajo de campo, posteriores conversaciones y muestras de la información y documentos utilizados, a los fines de contar con la autorización necesaria para poder trabajarlos.

Atendiendo a estas consideraciones y criterios de confidencialidad, pude finalmente retomar el trabajo con el “libro de la morgue” en agosto de 2023. En el libro, de tapas duras negras desgastadas por el paso del tiempo, se registraban los ingresos de cadáveres tipificados como “muerte de etiología dudosa”, es decir, las muertes cuyas causas debían ser esclarecidas.

En el mismo se encuentran las personas fallecidas cuyos cuerpos pasaron por la morgue del Hospital San Roque durante los años 1969 y 1980. Contiene 401 fojas numeradas y está en el Juzgado N°3 por ser material probatorio en juicios por delitos cometidos en la última dictadura cívico-militar argentina. El documento que relevé es la digitalización realizada en el APM del libro original.

Dicho libro se elaboró en la Morgue del Hospital San Roque, que oficialmente se conocía como morgue judicial de la provincia de Córdoba. Creada en 1920 ante la necesidad de realizar autopsias en el marco de pericias judiciales, se ubicaba en el antiguo edificio del Hospital San Roque, en pleno centro de la ciudad capital. A partir de 1950, tanto la morgue como el hospital pasaron a depender del gobierno provincial, por lo que, durante los ‘70, recibió numerosos cadáveres producto de la represión. La morgue funcionó allí hasta 1990 para luego trasladarse al Instituto de Medicina Forense en barrio General Paz, barrio tradicional y residencial de la ciudad de Córdoba que colinda con el centro de esta.

Es importante comprender que, en la década de los setenta en Córdoba, y particularmente en el año 1976, lo “irregular” primero y luego lo “clandestino” adquirió una mayor presencia en el tratamiento de los cadáveres en la morgue del San Roque. Es decir, se produjo un devenir del tratamiento de esos cadáveres que pasaron de un registro sistematizado en los documentos estatales en los primeros años de la década de los 70, a un ocultamiento total a finales de esa década, materializado en la ausencia de documentación elaborada en la morgue y en la existencia de fosas comunes, trasladados nocturnos y ningún registro de identificación.

Sosteniendo junto a Das y Poole (2008) que mucho de lo que refiere al campo estatal se presenta a través de la escritura, comprendo que la

documentación analizada da cuenta tanto de la presencia del Estado en los procesos ligados a la vida y a la muerte, como también la posibilidad de comprender de qué manera en la escritura “se cuela” el contexto social, político se cuela en registros que no fueron creados a tales fines.

Así, es inevitable preguntarse durante una indagación etnográfica de los documentos, tanto por las instituciones productoras de los mismos, como por los sujetos detrás de estas documentaciones, los poderes que se ejercen, las disciplinas legitimadas, las instituciones que participaban desde la órbita estatal en los momentos de escritura sobre la muerte dentro de los mecanismos burocráticos-administrativos conformados a tales fines.

En investigaciones previas, me interesaba mostrar cómo la relación entre violencia, cuerpo y escritura de la que hablé renglones arriba, fue “traducida” en el momento del tratamiento de cadáveres sosteniendo, por ello, una articulación entre cuerpo y escritura en la configuración de un cuerpo escrito. Un cuerpo narrado y configurado a partir de la escritura cuyo rastro queda en los documentos. Escritura y narración producidas por terceros que pueden omitir, agregar, modificar cualidades sobre ese cuerpo escrito que es, a su vez, un cuerpo narrado, atravesado por el lenguaje (Das, 2016) y en el contexto señalado, también atravesado por la violencia.

Así y luego del llamado giro encarnado, el cuerpo se configura en y como un entramado de discursos encargados de trazar ámbitos de tensión y de definición de la identidad, que cambian y que se van configurando a partir de los marcos de época. Estas coordenadas de análisis serán retomadas luego al momento de detenerlos analíticamente en la configuración de las existencias liminares.

## **Los cadáveres de la represión**

En las entrevistas realizadas durante la investigación a forenses y morgueros, se volvió recurrente la mención de que, en la morgue durante los setenta, comenzaron a aparecer los llamados por los trabajadores del lugar como los “cadáveres de la represión”. Ello me significó un primer elemento de análisis, ya que ese modo de definición permite considerar que ciertos muertos-y, por ende, ciertas muertes- se constituyeron como un tipo de cadáveres distinto de los que ingresaban por suicidios, robos, accidentes. ¿Qué era aquello que hacía que un cadáver fuera “de la repre-

sión”? ¿Qué características diferenciales presentaban? ¿Cómo eran registrados en la escritura?

Asimismo, esta “tipología” de cadáveres me llevó a considerar un modo de relación entre el cuerpo y el contexto político. En un contexto de prácticas represivas explícitas que aún a inicios de 1976 conviven con las clandestinas, atendiendo a una escalada de violencia (Servetto, 2004) que tomaba cada vez más fuerza, las muertes producidas empezaron a generar cadáveres con características particulares, al punto tal de adquirir en el cotidiano de la morgue su propia nominación.

Los cadáveres de la morgue ya tienen una cualidad distintiva: algo en torno al fallecimiento debe ser esclarecido, la causa de muerte debe ser determinada de manera fehaciente. Debido a eso, hay un procedimiento que se realiza sobre el cuerpo, lugar donde se inscribe aquello que puede ser “leído” para decodificar lo que debe ser “revelado”. Asimismo, en ese contexto específico, hay cadáveres que presentaron características recurrentes o semejantes, tal como sucedió con los “cadáveres de la represión”. La referencia en las entrevistas a que los cadáveres “estaban destrozados, pero nadie decía nada y nosotros tampoco” evidenciaba de algún modo el temor que la situación provocaba en los empleados de la morgue, dado que no era habitual recibir cadáveres con esas características. Las mismas daban cuenta de la alevosía en el asesinato, dejando marcas en los cuerpos. Esto me llevó a preguntarme por un *modus operandi* donde las lesiones realizadas podrían dar cuenta de la firma (Segato, 2013) de los perpetradores y de una performance de la crueldad como parte de estas escenas.

En este sentido, resulta interesante considerar cómo el Estado durante 1976 siguió generando procesos de escritura burocrática, siendo que en esa misma proliferación de documentos es posible considerar indicios (Ginzburg, 2003) de la violencia ejercida. La escritura se vuelve así un resto que se torna un rastro.

### **“Entradas y salidas”. Los registros en el “Libro de la morgue” en 1976**

La computadora portátil ya está dispuesta sobre una de las mesas del área de investigación del APM. En la pantalla se ve una imagen, que, a pesar de ser digitalizada, es bastante nítida. Es posible observar que el libro, llamado “libro de la morgue”, posee una tapa dura de color negra, sin inscripciones, desgastada por el paso del tiempo. En su interior, las hojas

que oscilan entre blancas y amarillentas, presentan una serie de columnas divididas por líneas rojas: “número de orden”, “entrada” (dividida en día, mes y año), “procedencia”, “delito”, “imputado”, “nombre del padre”, “nombre de la madre”, “prontuario” (que a su vez se divide en número y sección), “P.M” (dividida en día, mes y año), “P.P” (dividida en día, mes y año), “Ex Cárcel” (dividida en día, mes y año), “damnificado”, “salida” (dividida en día, mes y año), “destino” y “observaciones”. Estas categorías responden a que el libro utilizado por los morgueros era originalmente un ejemplar utilizado en las penitenciarías, por lo que dichas categorías responden a ese “circuito” específico.

Sobre estas, personal de la morgue realizaba una división (con lapicera), generando 18 columnas “reconfiguradas”. De esa manera, los empleados de la morgue judicial creaban a partir de esa modificación rudimentaria, una “hoja de ruta” donde cada espacio y cada categoría significaba un tramo particular en el recorrido que el cadáver hacía dentro del procedimiento, ya sea de reconocimiento o de autopsia.

La primera columna que observo, refiere al “número de orden” que comienza con el número uno, el 1 de enero de 1976. Los morgueros no elaboraron un libro por año, pero su inicio se consignaba en el comienzo de una nueva hoja. Las anotaciones, en cursiva o en imprenta, se hacían con lapicera negra o azul de manera cronológica. La columna siguiente denominada “entrada” se corresponde con la fecha (dividida en día, mes y año) del ingreso del cadáver a la morgue, mientras que la tercera columna pasa a denominarse como “recibido”, espacio donde se consigna el nombre del morguero que lo recibe. Algunos trabajadores se limitaban aquí a firmar mientras que otros asentaban su nombre y apellido. La cuarta columna se corresponde con la hora de ingreso del cadáver, mientras que la quinta columna se denomina “procedencia” e indica la localidad en la que el cadáver fue encontrado o la dependencia policial que lo remitía.

En la sexta columna, denominada “cadáver”, figura el nombre del fallecido. Si no hubiese identificación, se anotaba NNM o NNF (NN masculino y NN femenino, respectivamente). En la séptima columna aparece la categoría “Forense”, donde se consignaba el nombre del médico forense que revisaba el cuerpo. Aquí los registros se hacían solamente con el apellido. A veces se indicaba también la sigla “Dr.”, dando cuenta del rango profesional. En la octava columna, denominada “juzgado”, se indicaba al juzgado encargado del procedimiento.



En la novena columna, “autopsia”, se indica si se realizó “autopsia” o “reconocimiento”. La décima columna denominada “fecha” indica la fecha de autopsia o reconocimiento, mientras que en la undécima columna denominada “causa” se especificaba la “causa de muerte” redactada por los morgueros con la información obtenida de las personas que ingresaban el cuerpo. Es decir, se completaba antes de la realización de la autopsia, muchas veces tomando nota de lo señalado por el mismo personal policial. La “causa de muerte” no respondía a causas clínicas, es decir, médicas. Esto lleva a considerar que finalmente aquello que quedaba consignado en el libro como “causa de muerte”, atendiendo también al relato de mis entrevistados, podría haber sido producto de una escritura que se realizaba bajo coacción de las fuerzas represivas, haciendo que en la escritura -que en teoría visibiliza- se produjera el “ocultamiento” de lo acontecido.

La duodécima columna presente en el libro es el “diagnóstico”, en la cual se refería el diagnóstico relacionado con la muerte. A diferencia de la “causa de muerte”, esta columna se completaba con el diagnóstico médico legal conferido por los médicos forenses y queda asentado en el certificado de defunción de la persona. En relación con estos “diagnósticos” aparecen de manera recurrente (prácticamente en la totalidad de los casos en los cuales dicho diagnóstico se consigna) los siguientes: “Insuficiencia cardíaca”, “herida de bala”, “traumatismo de cráneo”, “traumatismo”, “politraumatismo”, “asfixia”, “contusión cerebral” “hemorragia interna”, “lesión encefálica” y “peritonitis”. Es interesante notar aquí que la mayoría de las veces, el diagnóstico definido como “herida de bala” se repite en su mayoría cuando la “causa” registrada por los morgueros había sido la misma, “herida de bala”. Este modo de consignar en el “libro de la morgue” podría constituirse también como un indicio, sino de un procedimiento de autopsia irregular, si de una escritura irregular.

La décima tercera columna denominada “fecha” se completaba con la fecha en la que se retiraba el cadáver, mientras que la decimocuarta columna refería al “domicilio” del fallecido. En la décima quinta columna se asienta la hora en la que cuerpo se retiraba (denominada “Hora”) para luego dar paso a la columna “entregado”, donde se dejaba asentado el nombre del morguero que entregaba el cuerpo. La decimoséptima columna indicaba la empresa fúnebre, si hubiese, encargada de realizar el traslado de la persona fallecida. Esta categoría se denominaba “empresa”. Finalmente, la

decimoctava columna denominada “familiar” servía para indicar al “que retiraba el cuerpo”.

Me detengo aquí un instante y retomo la undécima columna denominada “causa”. Hacer un registro sistematizado de estas resultaba relevante a los fines de buscar indicios de cómo en esa escritura, escueta, estandarizada, comenzaba “a colarse” la violencia y la represión en 1976. Dicha sistematización implicó generar tablas de Excel donde en diversas columnas se registró la fecha, el número de orden, el nombre del fallecido, la causa de muerte y el diagnóstico.

En relación con las anotaciones que encuentro en el libro, noto que se hacen siempre a mano. Mayoritariamente, la escritura se hace en lapicera azul y en cursiva, aunque por momentos aparece una letra imprenta y puede que también haya algunas escrituras (las menos) con lapicera negra. La caligrafía puede cambiar en una misma hoja, lo que da cuenta de la intervención de distintas personas en el documento, en distintos tiempos

En mi registro tomo nota de las siguientes “causas” dado que podrían estar vinculadas tanto a prácticas represivas al momento del deceso, como también me permiten considerar aquello que mencionan mis entrevistados en relación con cómo se llenaban estos formularios, a veces con información que las mismas fuerzas proporcionaban al momento del ingreso del cadáver a la morgue.

La cantidad de ingresos registrados para los meses que van desde enero a agosto inclusive son: 109 ingresos para el mes de enero de 1976, 106 ingresos para febrero (ese año fue bisiesto) 96 para marzo, 106 para el mes de abril, 119 para mayo, 128 para junio, 125 para julio, 113 para agosto. Es decir, en el libro de la morgue se consignan un total de 902 ingresos desde el 1 de enero de 1976 hasta el 31 de agosto, siendo que el total de ingresos hasta el 31 de diciembre de 1976 es de 1311.

En relación con las “causas de muerte” registradas en 1976, del total de los 902 ingresos obtenidos hasta ahora encuentro consignadas 873 en la columna destinada a tal fin.

Es decir, hay 29 “causas” que no fueron consignadas, lo cual, tal como me señalaron mis entrevistados, podría ser el indicio de una irregularidad en el procedimiento. Asimismo, dentro de las “causas” registradas, 42 se mencionan como “se ignora”. Las “causas” que me resultan interesantes de enero a fines de agosto de 1976 son:



<b>“Causas de muerte”</b>	<b>Cantidad</b>
<b>Enfrentamiento</b>	9
Enfrentamiento con policía	30
Enfrentamiento con fuerzas armadas	24
Lo encontraron en un baldío	1
Enfrentamiento con fuerzas de seguridad	24
Enfrentamiento armado	5
Enfrentamiento con el ejército	10
Enfrentamiento fuerza militar	8
Ajusticiado	7
Fallece en campo de la ribera	1
Enfrentamiento con extremistas	1
Enfrentamiento militar	2
Enfrentamiento jefatura “fuga”	3
Se tirotean con comando	2
Lo balearon en el auto	2
Herido de bala	49
Atentado terrorista	1
Baleado en la vía pública	3
Lo balea comando extremista	1
Baleado en su domicilio	2

**Tabla 1.** Tipo y cantidad de causas de muerte del libro de la morgue para el año 1976. Elaboración propia. 2023

Sobre estas “causas de muerte” configuradas como indicios de existencias liminares me centraré en el siguiente apartado.

## **Existencias liminares: modos de ser, estar y formas de agencia en la Córdoba del 76**

Tal como mencioné al inicio del artículo, me interesa mostrar el modo en que se fue construyendo en la escritura de documentos estatales un estado de existencia (Tello, 2017) en relación con los muertos asesinados en la década del 70 por las prácticas represivas de la estructura estatal y paraestatal en Córdoba.

Tal como plantea Tello (2017), en contextos que presentan características excepcionales, tales como las dictaduras y las prácticas represivas ligadas a estas, los estados de existencia que allí se configuran permiten dar cuenta de intersticios entre el vivir y el morir, en su investigación vinculados a la experiencia concentracionaria, mientras que en el campo aquí presentado se configuran a partir de prácticas de escritura en documentos de la morgue judicial.

Asimismo, comprendo que estos estados de existencia en el caso que aquí nos convoca dan cuenta de una existencia liminar donde lo liminar se comprende en tanto que un sujeto no forma parte de ninguna situación que se encuentre estructuralmente definida (Turner, 2013) configurándose, así como sujetos cuyo estado es ambiguo, indefinido, un “ser transicional” (p.106).

En el caso de los documentos producidos en la morgue, son estados de existencia que implica la yuxtaposición de elementos tanto de lo vivo como de lo muerto, como de lo subjetivo y lo colectivo, presentando dos características particulares.

La primera de estas características refiere a que dicha existencia liminar adquiere su configuración en la práctica misma de la escritura que reabizaba el personal de la morgue y a partir de la cual la referencia a personas específicas implicaba conjugar características que ese sujeto había tenido en vida. Pensar estas existencias en relación con la escritura permite, por un lado, quitarles un carácter esencialista o puramente ontológico, para dar paso a una existencia en situación, que se genera a partir de modos de nominar que adquieran sentido en tanto y en cuanto se utilizan en un marco de época.

De este modo es que se comprende que sistematizar las “causas de muerte” puede proveer indicios de dichos modos de *existencia liminar*. En relación con estas existencias donde los muertos parecen estar dotados de



las mismas características y los mismos sentidos que los vivos, las “causas” me permitieron comprender que la inscripción de esas muertes en la documentación producida por el Estado, coadyuvaron a la construcción de una identidad “subversiva”, “enemiga”, “terrorista” inclusive cuando no se está hablando de la persona, sino cuando se refiere a la acción, tal como se expresa en la causa “atentado terrorista”.

En referencias tales, la acción es “terrorista” porque lo eran los muertos implicados, aunque no se los nombre. En otros casos, los muertos asociados a estas “causas” son nombrados y es posible determinar que se trata de personas que en vida han estado “marcados” como “subversivos” o “extremistas” y que estas connotaciones son retomadas al momento de asentar las causas de su muerte, como si de algún modo en esa escritura se produjera una existencia otra en donde el muerto no está del todo muerto, ya que aun remite y refiere al universo de sentido de los vivos. Y particularmente, a su propio universo de sentido, político y de militancia.

Asimismo, pensar en estas existencias liminares donde los sujetos están muertos “pero no del todo”, porque sigue denotando sentidos políticos concretos en el mundo de los vivos, mediadas por la escritura, implica que puedan ser construidas y posibilitadas por condiciones de época específicas, por marcos (Butler, 2010) que habilitan a sostener determinadas vinculaciones y relaciones en el orden de las prácticas y del discurso, generando que las mismas adquieran sentidos específicos en los setenta en Córdoba.

En cuanto a este punto, hay algunas cuestiones que quisiera señalar. Lo primero que noto en relación con estas “causas”, es la presencia notable tanto de muertes producidas por armas de fuego, como la nominación en las “causas de muerte” como “enfrentamiento” en una amplia gama de variantes. En este punto, es necesario recordar que la noción de “enfrentamiento” fue introducida por las fuerzas -y reforzada por los medios de prensa- como una noción que daba cuenta de una lucha entre pares, siendo que en realidad esos “enfrentamientos” no eran otras cosas que “enfrentamientos fraguados”, eufemismos para ocultar lo que en realidad habían sido asesinatos por parte de las fuerzas represivas.

Este elemento me lleva a pensar tanto en la escalada de violencia que se vivía en Córdoba ya con la presencia de Menéndez, como también me remite a las menciones de uno de mis entrevistados trabajadores de la morgue, quien me señalaba que para inicios de 1976 y durante ese año,

“todos esos muertos que entraban como ‘muertos por enfrentamiento’” rebalsaban el espacio que había en la cámara frigorífica del San Roque y quedaban ahí por días pudriéndose” (Registro de entrevista, 15 de enero de 2021).

En relación con este contexto que ya comenzaba a gestarse meses antes de marzo del 76, resulta llamativa la causa “fallece en campo la ribera”, siendo que el Campo La Ribera ya constituía para entonces un Centro Clandestino de Detención, Tortura y Exterminio, siendo hoy también Sitio de memoria en Córdoba. Esto me permite pensar, o al menos pre-guntarme, si estas existencias liminares no adquieren, de hecho, sentido y existencia al estar inmersas en una topografía del terror (Ferrández, 2022) que se fueron creando no solamente en el mundo empírico y cotidiano, sino también traducido en los procesos mismos de escritura estatal.

Retomando la cuestión contextual y el clima político y social de la época, en lo que refiere a los meses noto que el “enfrentamiento con extremistas” se consigna como “causa de muerte” en abril de 1976, mientras que “enfrentamiento fuerza militar”, “enfrentamiento con el ejército” “enfrentamiento con fuerzas de seguridad” y “enfrentamiento con fuerzas armadas” comienzan a registrarse desde abril (luego del golpe militar de marzo) llegando a su punto más álgido en julio y agosto. Los “enfrentamientos con la policía” se consignan desde enero hasta julio, dando cuenta de la presencia de otras fuerzas represivas en la provincia desde la mitad del año. Es de notar también que las causas “lo encontraron en un baldío”, “baleado en su domicilio” como otras que no aparecen aquí enunciadas, como el hallazgo de cuerpos baleados en pozos o con bombas, respondían a las metodologías de asesinato de la época, tanto por las fuerzas de seguridad, como por organismos paraestatales como el Comando Libertadores de América (CLA).

Estas referencias me llevan a pensar que en estas existencias liminares que adquirían determinados sujetos, que daban cuenta de su condición de “enemigos” tanto en la vida como en la muerte, es necesario nominarlos de maneras similares a cuando estaban en vida y vincularlos a contextos, eventos o situaciones que referían a situaciones de “enfrentamientos” con las FFAA o con las fuerzas policiales, como también ponerlos en vinculación a lugares específicos, como lo son el Campo La Ribera o el Departamento de Informaciones, consignado también como otro de los lugares del fallecimiento.

Asimismo, comprendo que estas existencias liminares refieren a un modo de existencia donde el mundo de los muertos se confunde con el mundo de los vivos, no solo porque las características que poseían en vida se perpetúan y trascienden a y hacia la muerte, sino porque esos modos de existencia sirvieron para reafirmar los sentidos morales sobre ellos y sobre sus comunidades de pertenencia, sentidos morales que los configuran como el “enemigo” y que de algún modo operaban como justificativos o alicientes del destino corrido por los asesinados. Esto puede evidenciarse en el modo en que parecieran hacerse presentes ciertos juicios de valor en relación con la escritura de las “causas”, pensando aquí en la referencia al “ajusticiado”, o como también hay “causas” en las cuales se hace foco en el “hecho” mientras que otros parecieran hacer eje en la persona. En relación con lo primero, en las “causas” tales como “enfrentamiento”, “atentando”, pareciera que el foco es la acción, mientras que en “ejecutado”, “ajusticado”, “baleado”, el eje pareciera estar en el sujeto.

Finalmente, me interesa mencionar que las existencias liminares dan cuenta de agencias (Despret, 2021) que los muertos poseen sobre los vivos. Los muertos asesinados por la represión, consignados en los documentos estatales, generaron efectos en sus comunidades de pertenencia, siendo muertos emblemáticos (Ríos, 2023) en el caso de las prácticas militantes, o reclamados en la justicia en el caso de sus familiares. Asimismo, desde el lado de las fuerzas represivas, se volvieron cadáveres que vehiculan mensajes de advertencia y disciplinamiento al resto de la sociedad, en relación con el destino corrido por quienes se presentaron como opositores al nuevo régimen de reorganización nacional comandado por las FFAA y la cúpula militar.

Abordar estos documentos no solo me permitió pensar en la construcción de estas *existencias liminares*, donde el paso de los vivos a los muertos no es tan claro ni evidente y en el poder de agencia de éstos, sino también en el poder de agencia del mismo Estado. En este sentido, Muzzopappa y Villalta (2011) sostienen que trabajar sobre la documentación producida por las distintas burocracias administrativas se transforma en una potente herramienta etnográfica que permite acceder a una de las formas en las que se ejerce el poder del Estado, “en su capacidad de transformar y generar” (p.18).

Siguiendo esta línea es que el análisis aquí presentado de la documentación trabajada permite ver una de las formas de ejercicio soberano del

Estado en una de sus formas de ejecución del poder, generando tipos de existencias (mediante la consideración de las “causas de muerte”) que responden a contextos sociopolíticos particulares. Estos modos de configurarlas desde la muerte que preserva un resto y un rastro de la vida me llevan a pensar en una dimensión productiva de la muerte, centrando la mirada en los documentos producidos por una institución perteneciente a la esfera estatal.

## **Conclusiones**

En el presente artículo y a partir del trabajo de campo realizado para instancias de una investigación postdoctoral durante 2023 y 2024, me centré en analizar posibles modos de tránsito entre la vida y la muerte, particularmente en documentos producidos por morgueros de la morgue judicial en 1976, en Córdoba, al momento del deceso de personas asesinadas por prácticas represivas. Así, el “libro de la morgue” abordado desde una etnografía de documentos, representó una materialidad significativa de la que se desprenden sentidos específicos sobre los muertos y el morir y que me permiten reflexionar sobre estas posibles transiciones.

A partir de indagar en las “causas de muerte” fue posible encontrar en la escritura indicios de una configuración de existencias liminares donde los muertos presentan características del mundo de los vivos, configurando identidades -el “enemigo”- y moralidades específicas. Así, los documentos se resignifican a partir de prácticas a las que son sometidos, operando tanto como dispositivos y como constructores y transmisores de sentidos en torno al morir y los muertos en contextos históricos determinados.

En tal sentido, en los documentos se condensan instituciones tales como el Estado, procesos sociales tales como la dictadura y sus prácticas represivas y diversos sujetos intervenientes en su elaboración -morgueros, forenses- y en su circulación, donde dada su importancia histórica y jurídica han llegado a nuestras manos en el presente. De igual modo, son constructores y transmisores de sentidos en tanto configuran existencias liminares que responden a formas específicas de morir -asesinados, torturados- consignados mediante “causas” determinadas -tal las señaladas- y que generan efectos en la sociedad en general, como en los trabajadores de la morgue en particular.



En su texto “Hacia una reconstrucción de las identidades desaparecidas”, Perosino (en Zarankin, Salerno y Perosino, 2012), mencionaba que, al momento de pensar en la identidad de una persona muerta, ésta no deja de pertenecer a un núcleo social determinado. Pensar en los modos en los cuales lo contextual pareciera así “colarse” y “desbordar” un tipo de escritura comúnmente aséptica, despojada de connotaciones políticas, considerando que ese cadáver no sólo pertenece a una determinada comunidad -la del “enemigo”, por parte de las fuerzas represivas- sino que continúa portando determinadas definiciones que hacen a esa construcción de la alteridad, me llevó a pensar en la vida política (Verdery, 1999) de los cadáveres que se configura a partir de que estos adquieren, de hecho, uno modo de existencia específico, ni vivos ni muertos, liminares, en transición, y por ende, en movimiento.

Esos modos de consignar la muerte -y los muertos- en la documentación me llevaron a preguntarme si, retomando esos indicios de la relación entre cuerpos, violencias y escrituras, relación en la que las existencias liminares planteadas en esta investigación adquieren sentido, es posible pensar que hay algo que esos muertos siguen generando en los vivos como partes de un mundo social (Despret, 2021). Frente a ello vuelvo a tramar dos consideraciones.

Por un lado, la consideración de que hay en el cuerpo muerto algo que se queda allí como un resto que nos interpela, generando así recuerdos, rituales, emociones y acciones.

Por el otro, hay que considerar que, si la existencia liminar se funda en una práctica de escritura, no podemos obviar la dimensión performativa que hace al lenguaje. Aquello que se menciona y es definido de determinada manera adquiere existencia en lo real, y a partir de esa existencia, genera efectos de acción o inacción en las personas y en los contextos que hacen a su comunidad de sentido.

Finalmente, es interesante pensar que, así como la escritura es una materialidad que configura y vehiculiza la existencia liminar, en tanto creadora y transmisora de sentidos, dichas escrituras parten también de la existencia de otra materialidad, la de un cuerpo muerto que se torna un cuerpo escrito cuya descripción implica que haya sido “leído” por médicos, morgueros y forenses y una descripción del cuerpo a partir de la cual yo también puedo “leer” modos de tratamientos específicos.

Es atendiendo a ese proceso de lectura y traducción que es posible, mediante una perspectiva etnográfica aplicada a referencias tales como las “causas de muerte” consignadas, mostrar cómo aun en la muerte se tornaba necesario asociar la figura del “enemigo” a personas con presencia política en el mundo de los vivos. Esto me lleva a pensar nuevamente en la vida política del cadáver (Verdery, 1999) donde el cuerpo, y particularmente ese cuerpo escrito se torna un *locus* de sentidos y el lugar donde se reflejan esas existencias liminares, donde esa ontología dicotómica entre lo vivo y lo muerto “eclosiona” a partir de constatar aquello que los muertos siguen generando (Despret, 2021), en un espacio de indefinición, ambiguo y transicional.

Tal como decía párrafos arriba, trabajar sobre la documentación producida por el Estado se transforma en una potente herramienta etnográfica que permite acceder a una de las formas en las que se éste ejerce su poder, transformando y generando (Muzzopappa y Villalta 2011) El análisis aquí presentado me permite ver una de las formas de ejercicio soberano del Estado, generando existencias liminares que responden a contextos sociopolíticos particulares.

Estos elementos que son parte de un análisis etnográfico de la violencia ejercida sobre los cuerpos plasmadas en la escritura en un periodo de tiempo determinado, nos convoca política, ética y epistemológicamente a continuar interrogándonos por aquellos modos actuales que configuran a escala regional, nacional y local procesos de dominación y exterminio que configuran aún territorios marginales, cuerpos diferenciales, identidades, lugares y existencias liminares estigmatizadas, ya sean vivas, muertas o en tránsito entre ambas.

## Referencias

- Ariès, Philippe. (2000) *Morir en Occidente*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editorial.
- Butler, Judith. (2010). *Marcos de guerra: las vidas lloradas*. México DF: Editorial Paidós.
- Da Silva Catela, Ludmila. (2002). El mundo de los archivos. En Ludmila da Silva Catela y Elizabeth Jelin (Eds.). *Los archivos de la represión*:

- documentos, memoria y verdad (pp. 195-219). Madrid: Siglo XXI Editores.
- Das, Venna (2016). *Violencia, Cuerpo y lenguaje*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Das, Venna y Poole, Deborah 2008). El Estado y sus márgenes. Etnografías comparadas. *Cuadernos de Antropología Social*, (27), 19-52. <https://www.redalyc.org/pdf/1809/180913917002.pdf>
- Despret, Vinciane (2021). *A la Salud de los Muertos. Relatos de quienes quedan*. Buenos Aires: Editorial Cactus.
- Elías, Norbert (1987). *La soledad de los moribundos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Ferrández, Francisco (2022). Exhumaciones, generales y militarismo fantasma: cómo confrontar el legado de la Guerra Civil española. *Alteridades*, 32 (64), 73-85. <https://alteridades.itz.uam.mx/index.php/alte/article/view/1363>
- Foucault, Michel (1991). El juego de Michel Foucault. En Michel Foucault. *Saber y verdad* (pp. 127- 162). Madrid: Ediciones La Piqueta.
- (2009). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Ginzburg, Carlo (2003). *Tentativas*. Michoacán: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Muzzopappa, Eva y Villalta, Carla (2011). Los documentos como campo, reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales, *Revista Colombiana de Antropología*, 47 (1), 13-42. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0486-65252011000100002&script=sci\\_abstract&tlang=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?pid=S0486-65252011000100002&script=sci_abstract&tlang=es)

Perosino, María Celeste (2012). Hacia una reconstrucción de las identidades desaparecidas. En Andrés Zarankin, Melisa Salerno y María Celeste Perosino, (Comp). *Historias desaparecidas: arqueología, memoria y violencia* (pp.35-44). Buenos Aires: Encuentro Grupo Editor.

Rios, Lucia (2023). Asesinatos espectaculares, muertes condicionadas y velorios masivos, en Córdoba, Argentina, en la década de los 70. *La Rivada*, 11 (21), 130-153 <http://larivada.com.ar/index.php/numero-21/dossier/396-asesinatos-espectaculares>

Sartre, Jean Paul (2004). *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Edhasa.

Segato, Rita. (2013). *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juarez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo estado*. México DF: Editorial de la Universidad del Claustro Sor Juana.

Servetto, Alicia (2004). Córdoba en los prolegómenos de la dictadura. La política del miedo en el gobierno de Lacabanne. *Estudios*, (15), 143-156. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5364770>

Tello, Mariana (2017). “Morir en vida”. Estados de existencia en las experiencias concentracionarias. *Avá*, 30, 81-104. <https://www.ava.unam.edu.ar/images/30/pdf/n30a05.pdf>

Thomas, Louis Vincent (1993) *Antropología de la muerte*. México DF: Fondo de Cultura Económica.

Turner, Victor (2013). *La selva de los símbolos*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI.

Verdery, Katherine (1999). *The Political Lives of Dead Bodies*. Nueva York: Columbia University Press.



## Páginas web

Archivo Provincial De La Memoria. (29 de octubre de 2024). Página oficial del Archivo Provincial de la Memoria de la Provincia de Córdoba. <https://apm.gov.ar/>

## Documentos

Archivo Provincial De La Memoria (2010) Fondo documental “Morgue Judicial”, Sección “Hospital San Roque”. Serie “Libro Matriz”. Córdoba, 1° de enero de 1976 a 31 de agosto de 1976.



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucía Ríos (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de  
la Facultad de Filosofía y Humanidades -  
Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative  
Commons Reconocimiento - Compartir Igual  
(by-sa)





# ¿Qué lugares, para qué memorias? Lo que la Facultad de Psicología marca y desmarca

Tatiana del Valle Alvarez\*  
Sofía Marciale Ochea†

## Introducción

Este escrito sigue la continuidad de un trabajo de investigación que comenzó en el año 2021, este trabajo tomó forma en nuestra tesis de grado de la Licenciatura de Psicología que llevó por nombre *Las tramas de las memorias en la Facultad de Psicología de la UNC: prácticas y representaciones sobre la última dictadura militar* asesoradas por el Lic. Agustín Liarte Tiloca<sup>1</sup> y la Dra. Mariana Tello Weiss<sup>2</sup>.

Uno de los capítulos de nuestro análisis se refirió a las prácticas conmemorativas que se sucedieron en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Córdoba, desde la reapertura democrática hasta el año 2022. En las reflexiones finales de la tesis pudimos expresar que quedaban desafíos pendientes en relación a lo que habíamos podido observar posterior a culminar nuestro trabajo de campo. Lo que pretende este escrito es reflexionar en torno a las construcciones de memoria en relación a la

---

<sup>1</sup> Agustín Liarte Tiloca es Licenciado en Antropología, profesor de la cátedra en Antropología Cultural, Contemporánea y Latinoamericana de la Facultad de Psicología en la Universidad Nacional de Córdoba.

<sup>2</sup> Mariana Tello Weiss es Doctora en Antropología Social, Magíster en Antropología y Licenciada en Psicología, especializada en antropología de la violencia y los conflictos sociopolíticos. Es profesora del Departamento de Antropología e investigadora del Museo de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades en la Universidad Nacional de Córdoba.

\* Museo de Antropología (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba) - tatianadelvallealvarez@gmail.com

† Museo de Antropología (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba) - sofia.marcialeochea@gmail.com

última dictadura militar como algo que no se mantiene fijo, inmóvil, sino que siempre está en movimiento.

Se hace necesario explicitar que referimos a lo conmemorativo como aquellos actos que implican prácticas enmarcadas en “fechas de conmemoración pública” de carácter efímero, como también actos conmemorativos que generan “marcas territoriales”, Elizabeth Jelin y Victoria Langland (2003) las conceptualizan como “vehículo de memoria”, las cuales se caracterizan “por su propia naturaleza, locales y localizadas. Están en un espacio delimitado y específico” (p.13), y a su vez “un soporte, lleno de ambigüedades, para el trabajo subjetivo y para la acción colectiva, política y simbólica, de actores específicos en escenarios y coyunturas dadas” (pp. 4-5).

La intención del presente escrito es involucrarnos en las tramas de sentidos que tejen los procesos de memoria mediante los murales, comprendiendo cómo “Estas intervenciones urbanas exceden lo estético y plantean una actitud militante, irrumpiendo en un no lugar, un espacio de tránsito y anónimo, volviéndolo significativo” (Capasso, 2011, p. 3). Es por esto que el propósito es indagar en la utilización de las paredes de la Facultad de Psicología de la UNC como lugar en el que se producen marcas de memoria.

Retomando los datos construidos a partir del trabajo de campo advertimos que desde el año 2020 se generaron diferentes acciones que podemos relacionar con desmarcar diferentes conmemoraciones que se refieren a luchas sociales, tomamos como ejemplo lo sucedido con la estructura, la fotografía y placa del homenaje a Ester Felipe<sup>3</sup> realizado en 2016 y removida

a comienzos del año 2020 debido al inicio de un plan de obras, con la promesa de una nueva colocación que no se ha producido hasta el momento. Le siguió el borramiento de diferentes murales que formaban par-

---

3 Este homenaje fue realizado el 23 de agosto de 2016 en la Facultad de Psicología en el marco de la sentencia del juicio de la megacausa La Perla - Campo la Ribera - D2 que sucedió el 25 de agosto del mismo año. Fue organizado por las agrupaciones universitarias Egresadxs por la Universidad Pública, Asociación Libre La Bisagra y Comisión Abierta de Derechos Humanos de Asociación Libre. Ester Felipe era psicóloga egresada de la Universidad Nacional de Córdoba fue secuestrada el 11 de enero de 1978 de la casa de sus padres en Villa María, provincia de Córdoba a sus 27 años, permaneció cautiva en el Centro Clandestino de Detención Tortura y Exterminio “La Perla,” continua desaparecida.

te de la fachada de la facultad siendo una iniciativa de la gestión decanal Pereno-Rossi y la agrupación estudiantil Franja Morada, que a partir del 2023 fue electa como conducción del Centro de Estudiantes<sup>4</sup>. En este punto retomamos lo planteado por Elizabeth Jelin (2020)

El pasado es un objeto de disputa, donde actores diversos expresan y silencian, resaltan y ocultan distintos elementos para la construcción de su propio relato. Lo que encontramos es una lucha por las memorias, lucha social y política en la que se dirimen cuestiones de poder institucional, simbólico y social. A su vez, los fenómenos de memoria se manifiestan en distintos planos de la vida social: el plano institucional, el cultural, el subjetivo. (p. 522)

Esta construcción teórica nos sirve para pensar en las dinámicas presentes hacia el interior de la facultad, y de qué manera esto repercute en nuevas maneras de construir memoria, qué tramas son las que se tejen a partir de acciones que se vinculan con desmarcar, qué es lo que se quiere expresar mediante marcas que contienen otros sentidos. Como así también pensamos en los diferentes y nuevos contextos políticos, sociales, económicos y culturales en donde la facultad como institución pública se encuentra afectada no sólo en materia de educación sino también en materia de derechos humanos en general y procesos de memoria sobre la última dictadura militar en particular.

Es de interés trazar ahora, algunas preguntas por aquellas marcas de memoria en la Facultad de Psicología que se producen con la intención de que perduren en el tiempo, ¿cuáles son las variables contextuales que intervienen en esa perdurabilidad?, ¿quién puede decidir qué sucede en los lugares de la Facultad de Psicología?, ¿quién quiere intervenir y de qué manera estos lugares?

Para aproximarnos a posibles respuestas, decidimos en este escrito analizar dos actos conmemorativos realizados en la Facultad de Psicología, en los cuales se realizaron murales. Nos detendremos en un primer momento a recuperar esta modalidad de construcción de memoria, reto-

---

<sup>4</sup> Para más información sobre este suceso, consultar en <https://latinta.com.ar/2024/03/25/mural-silvia-suppo-unc/>

mando conceptualizaciones sobre muralismo<sup>5</sup> y luego al análisis del Mural de Abuelas de Plaza de Mayo y el Mural por la memoria, la verdad y la justicia.

El muralismo como práctica social, siguiendo a Rebeca Jara y Tomas Zeitler (2018) “implica la ocupación, modificación y reclamo en escenarios no convencionales, lo que genera una red de comunicación de contenidos gráficos, tomas de postura política y demandas sociales” (p.123), a su vez retomamos que en nuestro país el muralismo cobró relevancia. Tal como plantea Carral (2019),

...desde el año 2001 cuando se conforma una subjetividad política con especificidad propia, donde el territorio aparece como espacio de resistencia, de resignificación, de apropiación y de creación colectiva. En este momento, se produjo un fuerte resurgimiento del muralismo y del arte público monumental, contingente de carga social, que se destacó en ciudades Buenos Aires, La Plata, Rosario y Córdoba. (p.214)

Señalando la carga social que se imprime en la práctica muralista y a su vez la demanda social en determinados contextos políticos, creemos importante remarcar la función social de los murales, entendiendo que los mismos “proponen contra-discursos políticos, expresan luchas por la memoria del pasado reciente y colectivo, defienden los derechos humanos, fortalecen la historia local-regional y la identidad social.” (Jara y Zeitler, 2018, p.123).

### **El Mural de Abuelas de Plaza de Mayo**

Este mural se realizó el 18 de agosto de 2016 en el marco de la Sentencia del juicio de la megacausa Menéndez III<sup>6</sup> llevado a cabo en la actividad

5 “Movimiento artístico que nace en México a principios del siglo XX como herramienta de concientización social y como instrumento didáctico de la Revolución Mexicana. En 1930 se internacionaliza y se extiende por América” (Carral, 2019, p. 214).

6 Conocido también como Juicio de la Megacausa La Perla - Campo La Ribera - D2, este juicio se trató “del más extenso proceso judicial en el ámbito local, que se había iniciado el cuatro de diciembre de 2012, acumulando 22 expedientes, más de 700 víctimas, 900 testimonios y 50 acusados, a lo largo de tres años y ocho meses de actuaciones (Inchauspe, 2021, p. 21), en donde “Cuarenta y tres imputados (sin

llamada “Muraleada, las memorias no perdonan” coordinada por la agrupación estudiantil Asociación Libre y la Comisión Abierta de Derechos Humanos perteneciente a la misma agrupación, quien en ese momento conformaba la conducción del Centro de Estudiantes de dicha facultad. El mural fue dibujado por Pablo Risso, quien en ese momento era estudiante de la Facultad de Artes y militante territorial en Villa El Nylon. En el mural puede verse una mujer anciana representando a una abuela con el característico pañuelo blanco y liberando aves desde sus manos, figura que ocupa casi la mitad de la pared. Arriba a la derecha se encontraba la frase: “Las locas de Plaza de Mayo serán un ejemplo de salud mental. Porque ellas se negaron a olvidar en tiempos de amnesia obligatoria” que corresponde al poema “Derecho a soñar” del escritor Eduardo Galeano<sup>7</sup> y al lado se lee “Megacausa La Perla” en letras mayúsculas, también un pequeño pañuelo blanco sobre el borde de la pared.

---

incluir a los once que fallecieron durante el extenso desarrollo del juicio) fueron juzgados a lo largo de 353 audiencias, con las declaraciones de 581 testigos, y cerca de 1000 horas de registro audiovisual” (Inchauspe, 2021, p. 23)

7 Escritor uruguayo nació el 3 de septiembre de 1940 en Montevideo y murió el 13 de abril de 2015 en la misma ciudad. *El derecho a soñar* se publicó en la columna del escritor en *El País* (España) el 25 de diciembre de 1996 <https://latinta.com.ar/2020/04/16/eduardo-galeano-hoy-derecho-sonar/>



**Imagen 1.** Mural de Abuelas de Plaza de Mayo

**Fuente:** Archivo personal de las autoras. 2018

La preservación de este mural -aunque al pasar el tiempo ya tenía los colores desgastados- estuvo presente hasta abril del 2023 ya que es en esa fecha cuando la agrupación estudiantil Sur en Psico lleva a cabo la acción de pintar la casita del Centro de Estudiantes de Psicología (en adelante CEP)<sup>8</sup> lo cual implicó cubrir el mural.

---

8 Nombre por el cual determinado grupo de personas llaman al lugar físico que tiene el gremio estudiantil de la Facultad de Psicología, está ubicado en la parte trasera del establecimiento, entre la plaza seca y las aulas nuevas del módulo central de la Facultad de Psicología de la UNC, y geográficamente comparten el suelo de la explanada con los accesos de la puerta de atrás y la puerta de emergencia del pasillo anexo del módulo nombrado anteriormente.



**Imagen 2.** CEP con la pared blanca.

**Fuente:** Archivo personal de las autoras. 2024

Cabe explicitar aquí que la casita del CEP está habitada por la agrupación estudiantil que haya ganado esa elección, el Mural de Abuelas fue realizado en el año 2016 por iniciativa de la agrupación Asociación Libre que en ese momento conducía el Centro de Estudiantes. La pared en que se encontraba el mural fue pintada de blanco a comienzos del ciclo lectivo del año 2023 cuando la agrupación estudiantil que llevaba adelante la conducción del CEP era Sur en Psico. En las elecciones de ese mismo año quien se convierte en conducción del CEP es la agrupación estudiantil Franja Morada. Con esta pequeña descripción queremos plantear cómo los diferentes sucesos alrededor de la vida política de la facultad intervienen en la manera en que se habitan los lugares, que el hecho de ser elegidos gremio estudiantil permite que esa agrupación pueda disponer de ese espacio. No solamente hubo cambios a nivel de representación estudiantil sino que a nivel institucional también se configuró el cuerpo de consejerxs de los distintos claustros en el Honorable Consejo Directivo generando cambios de representaciones y también en noviembre del 2021 se produjo el cambio de gestión decanal, cerrando el mandato de Altamirano - Gomez por el espacio político Concertación Académica e iniciando

la fórmula de gestión Pereno - Rossi con el espacio político interclaustro Synthesis. Estas nuevas disposiciones gremiales estudiantiles y decanales de la Facultad de Psicología nos invitan a pensar en la reflexión de Elizabeth Jelin y Victoria Langland (2003) en la cual expresan,

Siempre, inevitablemente, el paso del tiempo, la presencia de nuevos sujetos y la redefinición de escenarios y marcos interpretativos traerán nuevos sentidos –a veces inclusive contrarios a los originarios. Otras veces, la indiferencia será el destino de esa marca, a veces tan laboriosamente conseguida. (p. 3)

Frente a esto nos preguntamos ¿qué sentidos imprime ahora esa pared blanca? y para quien llevó a cabo esa acción de desmarcar, como también para quiénes ese suceso no les fue ajeno, ¿qué significó el hecho de que ya no se encuentre? Nos parece necesario exponer ahora, a lo que nos referimos con la desmarca de un acto de memoria, en este caso con el borramiento del mural de Abuelas de Plaza de Mayo. En principio nos referimos al borramiento de una marca de memoria recuperando nuevamente a las autoras anteriores, las cuales plantean que,

... en escenarios de confrontación y debate con otras interpretaciones y otros sentidos, se hace necesario trabajar no solamente sobre los éxitos –los casos en que un grupo (o grupos) logró marcar un espacio con un cierto conjunto de significaciones que han perdurado en el tiempo– sino también sobre los fracasos –los casos en que un grupo humano pierde “la batalla por la marca”, sea por las contramarcas de otros grupos o por el rechazo de la legitimidad de la demanda por parte del Estado. (2003, p. 5)

Recuperamos la noción de contramarcas porque nos permite pensar también en cómo los diversos grupos que habitan la facultad llevaron adelante acciones de marcas o desmarcas de actos conmemorativos sobre la última dictadura militar. Pensamos que las diversas acciones en relación a marcar y desmarcar en la facultad podrían estar relacionadas con los distintos contextos que van transformando la mirada sobre diferentes hechos sociales, ya que insistimos en que la facultad no es ajena a los procesos políticos, sociales, culturales, económicos y subjetivos de nuestra

sociedad. Planteamos entonces que hay un “antes” de la marca territorial, y habrá un “después” (Jelin y Langland, 2003, pp. 5-6).

Siguiendo este análisis es que también pensamos como parte de este escrito el mural por la memoria, la verdad y la justicia de reciente aparición en las paredes de la facultad. Recuperamos una publicación de la red social Instagram de la cuenta de Asociación Libre la Bisagra para señalar cómo en este caso particular la desmarca de un mural condujo la creación de una nueva marca de memoria

Muraleada por la Memoria: Creemos en la importancia de las significaciones simbólicas, por eso queremos honrar a lxs desaparecidxs con una muraleada. Esta actividad de amor y recuerdo fue una propuesta que presentamos en el HCD luego de que fuera borrado el mural de Silvia Suppo, sobreviviente de la dictadura que fue asesinada por haber sido testigo clave en la Causa Brusa. (Asociación Libre La Bisagra, 15 de abril 2024)

### **Mural por la memoria, la verdad y la justicia**

Este mural nace del Proyecto “Mural por la memoria, verdad y justicia” que presentó la agrupación Asociación Libre la Bisagra en el Honorable Consejo Directivo de la Facultad de Psicología el 23 de octubre del año 2023. El mural se llevó a cabo posteriormente el 17 de abril del año 2024 en conjunto con Egresados por la Universidad Pública y Juntxs por Psico, y las cátedras de Estrategias de Intervención Comunitaria, Neurofisiología y Psicofisiología B, Antropología Cultural, Contemporánea y Latinoamericana, Psicología Sanitaria, Psicología Social, Desarrollo de la Niñez A y Adolescencias y Juventudes A, en el marco de una serie de actividades que nombraron Festival de Otoño.

Uno de los impulsos de esta marca de memoria se corresponde con el borramiento del mural de Silvia Suppo que se encontraba en las paredes exteriores de la Facultad de Psicología lo que podemos plantear como una acción de desmarcar un acto conmemorativo, el contexto político de elecciones nacionales y el fallecimiento de Sonia Torres<sup>9</sup> abuela de Plaza de

---

<sup>9</sup> “Sonia Torres de Parodi: Nació en 1929 en Villa Dolores, provincia de Córdoba. De niña estudió baile y música. Al terminar la secundaria, estudió Farmacia y se convirtió en la primera mujer universitaria de su familia. Se integró a Abuelas de Plaza de Mayo en 1978. Cada vez que [entraba] a su casa [saludaba] la foto

Mayo Córdoba, estos son algunos motivos que se encuentran nombrados en el documento de la propuesta del nuevo mural, respecto a esto se lee en el mismo que

Es importante que detengamos este tipo de posturas a través de la restitución de nuestros símbolos de memoria, de nuestros murales tapados de desaparecidos, de nuestras consignas. Para nosotrxs un mural es eso, un dibujo sobre el que se ha pensado plasmar una lucha, que engloba un sinnúmero de símbolos puestos con el fin de interpelar o en este caso; de no olvidar. Consideramos que pintar la facultad de blanco, borrando murales de lucha, y pintarlos de líneas de colores cual cuadro minimalista es también un símbolo de algo. Un símbolo de olvido. No queremos que ese sea el mensaje que lxs estudiantes reciban, menos aún en un contexto electoral que nos exige un posicionamiento fuerte y conciso. A nuestrxs estudiantes queremos dejarles en claro que fue terrorismo de estado y no un “exceso” del mismo. (Asociación Libre La Bisagra, 2023, S/p)

El resultado fue un mural dibujado por la artista Paula Baez Pilatti<sup>10</sup> que contiene las figuras de Hebe de Bonafini<sup>11</sup>Sonia Torres, los nombres de lxs

---

de su hija Silvina. De temperamento alegre y amable, siempre [...] acompaña las marchas en reclamo de ampliación de derechos para las mujeres y personas LGB-TQI+. Falleció el 20 de octubre del 2023. Para más información sobre la familia Orozco - Parodi ingresar en <https://www.abuelas.org.ar/nietas-y-nietos/23>

10 Activista y trabajadora de la cultura Recuperado de @la.pau.la\_

11 “Nació el 4 de diciembre de 1928 en una casita de pisos de material en El Dique, un barrio obrero de Ensenada. Fue la hija mayor de una familia en la que el padre se ganaba el pan trabajando en una fábrica de sombreros. Hebe –para entonces “Kika”– soñaba con ser maestra. Quería ir al Normal, pero ni la madre ni el padre estuvieron de acuerdo. La mandaron a aprender corte y confección. Después, siguió con telar [...] La suerte le había empezado a sonreír a la familia Pastor-Bonafini cuando “Toto” consiguió trabajo como obrero de YPF. Con eso les alcanzó para mudarse a una casita más cerca de La Plata y, en 1965, nació Alejandra, la menor de los hermanos. Los chicos pudieron hacer lo que ella no había logrado: estudiar. Los dos mayores terminaron el Nacional y entraron a la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Jorge se destacaba como estudiante de Física en Ciencias Exactas y Raúl estudiaba Zoología en Ciencias Naturales. Los dos militaban en el Partido Comunista Marxista Leninista (PCML). El final de los días felices llegó pocos meses después del golpe del 24 de marzo de 1976. [...] Hebe fue elegida presidenta de Madres –que, en agosto de 1979, se constituyó como



detenidxs y desaparecidxs<sup>12</sup> de la carrera de Psicología de la UNC junto a un marco que contiene escrito PRESENTES ahora y siempre. Al lado de este marco se encuentra dibujada una persona, aparentemente joven, que sostiene los pañuelos de las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo y en la dirección que apuntan se proyectan 13 pájaros que alcanzan a expandirse por encima de todo el mural. Abajo de esta joven se encuentra dibujado un sol amarillo con el centro verde, con un pañuelo blanco y un corazón con el escrito gracias abuelas entre signos de exclamación. Además, entre Hebe y Sonia está escrito un fragmento del poema *Derecho a soñar* de Eduardo Galeano que dice: “En Argentina, las locas de Plaza de Mayo serán un ejemplo de salud mental, porque ellas se negaron a olvidar en los tiempos de la amnesia obligatoria”.

Un elemento que queremos resaltar en ambos murales es la frase escogida para ser parte del mural, este fragmento remarca la etiqueta de locas que recibían las madres y abuelas por denunciar y reclamar con vidas a sus familiares siendo esta una manera de organizarse en los tiempos de la “amnesia obligatoria”. El planteo de Edvaldo Nabuco y Paulo Amarante (2011) lo recupera de la siguiente manera:

... distintas formas de lucha contra la opresión y la tortura han sido consideradas durante mucho tiempo no creíbles por los estados nacionales de América del Sur y por los organismos internacionales. Sin embargo, algunos movimientos sociales han conseguido demostrar lo contrario al denunciar y contribuir a desmontar las prácticas de violencia y terrorismo

---

asociación civil. Ya en democracia, en 1986, el organismo se iba a partir en dos: la Asociación, liderada por Hebe, y la Línea Fundadora.” <https://www.pagina12.com.ar/499660-murio-hebe-de-bonafini-emblema-de-la-resistencia-a-la-dictadura> Para conocer más de la vida de Hebe y las Madres de Plaza de Mayo línea fundadora reproducir [https://www.youtube.com/watch?v=\\_GRUMTtBD\\_k](https://www.youtube.com/watch?v=_GRUMTtBD_k)

12 María del Carmen Sosa, Lucia Esther Molina de Nicola, Oscar Ernesto Cocca Astrada, Daniel Leonel Burgos, Marta Rosetti de Arqueola, Amelia Insaurralde, Nidia Cristina Fontanellas de Fressia, Perla Elizabeth Scheneider, Gerardo Ramón Ricardone, Isabel Terraf Galoppo, Rodolfo Alberto Ponce, Marta Susana Alániz, Juan José Ávila, María Inés Muchiutti de Pérez, Ana María Stiefkens de Pardo, Carmen Rosa Vilte de Loker, María del Carmen del Bosco, Emilce Magdalena Trucco, Cecilia Alicia Pessina de Ávila, Adrián José Ferreyra, María Delia Leiva Sueyro, Orlando German Calafell, José Luis Ferrero Coy, José Luis Piotti, Ester Silvia Felipe de Mónaco y Alejandro Jerez Bodereau.

de estado. Así sucedió con la lucha de las Madres de la Plaza de Mayo, en Argentina, que fueron consideradas locas por los militares. Su locura fue, por una parte, asumir el coraje de denunciar, en pleno régimen militar, el secuestro y desaparición de cerca de 30 mil personas, en su mayoría jóvenes, sus hijos y nietos, que luchaban contra la dictadura. (pp.1-2)



**Imagen 3.** Mural por la memoria, la verdad y la justicia.

**Fuente:** Archivo personal de las autoras. 2024

Las elecciones nacionales que se produjeron durante el año 2023 tuvieron repercusiones para las dinámicas de los grupos presentes en la facultad. El interrogante acerca de qué manera influyó el avance de discursos negacionistas referidos a la última dictadura militar, encuentra respuesta en las acciones llevadas a cabo por una agrupación estudiantil y un conjunto de cátedras que culmina en este mural ubicado en esas aulas que fueron construidas luego de remover el homenaje a Ester Felipe. Recuperamos aquí un fragmento del proyecto de esta acción que da cuerpo a nuestro interrogante

Entendemos al contexto político que nos convoca también como un factor motivante, pues creemos que una fuerza política que amedrenta frente a la historia argentina necesita una respuesta y un actuar institucional. Considerando que la Facultad de Psicología siempre se ha manifestado en

contra de estos discursos, pensamos que no sólo es el momento adecuado para realizar una actividad que desaliente este tipo de discursos; sino que además es un deber indiscutible para quienes defendemos la memoria, la verdad y la justicia, es un deber y casi diríamos que una obligación que de cara a la segunda vuelta de las elecciones presidenciales podamos hacer frente a los discursos negacionistas que un candidato afirma y sostiene como bandera. (Asociación Libre La Bisagra, 2023, S/p)

A modo de cierre de este escrito, pero no de estas reflexiones, podemos plantear a los murales como una continuidad en el trabajo por la construcción de memoria de estas agrupaciones, ya que son estas mismas las que generaron ambos murales, tanto en el 2016 como en el 2024, a la vez atravesada por contextos que activan, ya sea como un tiempo que invita a generar estas marcas, respecto a un acto de justicia como lo fue la culminación y sentencia del Juicio Megacausa y frente a un contexto afectado por discursos negacionistas, donde generar un mural implica un acto de reivindicación de procesos de memoria en momentos en que se pone en tensión y disputa lo sucedido durante la última dictadura militar.

“¿Qué es lo que hay que recordar? ¿Qué aspectos específicos de la democracia están ligados a la activación de memorias del pasado dictatorial y de la violencia?” (Jelin, 2015, p.6). Las paredes de la facultad se presentan como un lugar en disputa, como un objeto del que diferentes sectores pueden hacer uso. Se producen disputas en relación con qué es lo que se dispone en las paredes que forman parte de la facultad, específicamente las paredes que dan al patio, un sector que es transitado diariamente. Qué es lo que se marca, pero a la vez qué es lo que se oculta blanqueando las paredes.

## **Referencias**

Asociación Libre La Bisagra (2023). “Mural por la memoria, verdad y justicia”. Proyecto. Facultad de Psicología, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina

Asociación Libre La Bisagra Psicología. [@labisagrapcico]. (15 de abril de 2024). FESTIVAL DE OTOÑO. [Fotografía]. Instagram. ht-

[https://www.instagram.com/p/C5zXsJkxWY6/?hl=es&img\\_index=2](https://www.instagram.com/p/C5zXsJkxWY6/?hl=es&img_index=2)

Capasso, Verónica. (8-12 de agosto de 2011). *Muralismo, memoria y espacio público: un estudio sobre producciones platenses* [Ponencia]. IX Jornadas de Sociología. Capitalismo del Siglo XXI, Crisis y Reconfiguraciones. Luces y Sombras en América Latina. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. [https://blogs.ead.unlp.edu.ar/arteaccionlaplataxxi/files/2014/05/2011\\_Sienvolando\\_Muralismo-memoria-y-espacio-publico.pdf](https://blogs.ead.unlp.edu.ar/arteaccionlaplataxxi/files/2014/05/2011_Sienvolando_Muralismo-memoria-y-espacio-publico.pdf)

Carral, Mabel. (2019). *Producción mural, elemento de empoderamiento y resistencia. Pensar con imágenes*. Buenos Aires: Papel Cosido.

Inchauspe, Leandro (2021). Hechos, causa, víctimas y calificación legal. Una aproximación a los Fundamentos de la Sentencia como fuente para las militancias de izquierda revolucionaria cordobesa. En: Solis, Ana Carol (comp.), *Palimpsesto. Militancias, dictaduras y derechos humanos*, (pp. 21-35). Córdoba: CIFFyH-UNC.

Jara, Rebeca y Zeitler, Tomás. (2018). Dolor y esperanza. El pasado dictatorial chaqueño y la función social de los murales. *Revista de Arquitectura y Diseño del Nordeste argentino*, 7(7), 121-128. <http://dx.doi.org/10.30972/adn.074060>

Jelin, Elizabeth y Langland, Victoria. (2003). Introducción. Las marcas territoriales como nexo entre pasado y presente. En Jelin, Elizabeth y Langland, Victoria (Comps.), *Monumentos, memoriales y marcas territoriales*, (pp. 1-18). Madrid: Siglo XXI.

Jelin, Elizabeth. (2015). Tiempos de balances. Memorias ¿Para qué? *Puentes, (Edición especial)*, 6-8. <https://www.comisionporlamemoria.org/archivos/puentes/puentes-especial.pdf>

(2020). Memoria y democracia. Una relación incierta. En Da Silva Catela, Ludmila, Cerrutti, Marcela. y Pereyra, Sebastián. (eds.), *Elizabeth*

Jelin. *Las tramas del tiempo. Familia, 174 género, memorias, derechos y movimientos sociales*, (pp. 503-523). Buenos Aires: CLACSO. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/159454>

Nabuco, Edvaldo. y Amarante, Paulo. (2011). Las “locas” de la Plaza de Mayo. La lucha de las Madres de Mayo contra la dictadura militar a favor de la vida. *Revista Atopos*, 11(11), 20-28.



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucia Rios (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa)





# Compartir y alimentar el alma: rituales en torno a los detenidos- desaparecidos en Guerrero, Jujuy

Mariana Garcés\*

## Introducción

El presente artículo forma parte de mi trabajo final de licenciatura en Antropología. En el cual desarrollé una investigación en torno a las memorias de un Centro Clandestino de Detención (CCD)<sup>1</sup> que se instaló a 20 km de San Salvador de Jujuy en el año 1976, en un pueblo llamado Guerrero. La inmensa mayoría de las personas que permanecieron allí, fueron secuestradas en “la noche del apagón”<sup>2</sup> “El apagón” es el nombre con el que se conoce a un conjunto de operativos llevados adelante entre el 20 y el 27 de julio de 1976 en las localidades de Calilegua y Libertador General San Martín.

El CCD “Guerrero”<sup>3</sup> se emplazó en un predio conocido como “Las Hosterías de Guerrero” que cuenta con tres edificios, construidos durante la presidencia de Perón en los años ‘50 con la intención de promover el turismo. Con el derrocamiento del gobierno peronista en 1955, el proyecto quedó abandonado. Posteriormente, entre 1958 y 1962 el lugar volvió

---

1 La última dictadura cívico militar argentina (1976-1983) estuvo encabezada por una junta integrada por las tres armas, tuvo una política de exterminio y persecución a la disidencia política la cual tuvo una faceta pública y otra clandestina. Las personas fueron secuestradas y confinadas en los centros clandestinos de detención que se instalaron en todo el país. En esos lugares, eran torturadas y “desaparecidas” (Calveiro, 2006).

2 Para destacar la voz de interlocutores y categorías nativas se utilizarán comillas dobles. Las categorías conceptuales de autores y las citas textuales serán expresadas en itálica.

3 Comillas con las que se diferencia el nombre del CCD del nombre del pueblo.

\* Museo de Antropología (Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba) - marianagarces309@gmail.com

a ser utilizado. Durante ese tiempo, una de las hosterías se convirtió en la residencia del gobernador Horacio Guzmán, mientras que las otras dos retomaron su función original. Con el golpe de Estado de 1962, el lugar fue nuevamente abandonado (HIJOS-Jujuy, 2018).

En 1973 el obispado de la provincia tomó posesión del terreno de las hosterías. Hasta que en 1976 las fuerzas de seguridad de la provincia ocuparon el predio y éste funcionó como un CCD, entre julio y agosto de 1976. Luego los secuestrados fueron trasladados y el lugar fue desmantelado. En octubre de ese mismo año el predio pasó a ser sede de la Escuela de Policías Manuel Belgrano. En los años '90 las hosterías fueron cedidas a los gremios de SMATA<sup>4</sup>, UPCN<sup>5</sup> y UOCRA<sup>6</sup> que hasta el día de hoy siguen ocupando estos espacios.

En la actualidad Guerrero forma parte del municipio de la capital jujeña, aunque generalmente es referenciado como pueblo. Cuenta, aproximadamente, con 1.000 habitantes y 400 viviendas<sup>7</sup>. La principal fuente de empleo proviene del sector público, en la empresa estatal “Agua de los Andes” y el trabajo informal. Por lo general estas ocupaciones se entrelazan con actividades agrícolas y ganaderas de subsistencia.

La población jujeña urbana, así como de turistas ubican a Guerrero como un “lugar de paso”, ya que se encuentra a 4 km de un complejo turístico de aguas termales de importante concurrencia, denominado Termas de Reyes. Es decir, Guerrero forma parte del imaginario social principalmente como referencia para indicar el camino a Termas de Reyes. Siendo oriunda de Jujuy compartí por mucho tiempo este imaginario sobre Guerrero como “lugar de paso”, sin embargo, detenerme allí, recorrer y observar sus calles y pequeñas casas, fue la puerta de entrada a mis propias exploraciones respecto a las formas en que se construyen y expresan memorias de la represión en dicho pueblo.

---

<sup>4</sup> Sindicato de Mecánicos y Afines del Transporte Automotor.

<sup>5</sup> Unión del Personal Civil de la Nación.

<sup>6</sup> Unión Obrera de la Construcción de la República Argentina.

<sup>7</sup> Esta información proviene del relevamiento llevado a cabo por el Centro de Atención Primaria de la Salud de Guerrero en agosto de 2023. El CAPS realiza tres “rondas sanitarias” al año, durante las cuales se efectúa un seguimiento poblacional mediante visitas domiciliarias realizadas por un médico en la zona.

## Rituales en torno a los detenidos- desaparecidos en Guerrero- Jujuy

En Guerrero, en fechas específicas, se llevan adelante conmemoraciones en donde las memorias de la represión cobran importancia. Una de ellas se inscribe en el calendario conmemorativo de Derechos Humanos (DDHH): el 24 de marzo, aniversario del golpe de Estado de 1976. En esta ocasión se realiza por la mañana una marcha en el pueblo, que finaliza en el portón de ingreso del ex CCD. Es una fecha en la cual se organiza una marcha desde 1985, encabezada por los organismos de DDHH. Otra, se inscribe en el calendario religioso: el 2 de noviembre, “Día de los Fieles Difuntos”, cuya celebración es tradicional para la provincia de Jujuy. En esta oportunidad, quienes participan de la conmemoración, realizan un “banquete”, en el cual se ponen diferentes tipos de comidas, dulces, panes con formas y bebidas para agasajar y satisfacer a las “almas”. Cuando estas “han quedado satisfechas”, se comparte la comida entre los invitados y se va al cementerio. Los desaparecidos son incorporados a esta conmemoración, pero la falta de localización de esos cuerpos hace que no haya lugar fijo a donde “visitarlos”, de modo que las personas que participan de esta ceremonia llevan las ofrendas a la puerta del ex CCD, donde fueron vistos por última vez con vida. *La escenificación de la memoria*<sup>8</sup> (Ricoeur, 1999; Jelin, 2002) toma un sentido particular, ya que en estas acciones se ven manifestadas las formas locales de lidiar con la muerte, donde los desaparecidos quedan integrados al universo de los muertos de esta localidad.

Ambas conmemoraciones se realizan en la puerta de la hostería correspondiente a la Unión del Personal Civil de la Nación (UPCN) son organizadas por la Asamblea de Trabajo y Dignidad (ATD). Cabe aclarar que UPCN es el lugar donde se encuentran todas las marcas que señalan el funcionamiento del CCD. Según los informes de investigación realizados en el marco de los juicios, fue en ese edificio en el cual permanecieron las personas secuestradas.

El objetivo de este trabajo es describir y analizar las formas en las que los desaparecidos del CCD “Guerrero” son homenajeados en el “Día de los

---

<sup>8</sup> El término *escenificación de la memoria* hace referencia a la manera en que la memoria colectiva es representada y expresada públicamente a través de diferentes formas y prácticas, como monumentos, conmemoraciones, testimonios, narrativas, etc.

Fieles Difuntos” y reflexionar acerca de su inclusión en el altar dedicado a los muertos.

## Culto a los muertos

En el calendario católico, el 1° de noviembre se celebra “el Día De Todos Los Santos” y el 2 de noviembre, “el Día los Fieles Difuntos”. En la provincia de Jujuy, durante el 1° de noviembre, diferentes familias se ocupan de armar un “altar” para agasajar a sus muertos, quienes serán los invitados de honor en la festividad. El altar consiste en una mesa cubierta con un mantel, ubicada en un lugar central de la casa. Detrás de esta se coloca una tela de la que cuelgan fotos, flores, coronas y rosarios

En la mesa se colocan grandes cantidades de alimentos y siempre se intenta que no falten aquellos que, en vida, eran del agrado de los fallecidos. En el altar se colocan fotos de los muertos “invitados”, también se confeccionan y colocan ofrendas. Las ofrendas son figuras hechas de pan con distintas formas, entre las que se destacan las escaleras -que se colocan de forma vertical ya que se cree que es por allí que las almas descienden y ascienden al mundo de los muertos- los angelitos, que acompañan el camino de los difuntos; las cruces que representan a “Jesucristo protector” y las palomas al “Espíritu Santo”. Además de esas figuras en los altares se pueden ver otras, como mujeres, hombres, soles, lunas, patitos, siempre de a pares. Alrededor de la mesa se colocan flores naturales y coronas de flores de papel. También caramelos y cigarrillos, bebidas como vino, chi-

---

9 La práctica del culto a los muertos tiene raíces profundas que se remontan a la antigüedad, aunque los modos de conmemoración han cambiado a lo largo de las épocas y en diversas culturas. En su estudio, Vargas (2020) rastrea el origen de la conmemoración del “Día de los Fieles Difuntos” y explica que tiene sus inicios el año 998 “cuando el monje benedictino san Odilón, quinto abad de Cluny, estableció la oración por los difuntos entre todos los monasterios de su congregación al instituir el 2 de noviembre como la fecha de conmemoración de los Fieles Difuntos para orar por las almas de los fallecidos. En el siglo XIV, esta celebración se generalizó en toda la Iglesia católica, y se debía asistir a misa, comulgar por los difuntos y visitar los cementerios. Esta sería la manera en que los sacerdotes españoles que llegaron en el siglo XVI inculcarían en los indígenas la conmemoración del Día de los Muertos; sin embargo, la forma ancestral de celebrarlo sería la que iba a prevalecer, pese a las campañas de extirpación de idolatrías” (Vargas, 2020, p.184).

cha<sup>10</sup> y gaseosa. Cuando los elementos están dispuestos sobre el altar, es el momento en el cual las almas “son llamadas” e invitadas a disfrutar del agasajo. Para ello se encienden las velas, las cuales iluminarán el camino a la tierra. Durante todo ese día las velas se mantienen encendidas. Vivos y muertos comparten un día de celebración.

Al día siguiente, se celebra el día de “Fieles Difuntos” y llega el momento de despedir a las almas, que están “de visita” en el mundo de los vivos desde el día anterior. Se espera que ellas hayan quedado satisfechas con el agasajo y se las “despacha”<sup>11</sup> hasta el próximo año. Para la despedida, cada familia se reúne frente al altar y rezá, luego se separan las ofrendas que serán llevadas al cementerio. Una vez que “las almas se marchan”, se bendice la mesa con ayuda de agua bendita y las velas se apagan.

Por lo general, el ritual de los fieles difuntos es realizado en honor a los muertos “propios”. Es decir, de la familia o amigos cercanos, siendo una ceremonia que pertenece al núcleo íntimo. Luego las familias visitan a sus difuntos en el cementerio, limpian y arreglan las tumbas, colocan flores, beben y escuchan música.

### Fieles difuntos en el ex CCD “Guerrero”

En Guerrero esta ceremonia que forma parte del círculo íntimo y familiar comenzó a realizarse en torno a los detenidos desaparecidos. Hace más de quince años, en la casa de una de las militantes de ATD y vecina de Guerrero, se prepara un altar para los muertos del CCD “Guerrero”.

Así, las almas de los desaparecidos son incorporadas a la ceremonia del “día de los fieles difuntos” a través de diversos gestos simbólicos. El altar preparado por ATD fusiona símbolos tradicionales propios de los altares familiares con aquellos que representan la lucha de los organismos de Derechos Humanos. Se pueden apreciar panes con forma de cruces, escaleras, ángeles y palomas, junto con los emblemáticos “pañuelos de Madres y Abuelas de Plaza de Mayo”, así como aquellos con inscripciones como “Nunca Más” y “30.000 Compañeros Presentes”.

---

10 La chicha es una bebida típica del norte argentino y de la región de los Andes que resulta de la fermentación del maíz.

11 El “despacho” es la ceremonia arraigada en la región andina, para despedir a un finado, que incluye el tradicional velorio, con rezos, letanías y recordatorios, el convido de bebidas, café y yerbeado, etc. (Barbarich, 2017, p.255)

La ceremonia que incluye a los “compañeros desaparecidos” mantiene una estructura similar a la establecida en torno a los muertos propios, aunque adaptándose a esta circunstancia particular. Por un lado, el 1º de noviembre se realiza el altar con todos los elementos necesarios para “llamar a las almitas a compartir la festividad”.

En segundo lugar, se realiza el “despacho de las almas”, con rezos y esparcimiento de agua bendita, el 2 de noviembre. Esta fase del ritual se diferencia de aquella que se hace en torno a los muertos propios dado que, al no recordar personas en específico, las conversaciones que se generan y las peticiones que se realizan durante “el despacho”, se relacionan con el pedido de justicia y con el recuerdo de las injusticias vividas durante la dictadura.

Finalmente, “la ida al cementerio”; es en este punto lo que exige una mayor adecuación ya que, en el caso de los detenidos desaparecidos, no hay lugar a donde ir a visitarlos, de manera que las personas que participan de esta ceremonia llevan las ofrendas a la puerta del ex CCD, donde fueron vistos por última vez con vida. Los invitados a la ceremonia realizan la última fase del ritual en el portón de ingreso de UPCN. Este se adapta para la ceremonia, ocupando el papel de un cementerio, supliendo su función.

Así, parte de las ofrendas del altar de la casa son llevadas al ex CCD y allí se arma un espacio de ceremonia, utilizando el muro de UPCN, para colgar las coronas de flores y las ofrendas de pan. Sobre una gruta se colocan flores naturales y algunos panes.

Cuando el altar está completo. Chela, la dueña de la casa se encarga de iniciar el ritual. Arrodillada frente a la gruta se persigna, prende una vela y con ese mismo fuego enciende un cigarrillo que luego clava en la tierra. Vierte dentro del hueco un poco de líquido de cada una de las botellas. Esparce hojas de coca frente al altar. Se persigna. Se levanta y deja paso para que otra persona ofrende. De a una o en pareja las personas “hacen la ofrenda”, siguiendo los mismos pasos marcados por Chela.

Cuando todos han ofrendado. Se reubican las figuras de pan, para que no sean devoradas por los perros. Los militantes de ATD se ocupan de colocar algunas sobre el alambrado de púa- que se encuentra en la parte superior de las paredes del umbral del gremio-. Otras son ubicadas en los zócalos superiores del paredón.



Luego de reubicar las ofrendas, se vuelca el resto de las bebidas en el hueco. Se esparcen las hojas de coca alrededor del altar y se encienden las velas-que quedaron sin prender. Se reparten los cigarrillos entre los presentes, y los participantes son invitados a encenderlos y dejarlos junto a la gruta. Todos encienden el cigarrillo, dan una pitada y luego lo clavan en la tierra.

El ritual finaliza al grito de “¡30.000 compañeros detenidos desaparecidos!”. “¡PRESENTES!”. Luego vienen los aplausos y los abrazos.

Después del cierre ritual en la puerta del ex CCD, todos sin excepciones, vuelven a casa de la familia de Chela para compartir la comida elaborada especialmente para los vivos.

Una vez terminado el almuerzo invitan, nuevamente, a congregarse alrededor del altar dedicado a los muertos. Frente a esto, una mujer de 57 años, militante de ATD y vecina de Guerrero, realiza el “levantamiento de mesa”, esta acción consiste en separar aquellas ofrendas y alimentos que se repartirán de manera equitativa entre los invitados. Los presentes realizan una fila ordenada y esperan su turno para recibir las ofrendas.

Cada invitado lleva en sus manos una bolsa de nylon, en la que recibirá un “poco de cada cosa” de las que compusieron el altar. En un recipiente la militante de ATD coloca un trozo de bizcochuelo, uno de pastafrola, uno de torta de durazno con crema, panes, un puñado de tutucas, paletas de caramelos, pedazos de fruta y golosinas. Luego introduce la comida dentro de la bolsa de uno de los invitados. Se repite esta acción, hasta que todos reciben su ofrenda.

## Reflexiones finales

El trabajo aquí presentado forma parte de un capítulo de mi trabajo final de licenciatura en antropología, en el cual describo y analizo minuciosamente este evento, indagando acerca de la reconfiguración de los espacios rituales a partir de la incertidumbre de la muerte.

En esta oportunidad reflexionaré acerca de cómo los militantes de ATD parecen dar por sentado que los detenidos desaparecidos están muertos y “deben” ser agasajados en el día dispuesto a rendirle culto a los difuntos. Esto contrasta con la postura que sostienen los Organismos de Derechos Humanos. En una nota escrita para “HIJOS-Jujuy”, Eva Arroyo,

comparte una reflexión respecto a rendirle culto a los desaparecidos en el día dedicado a los muertos, tras participar del “día de los fieles difuntos” en Guerrero:

Durante décadas, la incertidumbre sobre el destino de lxs desaparecidxs, envolvió de angustia y desesperación a miles de familias que fueron atravesadas por el terrorismo de Estado. La falta de información sobre lo sucedido y sobre el destino de nuestrxs seres queridxs es un tormento sostenido en el tiempo, el dolor estruja el alma, nos empuja a la necesidad imperiosa de saber, aunque la realidad sea la muerte, que absurdamente y de alguna manera es un alivio. Es preferible saber, así lo decían las madres en plena dictadura con profundo dolor. [...] El duelo es un derecho, entre otros muchos, que los genocidas perversamente le han negado a la mayoría de lxs familiares. El duelo, que queda suspendido en el tiempo, es lo que nos permite reorganizar y adaptar nuestras vidas cotidianas ante la ausencia de un ser queridx.

Aceptar la muerte de un/a desaparecidx sin el cuerpo contradice nuestras consignas políticas, homenajear a las almas es de alguna manera aceptar la muerte. Muchos y contradictorios sentimientos nos persiguen cada día. Aceptar la muerte de ellxs ¿está bien o está mal?, lo político nos posiciona y lo subjetivo nos traiciona.

Pero también es cierto que lo personal es político, las madres supieron salir a la calle e interpelar a la sociedad, sacando a la luz su dolor y el porqué de la desaparición de sus hijxs, y si algo aprendimos de ellas 4 décadas a esta parte es que, constantemente de alguna u otra manera, lxs tenemos que “traer” siempre. Pero cómo encontrar un equilibrio, quién puede dejar de sucumbir a la tentación de que vuelvan aunque sea solo por un día, aunque nunca hayamos tenido su cuerpo ni lx hayamos podido enterrar, es más que seguro que ni la más racional de las personas en algún momento de su vida sintió, que a quien extraña con locura y sabe que no volverá a ver, de alguna manera se hizo presente. Y eso nos endulza la vida” (Arroyo, 2019)

El 2 de noviembre de 2019, Eva, “el equipo de comunicación de HIJOS” y yo, asistimos juntos a la ceremonia en Guerrero, invitados por Chela.

Durante el evento “HIJOS” realizó varios registros, que posteriormente se plasmaron en una nota. En ella, Eva contextualiza la tradición del Día de los Fieles Difuntos, realiza una breve explicación sobre los sucesos ocurridos en “las hosterías Guerrero” durante la última dictadura militar y describe cada uno de los momentos rituales de ese día, tanto en la casa de Chela como en las puertas del ex CCD. La nota concluye con la reflexión anteriormente citada, en donde Eva expone las contradicciones que genera el hecho de incluir en los altares a los desaparecidos, de quienes se desconoce su paradero, de quienes nunca se tuvo un cuerpo alrededor del cual realizar “el duelo”.

“La negación del duelo”, formó parte de una política del Estado repressor, que además de torturar y asesinar, ocultó los cuerpos impidiendo de ese modo a los deudos realizar cualquier tipo de ceremonia de despedida, las incógnitas sobre la muerte, sobre los paraderos de las personas quedaron englobadas en la categoría desaparecidos. La falta de cuerpos afecta la forma en que los vivos perciben y clasifican esa ausencia (Da Silva Catela, 2001).

La denuncia de las desapariciones y las muertes clandestinas se han transformado, con el paso de los años, en una “lucha colectiva”. Las madres de los desaparecidos han luchado incansablemente para visibilizar su sufrimiento y exigir justicia, demostrando que “lo personal y lo político están entrelazados”, interpelando a la sociedad. La aceptación de la muerte se vuelve especialmente complicada cuando el cuerpo del difunto está ausente, y a causa de esto no se pueden realizar todos los rituales posteriores. Eva, por su parte, expone las contradicciones que surgen durante la espera de las “almitas”, ya que, aunque la muerte se intuye, no es algo concreto. Las incógnitas sobre el destino final de los detenidos desaparecidos permanecen abiertas. Sin los cuerpos, las respuestas son precarias y aún se desconocen las circunstancias, los lugares, las causas y las fechas exactas. Esto deja un sinfín de preguntas sin resolver.

La manera en que ambos grupos se relacionan con la desaparición marca una clara distinción entre ellos. Por un lado, ATD parece aceptar la muerte y “la presencia” de los desaparecidos como algo innegable, integrándolos en sus altares y rituales. Para los familiares de los desaparecidos, la muerte resulta mucho más difícil de asimilar, ya que se resisten a aceptar esta realidad sin respuestas concretas. En estos modos de relacionar-

se existen lógicas distintas que, a la vez conversan, se tocan, se chocan y conviven.

## Referencias

- Barbarich, Juan Alfredo. (2017). *Trancabalanca. Diccionario de habla rural de Jujuy*. Jujuy: EdiUNJu.
- Calveiro, Pilar. (2006). *Poder y Desaparición*. Buenos Aires: Colihue
- Da Silva Catela, Ludmila. (2001). *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Ediciones al margen.
- Jelin, Elizabeth. (2002). Los trabajos de memoria. Madrid: Siglo XXI de España editores, s.a. Siglo XXI de Argentina editores.
- Ricoeur, P. (1999). *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*. Madrid: UAM.
- Vargas, Amalia. (2020). *Ritos y ceremonias andinas en torno a la vida y la muerte en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Biblos.

## Documentos consultados

- Arroyo, E. (2019) *1 Y 2 de noviembre: Desde el Alma y Para las Almas*. [Nota de Facebook]. <https://www.facebook.com/notes/345526803229044/>
- HIJOS Jujuy. (agosto de 2018). Centro Clandestino de Detención Guerrero. *Gacetilla de los juicios de lesa Humanidad de Jujuy. “La verdad como el tábano”* (pp. 4-5), (2).



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucia Rios (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa)





# Corp/oralidades y memorias populares cantadas: una propuesta de re-existencia en clave femenina desde Córdoba

María Trinidad Cornavaca\*

## Introducción

Esta intervención socializa algunos aspectos en desarrollo de una tesis doctoral en Letras (FFyH/UNC) que indaga acerca de los saberes, las memorias y las identidades que circulan por dentro del repertorio popular que sostienen cuatro cantoras cordobesas de la actualidad.<sup>1</sup> Ellas, desde el seno de la cultura popular de Córdoba-Argentina-Nuestra América, en/cantan repertorios *corp/orales* y los echan a rodar poniéndole cuerpo/voz a saberes en constante actualización. De esta manera es posible ir al encuentro de memorias “entrelugares” en tanto estéticas de re-existencia, desde las que resisten y cuestionan al monologismo moderno-colonial. Este artículo parte del análisis de un tejido/canción de la artista cordobesa Jenny Náger titulada *Pensamiento* (2013) y se dirige como propuesta hacia la dimensión del *co/razonar* que implica tanto el razonar juntas como así también integra el conocer desde el corazón y los sentimientos como gesto epistémico. Volver nuestra mirada hacia la *cultura popular* y poner el oído en la *canción popular* en clave femenina hace audibles otras tramas y lógicas de conocer el mundo y habitarlo que exceden el pensamiento analítico y empírico como forma única o más legitimada. En este sentido, el gesto de nuestra propuesta es la de volver a cantar este mundo desencantado, o por qué no, volver a en/cantar.

---

1 Las cantoras son: Paola Bernal, Mery Murúa, Jenny Náger y Viviana Pozzebón, todas artistas nacidas en Córdoba, con una vasta trayectoria en la escena popular cordobesa y que hoy tienen alrededor de 50 años

\* Facultad de Lenguas / Secretaría de Ciencia y Tecnología / Universidad Nacional de Córdoba / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas - [trinidad.cornavaca@unc.edu.ar](mailto:trinidad.cornavaca@unc.edu.ar)

## **“Frotarse los ojos” y volver la mirada hacia las memorias populares**

Abordar las memorias y saberes que bullen por dentro del cancionero popular de Córdoba (2000-2024) y se reactualizan constantemente en un juego entre tradición e innovación, nos condujo a revisitar el *patrimonio cultural* en tanto categoría que entraña profundas disputas en torno a los trabajos de la/s memoria/s, sus usos y lugares. Se trata de una problematización en cuyo interior se discuten los sentidos sobre qué expresiones culturales del pasado (más o menos reciente) y memorias deben/pueden ser resguardadas en el presente, quién/es está/n legitimade/s y/o autorizade/s para hacerlo, qué expresiones quedan comprendidas por dentro o por fuera de estos procesos y cómo actúan dichas expresiones patrimoniales actualizando y generando sentidos para las comunidades y sociedades en cuyo seno se insertan. En la base de las disputas patrimoniales estamos pensando, entonces, en clave de memoria a partir del “resplandor del pasado” (Schmucler, 2019, p. 359).

Nos encontramos hoy atravesando una profunda crisis de humanidad regida por el imperio de la hidra tripartita modernidad/colonialidad-patriarcado-capitalismo y sus estructuras deshumanizantes. Asistimos a la experiencia de un mundo “desencantado”: la imposición monológica de la racionalidad empírica y analítica desconfía de y condena a los márgenes a otras rationalidades como la del pensamiento simbólico, las intuiciones, las emociones, lo ritual, lo mítico que también forman parte de lo real y lo enriquecen.

Un presente gris, dominado por la velocidad y lo desecharable en donde la propia memoria suele ser instrumentalizada por una lógica individualista y de consumo.

Sin embargo, Héctor Schmucler (2019) en su texto “La memoria como ética” expone:

Las memorias siempre están en pugna. Siempre hay un conflicto de memorias en las sociedades. El espíritu totalitario abandona la primordial virtud de la memoria, que consiste en ser una permanente anamnesis, es decir, una búsqueda ininterrumpida a través de la memoria, para pasar a ser una memoria instrumental que finalmente busca dominar el complejo de las relaciones sociales. La memoria es la práctica de una ética. Una ética

que está antes del hacer, antes de la historia, pero que solo se muestra en ese hacer. (p. 523)

Abordar la memoria sobre una ética de escucha profunda y cuidado del otro remite a un uso radicalmente diferente de la memoria que implica un posicionamiento de resistencia frente a los embates mercantilistas. El autor, realiza una fuerte crítica a la modernidad mercantilista, que entra en colisión con la ética de la memoria por cuanto los intereses y valores del libre mercado de un presente instantáneo y exitista anulan la ética de la memoria en términos de intersubjetividad y de comunidad. Los procesos de la/s memoria/s entraman una conflictividad inherente en tanto constituye/n campos dinámicos y polémicos en torno a qué recordar y qué no; implican una operación de rescate y selección de qué recordar y qué no en tanto voluntad de transmisión de memorias:

Qué rescatar, qué se debe recordar para que guíe la conducta, la acción y la existencia de los pueblos, de los grupos, de los individuos. Aquí está la clave: en este qué se debe recordar está lo que, me parece, sustenta la idea de una ética constitutiva de la memoria. Porque se rescata del olvido según los valores con que se mira el mundo existente. (Schmucler, 2019, p. 527)

La ética de la memoria parte del reconocimiento de una diversidad de memorias (y lenguajes) lo que implica el cuidado de los otros de acuerdo con las diferentes experiencias vitales y también da cuenta de que existen heterogéneas axiologías que rigen y movilizan a los actores de la memoria; esta perspectiva se aleja por mucho del carácter monológico que señalábamos más arriba y se acerca hacia una interculturalidad dialógica.

Sobre esta base este trabajo tiene un posicionamiento ético en relación con las memorias: pretende realizar el gesto de “frotarse los ojos ante las imágenes dialécticas” (Didi-Huberman, 2014, p. 75). “Frotarse los ojos” implica dirigir la mirada hacia aquellos relampagueos frágiles, efímeros; en este sentido pretenden ir en pos de la tarea de “cepillar la historia a contrapelo (Benjamin, 2008:43); resplandores del pasado que iluminan diversas aristas en un presente convulso y que se constituyen a modo de

constelaciones<sup>2</sup>. El cancionero popular en clave femenina<sup>3</sup> al que aquí nos abocamos a partir de un texto artístico particular, exige predisponernos a la escucha atenta de las memorias subterráneas que lo recorren en un movimiento sentipensante que busca lo que está silenciado, lo que está ocultado, lo reprimido, las historias de los vencidos (Benjamin, 2008); allí también existen valiosas memorias “en los pliegues” que circulan por derroteros muchas veces alternativas a la hegemonía y por tanto no contemplados por dentro del *patrimonio cultural* o del *archivo oficial*.

### **Una brevísimaa historización del *patrimonio cultural*: los ámbitos locales/comunitarios, nacional y global en disputa**

La genealogía del *patrimonio cultural* se remonta a la época romana, en tanto “bien” que se hereda de un *pater* y debe ser conservado porque se reconoce allí un valor. Hay luego en el Derecho Romano una proyección de lo jurídico hacia lo económico, por cuanto el patrimonio es todo aquello plausible de ser valuado en términos pecuniarios, expresable en un valor económico. Esta proyección aún tiene implicancias en el presente.

Durante la Ilustración, como segundo momento, el *patrimonio* se constituye en términos de *patrimonio histórico-artístico* sobre la preeminencia de valoraciones científicas asentadas en criterios históricos-estéticos de cuño moderno-colonial. Este movimiento da cuenta de una lógica monologal en la relación sujeto-objeto pues da cuenta de un modo de mirar sesgado e instrumental de las expresiones patrimoniales. Este mojón constituye la antesala de la constitución del *patrimonio cultural* nacional, como tercer momento, durante la consolidación identitaria de los Estados-nación modernos en los siglos XIX y XX. El *patrimonio cultural-nacional*, ya en la trama de un mercado multicultural y capitalista, opera a menudo cla-

---

2 Podría pensarse este movimiento también en línea con la imagen del “resplandor de lo maravilloso” en palabras de Adolfo Colombrés (2018), que se caracteriza por ser algo relativamente breve, que ilumina los sentidos, como una fantasmagoría. En este sentido el arte contribuye al reencantamiento del mundo, en donde arte y rito van de la mano.

3 Utilizamos el término “en clave femenina” para referirnos al abordaje del cancionero popular a partir de la enunciación cantada de cuatro mujeres cordobesas. En otros trabajos nos referimos a ellas como artivistas por cuanto articulan en su posicionamiento la tríada arte-activismo-feminismo. Sin embargo, este planteamiento excede la presente propuesta.



sificando y ordenando expresiones culturales heterogéneas en torno a la noción aglutinante de “nación”; más aún en numerosas ocasiones las memorias y expresiones patrimoniales son arrancadas de las comunidades a las que pertenecen y en donde son significantes, son estatizadas (en el doble sentido de volver estático pero también de pasar a manos del Estado) y convertidas en “objetos patrimoniales” carentes de disenso.

En la actualidad todos estos agentes deben negociar con organizaciones internacionales como la UNESCO en tanto gran *pater* quien, por ejemplo, en el siglo XXI ha incorporado a las problemáticas patrimoniales las categorías de *inmaterial* e *intangible* que colocan la mirada en las tradiciones orales, las artes y los rituales, en donde bien podríamos pensar las expresiones culturales populares de *repertorio popular* y la canción/texto artístico que nos convoca.

Sobresale en todos estos procesos una especie de “compulsión” de la Modernidad colonial a nombrar, jerarquizar y taxonomizar a partir del “complejo exhibitorio” de la *otredad cultural* que convierte a la diferencia en pieza estática, pacifica las expresiones culturales y las petrifica anulando en ese gesto toda capacidad de historicidad, toda explicitación de las violencias y de disputa de sentidos a partir de la presencia de memorias otras. Esto, que aparece patente en los grandes museos a partir de la exhibición dogmática de “restos” patrimoniales que adquieren un aura “venerable”, está presente en general en todo proceso ligado a la patrimonialización. Entendemos este movimiento como propio de la *hybris* del punto cero (Castro Gómez, 2005) del ojo moderno que mira sin ser visto, desde una deslocalización pretendidamente neutral y que esgrime así el poderío simbólico de la maquinaria colonial, “archivando” estas expresiones culturales como parte del patrimonio nacional o mundial, inmaterial o intangible.

Como es posible advertir al cabo de esta brevíssima historización<sup>4</sup>, en la actualidad las disputas patrimoniales se debaten entre tres espacios-tiempos: lo local/comunitario, lo nacional y lo global en donde resalta la pregunta acerca de si es posible pensar posibles valores y usos estratégicos del *patrimonio cultural* y en dónde radicarían los mismos para las historias lo-

4 Para una problematización más detallada y profunda de la evolución del patrimonio cultural, en términos de revisión genealógica y arqueológica, remitimos a los siguientes artículos: Hacia nuevos sentidos del patrimonio cultural: el cancionero popular en Córdoba por boca de mujeres (2000-2020), (Cornavaca, 2022) y Patrimonio cultural y repertorio popular en Córdoba en clave femenina: entre tradición está/ética e innovación aesthética, (Cornavaca, 2024).

cales y las culturas populares en un contexto globalizante, consumista y de mercado en la matriz colonial como el que hemos descripto sucintamente. Creemos que sí, y es allí donde nos iluminan los repertorios y las performances *corp/orales* de nuestras cantoras como resplandores; expresiones populares que desde la comunidad se posicionan en torno a memorias y saberes desde perspectivas más cercanas a un *patrimonio intercultural popular* embrionario y “mezclado”, como geocultura propia de estas tierras.

### **Hacia otras dimensiones de lo real: la canción popular**

En varias de las canciones señaladas por las cantoras como significativas de sus repertorios se remite con insistencia a un universo cognitivo propio de un co/razonar; se trata de razonar juntas, pero también de conocer desde el corazón apelando a una dimensión que excede el pensamiento racional analítico y se acerca a las emociones y el sentimiento. Ese movimiento sentipensante nos advierte sobre la importancia de lo simbólico y sus tramas de sentidos en constante actualización en las culturas populares. En este sentido, reconocemos un gesto est/ético y epistémico por el que las memorias y los modos de conocer el mundo no se limitan a los mecanismos propios de un pensamiento racional analítico de manera preponderante.

Analizaremos a continuación una canción que constela esta dimensión de un sentipensar americano en tanto geocultura propia de un aquí/ahora en estas tierras: “Pensamiento” (2013), de Jenny Náger, canción que parte de la premisa: “el pensamiento viene de afuera y piensa que viene de adentro.<sup>5</sup> Este texto artístico apareció por primera vez en su disco *Estamos. Música a primer oído*, de 2013. Se trata de una canción montada, como pliegue y repliegue propio de la cultura popular, sobre un texto del poeta y músico brasileño Arnaldo Antunes.<sup>6</sup> a la que ella le puso música y voz a

5 Hay dos versiones de la canción a las que remitimos porque constelan un universo de sentidos: [https://www.youtube.com/watch?v=Dd\\_aUTBbaWQ](https://www.youtube.com/watch?v=Dd_aUTBbaWQ) (versión del disco original), <https://www.youtube.com/watch?v=jp2dPn8Rjv8> (versión en vivo, grabado con un celular, en el Centro Comechingones, Traslasierras/Córdoba; año 2013)

6 Arnaldo Antunes (1960) es un músico, compositor y poeta brasileño. Una de las figuras más importantes del rock brasileño en los años 80' con su formación *Titãs*. En el 2002, lanza el CD *Tribalistas*, en asociación con los conocidos músicos Marisa Monte y Carlinhos Brown con el que ganó el premio Grammy latino. Sus

partir de una traducción/adaptación propia<sup>7</sup>. Transcribimos la canción, a la cual sugerimos escuchar antes de pasarla por la mediación que implica su lectura/escritura:

### **Pensamiento**

El pensamiento viene de afuera y piensa que viene de adentro,  
pensamiento que expectora lo que en mi pecho pienso/siento<sup>8</sup>  
(Interludio rockero, con guitarras eléctricas)

Pensamiento a mil por hora, tormento en todo momento.

¿Por qué es que pienso esto ahora, sin mi consentimiento?  
(Interludio rockero)

Si todo aquello que conmemora, tiene su impedimento,  
si todo aquello que llora, crece con su fermento.  
(Interludio rockero más melodía simple)

Pensamiento sal, es hora; sal de mi pensamiento.

Pensamiento vete ahora, desaparece en el viento.

Se escucha de fondo: sal de mí, pensamiento, sal de mí y no echaré semillas  
al viento, cimiento, desaparece en el viento. Voz en off de Arnaldo Antunes (Jenny Náger, 2013)<sup>9</sup>

---

composiciones poéticas se suele considerar por dentro del movimiento concreto de Haroldo de Campos y Décio Pignatari. Este poema fue publicado originalmente en 1990.

7 El procedimiento de tomar un texto de la cultura y reactualizarlo aparece en varios de los textos que analizaremos y forma parte de una dinámica muy propia de la cultura popular, en sus constantes procesos de revivificación y devenir. Así también da cuenta de que todo texto en tanto conjunto finito de enunciados con voz y memoria dentro de la cultura, opera en el *Gran tiempo* (Bajtin, 1999) que articula pasado, presente y futuro. En este caso se trata de un poema publicado en 1990, escrito en São Paulo, Brasil por un sujeto masculino, que es actualizado y reaccentuado 23 años más tarde por Jenny en tierras cordobesas. En el disco se presenta en formato de dúo femenino. Cabe mencionar que el poema ya poseía una musicalización de lo que se enteró más tarde Jenny Náger, según nos comentó.

8 La versión original reza “pienso”; sin embargo, en la versión en vivo se escucha “siento”. Estas modulaciones son muy propias del universo popular.

9 En la versión en vivo en esta parte se adiciona una versión de una vidala de Atahualpa Yupanqui titulada “La pura verdad” y se escucha: “Lo que dentra a la cabeza, de la cabeza se va, lo que dentra al corazón, dentra y no se va más.

El enunciado inicial “el pensamiento viene de afuera y piensa que viene de dentro”, en la voz de Paola Bernal al que se le suma Jenny Náger a dúo proyecta el enunciado hacia una trama femenina como posicionamiento enunciativo colectivo. Se instala allí una tensión *afuera-adentro* en torno al pensamiento como motivo crontópico: se trata de una dialéctica interior/exterior cifrada en los cuerpos en tanto imagen de un aquí/ahora. El juego de palabras “el pensamiento-piensa” proyecta cierta sospecha sobre un funcionamiento de la lógica racional que se repliega sobre sí misma a modo de mecanismo “falseado”: (aunque) “viene de afuera piensa que viene de dentro”.

En el verso siguiente aparecen los enunciados “pecho” y “expectorar” que complementan la dimensión corporal/humana en donde se manifiesta cierta tensión: “Pensamiento que expectora, lo que en mi pecho pienso/ siento<sup>10</sup> Expectorar” (en tanto “sacar afuera del pecho”) y “pecho” remiten a una zona corporal asociada en la cultura popular al corazón, al sentir. Se siente un “dolor en el pecho” cuando un sentimiento nos angustia o aqueja, por ejemplo. Así también, el pensamiento en la cultura popular es asociado a la cabeza: se suele amonestar diciendo “pensá bien”, por ejemplo, señalando la zona de la cabeza.

De alguna manera la canción pone en escena una división ontológica propia de la modernidad: *mente-cuerpo* como dimensiones humanas escindidas, en donde el segundo término aparece marcado peyorativamente de la misma manera que sentir es puesto en términos de subalternidad al pensar. Asume particular relevancia el enunciado “expectorar” que remite a un movimiento reflejo como es la tos, una expulsión corporal; se trata de sacar afuera con fuerza, intención que se cristaliza al final de la canción con los imperativos “sal de mí” y “desaparece en el viento” referidos al pensamiento. Quizás la canción toda, como posicionamiento estético-ideológico, tiende a lograr expulsar un modo de conocer el mundo monológico y absolutista para integrar otros y enriquecerlo.

Acto seguido escuchamos una caracterización de ese pensamiento al que se está poniendo bajo sospecha: “Pensamiento a mil por hora, tormento en todo momento. ¿Por qué es que pienso esto ahora, sin mi consentimiento?”. Los enunciados “en todo momento” y “ahora”, recalcan en la

---

10 En la traducción original de Jenny figura “pienso” (como traducción de *penso*), sin embargo, hay una versión en vivo de la cantora en donde se escucha “siento” al lugar de “pienso”. Analizaremos esta modulación más adelante.

dimensión temporal que se complementa con aquella espacial del “afuera” / “adentro” - “interior/exterior”. La canción se posiciona entonces a partir de un motivo crontópico (Bajtín, 1999) que remite a un aquí-ahora bajo el imperio de un tipo de pensamiento marcado por tres características: la velocidad, el tormento en todo momento y la falta de consentimiento. Esa tríada remite a un espacio-tiempo que podríamos identificar con la modernidad-colonial, a partir de que uno de los valores primordiales sobre los que se sostiene la Modernidad, en tanto mito, es el de la velocidad constante, el cambio permanente como causa/consecuencia irrefrenable de un supuesto “progreso” que arrasa. Así también la asociación “pensamiento-a mil por hora” da cuenta de que la velocidad se erige como símbolo de la modernidad de la mano del desarrollo industrial en serie y capitalista del que ella se jacta<sup>11</sup>. Sin embargo, en el texto, dicho anudamiento no es un valor en términos positivos, sino que origina una desagradable sensación de “tormento”, al que se le suman más adelante los enunciados “impedimento” en tanto obstáculo y “llora”. Podemos interpretar que la imposición de un tipo de racionalidad propia de la Modernidad (que, por otra parte, es particular y opera “sin consentimiento”) remite a una lógica estructural que ordena el mundo de manera impuesta y obligada, y eso es lo que produce el síntoma de malestar<sup>12</sup>. Más aún, dicho tormento “crece con su fermento”, lo que remite a que el pensamiento, analítico y racional, se instala y crece a pesar de las resistencias. En la expresión “sin mi consentimiento” identificamos también una crítica a los modos solapados de imponer y forzar propios de la Modernidad en su continuidad colonial-patriarcal.

Este análisis dialoga con Adolfo Colombres, antropólogo argentino, quien en su *Teoría transcultural del arte* (2013), sostiene que:

---

11 Esos mismos valores asolan a la Modernidad-colonial como fantasma y la lanzan a la búsqueda compulsiva de un respaldo que permanezca “fijo” frente a aquello que se precisa del cambio y la velocidad constantes. Por esto la Modernidad precisa de ciertos garantes del cambio constante y veloz -como el patrimonio, el archivo, el folklore, como algo que permanece quieto frente al cambio constante y de esta manera asegura su continuidad.

12 Podríamos pensar en diálogos posibles con la obra fundamental de Sigmund Freud, *El malestar en la cultura* (2015).

...hoy se sabe que esa Razón imperial fue incapaz de dialogar con otras razones, con rationalidades que funcionaban sobre distintas jerarquías axiológicas. Es que en verdad no hay nada que sea racional o irracional de por sí, al margen de toda axiología. Esa Razón abstracta y soberbia sirvió a la postre, más allá de sus mascaradas, para fundamentar el genocidio y el etnocidio en la “periferia”, y ya en los últimos tiempos pactó con el consumo para devenir una razón consumista y economicista, en la que el hombre tan exaltado en los tiempos modernos por los filósofos occidentales pierde todo significado: si inauguraba así la era del vacío y la demolición de la ética<sup>13</sup>. (Colombres, 2013, pp. 8-9)

La *Ratio* moderna “imperial” se sostiene a partir de la predominancia de un tipo específico de rationalidad: el pensamiento analítico, ubicado jerárquicamente por sobre otras rationalidades y modos; se trata de una rationalidad asentada en la máxima cartesiana del “Cogito, ergo sum” como momento inaugural de la Modernidad europea y sus certezas. Sin embargo, en la canción se colocan bajo sospechas dichas certezas.

Colombres postula que, así como el cuerpo tiene dos brazos, el conocimiento precisa de dos vías para su desarrollo: la analítica y la simbólica, si bien lo racional ha cooptado en Occidente la dimensión de lo simbólico:

Se torna difícil hablar del pensamiento simbólico sin oponerlo al pensamiento analítico, pues ambos constituyen las dos vías que tiene el hombre para el conocimiento del mundo. El pensamiento simbólico se relaciona con la intuición y lo emocional, y produce imágenes, mientras que el pensamiento analítico, también llamado lógico, produce conceptos [...] ambos caminos más que opuestos, deben ser vistos como complementarios, pues constituyen miradas diferentes, distintas formas de abordar la realidad, que iluminan facetas y aristas que, por la otra vía, no se alcanzan a ver (Colombres, 2013, p. 22)

Es central el señalamiento de las especificidades que diferencian a ambas rationalidades: el pensamiento simbólico se apoya en imágenes más que en conceptos o categorías teóricas analíticas, así como la importancia de lo intuitivo y lo emocional (las cantoras han repetido que cantan lo

---

13 Las cursivas son del original.

que las “conmueve”, en la estela de la e-moción, aquello que mueve).<sup>14</sup> En este sentido, destaca la experiencia de la cantora en relación con este texto artístico de la cultura:

Jenny: ese texto... ese texto de Antunes fue el comienzo de todo... yo estaba buscando respuestas, yo ya hacía canciones, pero ahí me di cuenta, ahí empecé a deconstruir, yo tenía ponele 45 ya a esa altura y me di cuenta de que nunca había pensado por mí misma, entendés... porque somos otra generación, no sé, yo nunca pensé en los embarazos, nunca pensé en la menstruación... nunca, yo solamente vivía, y como así nube de pedo, no, [...] no tenía reflexiones propias sobre la vida [...] bueno, lo leo a Antunes, ay Dios santo! La Biblia [...] estaba leyendo así yo y leo “el pensamiento viene de afuera y piensa que viene de dentro”, ay no sabés me agarró un ataque de llanto, boluda, o sea como que no sé... me dio como en el corazón, fuerte en el corazón, todo, todo... eso sólo, después el poema sigue y es precioso... pero darme cuenta de que mis pensamientos venían de afuera y que yo no había podido elaborar uno, y que por lo tanto no había palabra. (Jenny Náger, comunicación personal, 24 de febrero de 2022)

La cantora da cuenta de la continuidad Modernidad-patriarcado al referirnos que se dio cuenta de que nunca había pensado cuestiones ligadas eminentemente a un universo femenino como lo son la menstruación, la maternidad y los embarazos, procesos y experiencias que atraviesan el cuerpo femenino.

No se trata de desechar el pensamiento en sí, sino de ir en búsqueda de uno propio, que quizás pueda ir de la mano de un sentir, en línea con

14 Un capítulo aparte merecería un trabajo en torno a las emociones y el “giro emocional” que ofrece zonas de contacto con nuestro análisis; no obstante, excede la presente propuesta teórico-metodológica. Como perspectiva de futuras líneas de investigación podríamos pensar que los cuerpos femeninos en escenas, a partir de su *artivismo corp/oral* producen agencia a partir de la trama popular que en/cantan. Remitimos al libro central de Sara Ahmed *La política cultural de las emociones* (2015), en el que la autora da cuenta de cómo la gestión de las emociones por parte de las instituciones públicas y masivas funcionan como mecanismos de control social. Sin embargo, no todo se reduce a ello; en efecto a partir de una interesante e incómoda articulación de la tríada emociones-feminismo-decolonialidad, Ahmed repara en la ambigüedad y la ambivalencia de las emociones también como resistencia y potencialidad.

el “pienso/siento” que aparece en una versión de la canción a modo de con/fusión. “Pensar” y “sentir” se usan intercambiablemente en una versión en vivo de la cantora. No le preguntamos si lo hizo adrede o se dio cuenta pues lo que aquí hace sentido es que el *aquí/ahora* de la canción popular que resiste en esa corp/oralidad performática puesta en escena al *aquí/ahora* moderno-colonial, dialectiza dialógicamente estas dos vías de conocimiento: la vía racional analítica cifrada en el “pensamiento” y otra más simbólica en la imagen del “siento”; hay tensión en la divergencia, sí, pero también integran una sola dimensión cognitiva en la voz de dos mujeres que se apropián y re-actualizan el texto desde una perspectiva femenina. Se trataría entonces, efectivamente de un co/razonar; es decir, la propuesta de un modo de conocer que integre las diversas dimensiones que pasan por el cuerpo: el afuera/adentro, el arriba/abajo, la cabeza/el corazón, el pensamiento/el sentimiento, lo intuitivo, las memorias, las formas del lenguaje, etc.

En una versión en vivo la artista adiciona al final un fragmento recitado de una copla del músico argentino Atahualpa Yupanqui (1908-1992) que reza “Lo que dentra a la cabeza de la cabeza se va; lo que dentra al corazón se queda y no se va más”. Traer al presente otro texto más, enclavado en la tradición popular argentina, actualizarlo y dinamizarlo, da cuenta del dinamismo propio de lo popular que se juega entre la tradición y la innovación *aesthética*. La movilidad de sentidos, su capacidad de transformación de estos y la posibilidad de re-creación, añadiendo o quitando a la *Tradición*, convierten a lo popular en una manifestación estética viva, no estática; una *aesthesia* de un “estar siendo” (Kusch, 2007) que enriquece y dinamiza una *Tradición* con la que dialoga y en la que se inscribe, muchas veces disruptivamente, interrumpiendo el curso, como *ex-cursus*.

El texto artístico adquiere así otra dimensión: parte del cuestionamiento a la “ratio moderna” en tanto forma de racionalidad lógico/analítica cartesiana que se postula por sobre toda otra racionalidad y se posiciona desde de la diversión del lenguaje popular en tanto respuesta estético-ideológica que subvierte ciertas formas monológicas. La construcción barroca del lenguaje deja lugar a la ambigüedad de las palabras en libertad, incluso a la contradicción, a la opacidad de sentidos; esto remite a un modo propio de lo popular/carnavalesco que pone “patas para arriba” las estructuras hegemónicas: a la axiología del “ser racional” moderno le propone un “estar/siendo sentipensante” manchado, embarrado, ambi-

guo. Y desde allí, entonces, se estructura el remate final: “pensamiento, sal, es hora; sal de mi pensamiento/Pensamiento vete ahora, desaparece en el viento”. Otra vez el juego que remite a las tram(p)as de la Modernidad: se le pide al pensamiento que salga del pensamiento. Se trata de lograr el “desenganche” de un tipo de pensamiento (impuesto, forzado) para dar lugar a otro más libre, más festivo que integra el sentir, las memorias a partir de un cuerpo comunitario que co-razona.

Por último, queremos detenernos en el imperativo “desaparece”: aparecer/desaparecer remiten al fantasma, en tanto figura del pasado cuya aparición reordena un presente en crisis y permite proyectarse hacia el futuro; a la vez desordena lo temporal o como sostiene Derrida (1993) produce la “inyunción” de los tiempos. Quizás ahuyentar el fantasma de la Modernidad y mirar las experiencias populares cantadas es el gesto que precisamos para volver a en/cantar el mundo.

### **Los resplandores del repertorio popular...**

Dirigir nuestra escucha hacia la canción popular en clave femenina evidencia que los cuerpos, en tanto corp/oralidades, se constituyen como zonas de contacto y de pasajes entre lo oral y lo escrito; reconocemos allí un posicionamiento estratégico y *sentipensante*, quizás las dos condiciones que permiten la continuidad de estas manifestaciones populares *efímeras* hasta nuestros días populares hasta nuestros días trascendiendo las tram(p)as de la modernidad-colonialidad-patriarcado-capitalismo. En un *continuum* de vías de almacenamiento y transmisión de saberes corporalizados con anclaje en lo popular, el repertorio popular en clave femenina constituye un *patrimonio popular intercultural* de memorias entre lugares que cuestionan una razón instrumental escindida de lo corp/oral y se estructuran en tramas de resistencia y negociación constante trascendiendo oposiciones binarias excluyentes (profundo obstáculo epistemológico y hermenéutico moderno/colonial). A modo de constelación pluri-versa ponen en juego principios y dimensiones *otras* como lo comunitario, la complementariedad, la integración, la interculturalidad y el dialogismo amalgamados des-de la polémica, la contradicción y la disputa constantes.

## Referencias

- Ahmed, Sara (2015). *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: UNAM.
- Antunes, Arnaldo (1990). *Tudos*. Sao Pablo: editora Iluminuras.
- Bajtin, Mijail (1999). *Estética de la creación verbal*. Madrid: Siglo XXI.
- Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre historia y otros fragmentos*. Bolívar Echeverría (trad. y ed.). Ciudad de México: Itaca.
- Castro Gómez, Santiago (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana
- Colombres, Adolfo (2013). *Teoría transcultural del arte. Hacia un pensamiento visual independiente*. 2da Ed. ampliada. Buenos Aires: ed. Del Sol.
- (2018). *El resplandor de lo maravilloso. O el reencantamiento del mundo. Ensayo*. Buenos Aires: Colihue.
- Cornavaca, Ma. Trinidad (2022). Hacia nuevos sentidos del patrimonio cultural: el cancionero popular en Córdoba por boca de mujeres (2000-2020). *Actas de las X Jornadas de Investigación en Antropología Social Santiago Wallace. Experiencias cotidianas en horizontes inciertos: implicancias para el quehacer antropológico*. (pp. 131-146). Buenos Aires: editorial de la Facultad de Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires.
- (2024) Patrimonio cultural y repertorio popular en Córdoba en clave femenina: entre tradición está/é/tica e innovación aesthétic. *Los lenguajes de las memorias y los derechos humanos en el Cono Sur 1970-2022*. (pp. 358-367). Córdoba: Área de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.



Derrida, Jacques (1993). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional.* Madrid: Trotta.

Didi-Huberman, Georges (2014). Volver sensible/ hacer sensible. VVAA. ¿Qué es un pueblo? (pp. 69-100). Buenos Aires: Eterna Cadencia Editora.

Freud, Sigmund (2015). *El malestar en la cultura.* Buenos Aires: Amorrortu editores.

Kusch, Rodolfo (2007). *Obras completas. Tomo II.* Rosario: Ed. Fundación A. Ross.

Náger, Jenny (2013). *Estamos. Música a primer oído.* Córdoba: vintedefondo.

Schmucler, Héctor (2019). La memoria como ética. *La memoria, entre la política y la ética* (pp. 523-531). Ciudad Autónoma de Buenos.



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*

Paula Massano y Lucia Rios (Eds.)

Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba

Noviembre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)





## Memorias de escrituras plurales: apuntes sobre textos de Gabriel Gatti y Julián Axat

Una lectura comparativa de los procesos argentino y uruguayo en sus construcciones memorialísticas de las dictaduras<sup>1</sup>

Gabriela Sosa San Martín\*

### 1.

El género testimonial ha resultado un registro privilegiado para dar cuenta de los procesos sociales traumáticos vinculados al terrorismo de estado, que afectaron a los países del Cono Sur durante el Plan Cóndor. El caso de Uruguay, signado por dificultades legales y lentos procesos para llevar adelante los juicios contra crímenes de lesa humanidad vinculados a la última dictadura –juicios que debieron sortear el manto de impunidad impuesto por una temprana Ley de Caducidad dos veces reafirmada por la ciudadanía uruguaya a través de plebiscitos– muestra diferencias importantes con el argentino, en tanto las memorias de denuncia del terrorismo de estado, materializadas a través de los organismos de derechos humanos, se transformaron durante el período kirchnerista en políticas estatales, constituyéndose a comienzos del siglo XXI una verdadera etapa de “estatización de la memoria” (Da Silva Catela, 2011).

---

1 La primera idea de este trabajo surge a partir de la realización del seminario de posgrado “Derroteros de la memoria sociocultural: procesos sociohistóricos y lenguajes artísticos” (CEA y Facultad de Ciencias Sociales de la UNC), coordinado por la Dra. Vanessa Garbero en 2020. Su presentación, previa reformulación, se produce en el congreso “Imaginarios, tradiciones y silencios”, organizado por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay), realizado el 27 y 28 de noviembre de 2023 en Montevideo.

\* Consejo de Formación en Educación/ Agencia Nacional de Investigación e Innovación (Uruguay) / Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Facultad de Lengua / Universidad Nacional de Córdoba - gabrielasosasanmartin@gmail.com

No obstante, esto no impidió que en Uruguay se produjera una primera etapa posterior a la dictadura de uniformización de la memoria, en la cual adquirieron mayor visibilidad los testimonios sobre la experiencia carcelaria, en especial de varones integrantes del MLN-Tupamaros. Sin considerar la línea negacionista, que persistió en integrantes de las Fuerzas Armadas hasta no hace muchos años, que ponía en tela de juicio reiteradamente las experiencias relatadas en los testimonios de presas y presos, y que buscaba justificar su propia versión de la historia en publicaciones como *La Subversión* (1977) o *El Proceso Político* (1978), desde la salida de la dictadura el “verosímil testimonial”, entendido por Nora Strejilevich (2006) como aquel que adquiere el formato de la verdad procesal, declarativo y con referentes constatables, resultó ser la retórica testimonial predominante, aquella con mayor visibilidad respecto de otras posibles fuentes de conocimiento sobre el período. El género se “encuadró” en tal modalidad; de acuerdo al planteo de Pollak (2006), la “memoria encuadrada” se alimenta del material previsto por la historia y lo reinterpreta según intereses del presente, surgiendo en este caso principalmente de ciertas *voces autorizadas* de algunos dirigentes varones del MLN-Tupamaros, protagonistas de los sucesos narrados. Frente a la necesidad de objetivar la subjetividad, el encuadre suponía tomar puntos de referencia que respondían al orden de lo sensorial: haber visto, escuchado, sentido. Esto plantea una ilusión de certeza epistemológica: podrá necesitarse que las distintas voces se unan para reconstruir el pasado, pero la confianza en que es posible llegar al “relato completo” (Sarlo, 2005) no se pierde. Solo hay que poder unir las piezas.

No obstante, la misma Strejilevich, ex presa política de “El Club Atlético” de Buenos Aires, repara en el hecho de que las expectativas manifiestas de las/los testimoniantes y de sus escuchas de que los relatos cumplieran un “uso práctico” en la sociedad y la cultura, prácticas que en el caso argentino estuvieron marcadas por las instancias de los juicios, no siguen necesariamente la misma dirección que la “verdad del testimonio”, entendida en su “dimensión íntima, subjetiva y real del horror” (2006, p. 12). Los primeros juicios argentinos debieron hacer preciso lo impreciso, para que las declaraciones de las víctimas cumplieran con las exigencias de la ley, y esto, para Julián Axat, empapó más tarde las formas literarias, en especial la literatura de la segunda generación, que en Uruguay ha resultado de mucho menor presencia en el campo literario. De hecho, la interacción

entre los procesos judiciales y la creación literaria, en especial en el caso de hijos argentinos, ha implicado influencias mutuas: con el modelo impuesto en un comienzo por el juicio a las Juntas, se desarrollaron formas del testimonio sustentadas en un pacto de veracidad para el cual era prioridad proveer datos y garantizar un relato que pudiera crear “la ilusión de que lo concreto de la experiencia pasada quedó capturado en el discurso” (Sarlo, 2005, p. 67). Por otro lado, según Axat, con las declaraciones frente a los jueces,

comienza a funcionar un nuevo esquema del testimonio, como conjunto de piezas que van fundando estrategias narrativas o poéticas, e incluso cierta dramaturgia del ‘yo’ para poner en escena lo sucedido, con efecto –de traslado– sobre otros campos (estético, político) de la generación de la posmemoria (2021, pp. 113-114).

En el caso de Uruguay, es probable que las limitadas acciones de la justicia estatal hayan incidido en cierta permanencia del estado declarativo, y que solo en algunas narrativas (en general, de mujeres) el problema de la representación cobrara protagonismo. Como si a través de la insistencia de ciertos testigos históricos, casi nunca convocados a declarar, se recordara una y otra vez a la sociedad en su conjunto que muchos juicios aún seguían pendientes.

En casos como *Las manos en el fuego* (1986), libro en el que Ernesto González Bermejo reconstruye el testimonio del tupamaro David Cámpora, o *Memorias del calabozo* (1988-1989) de Mauricio Rosencof y Eleuterio Fernández Huidobro, título célebre de la literatura testimonial uruguaya de los años ochenta, el valor testimonial se planteó inicialmente como contra-historia, dispuesta a “desmentir, desestructurar y por lo tanto invalidar de modo contundente la versión que los militares habían consagrado como única en los panegíricos oficiales” (Alzugarat, 2009, p. 23). La “epopeya de esos nueve rehenes hombres (...) unánimemente reconocida como símbolo de la resistencia a la represión dictatorial”, tal como fue definida con cierta ironía por Marisa Ruiz y Rafael Sanseviero (2012, p. 10), significó que otras memorias quedaran inicialmente relegadas y funcionaran en ciertos períodos de la posdictadura uruguaya como “memorias subterráneas” (Pollak, 2006): en una primera etapa las mujeres presas, considerando que los testimonios de mujeres resultaron tardíos, y

luego distintos grupos de “sujetos políticos no armados –no-combatientes–” (Ruiz y Sanseviero, 2012, p. 28) vinculados al padecimiento del terrorismo de Estado –familiares de presos y presas, vivencias del exilio y el insilio– que no han cobrado protagonismo como “víctimas duelables” (Forcinito, 2015, p. 530). Para Ruiz y Sanseviero, el momento en que los llamados rehenes tupamaros, en conferencia de prensa al ser liberados el 14 de marzo de 1985 relatan lo padecido en el encierro supone un “impacto emocional” que concentró en ellos la atención social; “consagra un desglose simbólico en el campo de las víctimas de la dictadura” (2012, p. 28). De manera más reciente, la lenta formalización de los testimonios de mujeres ha resultado simultánea al desarrollo de los movimientos feministas y de reivindicaciones de género.

## 2.

Me detendré en dos voces, una uruguaya y otra argentina, que han transitado registros plurales, géneros discursivos híbridos para la construcción memorialística de los recuerdos sobre un pasado reciente que les pertenece, que los interpela como parte de su generación. Me refiero por un lado a *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad* (2007) de Gabriel Gatti, por otros ensayos de Julián Axat, la mayoría de ellos recopilados en *El hijo y el archivo* (2021), en este último caso como textos en diálogo con la actividad poética.

Luciano Alonso (2019) plantea cómo el siglo XXI en Argentina significó una ampliación de las agendas de derechos humanos, puesto que se ha transitado desde los temas vinculados a desapariciones forzadas, asesinatos, presidios y exilios hacia otros alcances, que tienen que ver con los derechos humanos de sectores largamente vulnerados, como los pueblos originarios, las mujeres, las poblaciones con orientaciones de género disidentes. Respecto del período dictatorial, la atención comienza a centrarse en familiares de las víctimas, lo cual conlleva discutir los límites de afectación del terrorismo de estado.

En este marco de análisis, me detengo en el texto de Gatti (2007), que se propone hacer dialogar “dos puntas: una afectiva, otra académica” (p. 9), construir una “sociología desde el estómago”, según titula a la introducción del libro:



Este trabajo se enuncia desde un lugar singular: mis tripas. Pues hablo yo, no lo oculto: soy sociólogo y familiar de desaparecidos. (...) ¿Por qué, en lugar de explicar y racionalizar, no iba la sociología a poder acompañar en sus paseos por-lo-que-no-tiene-sentido a las cosas que analiza? (...) Si la realidad es precaria, fragmentaria, paradójica, también habrá de serlo la explicación que dé cuenta de ella. (Gatti, 2007, pp. 11 y 13)

A un estudio sociológico de la desaparición forzada, Gatti le intercala fragmentos de un diario, *cocina* de la investigación y de la construcción de su posicionamiento teórico-emocional durante el desarrollo de aquella, espacio de lo autobiográfico. Lo denomina poéticamente “mi diario de campo, la parte nocturna de la investigación, los actos fallidos, los bricolajes, los encuentros nocturnos en los rincones de un bosque (...) las implicaciones materiales, existenciales, el lugar de lo real en la investigación” (2007, p. 17), retomando expresiones del sociólogo René Lourau.

Como estudio sociológico, Gatti (2007) aporta una mirada comparativa de lo que han sido los abordajes sobre la categoría de detenidos-desaparecidos en cada uno de los lados del Río de la Plata. La represión en Uruguay, mayoritariamente representada por “figuras del horror medio” –presas y presos políticos, tortura y exilio– da paso en el caso argentino a “figuras del horror extremo” (p. 162), es decir detenidos-desaparecidos, y una infraestructura de campos de exterminio diseñada para tales desapariciones. Como “sociología desde el estómago”, el texto de Gatti establece el diálogo entre lo que denomina “narrativas del sentido” y “narrativas de la ausencia de sentido”, es decir, aquellas que, por un lado, buscan recuperar identidades y sucesos ordenando y secuenciando el caos a través de la intervención de profesionales de las luchas por la defensa de los derechos humanos (juristas, archivólogos, antropólogos forenses, sociólogos, historiadores, psicólogos, etc.), y otras que, en lugar de elaborar relatos sin fisuras, optan por contar las dificultades a las que se enfrenta toda narrativa del horror, estas últimas a cargo de víctimas de variada implicancia. “La desaparición forzada es una catástrofe para la identidad y para el lenguaje” (p. 24), expresa Gatti. Esta distinción de narrativas, consolidada en Argentina, me lleva a considerar que ese campo de sentido en ese país, en manos de expertos, en Uruguay muchas veces la adoptaron las propias “figuras del horror medio”, como voces autorizadas.

El texto de Gatti (2007), que integra diversas narrativas, y con ellas sus variadas epistemes, utiliza el discurso sociológico sobre la figura del detenido-desaparecido como puerta de acceso para bucear en los alcances de una lógica y una racionalidad que no logran aprehender a su objeto de estudio. Para ello están los fragmentos del diario personal, que se detienen en las fisuras de un sentido que siempre se vuelve arbitrario y parcial; porque el diario avanza en las zonas de dolor. Con su “estética de lo incompleto” (p. 114) los fragmentos del diario obligan a que el texto principal del libro, el del análisis sociológico, cuestione sus propios alcances epistemológicos.

Tanto Gatti como el argentino Julián Axat son hijos de detenidos-desaparecidos, es decir, según el primero, *outsiders* que aprendieron a vivir en la gestión de una debilidad. En el caso de Axat, propongo leer la intertextualidad entre ensayo, testimonio y poesía como esa dicotomía entre narrativas del sentido y otras que ahondan en los límites de la pérdida de sentido o, dicho de otro modo, como dos formas del lenguaje que elaboran la pérdida y desaparición del padre y madre, una como su cara *diurna*, el ensayo y el testimonio en su modo declarativo ante los jueces, otra como su cara *nocturna*, la poesía. A esto se agregan otros roles en la figura de Axat: el defensor de oficio y el “funcionario que escribe y participa en las discusiones sobre la democratización de la justicia” (2021, p. 18), en especial como director del programa ATAJO, con oficinas de la fiscalía en los barrios, un programa destinado a los sectores más vulnerados de la sociedad argentina.

Para Axat (2018), las instancias de los juicios han significado un efecto reparador en el ordenamiento de la catástrofe, en la medida en que han constituido espacios de voces contrahegemónicas respecto del accionar represivo: mientras los perpetradores trataron de destruir toda prueba del horror, incluso haciendo desaparecer los cuerpos, las víctimas que declaran dan cuenta de que ese propósito no pudo concretarse con total plenitud: se hace presente el legado de aquellas ausencias. La puesta en voz de la catástrofe conduce a revisar los alcances de la tortura: tortura son las vivencias dentro de los centros clandestinos de detención y las vejaciones, pero también la instancia del secuestro, de la recuperación de la libertad, en caso de que haya sido posible, y las múltiples repercusiones en el entorno de las/los secuestrados, lo cual visibiliza la tortura sobre terceros. Asimismo, Axat observa que la concurrencia de hijos a los estrados ha con-



ducido a subjetivar los procesos con nuevas formas. Los testimonios de su generación avanzan en otras estrategias narrativas, poéticas y dramáticas, dentro y fuera del espacio judicial. A la verdad procesal, Axat suma verdades éticas, psicológicas y literarias, diversifica la mirada, los lenguajes y las estrategias de análisis, proponiendo lo que Georges Didi-Huberman (2014) entendió como un “frotarse los ojos”, es decir visualizar las memorias excluidas, o como en este caso, volver caleidoscópica las posibilidades discursivas de elaboración de la memoria desde un mismo sujeto.

La poesía de Axat constituirá el espacio paradójico de decir la imposibilidad de decir, “como un lugar para atar agujeros y hacer hablar los agujeros de la representación” (p. 361). La cara diurna y nocturna de la búsqueda se complementan: “[la poesía] más allá del derecho y los estrados, pero sin quitarlos” (p. 361). Siguiendo la línea de análisis de la poesía de hijos desde la figura del fantasma, como propone Mirian Pino (2020b), un poema como “Sueño de defensa” del libro *Rimbaud en la CGT* (2014) da cuenta de la nocturnidad del diálogo del poeta con el lenguaje de las tinieblas (en el cual el fantasma se manifiesta), en tanto es el mundo onírico el que lo lleva a *frotarse los ojos* para percibir que las tinieblas no solo implican el pasado de secuestro y desaparición de padre y madre, también el presente de un abogado defensor que no logra evitar las ausencias:

Soñé que viajaba al pasado  
y que un milico me decía  
vamos a permitir que seas  
el defensor de tus padres  
antes que desaparezcan  
entonces yo temía ser mal abogado  
y perder el juicio que me llevara  
al mismo lugar que cuando desperté. (Axat, 2014, p. 8)

Ese “mismo lugar”, que no es tal, enmarca el funcionamiento de la “metáfora viva” de Paul Ricoeur (1980), puesto que la posible semejanza entre el pasado y el presente no se entiende como sustitución sino como tensión, proponiendo una circularidad temporal que, según Pino (2020a), vuelve absurda la categoría de posmemoria. En su capacidad de construir una realidad-otra, con nuevos parámetros de referencialidad, el presente metafórico de la poesía implica una ausencia multiplicada, en la que se

conjuga lo que fue y lo que podría haber sido. La reflexión de Axat ha continuado con intensidad; se observa en el diálogo mantenido con Teresa Basile en las jornadas “Las memorias y sus políticas. El giro archivístico y sus derivas”, desarrolladas en la Universidad Nacional de La Plata en 2023.

Un texto que explicitó la tensión del escritor frente a la posibilidad de superponer –y en cierta forma invalidar– los distintos caminos discursivos mencionados, y sus respectivos papeles en el “reparto de lo sensible” (Rancière, 2009) fue el de su respuesta frente a las performances que Raquel Robles, integrante de HIJOS, llevara a cabo al declarar en la megacausa Campo de Mayo en julio de 2020. Frente al tribunal que investiga la desaparición de su padre y su madre, Robles testimonió para luego desnudarse y mostrar su piel cubierta por nombres de desaparecidas y desaparecidos, y de esta forma denunciar la inoperancia estatal y demostrar que se está *en pelotas* ante la justicia. Un texto de Axat de 2020 retoma el episodio y señala: “la Justicia se la tiene que bancar o receptar más allá de sus rituales. Desbordar sus formas en ese momento es un hecho legítimo que alivia a quien pone su cuerpo y su voz en un lugar tan complejo” (2021, p. 122). No obstante, se pregunta, refiriéndose a la justicia: “¿Cómo es posible –ahora– denostar simbólicamente aquello que tanto se buscó/conquistó con afán, desde la misma condición e identidad desde la que –antes– se luchaba?” (p. 123). Concluye:

la Justicia argentina es la única en el mundo que da el ejemplo y realiza el juzgamiento del genocidio. Y eso es posible a esta altura por la lucha de los organismos de derechos humanos, la perseverancia de las víctimas y las/ los miembros de HIJOS, también hoy NIETOS, que apuestan todavía a ese tipo de respuestas (Axat, 2021, p. 124).

Si al comienzo señalé que existió una etapa de *encuadre* del género testimonial, marcada por la búsqueda de la comunicabilidad y denuncia de sucesos acontecidos durante los procesos dictatoriales, encuadre que determinó con cierta rigidez espacios de luces y sombras, relegando otros enfoques y caminos de elaboración memorialística, la complejidad de los textos de Gatti y Axat da cuenta, en cambio, de posiciones que han aceptado la diversidad de las memorias como la actitud mediante la cual se habita dentro de la catástrofe. En lo que parecen coincidir, además, es en el rechazo a que los procesos de elaboración memorialística queden vedados.



dos en alguna de sus formas –ya existió excesiva censura en el pasado–, aunque esto implique revisar epistemes y alcances de distintos géneros discursivos. En el caso de Gatti, mediante la apropiación de un discurso sociológico que se cargue de subjetividad y se acerque al testimonio; en el caso de Axat, con poesía que incorpora el discurso jurídico, con ensayos sobre temas legales que asimismo resultan autobiográficos, con testimonios ante los jueces que adoptan nuevas estrategias narrativas y poéticas por parte de hijos, incluso performáticas. Son voces que integran, según cada caso, el camino del sociólogo, del jurista, del testimoniente, del poeta, del ensayista, de quien sale a las calles para escrachar a los verdugos, del hijo que adopta como propia la lucha de sus progenitores o del que en cambio discute el legado. Incluso son voces que amplían la categoría de detenido desaparecido, como ocurrió en la actividad profesional de Axat en ATAJO, en la cual defendía a otro tipo de desaparecidos sociales, verdaderos seres invisibles para la sociedad, como marginales, delincuentes pobres, desocupados, etc. Tal vez ellos sean las “víctimas puras”, las sin voz o con un habla distinta, bastante incomprensible, para usar justamente una categoría de Gatti de 2015.

La esperanza parece depositarse en que la suma de estos roles y lenguajes asumidos, a modo de piezas dispersas de un mismo cuadro, logre vislumbrar parte de los rostros ausentes. Verle la cara al fantasma. Aunque se tenga certeza de que la “última pieza [del rompecabezas] siempre falta” (Axat, 2018, p. 355).

## Referencias

- Alonso, Luciano (2019). Problemas de conceptuación en torno a las luchas por derechos humanos. En Badano, María del Rosario (Comp.), *Educación superior y derechos humanos. Reflexiones, apuestas y desafíos* (pp. 229-250). Entre Ríos: UADER.
- Alzugarat, Alfredo (2009). *El discurso testimonial uruguayo del siglo XX*. Montevideo: Ediciones de la Biblioteca Nacional.
- Axat, Julián (2014). *Rimbaud en la CGT*. City Bell: De la Talita Dorada.

- (2018). Tiempo futuro: Pos-memoria, poesía y justicia. *Revista InSURgencia*, Vol. 4 (1), pp. 342-368.
- (16/8/2020). ¿Tanto después, la justicia es justicia? *El cohete a la luna*. [https://www.elcohetealaluna.com/tantos-anos-despues-la-justicia-es-justicia/?fbclid=IwAR2Qe4MdLCYsjU9O-NoVI34eeM2\\_PuKx7O3vm18Kxy7IsoGJNmI1UYt7Q\\_Q](https://www.elcohetealaluna.com/tantos-anos-despues-la-justicia-es-justicia/?fbclid=IwAR2Qe4MdLCYsjU9O-NoVI34eeM2_PuKx7O3vm18Kxy7IsoGJNmI1UYt7Q_Q).
- (2021). *El hijo y el archivo. Poesía, Justicia y Derechos Humanos*. Buenos Aires: Editorial Sur.
- Basile, Teresa (30 de agosto de 2023). Conversatorio. Con Julián Axat: “Hijos: archivo judicial y arte”. [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=8tdaAKFvVh0>.
- Da Silva Catela, Ludmila (2011). Pasados en conflictos. De memorias dominantes, subterráneas y denegadas. En Bohoslavsky, Ernesto; Franco, Marina; Iglesias, Mariana y Lvovich, Daniel (Comps.), *Problemas de Historia Reciente del Cono Sur*, Vol. 1 (pp. 99-124). Buenos Aires: Prometeo Libros/UNGS.
- Didi-Huberman, Georges (2014). Volver sensible / hacer sensible. En Badiou, Alain; Bourdieu, Pierre; Butler, Judith; Didi-Huberman, Georges; Khiari, Sadri y Rancière, Jacques, *¿Qué es un pueblo?* (pp. 69-100). Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Forcinito, Ana (2015). Una voz visible. Un acercamiento al testimonio de ex presos políticos en Uruguay. *Kamchatka* (6), pp. 529-547.
- Gatti, Gabriel (2007). *El detenido-desaparecido. Narrativas posibles para una catástrofe de la identidad*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- (7-12/2011). El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. *Universitas Humanística* (72), pp. 80-109.

González Bermejo, Ernesto (1985). *Las manos en el fuego*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Pino, Mirian (10/2020a). Derechos Humanos, memoria y poesía de hijos. Clase dictada durante el seminario de posgrado Derroteros de la memoria sociocultural: procesos sociohistóricos y lenguajes artísticos. CEA / Facultad de Ciencias Sociales, UNC.

(2020b). La memoria, ese instante en la poesía de Francisco Gramona. *Revista Heterotopías*, Vol. 3 (6), pp. 2618-2726.

Pollak, Michael (2006). *Memoria, olvido, silencio. La producción social de identidades frente a situaciones límites*. La Plata: Ediciones al Margen.

Rancière, Jacques (2009) *El reparto de lo sensible. Estética y política*. Santiago: LOM Ediciones.

Ricœur, Paul (1980). *La metáfora viva*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Rosencof, Mauricio y Fernández Huidobro, Eleuterio (1988-1989). *Memorias del calabozo* (3 tomos). Montevideo: Tupac Amarú Editores.

Ruiz, Marisa y Sanseviero, Rafael (2012). *Las rehenas. Historia oculta de doce presas de la dictadura*. Montevideo: Editorial Fin de Siglo.

Sarlo. Beatriz (2005). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Strejilevich, Nora (2006). *El arte de no olvidar: literatura testimonial en Chile, Argentina y Uruguay entre los 80 y los 90*. Buenos Aires: Catálogos.

*Memorias de escrituras plurales: apuntes sobre textos de Gabriel Gatti y Julián Axat.*

*Una lectura comparativa de los procesos argentino y uruguayo  
en sus construcciones memorialísticas de las dictaduras*



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*

Paula Massano y Lucía Ríos (Eds.)

Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba

Noviembre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa)



# Entre la política, la vida y la literatura: las biografías ficcionales y el porvenir de lo (in)humano

María Manuela Corral\*

## Introducción

El presente trabajo problematiza la relación entre la política, la vida y la literatura con énfasis en los registros que complejizan los vínculos entre la intelectualidad letrada, los gobiernos totalitarios y la barbarie política acontecida en el siglo XX y principios del nuevo milenio. El abordaje de dicha complejidad se realiza a partir del estudio de dos novelas: *La literatura nazi en América* (1996), del escritor chileno Roberto Bolaño (1953-2003) y *No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles* (2016), del periodista y escritor argentino Patricio Pron (1975). La primera novela, configura una antología filo-nazi del continente americano desde 1930 hasta 2020, mediante la cual el autor creador se desplaza por el canon (y sus márgenes) y encauza la vida y la obra de héroes personajes, escritores y poetas latinoamericanos, vinculados con el nazismo y el fascismo al servicio de las dictaduras cívicos-militares del siglo XX, principalmente, en el Cono Sur. La segunda, fragmenta el relato en el devenir de las voces y articula los acontecimientos ocurridos en el Congreso de Escritores Fascistas Europeos en 1945, la peripecia del miembro de una organización partidaria de la violencia política en Roma de 1978 y la historia de un adolescente en la Italia violenta del 2014. Dicho Congreso concluye abruptamente tras la aparición del cadáver del escritor fascista y futurista Luca Borrello, intersección desde donde se encadenan las entrevistas a los futuristas en 1978 y el repliegue hacia el estallido de las huelgas del 2014.

Por lo expuesto, se observa a través de las líneas argumentales cómo ambos textos establecen un diálogo con la Historia y tensan, a través de la vida y la obra de los personajes vinculados a régimen totalitarios, la

\* Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Facultad de Lengua / Universidad Nacional de Córdoba - mariamanuelacorral@gmail.com

articulación entre la estética y la ética, y el fin de la literatura. Así, ambos textos recuperan las características del género biográfico que encauzan el registro de la tradición oral y la rigurosidad por los documentos, en la coexistencia escritural con el estilo novelesco y la visión del historiador. Asimismo, a partir del análisis se evidencia una conjetura, una amenaza porvenir, en la interacción narrativa pasado/futuro y la configuración de las prácticas de los personajes, es decir, la posibilidad del retorno del fascismo y el nazismo en el nuevo milenio.

En esta dirección, nos apoyamos desde el punto de vista teórico-metodológico en el pensamiento de Gilles Deleuze y Félix Guattari expuesto en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (2015) en lo referido a líneas de fuga, duras, flexibles. En cuanto al género biográfico nos desplazamos por una serie de teorías de especial riqueza (Mijaíl Bajtín, 1991; Sylvia Molloy, 1996; Leonor Arfuch, 2010).

### **Una aproximación a las poéticas de Bolaño y Pron**

Hemos de señalar que la articulación entre la literatura y las políticas autoritarias inscriptas en prácticas culturales y sociales pasadas en tanto amenaza porvenir no son privativas a las poéticas de Bolaño y Pron. Dentro de la tradición literaria la complejidad ya es rastreable en el discurso pronunciado en 1937 por el poeta francés Paul Valéry (1990), que auguraba un futuro grandioso para la inhumanidad durante el período de entreguerras. No menos significativo resulta que todo escritor o poeta moderno se encontró durante el siglo XX, y aún se encuentra, ante la frase pronunciada por Theodor Adorno (1962), que sentenciaba la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz. Dicha sentencia remite al cuestionamiento del lenguaje poético posterior a la Segunda Guerra Mundial, y cuyo enunciado es traducible al contexto latinoamericano a través del horror ejecutado por las dictaduras cívico militares. En este punto, nos referimos al ciclo dictatorial en el Cono Sur que, durante la segunda mitad del siglo, basado en la doctrina de seguridad nacional con el apoyo de Estados Unidos (Plan Cóndor), inicia en Brasil (1964-1985), y luego se extiende hacia Bolivia (1964-1982), Argentina (1966, y después en 1976-1983), Chile (1973-1990) y Uruguay (1973-1985).

El escritor Roberto Bolaño produjo narrativas relevantes para leer la articulación entre la intelectualidad letrada y los régimenes autorita-



rios entre las que podemos citar *Estrella distante* (1996), *Nocturno de Chile* (2000), 2666 (2004), entre otras. Su obra poética reside en la continua recusación a la tradición y al sistema literario mediante un humor corrosivo. Para el autor, la experiencia de crear lo nuevo implica arrojarse a lo ignoto, al vacío. En este sentido, Ignacio Rodríguez de Arce (2009), señala que la novela objeto de análisis de este artículo posee una intencionalidad lúdica y puede ser leída como parodia ya que manifiesta la intrínseca valencia polisémica de los estudios de la teoría literaria con una metacrítica que exige del lector el conocimiento de los hipertextos sometidos a transformación. Un aspecto para destacar es que más allá de la composición del horror que implica la referencialidad a los escritores nazis, la novela se inscribe dentro de la tradición literaria que crea ficciones biográficas tales como *Vidas imaginarias* ([1896], 1980), de Marcel Schwob, *Historia Universal de la Infamia* ([1935], 2005), de Jorge Luis Borges y *Vacío perfecto* (1988 [1971]), de Stanislaw Lem. Así, en la novela de Bolaño, la voz narrativa indaga en clave irónica las formas en que se construyen las tradiciones literarias. Es decir, el plan de escritura conlleva una reflexión sobre la estética que linda con las zonas ominosas de la condición humana.

Patricio Pron es un escritor con formación académica, licenciado en Ciencias de la Comunicación por la Universidad de Rosario (Argentina) y doctor en Filología Románica por la Universidad de Göttingen (Alemania). Es autor de novelas como *Una puta mierda* (2007), *La naturaleza secreta de las cosas de este mundo* (2023), relatos como *El mundo sin las personas que lo afean y lo arruinan* (2010), *La vida interior de las plantas del interior* (2013), *Lo que está y no se usa nos fulminará* (2018), y ensayos como *El libro tachado* (2014). Bajo este contexto, *No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles* se inscribe, al igual que *La literatura nazi en América*, dentro de la tradición literaria de las biografías ficcionales. No menos significativo, resulta su producción narrativa inmersa bajo la perspectiva de la generación de jóvenes nacidos durante la dictadura cívico militar, formada en el contexto socioeconómico-cultural del Capitalismo tardío, bajo el Neoliberalismo descarnado y brutal. Cabe aclarar que, estas escrituras pivotan y se montan en la experiencia del sujeto moderno que, en el desencanto y el silenciamiento de la palabra frente al horror, fluyen hacia nuevas formas de expresión fragmentadas y transfiguradas. A continuación, desarrollamos una lectura analítica de ambas novelas. Hemos

de señalar que, por razones de extensión, seleccionamos para su abordaje algunos pasajes significativos tanto del texto de Bolaño como del de Pron.

### **Las biografías y una amenaza porvenir: el retorno del nazismo y el fascismo**

En una primera aproximación el devenir del género biográfico estableció una relación de afecto entre escritura y vida. Como mencionamos con anterioridad, *La literatura nazi en América* aúna un conjunto de biografías ficcionales de escritores y poetas vinculados con el nazismo y el fascismo en el continente. No obstante, las vidas y obras narradas desbaratan el corte temporal del género en sí mismo ya que inscriben el pasado en el futuro en tanto las cronologías de algunos hechos de sus protagonistas llegan hasta las primeras décadas del nuevo milenio como, por ejemplo, las de Argentino Schiaffino (1956-2015), Rory Long (1952-2017) o Harry Sibelius (1949-2014). Recordemos que la primera publicación de la novela data de 1996. En esta dirección, advertimos cómo en el conjunto de relatos se manifiesta una tensión no solo con la Historia y el canon literario sino también con la temporalidad que cifra una predicción posible. Dicho en otras palabras, el autor creador conjeta en torno a la vida y a las obras de los héroes que atraviesan la novela. Este procedimiento narrativo en la poética de Bolaño aparece, nuevamente, en novelas como *Amuleto* (2007) en tanto porvenir siempre latente, cuando la heroína profetiza sobre los escritores del siglo XX, sus destinos de consagración o desaparición en su vinculación con las políticas de mercado. Sin embargo, *La literatura nazi en América* tensa la articulación entre literatura y políticas autoritarias inscriptas en prácticas como amenaza de un porvenir. De este modo, la novela de Bolaño se erige a partir de un pasado que permite evadir la narración en futuro para habilitar la posibilidad de advertir sobre el retorno del fascismo y el nazismo. Debido a esta imbricación, resulta interesante analizar las predicciones a partir de la biografía en la medida que el género da cuenta de vidas ejemplares pasadas, y al mismo tiempo, cancela su posibilidad de existencia otra.

Vale aclarar que, en este trabajo los términos nazismo y fascismo son abordados insertos a un conjunto de prácticas sociales (Feierstein 2019) esto es, la movilización colectiva y la participación activa en la persecución y hostigamiento de grupos de la población por su origen nacional, ét-



nico, lingüístico, cultural, socioeconómico, político, religioso o su sexualidad. Este conjunto de prácticas emerge explícitamente, por ejemplo, en las primeras líneas de la biografía de Amado Couto, "...entró a trabajar en Los Escuadrones de la Muerte y secuestró y ayudó a torturar y vio como mataban a algunos, pero él seguía pensando en la literatura y más precisamente en lo que necesitaba la literatura brasileña" (Bolaño, 2018, p. 109). A través de la cita se advierte una contradicción entre literatura y política, entre literatura y vida, a partir del uso del adversativo "pero", no obstante, esto no implica una restricción sino una coexistencia entre ambas.

A la luz de lo enunciado, un aspecto para resaltar es la agrupación en 13 apartados y un epílogo; cada apartado alberga entre una a cuatro biografías aunadas por líneas familiares, amistad, género, territorio de origen o destino, multiplicidad (caso Max Mirebalais quien será deglutido a posteriori en el cuento "Putas asesinas"), visión y lugar de enunciación. No menos significativo resulta que cada capítulo mantiene una articulación con el otro y, al mismo tiempo, presenta cierta autonomía que permite trazar un recorrido disímil en la lectura o desprendérse en una terceridad como sucede, por ejemplo, con la historia de Carlos Ramírez Hoffman. La arquitectónica concluye con el "Epílogo de los monstruos", que encabalgá tres líneas en el acontecer narrativo en caja china. La primera "Algunos personajes" reúne una serie de breves biografías pertenecientes a los personajes mencionados dentro de las biografías como colaboradores de los escritores nazis como por ejemplo la de Aldo Carazzone, secretario de Edelmira Tompson de Mendiluce o Antonio Lacauture quien "Ganó la guerra de la subversión, perdió la Guerra de las Malvinas. Experto en aplicar el 'submarino' y la picana eléctrica" (Bolaño, 2018, p. 196). La segunda "Algunas editoriales, revistas, lugares...", cuyo trazado, principalmente a partir de su referencia a las revistas, recrea en torno a la literatura de los héroes una percepción de espacio múltiple y de autoría colectiva de los textos.

En la articulación literatura, política y la vida de los escritores, puesta a operar en la novela, las revistas literarias adquieren un matiz aristocrático o burgués. Estas en Latinoamérica durante casi todo el siglo XIX tuvieron una tirada mínima dado que las producciones literarias (poemas, relatos, folletines) se publicaban en periódicos cuya finalidad temática central era la política, no la literaria. A posteriori, adquieren relevancia con los movimientos de vanguardias en tanto publicaciones periódicas que circulaban

con el fin difundir las creaciones de contenido estético. Asimismo, las revistas literarias, en su mayoría, emprendidas por jóvenes poetas carecían de respaldo económico por eso la discontinuidad en las tiradas. Por lo expuesto, a nivel narrativo este pasaje de “las revistas” configura un discurso político hegémónico que desplaza el componente estético y pone de manifiesto los vínculos entre los letrados con los gobiernos totalitarios. Observemos algunas citas que dan cuenta de lo señalado, la primera pertenece a *El Cuarto Reich Argentino* (editorial), la segunda a *Pensamiento e Historia* (revista chilena), la tercera *Revista Literaria del Hemisferio Sur* (revista futurista y propagandista del fascismo): “Su singladura comenzó en el punto álgido de los juicios de Nuremberg y oportunamente en el primer número estuvo dedicada a rebatir la legalidad de estos” (Bolaño, 2018, p. 201), “... sus primeros números en artículos y ensayos de carácter geopolítico y de historia militar europea y americana” (Bolaño, 2018, p. 203), “Durante la primera época intentaron promocionar solo a creadores afines tanto en lo político como en lo literario y mantuvieron una actitud belicista frente al resto de las tendencias”(Bolaño, 2018. p 205).

La triada culmina con “Algunos libros”, apartado que conforma un compendio bibliográfico de las obras literarias de los héroes personajes a lo largo de la novela. Así, observamos cómo en el encabalgamiento se despliegan líneas duras en torno a prácticas culturales inscriptas en el sistema literario que abogó por la “limpieza” y la no contaminación de la literatura latinoamericana con “otras” literaturas como, por ejemplo, en “Rebeldes blancos’. Revista de la Hermandad Aria” (Bolaño, 2018, p. 204). No menos significativo resulta el uso del adjetivo indefinido “algunos” en la medida que actualiza a nivel de enunciación una tradición literaria que vincula la práctica de escritura biográfica ya no con la rigurosidad documental, sino con la construcción de un relato que se sustenta sobre la base de los recuerdos, por ejemplo, las biografías que escribió Domingo Faustino Sarmiento. Esto articula con la narración de la experiencia, principalmente, de lectura y los procesos de afectación con lo autobiográfico. A propósito de dicha experiencia, Arfuch (2010) señala que puede aparecer como testimonio subjetivo y verdad, pero también como una reacción a influencias o percepciones en discordancia.



## Habilitar las voces otras: intensidades e irrupciones

En lo que refiere a *No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles*, una primera característica a destacar refiere a la construcción de las biografías dado el encadenamiento de discursos: el periodístico, el literario, el jurídico, el diario íntimo y el diccionario. Bajo este marco discursivo, irrumpen la enunciación en primera persona de los escritores futuristas que recuerdan el Congreso y la muerte de Borrello habilitando el ingreso a otras voces. Otro aspecto para resaltar es que durante las entrevistas no interviene la voz de Pietro o Peter, estrategia narrativa concebida para conocer la “verdad” de lo acontecido sin la menor intervención posible. Esta estrategia conecta con eslabones propios de la confesión y permite el paso de lo jurídico hacia el relato, simultáneamente, construye una atmósfera enigmática que oscila entre el crimen o el suicidio y produce el efecto de percepción en torno a que la verdad se diluye mediante la voz del criminal, la autoritaria o la legitimada. Asimismo, la atmósfera enigmática articula con los eslabones de la tradición del género policial clásico cuya estructura se monta en la coexistencia de dos historias, la del crimen y la de la investigación (Torodov, 1976). La narración acontece con el crimen de Luca Borrello desde donde se encadena la reconstrucción de la investigación y las circunstancias en torno a él. Esto se observa no solo a través de la muerte del escritor futurista sino también en el pasaje referido a los presos políticos alemanes, miembros de la célula a la que pertenece Linden, quienes aparecen ahorcados en sus celdas “...la incertidumbre de no saber si la muerte de los alemanes ha sido un asesinato o un suicidio” (Pron, 2016, p. 32).

A propósito de la voz no enunciada por el entrevistador, hemos de señalar que esta opera como una elipsis inicial dando cuenta a una pregunta que parece configurar un entrevistador inexperto o al verosímil de un diálogo cotidiano entre personas desconocidas. Tal pregunta podría enunciarse en torno a qué tiempo hacía el 21 de abril de 1945. A partir de las respuestas que dan los escritores fascistas, aquello aparente suscita lo trascendente entre la vida y la muerte “...amaneció espléndido...”, “...llovío durante toda la mañana...”, “...No tengo ni la más mínima idea a qué se refiere...”, “llovío todo el día...” (Pron, 2016, pp. 13-14). Hemos de señalar que, un día de sol o de lluvia en la temporalidad citada, pero en una dimensión espacial diferente, esto es, en un campo de concentración,

significaba la diferencia entre la vida o la muerte. Por este motivo, las respuestas manifestadas por los futuristas ya no poseen un sentido propio que apelan a la memoria individual, sino a la distribución de significados, a un despliegue de intensidades que recorre la otredad. Una otredad no enunciada pero que es convocada en el devenir narrativo. La pregunta en elipsis constituye un intento del entrevistador por hacer surgir la otredad en el discurso de los escritores entrevistados y trasladar la problemática de la vida y la muerte, por medio de un recurso estilístico “Un día de sol”, “un día de lluvia”, con el fin de yuxtaponer la dimensión estética hacia la ética. No obstante, los escritores entrevistados borran todo indicio de sus vínculos con el fascismo y sus prácticas mediante el olvido o la imprecisión.

Por otro lado, el encadenamiento familiar que atraviesa el relato actualiza el diálogo intergeneracional del pasado en articulación con el presente y las posibilidades de futuro vinculables con los discursos políticos y la violencia resignificada. Francesco Linden, a quien Luca Borrello esconde de los servicios de la SS es el padre de Prieto o Peter Linden, quien realiza las entrevistas en la década de 1970 para indagar en torno a la muerte de Luca durante el Congreso de escritores fascistas en 1945 y quien, a posteriori, trabajará para una organización de DDHH, y abuelo de Tommasso Linden, el adolescente que participa de las manifestaciones contra la Reforma Laboral en 2014. Es posible acotar que el despliegue de estas líneas implica desbordar la concepción de la vejez y la juventud, el pasado y la proyección de futuro como elementos opuestos. Conlleva leer las diferencias pues estas no se ponen en duda. La co-implicancia entre las líneas que no cesan de modificar los flujos y agitar fugas.

Aun así, es preciso reconsiderar la reconstrucción de la desaparición de Borrello a través de las entrevistas a los escritores futuristas en la medida que el avance de los medios de comunicación masivos y las nuevas tecnologías transforman las formas tradicionales de las biografías y las autobiografías. En esta dirección, Arfuch (2010), sostiene que las entrevistas conforman un medio moderno inestimable para el conocimiento de las personalidades y las vidas ilustres o comunes. Por ende, estas configuran un medio de desacralización de las formas tradicionales biográficas. En la novela, potencian el ingreso de la simultaneidad de las voces que reconstruyen la desaparición. No menos significativo resulta que aquellas permiten construir las biografías de los escritores entrevistados, esto es, volver sobre la propia vida y obra a pedido de excusas o reivindicación en



la alianza entre la literatura y la política. En el encadenamiento, la puesta en discurso de los escritores fascistas se compone en la ambigüedad de una voz que oscila entre el testigo y el criminal, articula con la imposibilidad de enunciación del testigo de guerra (Francesco) y con la violencia política (Prieto o Peter o Tommasso) para narrar los acontecimientos traumáticos en los que está inserto el sujeto moderno.

Para ilustrar, retomemos una de las microhistorias de la novela, en el capítulo “Turín/noviembre de 1977” el héroe personaje Pietro o Peter Linden posee por misión vigilar los pasos de un viejo profesor universitario a quien luego “la organización”, en referencia a las Brigadas Rojas, asesinan en la entrada de su casa. Es posible analizar en la designación de este personaje una oscilación continua que atraviesa el relato “Prieto o Peter”. Si bien ambas nominaciones comparten su significación, esto es “piedra”, el primer nombre manifiesta su origen en el italiano y el segundo, inglés. Por otro lado, el narrador señala dos rasgos que sobresalen en el héroe y denotan su origen italo-germano “su cabello rubio” (Pron, 2016, p. 23) y su apellido “Linden”. Esto constituye una línea flexible extraterritorial con los discursos de la Historia y la Memoria pues el vínculo entre sus padres no se da a raíz de las relaciones consentidas o no entre soldados alemanes y mujeres italianas, sino que es posterior a la guerra, en el espacio religioso, como así también, su apellido proviene de un ebanista suizo que se radicó en Turín tiempo antes de la guerra. Observemos la siguiente cita

A Linden el asunto no le resultaba indiferente, pero se preguntaba si esos hechos poseen para él la misma importancia que los relacionados con la escalada de violencia que tiene lugar en Italia desde el 15 de marzo de 1972 en la que la retórica se ha radicalizado (...) ¿no son políticos la radicalización y el rechazo? (Pron, 2016, p. 23)

Aquí el narrador sitúa temporalmente la radicalización de la violencia y pone en crisis su continuidad histórica. Así pues, una línea causal familiar que explicaría su posible participación en la organización se fractura, fisurando en su simultaneidad la posición enunciativa de “hijo” de partisano. Esto se produce a razón de dinamitar las líneas duras refractadas en la construcción de los relatos históricos personales, como así también, sus contrapuntos, los contradiscursos que operan hacia su cancelación. Lo mismo sucede con el nombre de su hijo cuando la ex pareja de la madre

lo llama Tomas y el narrador aclara que su nombre es Tommasso. Vale destacar que, en diferentes pasajes de la novela, el autor creador cuestiona la posición enunciativa de “hijo” y la torna porosa a los fines de pensar los lugares a partir de los cuales se pone en valor una literatura que se inscribe dentro de los discursos sobre la Memoria, pero no siempre responde a los valores estéticos.

Ahora bien, observemos un contrapunto del pasaje juventud-vejez en el discurso del viejo profesor frente a una clase a quien no dio autorización para salir a manifestar: “...<<Nosotros también creímos que peleábamos por algo, pero solo peleábamos por nosotros mismos y para conservar nuestra juventud, y la perdimos>>” (Pron, 2016, p.22).

El viejo profesor se identifica con un “nosotros” inclusivo que difracta la tópica de joven luchador. La juventud y la lucha en tanto líneas que atraviesan el enunciado no se perciben de la misma forma en la medida en que están asociadas a los movimientos revolucionarios y no a los fascismos. En este sentido, la intensidad de la línea deviene nociva ya que el profesor, metonimia del fascismo, se curva sobre sí mismo y aquello concebido como viejo no lo era. Esta fisura se produce casi sin que el lector la percibe, sin embargo, no es una línea interior al personaje profesor, sino a una operatividad de líneas abstractas bajo otras formas, tonos y naturalezas. No menos importante es la inversión de viejo-joven, joven-viejo, no olvidemos que Europa es el viejo continente, Latinoamérica, lo nuevo. De este modo su articulación, la constitución de la República Italiana en tanto opera como metonimia de Europa dinamita la univocidad identitaria de sí misma, civilizada y desarrollada, construyendo el mito de la alteridad colonizada y educada. Por otro lado, para el viejo profesor, las ideas no pueden ser aniquiladas, sino que en determinado momento alcanzan un punto culmine y luego se pierden o mutan. Esto mantiene vinculación con la dinámica de los significados y las prácticas sociales desde donde se reinterpreta lo nuevo en una selección que anida principalmente en la juventud.

En el paso de la vejez hacia juventud, lo viejo alberga el principio de extranjería que amenaza el ideal de una nueva tradición. Tanto en sus clases como en la prensa el viejo profesor abogaba por el retorno al orden y a la tradición, entendiendo a ésta como “...la versión idealizada de los tiempos que siguieron a la revolución que se produjo cuando alguien fue clavado en una cruz en algún lugar en Palestina” (Pron, 2016, p. 25).

La tradición significada bajo una línea dura arraigada en la temporalidad parece semejar lo arcaico, sin embargo, un punto de fuga emerge al final del enunciado “Palestina”. En los relatos bíblicos, la Gólgota se ubica en el exterior de las murallas de Jerusalén, actualmente, forma parte de la ciudad donde se erige el barrio cristiano. De ahí que, Palestina constituye una línea de fuga que significa la tradición por fuera de los límites (Jerusalén en tanto Ciudad Santa para la tradición judeo-cristiana). En otras palabras, si la Gólgota en tanto metonimia del origen de los movimientos revolucionarios fue absorbida por líneas duras (lo sagrado) es menester la reinterpretación de ese legado cultural, esto es, su resignificación en Palestina para restituir su significancia como territorio en pugna. Asimismo, resulta interesante leer el enunciado a trasluz de la poética de Bolaño, recordemos que el autor consideraba que Argentina era Israel y Buenos Aires, Jerusalén. En este sentido, Palestina convocaría los territorios literarios en disputa por fuera del canon determinado por el sistema literario argentino.

Lo mismo sucede cuando el personaje de Tommasso Linden recuerda aquello que escuchó decir a su padre referido a una juventud sin posibilidades “finalmente su generación se había hecho de esas posibilidades (...) y ahora todo estaba en sus manos, pero ahora ellos eran viejos” (Pron, 2016, p. 292). Lo viejo y lo nuevo están atravesados por una velocidad continua e infinita donde las reinterpretaciones y las posibilidades se producen en oposición y coexistencia, simultáneamente, entre ellas. En este sentido, es que proponemos a la otredad como una categoría espacio-temporal en la medida que afirma un para sí aquí (lo nuevo en tanto revolucionario) arroja un para otro allá (lo viejo en tanto amenaza). No menos significativo, y vinculado con las propuestas futuristas, resulta la novedad de lo viejo y la condición extraterritorial pues elementos que en determinadas culturas, temporalidades distintas o géneros operan como tradicionales su desplazamiento hacia otras culturas provocan el efecto de novedad. Esto se observa, como señalamos anteriormente, mediante la utilización de la entrevista en tanto género moderno para narrar las vidas y obras de los escritores bajo elementos propios de las biografías o las autobiografías, por ejemplo, el narrador en apariencia omnisciente que las fragmenta.

## A modo de conclusión

Este recorrido parcial por algunas zonas de las novelas de Bolaño y Pron desde donde propusimos examinar la relación entre la política, la vida y la literatura con énfasis en los registros que complejizan los vínculos entre la intelectualidad letrada y los gobiernos totalitarios han permitido visibilizar la barbarie política acontecida en el siglo XX y principios del nuevo milenio. Reconocemos de este modo a través de la relación entre el pasado y el presente la conjectura sobre una amenaza porvenir, es decir, la posibilidad que el fascismo y el nazismo retornen al continente. Dicha amenaza opera a partir de la reelaboración estilística de las características tradicionales del género biográfico articuladas con formas modernas como las entrevistas. Así, Bolaño y Pron logran complejizar y tensar la articulación entre la estética y la ética a partir de la corrosión en la escritura sobre las grietas de los discursos socialmente consensuados.

Finalmente, hemos de acotar que el análisis no estuvo exento de la circulación de discursos en la doxa que evidencian expresiones que mantienen vinculación con procesos de deshumanización conducentes hacia una precariedad/fragilidad del lenguaje y sobre los modos de entender la cultura y el conocimiento en el contexto sociopolítico actual en el continente. Por tal motivo, prima la percepción de una literatura cuyo fin no es ficcionalizar el pasado, sino que configura el territorio propicio para “incomodar”, expresar de otra manera lo que a veces no podemos hacer aprehensible y, fundamentalmente, resistir. Pues, ¿podemos comprender que esa amenaza ya no es una posibilidad futura sino presente?

## Referencias

- Adorno, Theodor (1962). La crítica de la cultura y la sociedad. En *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Barcelona: Ediciones Ariel.  
Traducción: Manuel Sacristán.
- Arfuch, Leonor (2010). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.



Bajtín, Mijaíl (1991). Biografías y autobiografías antiguas. En *Teoría y estética de la novela* Madrid: Taurus Ediciones. Traducción de Helena Kriúkova y Vicente Cazcarra.

Borges, Jorge Luis (2005 [1935]). *Historia Universal de la Infamia*. Colección Biblioteca Esencial La Nación. Buenos Aires: Emecé Editores.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (2015). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. España: Pre-textos.

Bolaño, Roberto (1996) *Estrella distante*. Barcelona: Anagrama.

(2000) *Nocturno de Chile*. Barcelona: Anagrama.

(2004) *2666*. Barcelona: Anagrama.

(2007). *Amuleto*. Barcelona: Anagrama.

(2018). *La literatura nazi en América*. Madrid: Alfaguara.

Feierstein, Daniel (2019). Sobre las definiciones de fascismo. En *La construcción del enano fascista*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

Lem, Stanislaw (1988 [1971]). *Vacío perfecto*. Barcelona: B SA. Traducción Jadwiga Maurizio

Molloy, Sylvia (1996). *Acto de presencia. La escritura autobiográfica en Hispanoamérica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pron, Patricio (2007). *Una puta mierda*. Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

(2010). *El mundo sin las personas que lo afean y lo arruinan*. Buenos Aires: Literatura Mondadori.

(2012). *El espíritu de mis padres sigue subiendo en la lluvia*. Buenos Aires: Editorial Mondadori.

(2013). *La vida interior de las plantas del interior*. Buenos Aires: Literatura Mondadori.

(2014). *El libro tachado. Prácticas de la negación y del silencio en la crisis de la literatura*. España: Turner Publicaciones.

(2016). *No derrames tus lágrimas por nadie que viva en estas calles*. Argentina: Penguin Randon House.

(2018). *Lo que está y no se usa nos fulminará*. Argentina: Literatura Randon House.

(2023). *La naturaleza secreta de las cosas de este mundo*. Argentina: Anagrama.

Rodríguez de Arce, Ignacio (2009). La literatura nazi en América de Roberto Bolaño: imitatio caricatural y lectura paródica de la crítica literaria. *Itinerarios* N° 9. <http://itinerarios.uw.edu.pl/la-literatura-nazi-en-america-de-robertobolano-imitatio-caricatural-y-lectura-parodica-de-la-critica-literaria>

Schwob, Marcel (1980 [1896]). *Vidas imaginarias*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Torodov, Tzvetan (1976). *Tipología de la novela policial*. Buenos Aires: Fausto III. Traducción de Silvia Hopenhayn.

Valéry, Paul (1990). *Teoría poética y estética*. Madrid: Visor Distribuciones.  
*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*

Paula Massano y Lucia Rios (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de  
la Facultad de Filosofía y Humanidades –  
Universidad Nacional de Córdoba

Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative  
Commons Reconocimiento  
Compartir Igual (by-sa)





## Reponer la ausencia a través de un filme: *El padre* (2016) de Mariana Arruti

María Virginia Saint Bonnet\*

### Memorias de tiempos dictatoriales

Las dictaduras cívico-militares-eclesiásticas en el Cono Sur han signado la identidad de la región y resultan un punto neurálgico para seguir pensando y diseñando las actuales agendas de derechos humanos; las lecturas e interpretaciones que de ellas se realizan permean en sucesivas generaciones que siguen iluminando las zonas más oscuras de los acontecimientos vividos en tiempos de censura y opresión. Para inteligir los procesos de memoria que atraviesan las sociedades, es lícito abordar las miradas generacionales que han trazado distintos modos de entender el pasado. La memoria actúa como dispositivo selectivo y ordenador de las representaciones circulantes en torno a los hechos dictatoriales acaecidos que han marcado un hito en la configuración identitaria de la porción más austral del continente. Cartografiar dichas representaciones se vuelve un imperativo para la autocomprendión y para la superación del trauma que supone una herida abierta.

Los lenguajes de la cultura se han ocupado de una reelaboración de la Historia que ha trascendido los fines estéticos y se ha comprometido con la visibilización de la violencia y los crímenes cometidos. El Cine, como “proceso significante, analizable y susceptible de ser conceptualizado en términos semióticos” (Sánchez Biosca, 1991, p.34) ha cumplido un importante rol de recomposición social al reparar el tejido fragmentado de los recuerdos. Hacer memoria se constituye en una necesidad siempre latente, a fin de recuperar las narrativas identitarias e instalar la práctica recordatoria como capacidad de reconocer al otro en su diferencia, y simultáneamente, reconocernos a nosotros/as mismos/as a partir de esas otredades.

\* Universidad Nacional de Córdoba / Instituto Universitario Gendarmería Nacional Argentina - vicksaintbo@gmail.com

Analizaremos el documental *El padre* (2016) de la cineasta y antropóloga argentina, Mariana Arruti, quien aborda su historia personal, en clave autobiográfica, pero que a la vez deconstruye el discurso oficial y busca vías de reparación histórica a través de la ficción. La búsqueda de identidad de Mariana refuerza el mandato generacional de una búsqueda nacional por la Memoria, la Verdad y la Justicia, y reafirma al arte como modalidad narrativa y reflexiva en la agenda actual de Derechos Humanos, aun cuando ya han transcurrido varios años desde su fecha de producción.

Juan Arruti fue un líder sindical de la UOCRA (Unión Obrera de la Construcción de la República Argentina) quien militó en el Partido Comunista y fue un hombre reconocido por su activismo en Monte Hermoso, pueblo costero de la provincia de Buenos Aires donde Mariana transcurrió su primera infancia. La muerte del militante ocurrió el 13 de septiembre de 1973 y fue comunicada públicamente como un accidente ferroviario; sin embargo, proliferaron las dudas alrededor de esta versión oficial que fueron conduciendo a Mariana hacia el propósito de desentrañar los pactos de silencio desplegados en el territorio de lo público y de lo intrafamiliar.

El filme se desarrolla a modo de relato policial y hace foco en la búsqueda de una hija por reconfigurar la identidad de su padre -y de ella misma- con el fin de recomponer los retazos de su historia familiar, atravesada por vacíos que requieren ser llenados, una trama horadada que necesita ser reconstruida. Esta misión quasi épica, emprendida por una Mariana joven que pareciera transitar casi todas las etapas del “viaje del héroe”<sup>1</sup>, se lleva a cabo mediante la recolección paciente de los testimonios de diversos/as allegados/as: la madre, los tíos, los primos, la niñera de la infancia, los compañeros de Juan. Como un mosaico de voces, la producción cinematográfica acentúa el necesario rearmando polifónico para alcanzar la verdad. La narrativa de Mariana-hija pareciera colarse entre

---

1 Se designa “el viaje del héroe” al monomito al que alude Campbell (1959) para explicar la estructura básica de muchos relatos a lo largo de la historia de la humanidad, en la cual el sujeto transita por doce etapas hasta llegar al fin de su camino:

1) Partida de un mundo ordinario, 2) Llamado a la aventura, 3) Reticencia del héroe o rechazo de la llamada, 4) Encuentro con el mentor, 5) Cruce del umbral, 6) Pruebas, aliados y adversarios, 7) Acercamiento a la cueva profunda, 8) Prueba difícil o traumática, 9) Recompensa, 10) El camino de vuelta, 11) Resurrección del héroe y 12) Regreso con el elixir.

las voces de otros/as hijos/as y reproducir un mismo mandato generacional por hallar las respuestas no escuchadas y aclarar los acontecimientos tergiversados: “Me acostumbré a esperar, a no preguntar. . . crecí sin saber quién era mi papá” (Arruti, 2016, 13:07).

La protagonista parte de un olvido infantil que ha borrado los signos fisonómicos de su padre: un cuerpo sin rostro y sin voz. Ella se vale de fotografías, acta de defunción, cartas íntimas y entrevistas a distintas personas, con el fin de encontrar en esos registros alguna certeza en medio de tantas incertidumbres: “Todos decían que había muerto en accidente de tren, pero todo era impreciso. . . Hoy quiero saber lo que pasó” (Arruti, 2016, 05:50). Esta afirmación apuntala el recorrido sin resignar esfuerzos y afecciones en ese tránsito, que se desenvuelve como una epopeya, tanto a nivel individual como colectivo.

El montaje del filme acompaña el afán de recomposición de los retazos dispersos de la historia familiar, y actúa en correlato con este proceso de rearmado. Su textualidad formada por la trama, los planos, las imágenes, el sonido, articulan una poética cinematográfica que exige una posición activa del espectador, impulsado a salir del estado de *comfort* para adentrarse en el trabajo de reconstrucción histórica sugerido. No hay eventos que puedan darse por sentados, sino que se postula un incesante cuestionamiento al pasado.

Las entrevistas se ven intercaladas con tramos ficcionalizados que subrayan la subjetividad de la perspectiva y reconstruyen las vivencias de padre e hija, a modo de viñetas que resultan ensambladas orgánicamente, sin dejar de explicitar su carácter de recreación (porque estas escenas parten de una ausencia material a la que le negaron la posibilidad de ser registrada en un archivo). El pasado de Juan Arruti es contado con imágenes que se muestran en la tonalidad del blanco y negro, en un agrisamiento generalizado que evoca el desasosiego de su ausencia. Los recuerdos de Mariana están representados con un color sepia que remite a la cámara fotográfica Polaroid e intensifica la relevancia del acto recordatorio. Estos recursos visuales potencian la centralidad del pasado como eje temporal desde el cual poder recomponer el presente, y confiar en un mejor futuro.

Se tensiona una particular disposición de la diáda memoria /olvido que teje una línea de sentido a lo largo del texto cinematográfico y que reafirma la producción del documental como un apremio personal, aunque también social. Desde un nivel micro que despliega los vínculos y los

silencios intrafamiliares, se desliza la lectura en un nivel macro del desvelamiento de un asesinato, encuadrado en la antesala del terrorismo de Estado de los años 1970 en Argentina, que implica la reparación histórica de toda una sociedad.

A partir de una falta de recuerdos que se abre como un hiato en Mariana, se da pie a la activación de una memoria intergeneracional: la recordación de pequeños eventos domésticos habilita el desentramado de una memoria colectiva. Los disparadores del proceso de recordación se presentan con un signo mínimo, pero el móvil inicial sigue trascendiendo su ámbito íntimo para ser un reclamo público: “Me acuerdo de los flecos de la alfombra que estaban siempre peinaditos, derechitos, ordenados... pero me olvidé de papá” (Arruti, 2016, 03:20). La necesidad de sellar la identidad de la hija se asienta en reconstruir la figura ausente del padre, esa císcula precipita el ordenamiento de un contexto histórico-político también marcado por el acecho del olvido. En una época contemporánea donde el relativismo parece teñir todas las miradas y poner en duda los hechos sucedidos, se torna imprescindible activar la categoría de memoria, también desde los lenguajes de la cultura, para así dar batalla a la pretendida amnesia generalizada.

### **La ausencia como disparador de una epopeya**

La ausencia del padre es el móvil que catapulta la realización del documental a modo de pesquisa; su no-presencia también tuvo implicancias en las otras interrelaciones familiares al provocar distanciamientos. La hija se ve compelida a restituir las grietas en sus lazos de parentesco -en un trabajo que repone la fractura familiar y social- y a llenar los agujeros de una historia perforada por la ausencia como elemento disruptivo. Simbólicamente, la comprensión del origen (Cirlot, 1998) garantiza la supervivencia de una vida sana, es un nuevo nacimiento que acarrea una redención, por eso, el hallazgo de esa verdad -familiar, generacional y social- pertenece a un plano mítico enquistado en lo más hondo de la cultura. Como afirma Arnold Toynbee (1934):

Los cismas en el alma y los cismas en el cuerpo social no han de resolverse con programas de retorno a los días pasados (arcaísmo), o por medio de programas que garanticen un futuro idealmente proyectado (futurismo)



ni tampoco por el trabajo tenaz y realista de encadenar todos los elementos destructivos. Sólo el nacimiento puede conquistar la muerte, el nacimiento, no de algo viejo, sino de algo nuevo. Dentro del alma, dentro del cuerpo social, si nuestro destino es experimentar una larga supervivencia, debe haber una continua recurrencia del “nacimiento” (palingenesia) para nulificar las inevitables recurrencias de la muerte. (Toynbee, 1934, citado en Campbell, 1959, p. 17)

Reencontrar al padre, hacer renacer su voz, su huella por el mundo, actúa en consonancia con un proceso de identificación complejo, en el que el sujeto reafirma su historia personal y, simultáneamente, colabora con la configuración de una identidad cultural también fragmentada. El filme se construye desde una estética del fragmentarismo que acentúa la necesidad de recopilar las partes para alcanzar el todo, proponiendo un corrimiento de los límites de facticidad del producto cinematográfico.

Pensar la identidad también exige entender la corporalidad como su correlato forzoso, en tanto el cuerpo carga con la información y las marcas -individuales y sociales- de esa identidad. Cuando el cuerpo yacente de este obrero y dirigente gremial debió ser reconocido, las contradicciones fueron protagonistas y dieron inicio al incierto tránsito en búsqueda de una verdad ausente, un camino mítico por desvelar un misterio: “Empezó el ocultamiento cuando mi mamá no supo que había que reconocer el cuerpo” (Arruti, 2016, 23:00). La impostergable tarea de reconocimiento del cuerpo para certificar su fallecimiento no fue encomendada a la esposa del difunto, de ello se ocuparon su hermano Boris y sus amigos, Carlos y Mario. Esa inacabada misión femenina pareciera haber parido, simbólicamente, a una Antígona encarnada por Mariana en la generación siguiente, quien asume la impostergable tarea de materializar la ausencia. Recorremos el mito clásico grecolatino en la versión de Sófocles (1992) llevada a la tragedia, en el cual la protagonista transgrede las normas impuestas por el rey de Tebas y decide buscar el cuerpo de su hermano muerto para darle sepultura, un rito sagrado que le había sido vedado a Polinices por ser considerado un traidor a la patria. La misión de Antígona se proyecta arquetípicamente, más allá de coordenadas espaciotemporales disímiles, en la búsqueda de cuerpos ausentes, o como en este caso, nombre y cuerpo presentes, pero en ausencia de una verdad que es ocultada y obstaculiza la realización consecuente del duelo del fallecido.

Cuando las ausencias han dejado abiertas cicatrices y el proceso del duelo se ha visto interrumpido, resulta necesario activar otros modos de transitar el trauma que no se vuelvan cílicos, permitan dilucidar los hechos y superar el dolor sin caer en reduccionismos. Mariana Arruti arremete contra esto y evita rodear el trauma para, al decir de Dominick La-Capra (2005), “escribir el trauma” (205), con las implicancias que esto trae de repaso, elaboración y articulación de las experiencias pasadas en nuevas formas híbridas y alegóricas. El documental de la cineasta se transforma en la metáfora que pone en acto la recordación y conduce a la exploración simbólica de los acontecimientos. El producto cinematográfico adquiere cuerpo, paradójicamente, para representar esa urgencia por presentificar, y así lo sentencia la *voz en off* como recurso de un decir íntimo que se vuelve a la vez impersonal, severo, generalizador: “Reconocer un cuerpo es ponerle un nombre. Yo siempre tuve un nombre que no tuvo cuerpo y tampoco tuvo historia” (Arruti, 2016, 23:35). La imperiosa necesidad de elaborar el trauma haciendo el duelo no se pudo cumplir en la dolorosa experiencia de la madre, por eso es heredada por la siguiente generación: “Sólo puedo hacer suposiciones después de cuarenta años...pero hoy sé de dónde vengo” (Arruti, 2016, 1:02:50). La transmisión generacional que se concentra en el filme se erige como ese legado cumplido, sin ánimo apocalíptico ni revanchista, más bien como una consecuencia política necesaria para la continuidad de la vida democrática.

El cuerpo ausente se constituye en tópico recurrente que ha sido representado en muchas obras artísticas. La exploración de este filme nos posibilita indagar en la construcción estética que Mariana Arruti realiza de la faltante corporalidad paterna y su verdad, a modo de hiato en el pasado de su familia, pero también de su generación y de la historia nacional. Así, el discurso del historiador y del artista poseen similitudes en tanto son afirmaciones de una representación de la realidad plasmada con mayor o menor vehemencia en su argumentación. Como sostiene Nietzsche (1996): “El impulso a la elaboración de metáforas, ese impulso fundamental del hombre no puede ser eliminado ni por un instante porque ello significaría la eliminación del hombre mismo” (p. 20). De ello no está exenta la historia sociopolítica del Cono Sur, en cuya experiencia reciente de unas décadas atrás, puede reconocerse la presencia mítica de Antíg-



nas<sup>2</sup> incansables en búsqueda de cuerpos desaparecidos, cuerpos ausentes, cuerpos sin reconocer, cuerpos de versiones apócrifas y tergiversadas.

Con el documental, Mariana Arruti asume un rol mítico de dar sepultura al cuerpo de su familiar para poner fin a un ciclo. Ese entierro se produce a nivel simbólico mediante la filmación de la película, con la cual el padre halla rostro, presencia, principio y fin. El colofón del filme muestra la lápida que, metonímicamente, refiere al desenlace de una vida, de un misterio familiar y generacional. Y una grabación de audio reproduce la voz del padre, como modo de confirmar su presencia más allá de tanta ausencia. En nota realizada a la cineasta por Roxana Barone (2016), Arruti reconoció:

...para mí significó un cierre de algunas cosas. Por eso está el cementerio. Está muerto, pero porque lo pude tener presente de otra manera. No se puede hacer un duelo cuando no tenés claro qué cosa hay que duelar. Es como una especie de falta permanente que no se puede soltar. (p. 1)

Es en el campo estético donde se entabla un acuerdo cultural necesario para la continuidad de la historia y de la convivencia democrática y pacífica. Conocer los hechos acontecidos es una prioridad para evitar repetir situaciones indeseadas en un futuro que, sin la memorización como mecanismo ordenador, puede verse impregnado de recurrencias y encierros cíclicos de los traumas. Como se pregunta Mariana en una interrogación retórica que sobrevuela en la mitad del documental: “¿Es posible hacer el duelo sobre una mentira o el dolor queda congelado para siempre?” (Arruti, 2016, 42:05). Los objetos artísticos se ocupan, en el nivel de la representación, de saldar cuentas con el pasado revuelto y establecer pausas para una posible convivencia presente y futura. “me gustó reconstruir imágenes con mi padre de las que no tengo memoria. Ahora parte de esas

---

2 He abordado la relación de cuerpos ausentes en Argentina con la figura mítica de Antígona, en otros casos que no entran en este trabajo, tales como el de Julio López (desaparecido en democracia como resabio de la dictadura), nietos apropiados por el terrorismo de Estado, caídos en la guerra de Malvinas enterrados sin identificación, mujeres secuestradas para trata de personas (el caso Marita Verón), las búsquedas populares de Santiago Maldonado y de los submarinistas del ARA San Juan. En todos, un mismo eje del cuerpo ausente actúa de motor. He publicado este material de mi autoría, que actúa aquí como antecedente, en el libro *El mito vivo en Latinoamérica posmoderna* (2018).

escenas empiezan a formar parte de la memoria que me construí a través del arte” (Arruti en nota de Barone, 2016, p.1).

### **A modo de cierre**

El acto artístico amalgama los fragmentos desarticulados en el terreno extratexual para restituir, en el plano semiótico, una identidad que necesita apoyarse en las certidumbres para ser erigida. Cuando, en lo fáctico, la historia oficial ha adulterado los hechos comprobables, es el arte el campo fértil donde re-presentar lo acontecido y re-componer lo silenciado. Como una intervención redentora, el fenómeno cinematográfico reelabora en el plano sínico lo que la historia no ha sublimado en el plano no ficcional.

Como afirma LaCapra (2005), la narrativa y la redención tienen un parentesco en tanto implican la elaboración de los hechos pasados en un contexto postraumático donde el arte reconfigura los efectos del dolor de modo tal que no resulte ya incapacitante. El cine, en este caso, constituye un espacio relativamente seguro para explorar el trauma y dar respuestas, implica el repaso y la reelaboración de la demoledora herida del trauma. El duelo adquiere así un sentido vasto y político, además de organizar la autocomprendión.

Se da una cooperación mutua entre Historia y Arte, entre el discurso sociohistórico y el discurso cinematográfico, para hallar un modo posible de interpretación en el entendimiento del pasado, y para dar cuerpo y recuperar al ausente: “Hacer esta película me devolvió un padre que yo no tenía” (Arruti, 2016, p. 4:19). Recuperar al padre se transforma en un desafío mítico que no se restringe a un sujeto personal y su microhistoria, sino que es precepto amplio que determina, en un orden social, un deber a cumplir encomendado a toda una generación. El abordaje de esa misión generacional restituye una memoria colectiva que demanda múltiples modos de codificación del pasado -la producción cinematográfica es uno de ellos- para completar la Justicia y la Verdad de un pueblo.



## Referencias

- Barone, Roxana. (19 de noviembre de 2016). Desenterrar los silencios. *Revista Haroldo*. Buenos Aires: Centro Cultural de la Memoria Haroldo Conti. <https://revistaharoldo.com.ar/nota.php?id=173>
- Campbell, Joseph. (1959 [1949]) *El héroe de las mil caras*. (Luisa J. Hernández, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Cirlot, Juan. (1998 [1958]). *Diccionario de símbolos*. Madrid: Ediciones Siruela.
- LaCapra, Dominick. (2005). *Escribir la historia, escribir el trauma*. (Elena Marengo, Trad.). Buenos Aires: Ed. Nueva visión.
- Nietzsche, Friedrich. (1996 [1873]). *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral*. (L. Valdés, Trad.). Ed. Tecnos.
- Saint Bonnet, María. (2018) *El mito vivo en Latinoamérica Posmoderna*. Mauricio: Editorial Académica Española.
- Sánchez-Biosca, Vicente. (1991). *Teoría del montaje*. Valencia: Ediciones Filmoteca de la Generalitat Valenciana.
- Sófocles. (1992). *Antígona*. (A. Alamillo, Trad.). Ed. Gredos.
- Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucia Ríos (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de  
la Facultad de Filosofía y Humanidades -  
Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative  
Commons Reconocimiento  
Compartir Igual (by-sa)
- Córdoba - Argentina**
- ciffyh Área de Publicaciones ffyh unc
- Colecciones del CIFFYH





## Modelos de mundo: el castigo en el cuerpo femenino como cartografía del orden patriarcal

Edith Silveira\*

**M**i objeto de análisis es el registro escrito de la violencia sobre el cuerpo y en particular en el cuerpo femenino en la cárcel política, el corpus seleccionado enfoca los testimonios escritos por mujeres sobrevivientes a la prisión represiva del Plan Cóndor.

Mi hipótesis de trabajo implica que el testimonio, como texto, integra el campo literario ya que sus características, tanto de producción como de recepción, así lo determinan y que, el testimonio de autoría de mujeres recorta un modo especial de contar marcado por la situación de género.

En estos testimonios, el lenguaje se vuelve en cierta forma opaco y presente; hay una reflexión sobre su uso y sus formas y se manejan recursos literarios<sup>1</sup> como solución a las demandas de la narración.

La referencialidad, que le es intrínseca está mediada por estructuras de literalidad y la organización textual de los cronotopos está al servicio de una gramática y una estética particular.

Analizo en estos textos cómo se resitúa la representación espacial de la violencia en diferentes soluciones narrativas, tanto de referencia fáctica con la realidad, como de cierto grado de ficción, en base a esto entiendo que, estos textos inscriben –como lo mencioné antes- lo enunciado en el campo de lo literario.

La problematización enfoca la relación entre: el modo de contar la violencia sobre el cuerpo femenino y su relación con lo referencial en el panóptico del modelo patriarcal.

A su vez, revisa esos modos narrativos en referencia a otros textos literarios y a las formas de contar el dolor infringido en el cuerpo de las

---

1 Estos recursos proceden del repositorio de la experiencia de la literatura como práctica de socialización y considera que existe una forma de contar y contarse en el que las lecturas de ficción ofician de repositorio de las estrategias narrativas.

\* Biblioteca Nacional Uruguay / Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Facultad de Lengua / Universidad Nacional de Córdoba - edith.silveira1950@gmail.com

mujeres con carácter de castigo o de venganza como un mensaje textual que se escribe en éstos y por lo tanto, le corresponde una lectura interpretativa.

La respuesta y la resistencia a estas acciones destructivas y amedrentadoras es crear un lugar para mostrar el horror y para reencontrar lo que se perdió, crear una alegoría a partir de las ruinas en el sentido que entiende Avelar (2000), que se despliega en narraciones.

En estos testimonios escritos por mujeres, que fueron cautivas y son sobrevivientes la escritura sobre y desde el cuerpo es un tema que demanda al análisis crítico.

En cuanto a la materia de la problematización -la particularidad del cuerpo femenino- cabe marcar que éste ha sido, a través de la historia objetivado y usado como enunciación de un discurso de dominación y apropiación para los relatos que reordenan el mundo con la lógica que naturaliza la cultura patriarcal.

Desde ese lugar, los raptos, violaciones y cautiverios sostenidos a través de acciones guerreras o incursiones violentas son conductas continuas, promovidas y aceptadas. Muchas veces naturalizadas desde la ficción, en el campo literario, basta pensar en el discurso de Agamenón proclamando su intención de no devolver a Criseida en una decisión que, si bien implica sentimientos de amor, se resuelve y enuncia de modo unilateral desde la autoridad y el poder masculino, sin la participación de Criseida: “porque yo por Criseida no quise admitir un rescate/puesto que la deseo tener para siempre en mi casa” (Homero, *Iliada*, línea.110)<sup>2</sup>.

O en el relato de *La vuelta de Martín Fierro* sobre la violencia del indio a una cautiva a la que se acusa de realizar brujerías (prácticas dañinas fuera del canon social de la tribu)

Que le gritó muy furioso:/ Confechando no querés/ la dio vuelta de un revés, y por colmar su amargura/ a su tierna criatura/ se la degolló a sus pies. [...] Esos horrores tremendos/ no los inventa el cristiano/ Ese bárbaro inhumano/ sollozando me lo dijo/ me amarró luego las manos/ con las tripitas de mi hijo (Hernández, 1879, líneas 1111-1116)

---

2 Sobre el particular, véase: Beteta Martín, Yolanda. (2009) *Las heroínas regresan a Ítaca. La construcción de las identidades femeninas a través de la subversión de los mitos*. Investigaciones feministas. Vol. 0 163-182. Universidad Complutense de Madrid.

En este trayecto literario que ocupa el relato de la violencia extrema, desde el pasado hasta lo contemporáneo, enfoco la relación intertextual de los discursos literarios de la ficción con los de los relatos testimoniales referenciales y reviso recursos literarios y retóricos comunes para contar la crueldad con una finalidad comparativa.

En un trabajo anterior señalé esta relación del contar el horror que deja una marca entre los discursos de testimonio y la literatura contemporánea de ficción en Uruguay (Silveira, 2019).

En este caso, realizaré la acción contraria y examinaré la relación intertextual de la narración de la violencia sobre el cuerpo femenino en textos testimoniales de presas sobrevivientes, con la finalidad de completar el mapeo, con la intención de lograr por este procedimiento dialéctico una síntesis del manejo del lenguaje desde el testimonio hacia su intención teleológica de crear una meta-historia que vuelva efectiva la consigna del *Nunca Más* también con la posibilidad de determinar la presencia de la crueldad en la literatura como un componente del actuar humano como señala Bataille:

el que he venido realizando para desentrañar el sentido de la literatura ...

La literatura es lo esencial o no es nada. El Mal – una forma aguda del Mal que la literatura expresa, posee para nosotros, por lo menos así lo pienso yo, un valor soberano. Pero esta concepción no supone la ausencia de moral, sino que en realidad exige una “hipermoral” (Bataille, 2000, p.23).

Los testimonios de mujeres que he considerado contemplan tres finalidades, relatar para crear la memoria que permita poner límites e inhibir las torturas y asesinatos de estado, dar voz a los muertos y desaparecidos y realizar una acción de re-significación sanadora sobre lo acontecido.

### **En cuanto a la creación y organización textual**

El primer aspecto es la situación autorial de los textos, para este caso resulta el de una autora que es testigo y protagonista de una situación que ha ocurrido en el pasado y se impone a sí misma la tarea de narrarlo.

Solo el lenguaje, en este caso el lenguaje escrito, permite acceder a este desdoblamiento temporal del sujeto, el estar en el pasado y a su vez en el presente, y esta es una característica de la tipología textual del testimonio,

pero no solo de éste, ya que todo hecho literario, que proceda sobre la memoria lo contiene. De ahí que la épica -relato memorístico por antonomasia- incluya el pedido de ayuda a los lúmenes de la memoria, como forma de validar el recuerdo en una memoria que queda depositada fuera del sujeto de enunciación. Reitero la conexión con la Ilíada “Canta ¡Oh! Diosa” (Homero, Canto 1, línea 1) y con *El gaucho Martín Fierro* “pido a los santos del cielo” (Hernández, 2000, línea 7).

Este desdoblamiento del yo y, más aún del yo situado tanto en la corporeidad femenina como en la configuración de ser mujer en la estructura patriarcal enfrentan el desafío de contar y contarse, donde aparece el mecanismo de invocar y tomar la memoria.

Va de suyo que, un texto testimonial se compromete con la historia, con el presente, con la memoria y con la construcción de la sociedad toda, por esto es necesario, que la voz enunciadora sea creíble, sea veraz y comunique a través del lenguaje el horror y el dolor, así como su trabajosa superación.

Un texto testimonial dice la memoria, en tanto esta es, para su enunciadora, portadora de valor por su referencialidad y por su significación y es, a su vez, un texto que interpela la veracidad.

Como señala De Man (1991) y marca Foucault (2008) estos textos se doblan, se superponen con dos certezas, la narración del testigo y, a su vez, la credibilidad del testigo en cuanto es protagonista e intérprete de esos hechos para todos aquellos lectores situados en el contexto de recepción.

### **Entonces... Ellas dicen**

En el libro *Oblivion*, Fabbri -que fue integrante del MLN-Tupamaros<sup>3</sup> en Uruguay, detenida en dos ocasiones, fugada de la cárcel de Cabildo y devuelta testigo- comienza por la reflexión del cómo y el qué contar y plantea, que no puede iniciar el relato si no tiene un final: “Tengo que empezar por el final. Tengo que inventar algún final, aunque sea provisorio, para poder empezar” (Fabbri, 2012, p.21)

Esta reflexión realizada al inicio coloca el texto en el campo literario, porque hay una reflexión sobre la densidad y el alcance de lo contado, no es un acto espontáneo. El testimonio es un texto que se muestra como organizado.

---

<sup>3</sup> Movimiento de Liberación Nacional-Tupamaros

En otro texto, la mirada de Celiberti, -co-autora del libro: *Mi habitación, mi celda*; maestra, integrante del movimiento feminista, miembro del PVP<sup>4</sup>, secuestrada en Brasil en una operación conjunta del Plan Cóndor- enfoca la acción desde lo teleológico y se sitúa y explica los alcances de la tarea que se propone, con lo cual, también hay una organización que se preocupa y reflexiona sobre qué escribir y cómo:

Dice el diccionario que la historia es, entre otras “narración verídica de acontecimientos de ó relativos a personas o cosas” Me aferré a esta por miedo, por pudor, por vergüenza de hablar de mí misma. Esta es una visión personal de un gran dolor colectivo. Hablo para sumar miles de voces que impidan la estafa, el robo, la mistificación y la mentira sobre aquello que fue la materia de nuestros días y nuestras noches (Celiberti, Garrido, 1990, p.7).

La noción de ser enunciadoras de una voz colectiva es un elemento a considerar en los testimonios de mujeres, ya que refleja una actitud de resistencia que, en particular en el caso de las mujeres se fundó en lo colectivo más que en la heroicidad épica e individual, este último aspecto fue más presente en los testimonios de varones.

En otro caso, en la descripción acerca del origen y el método de producción del libro *Nosotras, presas políticas* (2006) la opción está en contar como voz colectiva no individual y se consigna en el prólogo, donde, además se precisa la construcción descripta en varias instancias. En la reseña de este libro aparecida en la revista italiana *DEP Deportate, esuli, profughe, Rivista telemática di studi sulla memoria femminile*, Viviana Beguán y Caty Echarte reflexionan, “expondremos algunos temas en la perspectiva de acercarnos a una elaboración, no sólo del contenido del libro sino de cómo fue hecho, es decir, del proceso de escritura” (Beguán y Echarte, 2010, p 325).

Estas voces testimoniales son conscientes del proceso y la recepción de la transformación de la experiencia por su escritura y las tensiones que este hecho literario pone en juego.

Todas están dispuestas a poner el cuerpo en la evocación de una memoria del dolor, a dar cuenta de él, para testimoniar.

---

<sup>4</sup> Partido por la Victoria del Pueblo.

Estos hitos citados hacen visible, que un texto testimonial es un texto tenso, un texto complejo en su enunciación y en su recepción.

Esta tensión y complejidad proviene del origen del texto que se sitúa en una experiencia personal del pasado. No es cualquier experiencia del pasado, sino una que las autoras estiman cargadas de significación para el contexto en que será recibida.

Otro aspecto en estos relatos femeninos es el de la organización textual en relación con la espacialidad en detrimento del hilo temporal.

En tributo al imperio de lo patriarcal en la habitabilidad de los espacios, la memoria de estas mujeres se organiza en el mismo sentido que en el mito de Simónides de Ceos la memoria es memoria de lugares. De acuerdo a este mito, la memoria es cualidad de la poesía, con una lógica de biopoiesis al reparar, ya que fue mediante el recuerdo de los lugares en los que habían estado sentados los invitados que Simónides los identifica luego de muertos y logra así restarlos a la desaparición, por esta acción se da cuenta de que una disposición ordenada en el espacio es esencial para la memoria.

En otro punto de la reflexión concuerdo con Jameson (2012), que pretende resolver estos problemas desde el materialismo histórico, y encuentra una dificultad tangible en la tarea, que logras salvar con la incorporación (que no señala explícitamente) de algunos conceptos centrales del post estructuralismo, como es la concepción de una forma de organización no jerárquica e interrelacionada.

Al referir la memoria testimonial a lugares, a sitios; al extremo de que los sentimientos se cristalizan en ellos, se constituyen en objetos describibles, los textos no se organizan en la jerarquización de la temporalidad, antes y después, sino que ocurren -se interrelacionan, pero no se sitúan en ninguna escala de valor.

El espacio es más plástico para ser contado que el tiempo, así Celiberti titula su libro: *Mi habitación, mi celda*, una primera mirada aprecia una reiteración casi viciosa de la mención espacial, que se centra hacia la noción de “detenida” -la que no puede salir de su habitación-, porque esta es una celda.

Sin embargo, el título no refiere al espacio habitacional de reclusión, la “habitación” de Celiberti es su uniforme carcelario. Lo que cubre el cuerpo y ahora entramos en materia, ese cuerpo que está, que se relata, pero que no se nombra.



De ese modo, por una operación compleja entre lo metafórico como triple sustitución – habitación; celda; uniforme- y lo metonímico, el uniforme subsume el todo de la cárcel. Mediante ese recurso, el relato construye la noción de opresión y falta de espacio de la realidad de la prisión, que establece el límite espacial en el propio cuerpo.

Prisión de mujeres con la estructura patriarcal impuesta - memoria asentada en el espacio - que lleva a la impresión fragmentaria de la lectura.

Vamos de lugar en lugar y Fabbri nos traslada de la celda al pasillo de comunicación, a los baños que presentan los cuerpos desnudos en una mirada nueva para las mujeres que lo habitan, ya que en nuestras sociedades los vestuarios femeninos tienen límites y marcas para la intimidad, en la cárcel estas marcas y límites caen, lo que permite conocer los otros cuerpos, las diferencias anatómicas de los atributos que determinan la sexualidad como construcción de los cuerpos.

Yo siempre recuerdo el baño. Teníamos que desvestirnos todas juntas [...] En el baño nos veíamos desnudas como gusanos, y ahí aprendí las distintas formas que puede tener el cuerpo de una mujer, y los distintos colores y tipos del vello pubiano y de las piernas o las axilas (Fabbri, 2007, p. 23).

Estos límites y estos descubrimientos del cuerpo de la otra, que no están contados con una carga erótica, sino con la constatación de la particularidad de una generalidad, el cuerpo que es femenino por sus atributos, senos, vello púbico y sus diferencias aparecen también en otras referencias al manejo y el reconocimiento que ocurre en la prisión.

En *Oblivion*, Fabbri describe la manera en que intentaban conocer la cercanía o presencia de las carceleras, colocar el rostro entre las rejas y mirar utilizando la visión periférica del ojo, porque la reja no permite el giro de la cabeza para ampliarla.

Dice Fabbri (2000):

Nosotras también las mirábamos. Para eso teníamos que poner la cara entre los barrotes. Éstos nos quedaban a los costados de los ojos, un poco para atrás. La cabeza quedaba fija en esa posición. Para ver más, instintivamente uno movía la cabeza, pero entonces se salía de su marco y ya no se veía nada. Vuelta al lugar. Con la cara bien fija por los barrotes, mover los

ojos. Solo los ojos, nada más que los ojos, lo que más dan para los costados. [...] Así se veía la reja de entrada y quién andaba por ahí (p.35).

Y en esa somera descripción de una acción concertada y defensiva cabe toda la magnitud de la limitación espacial de la prisión.

En el mismo sentido que señalé antes la fragmentación de la temporalidad, también la segmentación del relato opera para construir el espacio de la prisión desde una fragmentación de acciones que se centran en una parte del cuerpo y alegorizan la fragmentación de la presa, de esa presa: “las manos no se podían levantar, hacer algún gesto. Otra vez los ojos, siempre los ojos que no se cansaban, que no podían descansar” (Se refiere al control de censura al hablar por teléfono (Fabbri, 2000, p. 36). La finalidad de la tortura es el despojo, la anulación, la respuesta femenina es la resistencia colectiva.

En cuanto a la tortura, Celiberti (1990) dice:

En ese momento lo que más te duele es la humillación que significa estar ahí, aullando, con el cuerpo embadurnado de mierda y saltando sin poder controlarte, saltando sin que tu voluntad pueda impedirlo. El objetivo de la tortura es ése: denigrarte como persona, que tu cuerpo, tu voluntad, pierdan el control y te sientas un montón de carne, huesos, mierda y dolor y miedo (p. 14).

En cuanto a la resistencia colectiva Lelia Castro, citada en el libro *Los ovillos de la memoria* cuenta:

Los familiares nos llevaban las cosas una vez por semana y las poníamos en común repartíamos entre todas [...] Siempre tuvimos que hacer la fajina, limpiar todo el penal. [...] En el recinto carcelario estudiábamos, leíamos, trabajábamos y discutíamos la problemática (Barboza, Beatriz. De Marco, Ana. Comp. 2006, p. 187).

Resistencia al mundo del castigo, que el mundo masculino infringe a esas mujeres salidas de rol que tomaron acción política, militar, sindical y abandonaron el mundo “natural” de la maternidad y los cuidados. Pasivas de un castigo ejemplarizante, recuperables en la medida que aceptaran reconstruir su papel femenino de servicio y cuidados.

## **Conclusión**

Estas citas de testimonios son ejemplos de lo contado desde las voces de las mujeres y desde la estructura político carcelaria que las contuvo. Textos que deberían considerarse parte del campo literario porque a su intencionalidad de producción le suman una organización narrativa propia de la literatura, que ordena para contar y no lo hace con criterio de crónica histórica.

Rompen temporalidades, exigen a la palabra, esta se vuelve metonimia, alegoría para re-crear en la narración el mundo de oprobio y dolor, con una finalidad política y estética, mostrar para evitar la aparición de una nueva instancia del horror.

Texto en el borde -para ciertos enfoques teóricos textos fuera del canon- fuera de la ortodoxia de los géneros literarios, pero sí un texto que reclama para sí la categoría de literario.

Estos testimonios que se construyen con el lenguaje, pero reflexionando sobre el lenguaje empujan desde el afuera de la tipología textual canónica, para encauzar un registro donde el yo autorial irrumpie y desafía la experiencia de lectura y a la estructura analítica de la teoría literaria. Le demandan a esta última el establecer una relación transversal con otros enfoques epistemológicos y, desde ese borde borrar límites de los campos de estudio, para construir un nuevo modo de configurar y entender la totalidad de las interacciones sociales.

El testimonio en general y el testimonio escrito femenino en particular desafian, desde el lenguaje los intersticios en los que se aprecia la interrupción de la barbarie en la lisura del relato dominante, que es el masculino.

Las voces de las mujeres más lentas en su aparición, más centradas en lo colectivo, pero de una potencia enorme de resistencia a la violencia institucional de corte patriarcal son significativas y aportan elementos ineludibles para esta nueva construcción del campo del saber.

Nos queda escucharlas y valorarlas si queremos un modelo de mundo más justo y más sabio.

## Referencias

- AA.VV. Obra Colectiva (2006) *Nosotras, presas políticas.* 112 prisioneras políticas entre 1974 y 1983. Buenos Aires: Nuestra América.
- Avelar, Idelber (2000) *Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo.* Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- Bataille, Georges. (2000) *La literatura y el mal.* Ed. elaleph.com
- <https://direccionmultiple.wordpress.com/wp-content/uploads/2012/08/bataille-georges-la-literatura-y-el-mal.pdf>
- Beguán, Viviana y Echarte, Silvia (Caty) (2010) Nosotras, presas políticas, (Memoria del buio. Lettere e diari delle donne argentine imprigionate durante la dittatura. Una testimonianza di resistenza collettiva, trad. it. di A.Pace-S. Raccampo, Sperling & Kupfer, Milano 2008); Reseña de la traducción del libro, *Nosotras, presas políticas.* en DEP (Deportate, esuli, profughe) Rivista telematica di studi sulla memoria femminile. n. 12, pp. 325-330.
- [https://www.unive.it/pag/fileadmin/user\\_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n12/30Dep\\_12\\_2010Beguan-Echarte.pdf](https://www.unive.it/pag/fileadmin/user_upload/dipartimenti/DSLCC/documenti/DEP/numeri/n12/30Dep_12_2010Beguan-Echarte.pdf)
- Beteta Martín, Yolanda (2009) Las heroínas regresan a Ítaca. La construcción de las identidades femeninas a través de la subversión de los mitos. *Investigaciones feministas.* Vol. 0 pp. 163-182. Universidad Complutense de Madrid. <https://revistas.ucm.es/index.php/INFE/article/view/INFE0909110163A/7808>
- Celiberti, Lilián y Garrido, Lucy (1990) *Mi habitación, mi celda.* [https://sitiosdememoria.uy/sites/default/files/2024-02/celiberti-garrido-mi-habitacion-mi-celda\\_compressed.pdf](https://sitiosdememoria.uy/sites/default/files/2024-02/celiberti-garrido-mi-habitacion-mi-celda_compressed.pdf)
- De Man, Paul (1991) La autobiografía como desfiguración. *Anthropos: Boletín de información y documentación.* Ejemplar dedicado a: La

- autobiografía y sus problemas teóricos. Estudios e investigación documental, N.<sup>o</sup> Extraordinario 29, pp. 113-118.
- Fabbri, Edda (2012) *Oblivion*. Montevideo: Letraeñe.
- Foucault, Michel (2008) *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Gedhisa.
- Gómez de Liaño, Ignacio (2000) *Filósofos griegos, videntes judíos*, Madrid: Siruela.
- Hernández, José. (1879) *La vuelta de Martín Fierro*. Vs. 1111-1125  
[https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-vuelta-de-martin-fierro--0/html/ff29e6a8-82b1-11df-acc7-002185ce6064\\_3.html](https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-vuelta-de-martin-fierro--0/html/ff29e6a8-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html)
- (2000) *El gaucho Martín Fierro* (en Formato HTML), Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <https://www.cervantesvirtual.com/obra/el-gaucho-martin-fierro--1/> . Publicación original: Librería Martín Fierro, 1897.
- Homero. *La Iliada*. <http://www.delingualatina.info/dlll/ESQUEMAS/pdf/Homero-Iliada-bilingue.pdf>
- Jameson, Frederic (2012) *El posmodernismo revisado*. Madrid: Ed. ABADA.
- Silveira, Edith (10-12 de abril de 2019) El juego literario... Expresión de un acontecimiento inefable. [comunicación] Congreso Internacional Parias Modernas en la Ficción Latinoamericana e Ibérica del Siglo XXI- Universidad de Varsovia.
- Barboza, Beatriz y De Marco, Ana (Comp.) (2006). *Los ovillos de la memoria. Taller Testimonio y Memoria del colectivo de ex presas políticas*. Montevideo: Senda.



*Cartografías de las memorias: lenguajes de  
la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucia Ríos (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de  
la Facultad de Filosofía y Humanidades –  
Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia  
Creative Commons Reconocimiento  
Compartir Igual (by-sa)



## Memorias, cuerpos y archivos

Irene Audisio\*

### Memorias y archivos corporales

Uno de los tópicos que mayor interés ha cobrado desde las epistemologías y metodologías críticas del Cono Sur es el estudio de la memoria. Mi propuesta se enfoca en el problema de las memorias y sus prácticas devueltas formas de resistencia, supervivencia y, principalmente, su potencia en los procesos de subjetivación política (Guattari y Rolnik, 2006). En diferentes etapas, en los últimos 40 años, la disputa por la memoria, tanto su estudio como su práctica, fue adquiriendo una relevancia especial en la academia y en el activismo regional del Cono Sur. Durante la última década, podemos observar que la relación entre los estudios de la memoria y los feminismos en la región, constituyen una gran intersección epistémica, metodológica, pedagógica y práctica (Fonseca Santos, Hernández Rivas, Mitjans Alayón, 2022). En este trabajo, subrayaré un *locus* fundamental para este cruce ya que ha sido principalmente en el *espacio/cuerpo* donde se anudan los campos de los estudios de memoria y los feminismos del Sur.

Para pensar ese anudamiento tiene mucho que decirnos la *corpo política* del conocimiento, originalmente de Mignolo (2010), reinventada por Alejandra Castillo (2014, 2015, 2022). Una mirada poscolonial de las epistemes de las comunidades subalternizadas.

Tal será el punto de partida que adoptaré para preguntarnos por las formas de archivar desde nuestros cuerpos. El archivo alude a un ideario que evoca diversas operaciones. Entonces, precisaré mi interés en las formas de hacer memoria a través del enfoque del archivo cuerpo.

Asumo que hacer memoria, en el sentido que aquí propongo, es una acción corporeizada y subjetivante que no pretende partir de ninguna neutralidad, sino asumir una posición política que conlleva compromiso.

\* Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Facultad de Lenguas / Secretaría de Ciencia y Técnica / Universidad Nacional de Córdoba - irene.audisio@unc.edu.ar

sos particulares (contra la aparente neutralidad de la pretendida memoria completa) (Jelin, 2002; Mignolo, 2010; Aguer, 2018).

### **Corpo políticas: de la desobediencia epistémica a la interrupción performática**

Pensar desde la corpo política es pensar desde el cuerpo, no sólo sobre el cuerpo. Pensar desde el cuerpo, los cuerpos, implica hacer visible la lente, las coordenadas que nos constituyeron en quiénes somos según las asimetrías del dominio colonial, racial, sexual y de clase. Este enfoque puede rastrearse hasta Mignolo quien lo presenta así:

La geopolítica del conocimiento va de la mano con la geopolítica del conocer. ¿Por quién y cuándo, por qué y dónde es generado el conocimiento? ... Hacer estas preguntas significa cambiar el interés en lo enunciado, al interés en la forma de enunciación. (Mignolo, 2010b:10)

El punto de partida es aceptar que un cuerpo racialmente marcado en un espacio geo históricamente situado siente la necesidad de hablar, de articular, en el sistema semiótico que sea, una urgencia que lo constituye en tanto ser “humano”. Su posición propone desengancharse (*de-linking* en términos de Samir Amin) de los órdenes disciplinares eurocentrados. Para moverse en un escenario geo y corpo político, parte de la noción ya bastante familiar de “conocimientos localizados”, situados, se podría decir en términos de otros autores. La afirmación de partida es que todos los conocimientos se localizan en alguna parte y todo conocimiento es construido. “Pero eso es sólo el comienzo. La pregunta es: “¿quién, cuándo, por qué está construyendo conocimiento?” (Mignolo, 2010b, p.10)

La colonialidad, ese complejo patrón de poder se apoya en dos pilares fundamentales: el conocer, entender y comprender, y el sentir. En este último sentido, se impone de un modo totalizante un régimen escópico moderno que delimita la identidad según la visibilidad, la presencia visible, la luminosidad que fija jerarquías desde la luz a la oscuridad, de la mayor visibilidad al ocultamiento.

El orden político fundado en la modernidad se asienta en ese orden escópico. Es decir, en una alternancia de visibilidad y borramiento, basado, a la vez, en una constante vigilancia.



Rebelándose al régimen escópico del ideal de la razón moderna, de su *humanitas* y de sus correspondientes dicotomías naturaleza cultura, mente cuerpo, razón emoción, femenino masculino, la propuesta corpo política de Mignolo propone una desobediencia epistémica al lugar asignado desde el centro a las periferias, un reconocimiento epistémico de los conocimientos localizados. “Localizados” implica no solo geopolíticamente identificados, sino construidos desde las biografías atravesadas por un lugar designado en el régimen colonial de racialización y un lugar asignado dentro del régimen patriarcal de sexo-género. Dichas asignaciones permanecen invisibilizadas y son impuestas desde un lugar de enunciación pretendidamente neutro y universalizante, el punto cero de las coordenadas.

Entonces, la apuesta de este enfoque es descentralizar los conocimientos, desengancharse del punto cero, para reconocer la diversidad de lugares de enunciación, los cuerpos que construyen conocimientos situados, en lugar de una razón trascendental fundante ya que su pretendida universalidad no hace más que ocultar su lugar privilegiado, además del interés por el dominio y su *locus* de enunciación situado, parcial, interesado (tal como ya el viejo Nietzsche nos había advertido).

La asunción feminista de Alejandra Castillo (2015) de la corpo política, si bien comparte la mirada situada y desobediente de Mignolo, le imprime una dirección propia que habilita la intersección con el feminismo. En *La corpo política y su movimiento reticular*, artículo del 2022, la autora imagina una política feminista desde la metafórica del movimiento contagioso de las redes. Se plantea la insuficiencia de las filosofías de la visibilidad para descentrar la ordenación androcéntrica de lo ‘en común,’ atribuyendo esta insuficiencia al olvido del cuerpo por parte de tales filosofías de perfil emancipatorio moderno. La política constituye un régimen escópico: visibiliza y oculta principalmente, los cuerpos.

Según esta autora chilena, la corpo política nombra un modo de comprender y hacer política que intenta alterar el locus de la política misma: el cuerpo. Para desterritorializar las formas de la política ocular céntrica hay que narrar de un modo nuevo los cuerpos, hay que interrumpir y alterar (estas dos acciones se reiteran en la propuesta de Castillo a lo largo de sus escritos) los relatos androcéntricos de la razón iluminista. El dualismo heredado entre mente y cuerpo, se habían traducido en luz (razón) y pasiones (cuerpos). Su denuncia es hacia una política en clave escópica que

delimita el cuerpo heteronormativamente, biológicamente (podríamos agregar, biomédicamente), en términos de cuerpo-órgano, en su cualidad reproductiva de la especie.

A pesar de que la política actual tiende a ubicar el cuerpo en el centro, corre el riesgo de replicar la ordenación de dominio vigente del archivo hegemónico. La *corpo política* propuesta por Alejandra Castillo es la contrapolítica que busca alterar, interrumpir los archivos hegemónicos que configuran cuerpos en un orden de dominio homogéneo.

Más precisamente, la autora configura el cruce con las *corpo políticas* feministas. Es decir, lo que entiende como movimientos en red que busca integrar en sus prácticas narraciones y afectos pertenecientes a diversos archivos que activen el propio presente, interrumpiendo la linealidad del tiempo, alterando el orden de las jerarquías opresivas.

El cuerpo es el punto en el que se anudan los régimenes de control y disciplinamiento de las políticas globales, es el lugar propicio del archivo hegemónico. Por ello, precisamente, es el lugar privilegiado donde deben articularse políticas de alteración del régimen global de dominio. La apropiación feminista de la *corpo política* como desenganche de las coordenadas eurocéntricas de la episteme, se anuda en la propuesta de una política cuya politicidad está cifrada en el cuerpo en red de las acciones de visibilización feministas.

La globalidad actual instala una temporalidad -tal como cada modo de producción genera su propia temporalidad, como bien Marx apuntó-. La temporalidad anuda las subjetividades en relación con las formas de trabajo. La reducción del tiempo a un absoluto presente (patente en la crisis climática, en la experiencia antropocénica, en el régimen de circulación de pantallas y redes sociales, por ejemplo) genera una vivencia del tiempo en *loop*, sin progresión. Es en esa reducción del tiempo a la vivencia de lo cotidiano que el cuerpo se vuelve el *locus*, la posibilidad de la revuelta o, paradojalmente, el lugar de un nuevo orden de dominio. Los cuerpos sólo se constituyen en la posibilidad de alteración de ese orden de dominio, insistiendo en el cuerpo, pero en una forma *corpo política*.

Castillo (2022) piensa la *corpo política* a través de las metafóricas reticulares. El marco es la crisis de los relatos emancipadores atados a una narración centrada en la identidad del sujeto, el tiempo lineal y teleológico, y una corporalidad incardinada en un régimen escópico de antinomias y dualismos. En ese escenario, se fisura el orden jerárquico, los modos ver-



ticalistas y elitistas de la actividad política, y en esa fisura la autora clava la corpo política, como cuña que permite resquebrajar, *interrumpir, alterar* los archivos hegemónicos. Hegemonía concentrada en el androcentrismo, el dualismo moderno que operó el “borramiento” -en términos de Le Breton (1995)- del cuerpo vivido y el cercamiento del cuerpo femenino a su rol reproductivo.

Esta perspectiva apunta a una “intervención” situada, ya no una “episteme” situada, solamente. En ese sentido, no sólo busca habilitar un lugar de enunciación no europeo, no colonial, sino un espacio-cuerpo de intervención situada. De ese carácter situado proviene su carácter de interrupción y alteración de la inercia disciplinadora del orden. Aclara la autora: “...no habría que olvidar que una corpo política feminista es siempre protesta y reclamo de un cuerpo contra un orden injusto...” (Castillo, 2022, p.42).

Ese movimiento disruptivo no se piensa aislado. Se trata de una propuesta de nudos en un tejido, cuerpos nudos en red entre sí. Cuerpos que se afectan y afectan a otros, abriendo posibilidades colectivas de movimientos e iteraciones que propagan el movimiento a otros cuerpos nudos de la red: “Pensar la política feminista, tal vez, como un conjunto de nudos que en su dispersión van tramando paradójica mente otro cuerpo para la política” (Castillo, 2022, p.46). Tal propagación dinámica, contagiosa de nudo en nudo, podría considerarse una forma de iteración. Sin embargo, se rompe la linealidad del esquema moderno, en función de una repetición que nunca es igual, cada repetición vehiculiza nuevos sentidos que desplaza los originales hacia nuevos paisajes y va tejiendo una membrana viva, que por superficial no es menos potente. El alcance de la metafórica reticular interroga también la individualidad atómica que marca los procesos de des-subjetivación (Guattari & Rolnik, 2006) capitalistas. En el tejido de la corpo política feminista los cuerpos nudos se entrelazan de tal modo que se desajustan y ajustan en el contagio de las acciones y afectos que crecen “entre”, “en medio” de la red.

Los hilos de la acción de la red de la corpo política, tal como la está pensando Alejandra Castillo, se alejan de los modos de acción de la política tradicional. El cuerpo es, al mismo tiempo, el *locus* del disciplinamiento y el de la revuelta feminista. Una corpo política feminista es una política que se realiza en movimientos de cuerpos. En ese sentido, la *performance* es uno de sus modos de acción privilegiados. Una política performática en-

tendida, no como la simple comparecencia de un cuerpo, sino un archivo corporal puesto en escena, consignado –en términos de Derrida– y alterado por el solo hecho de instalarlo disruptivamente en el espacio compartido, en el “entre” de los espacios cotidianos, de las miradas disciplinadas y disciplinantes. Corpo políticas trastornan la línea recta, la temporalidad del presente absoluto y su vocación es contra archivista, según la autora chilena.

La clave del cuerpo archivo y su potencia en la alteración de los archivos de dominio, tiene su inspiración en la arqueología discursiva de Foucault (2002, p.219). Planteo que la autora extrapola desde el cuerpo “...no hay cuerpo sin inscripción que lo narre, no hay cuerpo sin una norma que lo describa” (Castillo, 2015, p.7). En ese sentido, los cuerpos son archivo, por lo tanto, hacen memoria. La acción performática contra archivista interrumpe la linealidad, el pretendido carácter incontestable de la “narración dominante oficial”.

### **De archivos y hegemonías**

En este apartado me detengo en diferentes perspectivas sobre los archivos que enriquecerán la mirada sobre el archivo cuerpo.

El término archivo ha tenido en la filosofía recepciones de gran amplitud semántica. Retomo de Derrida, en su clásico *Mal de archivo* (1993), la figura del archivo ya que más que un objeto o un concepto, pienso el archivo con la connotación de una figuración. Comenzaré apelando a ese libro porque retoma la figura del archivo para los procesos de subjetivación reconociendo tendencias contrapuestas y en tensión implicadas en la archivación: “olvidos”, represiones, además de cierta normatividad.

En primer lugar, recupera el aspecto “arcónico” que ya fue marcado por Foucault: “el archivo es en primer lugar la ley de lo que puede ser dicho, el sistema que rige la aparición de los enunciados como acontecimientos singulares” (1993, p. 21).

Archivo es considerado aquí en tanto una figura de la memoria, como una forma de materializarlas, de construirlas. El punto de partida más palpable del archivo lo percibe como dispositivo documental y monumental, como un reservorio objetivable. Ahora bien, más allá de este carácter, archivo es interpretado por Derrida como la economía de la memoria y



sus soportes, las huellas, los documentos ya sea en sus formas psíquicas o tecno protéticas, “internas o externas”, del pasado o del porvenir.

Allí aparece la primera tensión que es aquella que encierra el doble carácter del archivo ubicándolo entre pasado y promesa. El archivo parece remitir al pasado, a los signos de la memoria consignada; sin embargo, Derrida afirma que el archivo es sobre el porvenir. Las condiciones de archivación implican las tensiones y contradicciones o aporías que hacen de eso un movimiento de promesa, al mismo tiempo que de registro del pasado. Esa apertura a lo aún no acontecido, a lo impensado, vincula de una manera muy singular el saber y la memoria a la promesa.

Otra basculación se presenta entre el archivo que se vuelve hegemónico y las interrupciones del mismo, tema que separa a Castillo de Derrida. En el caso de la autora chilena, el planteo se presenta de manera diádica. Ella presenta un modo privilegiado de archivación que se vuelve hegemónico vinculado al óculo y androcentrismo moderno y, como contrapartida, una acción de contra archivación. Esta acción de interrupción constituye la potencia de la corriente política. En cambio, el texto de Derrida aborda la complejidad del archivo incluso en sus paradojas. Hay archivos hegemónicos que dominan la traza de una época, pero, a diferencia de la estrategia de Castillo, si nos detenemos en el planteo de *Mal de archivo* de Derrida, deberíamos incluir los archivos reprimidos también. Las vivencias reprimidas, tanto de una psique como de una comunidad, son archivadas y permanecen operantes, aunque de un modo velado a la conciencia. La archivación documenta lo que se recuerda conscientemente, así como lo que se reprime. La represión es, por lo tanto, otro modo de archivación. La memoria no solo se hace conscientemente, los indicios de este proceso son los síntomas, signos, figuras, metáforas y metonimias que también dan cuenta de una documentación de archivo, textos no legibles a simple vista, pero hasta cierto punto, descifrables.

La incorporación de las tensiones entre pasado y promesa, al igual que entre conciencia y represión, vuelven al archivo necesariamente incompleto. Derrida lo describe conformado por capas, estratos, epidermis, pieles, superpuestos, sobreimpresos, envueltos unos en otros. Esto marca su carácter inevitablemente hipotético y lleno de lagunas. Y por eso una cierta expectativa no sólo de que se descubran nuevos archivos, sino de que los mismos puedan ser reinterpretados.

El archivo presenta otra tensión. Una tendencia a la pretensión de objetividad, de fijar temas y conceptos estables y a una relativa exterioridad con respecto al objeto archivo como algo ya dado, bajo el dominio de lo constatativo, no sobre el performativo (Derrida, 1993, p.59). Se trata del principio arcónico de legitimación: En toda archivación hay un título, un nombre, una ley, un criterio de clasificación y de jerarquización, un orden. Esta tendencia coexiste con la fuerza contraria de la archivación que marca su potencia performativa contenida en la generación de nuevos marcos, una nueva historia, en el sentido de una nueva narrativa posible.

Es allí donde más claramente se distancian los enfoques de Derrida y Castillo. La autora mantiene un sentido más unificado de lo que constituye el archivo. Ella piensa el archivo principalmente como selección que permite percibir algunos contenidos y otros no, al modo del campo visual. Archivar es sinónimo de etiquetar, nominar, identificar, hacer visible, y al mismo tiempo, invisibilizar. Por esta vía, el archivo es netamente normativo. Lo que se archiva, se constituye en hegemonía y opera como régimen sensible. El archivo hegemónico regula hasta nuestra autopercepción (Castillo, 2022). Por eso, ella sí reconoce la necesidad de generar rupturas con las prácticas corpo políticas. Introducir contra archivos, relatos de otros presentes de luchas olvidadas que movilicen el presente alterándolo, transformándolo, liberándolo. De ahí la caracterización de la corpo política principalmente como interrupción, alteración.

## **Cuerpo archivo**

La acción de archivar no se consigna solamente en imágenes, monumentos, bibliotecas y soportes tales, sino que archivo alude también a un modelo de impresión; es decir, a la escritura, la huella, la inscripción sobre un soporte exterior, pero también sobre el cuerpo propio (Derrida, 1993).

Considerar los cuerpos como archivos permite visibilizar los regímenes del conocimiento y qué se ha archivado o qué se ha dejado de lado. Archivo va de la mano con lo reprimido, lo silenciado (aunque operante), la ausencia de la ausencia, aquello de lo cual no se habla, aquello que no puede ser integrado al hilo de conciencia. En el archivo se hace patente el contraluz de lo que no está archivado, también.

Siguiendo el hilo tejido por Alejandra Castillo, considero que los cuerpos son nuestros primeros archivos, los más inmediatos, “no hay cuerpo



sin inscripción que lo narre, no hay cuerpo sin una norma que lo describa” (2015, p.7). El desafío es pensar el cuerpo desde los regímenes arcónicos de la archivación que regula los posibles e imposibles de un cuerpo.

A partir de considerar los cuerpos en clave de archivos, se vuelve plenamente significativa la identificación de la *corpo política* con las prácticas artístico políticas contemporáneas. Particularmente, en América Latina, en especial aquellas vinculadas a los feminismos y la disidencia sexual, aunque no exclusivamente, asumen la compleja tarea de visibilizar dichos archivos de dominio, ya sean sexuales, raciales y sociales, precisamente desde el cuerpo. El cuerpo es donde se anudan las políticas, las técnicas de subjetivación y los regímenes de sensibilidad. Los cuerpos, enredados en el gran cuerpo social -para seguir con la figura de la política reticular de Castillo (2022)- son el *locus* de las gramáticas normativas constituyendo un nivel decisivo de las relaciones de poder. En ese sentido, los cuerpos marcados según el orden de dominio colonial, sexual, racial se vuelven el lugar de la revuelta: “Si el cuerpo está en el centro del cálculo de la política hoy, es porque es en el propio cuerpo donde se plantea el feminismo. No es de extrañar que sea la performance uno de sus modos de acción privilegiados. Vale advertir que la performance no es la simple comparecencia de un cuerpo. Es un archivo corporal puesto en escena. En ese sentido, decíamos antes que la *corpo política* en su reapropiación por parte del feminismo, “es una política que se expresa en movimientos de un cuerpo” (Castillo, 2022:50). Se trata de un movimiento que se propaga por contagio, se itera hasta traspasar las fronteras nacionales, culturales e, incluso, las de las redes. Cuando decimos archivo, implicamos la iteración, la repetición de la performance, en el caso de Castillo, que toma cuerpo a través de la virtualidad. Ese archivo se ve desplazado tantas veces como es reappropriado, re actuado en diferentes situaciones, por otros cuerpos, hasta tal punto que conforma una red móvil con nudos que disparan sentidos de protesta, de rebelión, y por eso, de interrupciones de los archivos hegemónicos que tienden a replicar el orden del dominio asimétrico.

Se trata del movimiento del cuerpo, de la red de cuerpos y de las imágenes que intervienen y archivan rebelándose a las narraciones homogeneizantes mediante las rupturas de los regímenes sensibles.

En palabras de Castillo dedicadas a la revuelta feminista de 2019 en Chile:

¿Qué hacen las imágenes de las performances feministas en la revuelta? Ponen en movimiento un cuerpo múltiple, colectivo, que altera las coordenadas del orden dominante. La política que despliegan estas imágenes no parece ser otra que una *corpo política* y su movimiento reticular (Castillo, 2022, p.52).

En el artículo de 2022 recupera, entre otras, *Un violador en tu camino* de Lastesis, y *La yeguada latinoamericana*, de Cheril Linett. Ambas intervenciones tienen como objeto poner de manifiesto la violencia patriarcal, inercialmente reproducida por la sociedad en su conjunto.

### **Las *corpo políticas* de pandemias y aislamientos**

En este apartado final, quisiera recuperar los sentidos trabajados en el resto del escrito a partir de una situación crucial que hemos vivido global y localmente en los últimos años. Se trata de dos tipos de acciones performativas llevadas a cabo durante las medidas de aislamiento que en nuestra región se impusieron durante la pandemia de COVID-19, en los años 2020 y 2021 (en Argentina, a partir del Decreto de Necesidad y Urgencia 297/2020 de Aislamiento social preventivo obligatorio). Me interesa particularmente hacer memoria de este periodo de nuestra recientísima historia ya que considero que no ha habido una elaboración y problematización suficientes de la vivencia que significó para nuestro cuerpo social. Retomaré algunos de los escasísimos trabajos académicos de elaboración de lo que significó la vivencia de la pandemia y el aislamiento.

La pandemia por COVID-19 nos hace pensar qué formas de ejercicio del poder disciplinario y biopolítico se ejercieron en las medidas adoptadas por los gobiernos en todo el mundo. Medidas que responden a formas de ejercer el poder sobre los cuerpos individuales y sociales. Encierro, vigilancia, desinformación, vulnerabilidad, barbijos, distancias, aislamiento, regulación estatal de la proxemía, pérdidas no elaboradas de seres queridos, control policial, desinformación, miedo al contagio, ambiente apocalíptico, son algunas de las vivencias durante la pandemia. A partir de esto, me pregunto ¿Qué emociones movió este estado de excepción? ¿Qué archivamos de esa vivencia? ¿Hemos podido generar una experiencia, un archivo, de la vida en ese momento?



El primer caso, lo traigo especialmente, a modo de ejemplo de lo que he presentado como corpo políticas. Me refiero a una *performance* llevada a cabo el 20 de mayo de 2021 en Guadalajara, México.



**Imagen 1.** Fotografía de Mario Marlo/ @Mariomarlo para ZonaDocs.  
Periodismo de resistencias.21 mayo, 2020



**Imagen 2.** Fotografía de Mario Marlo/ @Mariomarlo para ZonaDocs. Periodismo de resistencias.21 mayo, 2020

Como se aprecia en las fotografías, estando vigente el Aislamiento Social Preventivo Obligatorio (ASPO), un grupo de mujeres “tomó las calles” (Marlo, 2020) y realiza una performance en Guadalajara, México, usando los barbijos para taparse los ojos. En esas imágenes se ve un desplazamiento del uso del tapaboca, símbolo por antonomasia de las medidas sanitarias durante la pandemia. El barbijo tapa los ojos. Se opera así, corpo políticamente, la denuncia del ocultamiento de las violencias de género, femicidios, desapariciones e invasiones de territorios que iban en aumento en todo el país. No se descuida el distanciamiento obligatorio mediante el implemento de manos de cartón que resguardan el andar de las manos, aunque no haya contacto directo. Una acción corpo política que un gesto en un lugar público denuncia la ceguera impuesta sobre las injusticias padecidas. Se pone así en evidencia la paradoja de la responsabilidad de los cuidados que figura en el pasacalle extendido en un edificio oficial en el fondo de la acción. La potencia de la acción de un número pequeño de cuerpos realizando una breve intervención callejera, condensa un significado enorme que interpela de manera ineludible la invisibilización de las injusticias vividas. La denuncia convierte en experiencia una situación de injusticia que circula de modo velado en las vivencias en esa ciudad y en el país.

Con el segundo caso, vinculado al primero por la instalación de cierto cuestionamiento a las medidas de aislamiento por COVID19, sólo pretendiendo abrir una interpellación para dejar pendientes preguntas y reflexiones futuras acerca de nuestro propio devenir en Argentina durante la pandemia. Se trata de acciones performáticas de otra índole, desarrolladas durante las marchas anticuarentena en Buenos Aires, Argentina durante diciembre de 2021. En una publicación de PanAm Post se cubre la noticia con la siguiente fotografía de la candidata a legisladora Mila Zurbriggen mostrando una pancarta con el enunciado “La vida no es nada si la libertad se pierde”, adjudicado a Manuel Belgrano debajo del título “Ser esclavo o ser libre” y de las etiquetas: “Argentina Autoritarismo Coronavirus Noticias Política”:



Portada » Argentina marcha contra el pase sanitario: «Ser esclavo o ser libre»

## Argentina marcha contra el pase sanitario: "Ser esclavo o ser libre"

Una de las manifestantes, Mila Zurbriggen, quien fue candidata a legisladora, dijo a PanAm Post que el pase sanitario es la "antecasa" a un control total del Estado, por ello recuerda que "el precio de tener libertad es su eterna vigilancia".



por **Mamela Fiallo Flor** — 21 diciembre, 2021 en Argentina, Autoritarismo, Coronavirus, Noticias, Política



**Imagen 3.** Mamela Fiallo, Flor (21 de diciembre de 2021) Argentina marcha contra el pase sanitario: "Ser esclavo o ser libre"

La misma fotografía del 21 de diciembre de 2021, fue replicada en las redes sociales durante esos días.

En este caso, propongo visibilizar la potencia de esta *performance* que se fue volviendo usual en marchas antibarbijos, anticuarentenas, movilizaciones que capitalizaban cierto malestar de los ciudadanos reforzando el archivo de la vulneración de derechos individuales por las medidas de aislamiento preventivo. Las marchas anticuarentena (que además contaron con expresiones anti gobierno de "tema libre", no estrictamente relacionadas a las medidas del gobierno relativas a la pandemia), contenían entre sus consignas más fuertes la defensa de las libertades individuales (Farrán, Singer y Vignale, 2020).

La demanda de libertad es claramente la libertad individual, contrapuesta a la idea de la esclavitud, bajo la etiqueta de “Autoritarismo”. Entonces, las preguntas que quiero poner en movimiento desde esta imagen de una acción callejera, y su replicación en las redes, es qué archivo cuerpo, se fue configurando desde la vivencia de la pandemia entre nosotros. Cómo se significó el aislamiento en tanto vulneración de las libertades individuales, en lugar de construcción de un bien común. Cómo se horadó la presencia del Estado en los cuidados de la población más sanitariamente vulnerable, en pos de una imagen del estado autoritario. Además, se puede ver el solapamiento entre los íconos de la nacionalidad (bandera, colores patrios) con el reclamo por el cese las medidas sanitarias ¿Hay acaso una vinculación causal entre estas performances, que se iteraron en las redes, archivando una experiencia “proto libertaria” con los resultados de las elecciones nacionales en 2023? ¿Cuál es la potencia de estas acciones performativas sobre el cuerpo social? ¿En este caso, a partir de esta acción callejera y su replicación virtual, podríamos hablar de una corpo política? ¿No describí la corpo política como un movimiento del cuerpo que hace visible una disputa de sentidos y un reclamo contra los régmenes hegemónicos de asimetrías sexuales, raciales, sociales y coloniales? Para indicar una posible futura vía de clarificación pienso que una corpo política va intrínsecamente ligada a la archivación que, como bien nos enseñó Derrida (1993), incorpora también lo reprimido en un juego de conciencia y olvido operante constante.

## **Conclusión**

He propuesto en este escrito un recorrido que, partiendo del archivo como una figuración de las memorias situadas, con sus complejas tensiones insolubles, condujo hasta dos miradas sobre la corpo política. Una, desde un registro epistémico desobediente: pensar desde los cuerpos marcados colonial, sexual y racialmente, y no sólo pensar los cuerpos. La otra, de orden performativo transformador: mover con/en los cuerpos una acción política visibilizadora, denunciante, emancipadora. Las conclusiones parciales del recorrido al que han sido invitados tienen como eje pensar la corporalidad como locus decisivo de las relaciones de poder. La relevancia de la visibilización de las formas que ha tomado el archivo cuerpo en estos últimos años marca el lugar central de la “corporeidad” para la memo-

ria histórica y lleva a la necesidad de pensar, de repensar, vías específicas para asumirla como experiencia cabal de en quiénes hemos devenido. Finalmente, en esa dirección, puse en juego situadamente, estos artefactos teóricos para pensar qué registro de archivo cuerpo, cuerpo social, de la vivencia de la pandemia va decantando en nosotros. La corpo política habilita la acción personal y colectiva pensante, creativa, reticular, de nuestros cuerpos indignados ante las injusticias.

## Referencias

- Aguer, Bárbara (2018) ¿Podemos pensar las no europeas? en Giuliano, Facundo (*comp.*) ¿Podemos pensar los no europeos? Ética decolonial y geopolítica del conocer. (pp. 161-202) Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Castillo, Alejandra (2014) *Ars Disyecta. Figuras para una corporopolítica*. Santiago: Palinodia.
- (2015) *Imagen, cuerpo*. Buenos Aires: Ed. La Cebra
- (2022). La corpo política y su movimiento reticular, *Signatura convidada. Asparkía*, vol. 40; 39-52.
- Decreto de Necesidad y Urgencia 297/2020 de Aislamiento social preventivo y obligatorio – Poder Ejecutivo de la Nación Argentina. <https://www.boletinoficial.gob.ar/detalleAviso/primera/227042/20200320>
- Derrida, Jacques. (1993) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Madrid:Trotta.
- Farrán, Roque; Singer, Diego; Vignale, Silvana (2020). Usos de Foucault en pandemia. Lecturas sobre nuestra experiencia histórica de la peste, *BORDES. Revista de política, derecho y sociedad*, agosto-octubre 2020.
- Fonseca Santos, Melody; Hernández Rivas, Georgina; Mitjans Alayón, Tito (Coords.) (2022) *Memoria y feminismos: cuerpos, sentipensares y resistencias*. Buenos Aires-Ciudad de México: CLACSO-Siglo XXI

Foucault, Michel (2002) *La arqueología del saber*, México: Editorial Siglo XXI.

Guattari, Félix & Rolnik, Suely (2006) *Micropolíticas. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Jelin, Elizabeth (2002). *Los trabajos de la memoria*. Buenos Aires:FCE.

Le Breton, David. (1995) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires:Nueva Visión.

Mamella Fiallo, Florencia (21 de diciembre de 2021) Argentina marcha contra el pase sanitario: “Ser esclavo o ser libre” <https://panam-post.com/mamela-fiallo/2021/12/12/argentina-marcha-contra-el-pase-sanitario-ser-esclavo-o-ser-libre/>

Marlo, Mario (21 mayo, 2020) Con los ojos cubiertos con cubrebocas, mujeres realizan performance contra violencias en Guadalajara. *Periódico ZonaDocs. Periodismo de resistencias*. <https://www.zonadocs.mx/2020/05/21/con-los-ojos-cubiertos-con-cubre-bocas-mujeres-realizan-performance-contra-violencias-en-gua-dalajara>

Mignolo, Walter. (2010) *Desobediencia epistémica. Retórica de la Modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

(2010b) Desobediencia Epistémica (II). Pensamiento Independiente y Libertad De-Colonial, Otros Logos. *Revista de Estudios Críticos del Centro de estudios y actualización en pensamiento político, decolonialidad e interculturalidad (CEAPEDI)*. Universidad de Comahue. Año I (1), 8-42.

*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras* (1a ed.)

Paula Massano y Lucia Rios (Eds.)

Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades

Universidad Nacional de Córdoba

Noviembre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)

Córdoba - Argentina

cifyh

Área de  
Publicaciones

ffyh unc

colecciones  
del CIFyH



## Descolonizar el tiempo. Heterocronías y comunidad desde una perspectiva situada

Yanina Luponio Sáenz\*

En la formación de los Estados nacionales en sociedades poscoloniales, el nacionalismo se construyó de un modo diferente al de las metrópolis europeas. Conceptos como individualidad y nación, en una narrativa capitalista, tradujeron la identidad de la comunidad en Estado-nación, suprimiendo su fuerza con el fin de promover el desarrollo del individuo normalizado y de regímenes modernos de poder disciplinado. El Estado que comenzó a surgir en las neófitas repúblicas poscoloniales interpeló a la sociedad desde un modelo de nación basado en conceptos universales como *ciudadanía*, *sociedad civil* y *democracia*, que eran novedosos para dichas sociedades. Por ello, propongo buscar nuevas estrategias que nos permitan pensar nuestra realidad, poniendo sobre la mesa una mirada crítica a los paradigmas de la ciencia política occidental.

La clave que recuperó para visibilizar esta operación señala las consideraciones sobre el tiempo y las heterocronías. En este sentido, estableceré un diálogo entre la noción de “tiempo heterogéneo” propuesta por Partha Chatterjee (2008) y la perspectiva poscolonial de multitemporalidad de Silvia Rivera Cusicanqui (2018).

El primero de los autores Chatterjee nació en Calcuta, India. Es considerado uno de los fundadores del Grupo de Estudios Subalternos que se caracteriza por un fuerte cuestionamiento a las bases epistémicas eurocéntricas occidentales. En sus obras, está presente la ciencia política, la antropología y la historia, que, de forma interdisciplinaria, articulan la lectura de un pensar que observa profundamente su tierra natal. Por su parte, Rivera Cusicanqui, nacida en La Paz, Bolivia, es activista, socióloga e historiadora de orígenes aymara, reconocida por sus estudios sobre la descolonización, con un fuerte arraigo a la cosmovisión y epistemología andina.

\* Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Universidad Nacional de Córdoba - yaninaluponio@gmail.com

Estos autores ponen en cuestión la idea de un tiempo homogéneo desde sus propias claves situadas. La desnaturalización de la concepción moderna capitalista del tiempo impacta de un modo central e ineludible en la construcción de la comunidad y su identidad. A diferencia de la concepción de un tiempo lineal, homogéneo y progresivo que se impuso en la modernidad, en el enfoque de Chatterjee (2008) y de Rivera Cusicanqui (2018), hablamos de una temporalidad densa y conflictiva, cuyas tensiones no se zanjan con el transcurrir cronológico y cuya estructura profunda no alcanza a ser afectada por los sucesivos cambios superficiales producidos a lo largo de la historia.

Se pone en cuestión, así, la pretensión de un tiempo vacío, homogéneo, capitalista que desestima cualquier resistencia, reduciendo las heterocronías a residuos precapitalistas y a un tiempo premoderno. Ambos pensadores reflexionan sobre categorías de la teoría política moderna en sociedades donde el pasado colonial sigue siendo una dinámica interna. Dentro de este marco, reconsiderando el tiempo, podemos pensarnos desde otras ontologías subalternas y, específicamente, latinoamericanas, para revisar, desde allí, formas de ciudadanía.

Propongo reflexionar sobre una alternativa a la vinculación política que impone el Estado-nación occidental, discutiendo la noción de ciudadanía basada en una concepción del individuo en clave de libertad e igualdad, nacida de las reformas liberales de fines del S.XIX, y dimensionar su rol o influencia en los modos de vinculación comunitaria y cooperativa. Sigo a Chatterjee y Cusicanqui, para quienes esta dimensión no pasa desapercibida, sino que retoman el concepto de comunidad como modo de resistencia. Para el pensador indio, la comunidad es entendida como aquello que linda los márgenes del dominio capitalista. Es el lugar y modo de resistencia que negocia cotidianamente con los partidos políticos y las autoridades gubernamentales por el reconocimiento de derechos legales y derechos adquiridos. A su vez, la socióloga boliviana invita a reivindicar los lazos comunitarios para volver a crear tramas que nos permitan pensar y hacer en comunidad frente a la crisis civilizatoria que vivimos.

Ahora bien, pensar la identidad política en términos de comunidad precisa del marco de las heterocronías, lo cual considero crucial para este giro hacia una nueva configuración política de la comunidad. Es importante hablar de un concepto clave en relación a la lectura de la autora sobre el tiempo. La noción *ch'ixi* es presentada en su libro *Un mundo ch'ixi es*



possible (2010) donde explica que esta idea obedece a la concepción aymara de algo que es y no es a la vez, es decir, a la lógica del tercero incluido. Un color gris *ch'ixi* es blanco y no es blanco a la vez; es blanco y también es negro, su contrario. Repensarnos desde el entrelazado *ch'ixi* de las diversidades poscoloniales actuales, requiere la reconsideración no lineal de los tiempos como heterocronías y multi temporalidades.

### **La noción de sociedad política en Chatterjee (2008) y la comunidad como modo de resistencia**

Frente a la noción de herencia moderna de ciudadano, aparecen poblaciones heterogéneas: grupos de interés, inmigrantes y asentamientos ilegales, comunidades que reclaman por sus derechos de una manera particular, ya no desde la aspiración por la toma del poder para gobernar, sino por la conquista de espacios para definir cómo quieren ser gobernados, con la prerrogativa de que el gobierno debe atender esas demandas, muchas veces, por fuera de las instituciones o marcos legales.

Así, aparece un nuevo camino posible de vinculación entre Estado y sociedad, donde el primero ya no interpela a la ciudadanía como un todo homogéneo, sino que reconoce las diferencias de cada grupo de intereses. En este sentido, ya no podríamos hablar de sociedad civil que precisa de una unificación y homogeneización de los ciudadanos, sino que, estaríamos frente a una sociedad política que respeta la fragmentación y heterogeneidad de cada grupo en particular.

Este cambio de foco y de acción permite un modo de relación entre gobierno y gobernados que se basa en la posibilidad de negociación. Cada sector particular de la sociedad política negocia y hasta puede plantear las condiciones en las cuales este vínculo se dé. Para llegar al punto de la negociación, los grupos de interés deben obtener su reconocimiento como un grupo de población particular, plausible de convertirse, desde el punto de vista de la gubernamentalidad, “en una categoría empírica funcional para definir e implementar políticas públicas” (Chatterjee, 2008, p.130)

Chatterjee (2008) explora cómo algunos grupos sociales han logrado negociar con el Estado y cómo otros no lo han logrado. Entre aquellos que logran este reconocimiento y quienes no, hay un punto clave que los distingue: los pobladores reconocidos, aunque sea un reconocimiento inestable y susceptible siempre a modificarse por avatares políticos cir-

cunstanciales, logran crear una identidad colectiva política con un carácter moral singular que previamente no existía. Hay una transición que va desde un asentamiento determinado, un grupo humano habitando un espacio y tiempo específico, hacia una estructura social que se construye como comunidad. Esta transformación necesita de un compromiso educativo, social y cultural colectivo que lleva a crear un espacio común, una identidad propia y compartida por los integrantes que ahora se sienten parte de una organización mayor.

El éxito de estas negociaciones depende de la habilidad de estos grupos particulares de población para elaborar estrategias de movilización social e influir en la implementación de políticas públicas a su favor. Este camino de acción política es posible y puede tener éxito, aunque siempre es temporal y coyuntural.

Chatterjee (2008) describe a “la sociedad política como un espacio de negociación y contestación generado a partir de la actuación de las agencias gubernamentales, con frecuencia tenemos que hablar de procesos administrativos paralegales y de reivindicaciones colectivas que apelan a lazos de solidaridad moral.” (p.153)

Entonces, es importante hablar del vínculo que existe entre la sociedad política y las formas político-legales del Estado moderno. Los principios de soberanía popular y ciudadanía igualitaria de este último se enmarcan dentro de los conceptos de *propiedad* y *comunidad*. Bajo el concepto de *propiedad*, se establece la regulación legal sobre la cual los individuos deben vincularse en el marco de la sociedad civil. Para que ello sea posible, el Estado debe mantener la ficción de que todos sus ciudadanos forman parte de esa sociedad civil, enunciada en la afirmación que dictamina que todos los habitantes de una nación son iguales ante la ley. Este carácter ficcional de la construcción legal se puede observar en la administración de servicios públicos al diseñar las políticas públicas. De allí se desprenden diferentes modos de vinculación con la población: por un lado, el camino legal en el cual se enmarca la vida de la ciudadanía o sociedad civil, y por el otro, el camino paralegal, privilegiado para tratar las reivindicaciones de la sociedad política.

Ambas coexisten y precisan ser afirmadas, teniendo en cuenta que la sociedad civil funciona como referente o aspiración a alcanzar por parte de aquellos que quedan en su margen. Las luchas de la sociedad política tienen que ver con aquello que, para la sociedad civil, son derechos y

obligaciones que están dentro del ámbito legal. Cabe resaltar la importancia del ámbito paralegal, en términos de que la mayor parte del mundo se mueve dentro de este campo y es parte integral del proceso histórico moderno. La *comunidad*, por su parte, adquiere legitimidad dentro del Estado moderno sólo a través de la *nación*, y toda organización de este tipo que no pueda ser subsumida por la misma es considerada sospechosa. Este movimiento condujo a que la comunidad sea, con éxito en muchos casos, disciplinada por el Estado-nación, sosteniendo que no es más que un residuo del Estado-nación capitalista, aquello que quedó por fuera de los paradigmas de los Estados nacionales contemporáneos.

Esta distinción, que se abre por el disenso de intereses entre el Estado moderno capitalista y comunidades locales, tiene por consecuencia que el primero abogue por la desaparición de la comunidad - no entendida como nación- sosteniendo una narrativa capitalista que afirma que solo los excluidos, una *minoría* (aunque en realidad son la mayor parte del mundo) forman comunidades a partir de la comprobación de la existencia de un poder superior que los marginá y excluye.

Chatterjee propone encontrar en la narrativa de la comunidad un camino para imaginar una alternativa política a la narrativa capitalista del estado. Para ello, sostiene que es vital pensar el conflicto entre comunidad y capital más que en las tensiones entre Estado y sociedad civil. La oposición entre estos últimos no es tan importante para Chatterjee, porque la sociedad civil ha construido un lenguaje similar al del Estado, defendiendo que las retóricas de ambos están imbricadas mutuamente. Por tanto, no sería la mejor opción quedarnos en esta distinción; sino más bien, deberíamos ocuparnos de la oposición entre comunidad y capital, entendiendo que este último intenta romper los lazos del individuo con su cultura y tradición, fortaleciendo un individualismo atomizante sin identidad colectiva común.

La comunidad, desde su propia narrativa -y no la que nos cuenta la narrativa capitalista-, funciona como resistencia contra el Estado y el capitalismo en su afán por romper los vínculos individuales dentro de un entramado comunitario, llevándolo hacia un individualismo atomizado y enajenado. En este sentido, la comunidad se torna un lugar que el capital no podría dominar y por ello, es el espacio ideal para el ejercicio político de los subalternos.

## Tiempo heterogéneo en Chatterjee (2008) y Rivera Cusicanqui (2018) vinculado a la noción de comunidad.

Antes de analizar el concepto de tiempo heterogéneo, es preciso retomar la discusión entre Anderson (1989) y Chatterjee en torno a la noción de tiempo. Benedict Anderson nació en la provincia china de Yunnan, en el límite con Vietnam, donde vivió pocos años antes de mudarse con su familia de origen irlandés a Estados Unidos y luego a Irlanda. Su obra está atravesada por los procesos sociopolíticos y culturales del Sudeste Asiático, territorio al cual vuelve en sus análisis sobre la construcción de las naciones y los nacionalismos. Su libro más emblemático fue *Comunidades Imaginadas*, publicado por primera vez en 1983. Allí se enfocó en observar las duraderas transformaciones culturales menos tangibles que hacen factible que se sostenga el nacionalismo. Para ello, retoma nociones desarrolladas por Walter Benjamin, especialmente sobre tiempo homogéneo y vacío y el capitalismo de imprenta que, en su combinación, permitían “comunidades de tipo ‘horizontal-secular, de tiempo transverso’” (Anderson, 1989, p.63) que formaban la base de la imaginación nacional.

Anderson sitúa a la nación en un tiempo homogéneo y dentro de un progreso histórico donde el pasado se conecta con el presente y el futuro de modo lineal. También podría nombrarse como el tiempo del capitalismo, donde no hay lugar para ningún gesto de resistencia, ya que es interpretado como un residuo precapitalista de un tiempo premoderno. Dichas resistencias al capitalismo son concebidas como huellas del pasado de la humanidad, como algo que debería haberse abandonado, aunque no se haya hecho aún.

Si bien Chatterjee respeta la propuesta de Anderson, la acusa de contener demasiados esencialismos discutibles y, frente a ello, desarrolla su crítica a partir de lo que describe como la *utopía* del tiempo homogéneo. Sostiene que la propuesta del pensador nacido en el sudeste asiático es una utopía donde el pasado no tendría asidero en el devenir de la nación, que termina siendo un “significante vacío” (Chatterjee, 2008, p.11) colmado de diferentes experiencias de diversos grupos sociales. El pensador indio declara que la conexión lineal de pasado, presente y futuro sería la condición de posibilidad para “imaginaciones historicistas de la identidad, nacionalidad, progreso, etc.” (Chatterjee, 2008, p.62), pero que, en cualquier caso, ese tiempo homogéneo y vacío no existe para nadie en ninguna parte del

mundo. La nación, para él, nunca habitó el *tiempo utópico del capitalismo*, y lo confronta con la dimensión del espacio real de la vida moderna en un tiempo heterogéneo y denso, haciendo referencia al concepto de heterotopía.

Este concepto es presentado por Michel Foucault en una conferencia pronunciada en el *Cercle d'Études Architecturales* (Círculo de Estudios Arquitectónicos) en París el 14 de marzo de 1967. El mismo remite a que vivimos en la época de la simultaneidad, de la yuxtaposición, de lo cercano y de lo lejano, de lo contiguo y de lo disperso. Luego, desarrolla las heterotopías como rasgos característicos de la sociedad moderna contemporánea y expresa que le interesan especialmente aquellos espacios que se encadenan entre sí, pero que, al mismo tiempo, se contradicen con todos los demás. Para Chatterjee, no hay una convivencia o coexistencia de un tiempo moderno y un tiempo premoderno, sino realidades heterogéneas y fragmentadas que “son los nuevos productos del encuentro con la propia modernidad” (Chatterjee, 2008, p.63). Para el autor, hay evidencia suficiente para observar que *otros tiempos* no son meras supervivencias de un pasado premoderno, sino el producto nuevo del encuentro con la propia modernidad.

Por su parte, y desde latitud latinoamericana, Rivera Cusicanqui (2018) desarrolla una concepción particular de tiempo que nace de las entrañas de la cultura aymara. Rivera Cusicanqui (2018) reflexiona en torno a la episteme indígena en su afán por movilizar disciplinas y academicismos rígidos, interpelando, en diferentes tonos, las miradas esencialistas y el colonialismo interno que opera en la base estructural de la articulación social de las sociedades latinoamericanas, tanto en los intentos de reorganización política que devinieron en la formación de los estados nacionales, como en los gestos cotidianos de la vida diaria que reproducimos con nosotrxs mismos y con todo aquello con lo que tratamos. Esto quiere decir que la impronta colonial, aún con los siglos ya acaecidos desde la conquista española, está grabada todavía hoy tanto en las relaciones sociales entre sujetos que conviven en una misma región, como en la autopercepción que tenemos de nosotros mismos y de los otros (humanos y no humanos). La autora recupera el aforismo aymara *Quipnayra uñtasis sarnaqapxañani* para hablar de otro tipo de concepción temporal que le interesa para contraponer a aquella progresiva, lineal y homogénea. Esta concepción aymara alude a “la necesidad de caminar siempre por el presente, pero mirando

futuro-pasado (...) y ése es el andar como metáfora de vida porque no solo se mira futuro-pasado; se vive futuro-pasado, se piensa futuro-pasado" (Rivera Cusicanqui, 2018, p.84). Este gesto anacrónico concibe un pasado delante, un futuro atrás y un presente que es violentado por un pasado que irrumpre inexorablemente sobre él, devolviendo imágenes reveladoras para el presente.

Existe, pues, un tiempo indeterminado y denso que contrasta con el tiempo lineal propio de un tipo de narración histórica asociada a la consolidación de los nacionalismos modernos. Podría decirse que, a partir de la asimilación de momentos de crisis, la pregunta por el tiempo es recurrente, Rivera Cusicanqui también remite a Benjamin (1942) cuando habla de *instantes de peligro* que permiten traer al presente un pasado que estaba muerto para convertirlo en una vía posible de emancipación, saliendo de la polarización del presente para (re)ver el pasado y (re)comprender el presente.

La autora defiende que coexisten diversas temporalidades que se tensionan mutuamente y, si bien dichas tensiones remiten a profundos procesos históricos del pasado, conservan actualidad, ya que dichos procesos no se han resuelto y constituyen el actual carácter abigarrado de las culturas andinas. Es importante mencionar que, al traer la epistemología aymara como herramienta para abrir interrogantes, reflexiones y quizás, sobre todo la posibilidad de una narración diferente sobre nuestra concepción de colonialismo, la autora es consciente de la proliferación de apropiaciones culturales, de conceptos y prácticas indígenas dentro de debates decoloniales o estatales, con los cuales es sumamente crítica.

Así, se posiciona sobre una línea anticolonial que no implica solo el ejercicio del pensamiento, sino también las prácticas, el decir y hacer del cuerpo, un pensar situado en el aquí y ahora de un territorio dado que busca deslegitimar cualquier modo de codificación y uso ornamental de lo indígena, tan recurrente, en su visión, en posturas decoloniales y post-coloniales, sin mencionar el especial peso que le da a la fetichización de los conceptos indígenas utilizados por el Estado-nación. Para la autora, cada uno de estos es un proceso de colonización simbólica. Esto nos exige estar atentos a los propios gestos coloniales que, aun queriendo alejarnos de ellos, reproducen dicotomías coloniales que potencian la recolonización cotidiana. No hay que perder de vista que nuestro pensamiento se formula en base a discursos colonizantes y colonizadores que se reproducen toda-



vía hoy como una dinámica interna. Estas huellas coloniales enquistadas en nuestro interior son el pensamiento polar y binario, la jerarquización -basada en el saber institucionalizado que distancia la praxis de la teoría y termina destruyendo la praxis- y la lectura lineal de la historia. Otro modo de pensar y hacer, escuchar y narrar es imprescindible para reafirmarnos desde un lugar diferente al que nos ha impuesto la misma colonización.

En este sentido, el tiempo es uno de los conceptos más significativos sobre el cual hacer preguntas; de él nacen las posibilidades de construcción política que precisan de un tiempo especial de definición epistémica. Como ya se mencionó en Chatterjee (2008) el tiempo homogéneo y lineal es necesario para la construcción de un progreso capitalista moderno, y aún más, neoliberal, como el que se nos presenta hoy en día. Rivera Cusicanqui (2018) desarrolla una idea resonante con esta, pero desde la contingencia colonial latinoamericana, donde se ponen en juego otros discursos, otras lenguas y, por lo tanto, otras ontologías. Ambos autores, desde sus coordenadas situadas, buscan una desnaturalización de la concepción moderna capitalista del tiempo porque impacta de un modo central e ineludible en la construcción política de comunidades y sus identidades. A diferencia de la concepción de un tiempo lineal, homogéneo y progresivo que se impuso en la modernidad, en el enfoque de Chatterjee (2008) y en el de Rivera Cusicanqui (2018), hablamos de una temporalidad densa y conflictiva, cuyas tensiones no se zantan con el transcurrir cronológico.

## Referencias

- Anderson, Benedict (1989) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Benjamin, Walter (2005) Sobre el concepto de historia. *Obras completas*. Libro II/2. Madrid: Abada
- Benjamin, Walter (2005) *Libro de los pasajes*. Madrid: Akal.
- Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires: Siglo XXI- CLACSO.

Foucault, Michael (2004) De los espacios otros [Des espaces autres]. Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967. Publicada en *Architecture, Mouvement, Continuité*, octubre de 1984. [https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2017/07/foucault\\_de-los-espacios-otros.pdf](https://www.fadu.edu.uy/estetica-diseno-i/files/2017/07/foucault_de-los-espacios-otros.pdf)

Rivera Cusicanqui, Silvia (2018) *Un mundo chixi es posible: Ensayos de un presente en crisis*. Buenos Aires: Tinta Limón.



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucía Ríos (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa)



## El secuestro de la experiencia: una lectura de Walter Benjamin desde Suely Rolnik

Paula Massano\*

### Hacia una nueva barbarie: diagnóstico benjaminiano de la caída de la experiencia

En 1933 Walter Benjamin (1892-1940) escribió quizás el ensayo más conocido sobre la cuestión de la experiencia: *Experiencia y pobreza*. Aquí retoma la cuestión de la experiencia, pero no ya desde una dimensión epistemológica, sino como una experiencia compartida, comunicable a través del lenguaje y que requiere de una apropiación activa.

Comienza el escrito recuperando una de las fábulas de Esopo, *El labrador y sus hijos*, donde cuenta que un anciano, antes de morir, hace saber a sus hijos que en su viña hay un tesoro escondido; sólo se requiere excavar para encontrar el tesoro. Tras su muerte los hijos excavan y excavan sin encontrar el más mínimo rastro del oro. Pero al llegar el otoño, la vendimia fue la más productiva que la de cualquier otra viña. Así, “los hijos comprendieron que el padre les había legado una experiencia: la riqueza no está en el oro, sino en el esfuerzo” (Benjamin, 2007, p.217)

En esta fábula de la niñez que aparece en los libros escolares Benjamin encuentra, desde un tono nostálgico, el concepto de experiencia que echa de menos, aquella experiencia que los mayores daban a los jóvenes y que parece estar perdiéndose. Pues se pregunta “¿Dónde podemos encontrar a alguien que sepa relatar bien algo? ¿Dónde hay moribundos que digan frases que pasen de generación en generación, al modo de un anillo?” (Benjamin, 2007, p.217). El autor entiende la experiencia como una enseñanza que hay que desentrañar o aprender y ejercitarse por experiencia propia. La experiencia es tal cuando puede ser compartida, cuando es colectiva,

\* Universidad Nacional de La Pampa / Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba - paumassano@gmail.com

es decir, requiere fundamentalmente de la interacción con otros, es una invitación a realizar una experiencia propia.

Cabe preguntarse pues, ¿Qué es lo que ha llevado a la pérdida de la experiencia? ¿Qué acontecimientos han marcado la caída de la experiencia? Benjamin está pensando en su tiempo, busca diagnosticar para trazar posibles líneas de recuperación. En tiempos de posguerra, entre 1914 y 1918, es claro que “la cotización de la experiencia se ha venido abajo” (Benjamin, 2007, p.217) ello se debe a que esa generación ha sufrido una de las experiencias más terribles de la historia.

La Gran Guerra representa el punto culminante de la caída de la experiencia, principalmente por dos factores. Por un lado, el cambio. Los que volvieron de la guerra encontraron que todo menos las nubes habían cambiado. Este cambio voraz impide que el hombre pueda digerirlo, comprenderlo, asimilarlo, de esta manera han quedado mudos, encerrados, ha dejado de vivir su sociabilidad. (Benjamin, 2007).<sup>1</sup> El segundo factor tiene que ver, con la desproporción entre la capacidad de captar y expresar, aclara Amengual (2008) “tanto la gravedad de los acontecimientos como su desproporción con respecto a la capacidad de asimilarlos apunta a que la experiencia no se pierde por falta de hechos y acontecimientos, abundantes e impresionantes, sino por exceso” (p.40). Estos acontecimientos, como las experiencias de las guerras de trincheras, las experiencias de una economía de la inflación, la experiencia corporal del hambre, los paisajes derruidos, superan la capacidad humana de comprenderlo y arruinan el suelo de experiencias a partir de las cuales se puede invitar a nuevas experiencias. La posguerra, dejó un mundo fragmentado, que al mismo tiempo evoluciona rápidamente, una evolución que se hace eco de la fractura, que impide la continuidad, que hace imposible compartir y transmitir las experiencias.

Esta evolución acelerada lleva a Benjamin (2007) a postular que otro de los hechos causantes de la desaparición de la experiencia es el “despliegue formidable de la técnica” (p.217). La caída de la experiencia no se debe a la falta de ideas y de ofertas, sino más bien lo opuesto, una nueva miseria cayó sobre los hombres, que tiene que ver con “la sofocante riqueza de ideas que se han difundido entre la gente (o que más bien se les vino encima)” (p. 218). A este fenómeno Benjamin lo asocia con el proceso de

---

1 Esta descripción aparece también, sólo con algunas diferencias, en *El narrador* véase Benjamin (2008, p.60)



galvanización, es decir, se produce un encubrimiento de las ideas. Esta miseria se ha puesto de manifiesto con la técnica, en el sentido de que no se tiene con ella una relación “aurática”<sup>2</sup>; la técnica no es asumida e integrada en el mundo humano, sino que a modo de instrumento busca más bien dominarlo y desfigurarlo. La técnica cambió el mundo convirtiéndolo en anónimo, aislando, aislándonos. Se ha vuelto una fuente inagotable de estímulos y de señales que provoca una desproporción entre lo que puede captar y expresar, en donde más que comunicar, absorben. Pues, “se muestra con claridad que la pobreza de nuestra experiencia es tan solo una parte de la gran pobreza, que ahora ha vuelto a recibir un rostro” (Benjamin, 2007, p. 218) como lo reflejan las máscaras desfiguradas de aquellas grandes pinturas de Ensor.

Ante este diagnóstico Benjamin (2007) no puede más que preguntarse “¿qué valor tiene toda la cultura cuando la experiencia no nos conecta con ella?” (p.218) La cultura ya no genera lazos entre los hombres, no parece haber una relación entre las distintas generaciones, porque no hay una experiencia que nos vinculen con el patrimonio cultural, con los demás. Caminamos entre la multitud como el personaje de Edgar Allan Poe<sup>3</sup>, que, sin rumbo fijo y coordenadas ordenadoras circula por la gran ciudad. Pero, para Benjamin, esta pobreza no se da sólo en el ámbito de la experiencia privada, sino en la humanidad en general. Es pues, “una especie de nueva barbarie” (Benjamin 2007, p. 218).

Nueva barbarie que marca las posibilidades de un nuevo comienzo. Es justamente esta extrema pobreza la que marca la posibilidad misma de la experiencia, de la misma forma que Descartes, Einstein, Brecht y Loos tuvieron que comenzar de nuevo, desprenderse de lo tradicional por más que sea muy valioso, y mirar hacia adelante. Si bien el autor de *Experiencia y pobreza* (1933) sostiene que los intelectuales de la época concuerdan con una “falta de ilusiones” (Benjamin, 2007, p. 219) y por ello, una aceptación de lo que les tocó vivir, Benjamin busca un sentido positivo de la barbarie, a modo de una liberación de aquellas cargas inútiles que obstruyen el ca-

---

2 Para un análisis más profundo de la pérdida del aura y la reproductibilidad técnica véase: Benjamín (2008): “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica”, en *Obras*, libro I, vol. 2, pp. 49-85.

3 Véase: Edgar Allan Poe (s/f) “El hombre de la multitud” [En línea] Consultado el 7/12/2017. [https://posgrado.uvq.edu.ar/file.php/2116/Poe\\_-\\_El\\_hombre\\_de\\_la\\_multitud.pdf](https://posgrado.uvq.edu.ar/file.php/2116/Poe_-_El_hombre_de_la_multitud.pdf)

mino a la creatividad y de la libertad. Amengual (2008) lo llama “una huida para adelante, un *tour de force* para hacer de la necesidad virtud” (p. 43), es una especie de olvido para poder pensar por sí mismo, “desprendiéndose del peso de la tradición que nos hipoteca o nos ahoga” (p. 43).

Esta mirada positiva de la barbarie pone en evidencia que la experiencia no es una mera acumulación, tampoco la podemos heredar sin apropiárnosla. Asumir la pobreza de la experiencia de la época, para tomar conciencia de ella puede convertirse en el factor que posibilite nuevas experiencias, puede devenir la barbarie en una “nueva belleza”<sup>4</sup>. Otro elemento positivo de la lectura benjaminiana de la barbarie resalta Amengual (2008, p.44) tiene que ver con la “interrupción” como categoría contrapuesta a la de sistema o la idea de progreso. Este último se presenta como una clausura o encubrimiento de la discontinuidad por tratar de crear una continuidad que no es más que aparente. La lectura benjaminiana positiva de la barbarie, nos permite poner de manifiesto las grietas, entendiendo que la experiencia es posible a modo de relámpagos. No es que el sujeto desee una experiencia nueva, sino que más bien es el presentimiento de que quiere librarse de las experiencias, para poder manifestar su pobreza para que desde allí surja algo decente (Benjamin 2007, p.221).

### **¿Pérdida de la experiencia en América Latina? Una lectura de la experiencia en Suely Rolnik**

Como en Walter Benjamin, Suely Rolnik se preocupa y se ocupa de pensar su propio tiempo. Mientras el pensador alemán está examinando la pérdida de la experiencia luego de la Gran Guerra en Europa, la psicoanalista brasileña en *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el*

---

4 El término “nueva belleza” lo utiliza Benjamin a propósito de la caída de la narración, en su texto *El narrador* (2008b, p.54). Pues bien, sería necio, escribe, percibir el fin de la narración, al igual que la caída de la experiencia como una “manifestación de la decadencia”. Éste es más bien un fenómeno que acompaña la fuerza productiva que hace sentir en la misma caída una “nueva belleza en lo que se desvanece”. En la caída de la experiencia, en esta nueva forma de barbarie se puede señalar algo más de lo que aparece, lo que pone de manifiesto es que lo que se hace presente, no aparece como una totalidad, sino que se hace presente a modo de ruinas, es decir, de manera fragmentada. Esto remite al concepto de aura que Benjamin trabaja en su texto *La obra de arte en la época de su reproductividad técnica* (2008b).



*inconsciente* (2019) se ocupa de analizar el territorio latinoamericano, entre el período que va de 1930 que precedió a la Segunda Guerra Mundial y, consecuentemente, los años de los régimenes dictatoriales que, se bien fueron disolviéndose a lo largo de 1980, esas fuerzas jamás desaparecieron, generando una especie de, en palabras de Rolnik (2019) “repliegue estratégico temporal al acecho de condiciones favorables para su regreso triunfal, retomando un *looping* que parece nunca tener fin” (p. 90).

¿Qué pasa con la experiencia en este período? ¿qué pasa con la experiencia en estos territorios? Pareciera que ha quedado atrapada en esa “lógica” de *looping* del que es difícil salir. En este apartado nos proponemos ampliar el concepto a la “pérdida de la experiencia” de Walter Benjamin en clave decolonial a partir de las categorías de experiencia subjetiva de sujeto y “fuera-de-sujeto” propuestas por la pensadora brasilera.

Con la caída de la cotización de la experiencia, el auge de los medios de comunicación masiva, la preponderancia de la presa y la novela; se genera una nueva forma de olvido y con ella es como si la facultad de intercambiar experiencias fuera arrebatada, escribe Benjamin (2008b) “es como si una facultad que nos parecía inalienable, las más segura entre las seguras, nos fuese arrebatada. Tal, la facultad de intercambiar experiencias” (p.60).

En el artículo *El Narrador. Comentario sobre la obra de Nicolai Leskov* publicado en 1936 Benjamin comienza a trabajar el vínculo entre la experiencia y la transmisión de la experiencia. Aquí se puede ver claramente expresado que la narración no es sólo una forma de escritura o un género literario. La narración es una “forma artesanal de comunicación” (Benjamin, 2008b, p.71) esto es, no se propone a transmitir una información, la narración lleva impregnado la propia vida del relator, como si fuera una huella.

La nueva barbarie, trajo un cambio en la percepción del mundo y la experiencia que afectan al hombre, lo han imposibilitado de dejar huellas. Benjamin (2008b) sostiene que “cada vez más raro es encontrarse con gente que pueda narrar algo honestamente. Con frecuencia cada vez mayor se difunde la perplejidad en la tertulia, cuando se formula el deseo de escuchar una historia” (p.60). Esto se debe a que hacer experiencia se encontraba íntimamente vinculado con la capacidad de dejar una huella singular que pudiera devenir en un legado compartido. La técnica, parece haber bloqueado cualquier resquicio para dejar una huella.

Esta imposibilidad de dejar una huella singular puede relacionarse con la imposibilidad de dar un consejo. Este es para Benjamin (2008b) uno de los rasgos característicos de muchos narradores natos. Y entiende al consejo como “la continuación de una historia” (p. 63), no como una respuesta a una pregunta o una propuesta, “el consejo, entretejido en la materia de la vida que se vive, es sabiduría” (p. 64). Pues la falta de credibilidad en él no es más que otro síntoma de la decadencia de la comunicabilidad de la experiencia.

Para Benjamin (2008b) se perdió el don de estar a la escucha, porque se extinguió el aburrimiento, éste no es más que “el pájaro del sueño que empolla el huevo de la experiencia” (p. 70). Desapareció para el autor de *El Narrador* la comunidad de los que tienen el oído alerta: “[...]narrar historias siempre ha sido el arte de volver a narrarlas, y éste se pierde si las historias ya no se retienen. Se pierde porque ya no se teje ni se hila mientras se le presta el oído” (Benjamin, 2008b, pp.70-71)

En clave decolonial es posible pensar que hay sujetos, que nunca estuvieron habilitados a dar consejos, hay experiencias que nunca pudieron ser comunicadas, hay historias que no pueden ser contadas porque nunca fueron narradas; porque, como señala Suely Rolnik (2019) el régimen colonial capitalista explota la propia pulsión de creación individual y colectiva e inhabilita cualquier nueva forma de existencia, haciendo de ellas su motor. En otras palabras, es de la propia vida que el sistema moderno/colonial se apropiá, en dos sentidos: por un lado, se apropiá de la potencia creadora en el momento mismo de su impulso, en su esencia germinal; y, en segundo lugar, se apropiá de la cooperación de la cual dicha potencia depende para realizarse en su singularidad “la fuerza vital de creación y de cooperación es así canalizada por el régimen para construir un mundo acorde con sus designios” (Rolnik, 2019, p. 28) propiciando esa suerte de *looping* tan eficaz para el encasillamiento de la experiencia.

Retomar las riendas de esa potencia creadora no es sencillo, en primer lugar, porque no es una cuestión de voluntad, no implica una toma de conciencia. Rolnik (2019) insiste en que es necesario resistir, ¿en dónde?, en el propio campo de la “política de producción de la subjetividad y del deseo dominante” (p. 31), en otras palabras, es necesario resistir en nosotros mismos, en nuestras propias experiencias subjetivas. Buscando vías de acceso a la potencia creadora en nosotros mismos.

Si bien podemos decir que Rolnik reconoce al igual que Bejamin de que la pérdida de la experiencia la ha tornado a esta efímera, es decir, se da en momento breves y fugaces; su consistencia, frecuencia y duración se puede ir ampliando paulatinamente a medida que se trabaja en ello.

El pensamiento de Suely Rolnik (2019) nos habilita a mirar, desde un lente psicoanalítico, qué es lo que sucede con la experiencia en la propia singularidad. En el sujeto mismo, pues, ella distingue dos esferas: la experiencia subjetiva como sujeto, en la que éste descifra el mundo por medio de la percepción para existir socialmente y encajar en una identidad normativa (este modo de subjetividad corresponde a la esfera macropolítica de la vida humana); y la experiencia subjetiva “fuera-del-sujeto” (p.100) que Rolnik lo analiza desde la esfera micropolítica. Esta última, refiere a la experiencia inmanente a nuestra condición de cuerpo viviente, a través de ella aprehendemos el mundo por medio de los afectos. Las experiencias de cada una de estas esferas funcionan según lógicas, escalas y velocidades bien dispares. Si bien, para la autora son simultáneas e indisociables, al mismo tiempo son irreductibles una a la otra. Su relación no es dialéctica, o de oposición, sino que constituye una paradoja, esto es, es una relación ineludible y engendra una tensión constante.

El principal signo del régimen colonial moderno, o como lo analiza la psicoanalítica, del “inconsciente colonial-capitalístico” (Rolnik, 2019), es que los procesos de opresión capturan la “fuerza vital” reduciendo la subjetividad a su experiencia como sujeto, “neutralizando la complejidad de los efectos de las fuerzas del mundo en el cuerpo en beneficio de la creación de un individuo con una identidad” (p. 11). De esta forma el sujeto colonial moderno utiliza la mayor parte de su fuerza vital, su energía pulsional para producir y reproducir una “identidad normativa” (p. 11). Para la autora, es menester introducir un hiato para descolonizar el inconsciente, e introducir una diferencia dentro del proceso de subjetivación, pues, es necesario protestar contra el régimen antopo-falo-ego-logocéntrico, y el primer paso es: “desanestesiar nuestra vulnerabilidad a las fuerzas” para “potenciar la subjetividad en su experiencia fuera-del-sujeto” (Rolnik, 2019, p. 175).

## Referencias

- Amengual, Gabriel (2008). Pérdida de la experiencia y ruptura de la tradición. La experiencia en el pensamiento de Walter Benjamin. En: Amengual, Gabriel; Cabot Mateu y Vermal Juan Luis. *Ruptura de la tradición. Estudios sobre Walter Benjamin y Martín Heidegger* (pp. 29-59). Madrid: Editorial Trotta,
- Benjamin, Walter (2007). Experiencia y pobreza. En: Benjamin, Walter. *Obras*, libro II, vol. 1, (pp. 216-222) Madrid: Abada.
- (2008a): La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica. En: Benjamin, Walter. *Obras*, libro I, vol. 2 (pp. 49-85). Madrid: Abada.
- (2008b): *El Narrador*, trad. de P. Oyarzun, Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Rolnik, Suely (2019) *Esferas de la insurrección. Apuntes para descolonizar el inconsciente*. Buenos Aires: Tinta de Limón.



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucia Rios (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades – Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento – Compartir Igual (by-sa)



## La emancipación humana como “explosión sensible” de la actividad vital

Sebastián Martín\*

### Introducción

En un pasaje del extensamente citado y estudiado primer manuscrito de los *Cuadernos de París de 1844* observa Marx que “la desvalorización del mundo humano crece en razón directa de la valorización del mundo de las cosas” (Marx, [1844] 2001, p. 106). Esta frase emerge en el contexto de la dilucidación de la primera de las formas de la alienación que el autor analiza en ese escrito temprano, esto es, la enajenación del producto del trabajo. Dentro de la tradición marxista esta afirmación suele ser comúnmente puesta en relación con el concepto de fetichismo de la mercancía, analizado por el pensador en el capítulo inicial del tomo I de *El capital*, cuya primera edición data, como se sabe, de 1867. En esta línea de interpretación se destaca el creciente carácter cósmico del mundo y la pérdida o el desvanecimiento de la dimensión humana como su consecuencia inmediata. Existiría, así, una relación inversamente proporcional entre el desarrollo de las cosas y de los seres humanos. Ahora bien, algunas preguntas que aquí deben naturalmente emerger son: este desfasaje, esta relación invertida ¿es necesaria? ¿indefectiblemente el desarrollo del mundo de las cosas atenta contra el despliegue y expansión del mundo humano? Como veremos, Marx considerará que esta situación de oposición es propia del modo de producción capitalista y que, de hecho, expresa el carácter extrañado de la actividad humana, que hace que todo proceso de producción suponga una relación de oposición entre sujeto y el objeto.

Si bien resulta evidente que en el proceso de producción y frente al objeto de su trabajo quien produce se encuentra constreñido/a y enfrentado/a a algo que lo/la opprime resulta necesario también atender a lo que

\* Instituto de Estudios Históricos y Sociales de La Pampa / Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad Nacional de la Pampa- sebastianmartin83@gmail.com

sucede en la esfera del consumo. El capitalismo presenta la singularidad de ser un sistema que desarrolla la capacidad productiva de la humanidad de un modo impensado en los modos de producción que le precedieron<sup>1</sup>. Incrementa de manera abrumadora la disponibilidad de valores de uso pero, no obstante, atenta contra las posibilidades de apropiación y goce colectivo de dicha producción. La creciente magnitud de la producción no se corresponde con el desarrollo de las condiciones que hacen viable el humano disfrute de lo realizado. Así, la distancia entre los objetos que pueblan el mundo y los seres humanos se agiganta. En su carácter de útiles, las cosas abren posibilidades novedosas e insospechadas que, en ocasiones, no pueden ser adecuadamente usufructuadas por sus productores/as, generando así un hiato entre las posibilidades y lo efectivo.

Partiendo del lugar que ocupa en los escritos de Marx la sensibilidad (y también el cuerpo) procuraremos aquí repensar el enlace existente entre humanidad, objetos y naturaleza, producción y consumo, necesidad y goce. Esta operación permitirá, creemos, abrir el horizonte a formas renovadas y poco exploradas de entender la superación de la enajenación, no ya como un fenómeno que involucra de manera exclusiva a la conciencia sino también, al menos en igual medida, la sensibilidad.

Para llevar a buen puerto esta tarea emprenderemos una lectura crítica de los *Manuscritos de París de 1844* revisitando y poniendo en valor la reflexión que en ellos realiza Marx sobre la sensibilidad y el cuerpo. En este sentido, será fundamental recuperar las nociones de trabajo y producción en sus dos sentidos: como actividad enajenada y como esencia vital humana. A los efectos de realizar esta reconstrucción recurriremos también a otros textos del pensador, fundamentalmente póstumos, como la *Ideología alemana* (1846) y los *Grundrisse* (1857-1858).

### **Trabajo y actividad productiva como esencia vital humana**

A partir de la redacción de los *Manuscritos de 1844* comienza Marx a dar forma a una reflexión en torno al trabajo como esencia genérica que, con desplazamientos, lo acompañará a lo largo de toda su labor intelectual. Lo

---

1 Existen quienes consideran que, incluso, el desarrollo del capitalismo supera con creces los límites de lo planetariamente sostenible. Sobre este punto puede consultarse, por ejemplo, el reciente trabajo de Nancy Fraser titulado *Capitalismo caníbal* (2023).



propio, la singularidad del modo de ser humano reside, para él, en esta actividad que expresa en el mundo la potencia voluntaria, consciente y libre de nuestra especie. El hacer humano se presenta entonces bajo la égida de lo vital, por ello:

*La vida productiva misma es [...] la vida genérica. Es la vida que crea vida.*

En la forma de la actividad vital reside el carácter dado de una especie, su carácter genérico, y la actividad libre, consciente, es el carácter genérico del hombre. (Marx, [1844] 2001, p. 112)<sup>2</sup>

Como decíamos, esta perspectiva, con pequeñas variaciones que probablemente obedecen más a razones propias de las diversas coyunturas de la escritura que a movimientos conceptuales, persistirá en su meditación. Así, podemos ver que en el año 1849 escribe en *Trabajo asalariado y capital* que “el trabajo mismo es la propia actividad vital del obrero” (Marx, [1849] 1985, p. 10). Años más tarde, en 1867 y en la cima de su pensamiento maduro, afirmará en *El Capital* que el trabajo, en su condición de metabolismo de la humanidad con la naturaleza pone en movimiento aquellas potencias que dormitan en el ser humano y que de este modo “al operar ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza” (Marx, [1867] 2018, p. 215-216). En ese movimiento y fuerza en devenir que es el ser humano, se presenta la ocasión para el desarrollo de las potencias que yacen latentes a la espera de la coyuntura propicia que desencadene su hacerse mundo y carne. Finalmente, en *Crítica al programa de Gotha*, un texto póstumo redactado en 1875, afirmará el autor (ya en su vejez) que en la “fase superior de la sociedad comunista [...] el trabajo no se[rá] solamente un medio de vida, sino la primera necesidad vital” (Marx, [1875] 2015, p. 446). Este recorte, que de ningún modo pretende ser exhaustivo refleja, no obstante, el punto en consideración, a saber, el lugar central que el trabajo presenta en la idea que Marx tiene de los seres humanos.

Sostener que el trabajo y la producción constituyen la esencia vital humana consuma una fuerte apuesta conceptual del pensador alemán. Entenderlos como aquello que nos hace ser lo que somos es tomar una distancia radical respecto de la tradición que entendió nuestra naturaleza en referencia a Dios (criaturas hechas a imagen y semejanza de la divinidad)

---

2 Todos los subrayados presentes en las citas corresponden al original.

o como el resultado de nuestra razón. El posicionamiento de Marx es, en este sentido, disruptivo respecto de una forma de pensar que podríamos entender, en un sentido amplio, como metafísica<sup>3</sup>. En *La ideología alemana*, texto redactado junto a Friedrich Engels entre 1845 y 1846 leemos:

Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso este que se haya condicionado por su organización corporal. (Marx y Engels, [1846] 1985, p. 19)

El aspecto vital de la esencia humana reside en su dimensión dinámica, en su forma abierta al proceso que sólo deviene contenido en/con el tiempo. Éste resulta un factor insoslayable para dilucidar la dimensión genérica del trabajo en la medida en que toda actividad humana se abre al juego de la historia. Para nuestro autor, la esencia no se cristaliza en la fijeza de lo ahistorical, sino que se entrelaza constitutivamente al tiempo y su fluir. La esencia humana es tal en la medida que deviene, en la historia, comunión de mundo social y natural. De allí que el comunismo sea:

Como completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución. (Marx, [1844] 2001, p. 139)

---

3 Nuestra interpretación se aleja aquí de la realizada por Martin Heidegger en su conocida *Carta sobre el humanismo* (1947). En ella, sitúa a Marx como un pensador más dentro de la historia de la metafísica, por el lugar constitutivo que el materialismo otorga al trabajo y, según el cual: “todo ente aparece como material de trabajo”. A pesar de esto, ubica Heidegger a Marx en un lugar privilegiado en la historia del pensar, justamente por su noción de alienación: “Es precisamente porque al experimentar el extrañamiento Marx se adentra en una dimensión esencial de la historia por lo que la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias”. Es que “partiendo de Hegel, Marx reconoció [en] un sentido esencial y significativo como [el] extrañamiento del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno” (Heidegger, 2001: 54).

El carácter constitutivo que reviste el trabajo en el pensamiento de Marx y la persistencia de esta tesis a lo largo de sus escritos, es señalada y subrayada por numerosos/sas autores/as de variadas tradiciones. Podemos ilustrar en una enumeración heterogénea, pero no por ello total, esta diversidad. Así, por ejemplo, afirman que para nuestro autor: al trabajo puede considerárselo como el “fenómeno originario, como modelo del ser social” (Lukács, 2008, p. 58); que “el trabajo en su forma más auténtica, es un medio para la autorrealización verdadera del hombre, para el desarrollo de sus potencialidades” (Marcuse, 1969, p. 16); que el concepto de producción equivale a autorrealización (Eagleton, 1999, p. 37); también que “el trabajo es la autoexpresión del hombre [...] en este proceso de actividad genuina, el hombre se desarrolla, se vuelve él mismo [...] el trabajo es un fin en sí” (Fromm, 2014, p. 52); que “ofrece un comienzo de liberación concreta [...] porque es ante todo negación de un orden contingente y caprichoso” (Sartre, 1946, p. 88); que los seres humanos sólo existen “en el modo de la potencia, de una potencia en acto que es, simultáneamente, acto de potencia” (Casanova, 2016, p. 8); que el materialismo de Marx no remite a la primacía ontológica de la materia sino que, más bien, se expresa “en una determinada metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo” (Heidegger, 2001, p. 54); que “lo que ante todo distingue al hombre del animal es una específica actividad vital, la cual constituye su más propia esencia [...] el trabajo” (Màrkus, 1974, p. 10); que en el trabajo, “la creación que realiza el hombre es creación de su propia vida, en realidad, una creación progresiva de sí mismo” (Mondolfo, 1964, p. 37); que “los seres humanos forman un tipo natural (o especie) diferenciado porque producen y reproducen colectivamente las condiciones de su vida social a lo largo del tiempo” (Rawls, 2009, p. 443); que el trabajo como autorrealización, para Marx, puede definirse como una actualización y exteriorización plenas y libres de las capacidades y habilidades del individuo (Elster, 1992, p. 46); finalmente que existe una novedosa unidad práctica entre *poiesis* y *praxis* que “intenta desplazar radicalmente la manera en que se comprendió [la esencia humana], no sólo en lo que respecta al ‘hombre’, sino más fundamentalmente aún en lo que concierne a la ‘esencia’” (Balibar, 2006, p. 36)<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Cabe mencionar aquí dos excepciones de peso a esta línea de interpretación. La primera de ellas viene de la mano de Hannah Arendt. En su libro *La condición humana* (1969) parte de la presentación de tres actividades que conforman, en

Hasta aquí hemos avanzado en la descripción e interpretación del concepto de trabajo en Marx desde una perspectiva que, bien podríamos comprender como positiva. Partiendo de la certeza de que el ser humano es actividad, movimiento de generación en y de la historia, se hace evidente para nuestro autor que la esencia vital humana no puede ser sino actividad productiva, en efecto, reiteramos: “qué es la vida sino actividad” (Marx, 2001, p. 111). Como es sabido, la centralidad del trabajo para la humanidad es parte del legado hegeliano que Marx recoge y atesora y del que se valdrá para criticar el materialismo estático de Feuerbach.

Dentro de la tradición marxista se ha reflexionado sostenidamente en torno a los efectos y al potencial que la emancipación de la clase trabajadora pueda traer aparejado para una sociedad postcapitalista. La meditación en torno al trabajo efectuado en condiciones no alienadas ha enfatizado primordialmente en las consecuencias que el mismo tendría fundamentalmente sobre la conciencia y la razón humana. Se han movido estas interpretaciones, en algún sentido, bajo la égida de una comprensión pri-

---

conjunto, la *vita activa*: la labor (que se encuentra ligada a las necesidades biológicas y corporales del sostenimiento de la vida, que constituye su condición), el trabajo (como actividad no natural, productora de artificios, de mundo de cosas que conforman su condición) y la acción (una actividad no dependiente de las cosas que se da entre los hombres, de allí que su condición sea la pluralidad). Desde este marco afirma que el pensamiento de Marx no puede ser interpretado como una filosofía del trabajo sino como una filosofía de la labor. Postula que, gracias a éste, la labor pasó a ser teóricamente concebida como “la fuente de toda productividad y expresión de la humanidad del hombre” por ello, “definió al hombre como *animal laborans*” (Arendt, 2008: 113-114). En este sentido, para la autora, “el nada utópico ideal que guía las teorías de Marx” se reduciría al de una “humanidad socializada” por completo, cuyo único propósito fuera mantener el proceso de la vida” (Arendt, 2008: 104). La segunda excepción la presenta Moishe Postone en su monumental *Tiempo, trabajo y dominación social* (1993). Para el autor, existe un alejamiento de Marx respecto de lo que fueron sus trabajos de juventud. Podemos leer: “el significado de la categoría de trabajo en sus obras de madurez [de Marx] es diferente al que se ha asumido tradicionalmente, tratándose de una categoría históricamente específica antes que transhistórica. En la crítica madura de Marx, la noción de que el trabajo constituye el mundo social y es la fuente de toda riqueza no se refiere a la sociedad en general, sino únicamente a la sociedad capitalista o moderna” (Postone, 2006: 45). Así, sólo en la sociedad capitalista el trabajo ocuparía un papel peculiar y específico vinculado a una interdependencia social cuasiobjetiva propia de esta sociedad. Este movimiento conceptual permitiría, en palabras de Postone pasar de “una crítica al capitalismo desde el punto de vista del trabajo” a una “crítica del trabajo en el capitalismo” (Postone, 2006: 48).



mordialmente epistemológica del ser humano. La misma, es deudora de una tradición que comprende la diferencia específica del animal humano en términos de razón y conciencia. György Lukács, por ejemplo, afirma que, en el trabajo en tanto actividad de autocreación de la humanidad, “la cuestión central de la transformación interna del hombre consiste en que este alcanza un dominio consciente sobre sí mismo” (2004, p. 156). Esta primacía y dominio de la conciencia recae también para el autor sobre el cuerpo y los afectos, es decir, sobre las diversas formas de sensibilidad humana. También Herbert Marcuse, por su parte, sostiene que Marx entiende el trabajo exclusivamente como “la utilización consciente de las fuerzas de la naturaleza [...] para [la] satisfacción y disfrute” (1969, p. 16) de las necesidades de hombres y mujeres. Su énfasis en la condición consciente oblitera o escatima importancia a aquellas formas de vinculación con la naturaleza centradas en una dimensión sensible y afectiva. Además, el acento puesto en la utilidad menosprecia experiencias ajenas a esta lógica como pueden ser, tal y como veremos más adelante, las de corte estético.

Tomando distancia de estas lecturas centradas de manera casi exclusiva en la conciencia, es nuestra intención aquí aventurarnos en el terreno de la corporalidad y la sensibilidad para, allí, vislumbrar qué efectos tendría sobre los seres humanos la liberación del trabajo enajenado según Marx. Creemos que, desplazar la variable de análisis mediante la incorporación de una nueva dimensión a ser considerada, ofrece también la posibilidad de revisar, ampliar y actualizar lo que se ha entendido en la tradición marxista por esencia humana, enriqueciendo sustancialmente esta idea desde una perspectiva que se mueva aún en el horizonte de posibilidades abierto por el pensador alemán.

En un sentido nada desdeñable, la responsabilidad de esta interpretación de la emancipación de la producción restringida a la esfera de la conciencia y la razón se debe, muy probablemente, a un desplazamiento conceptual del mismo Marx. En la *Ideología alemana*, como vimos, aquellas concepciones antropológicas que hacen del ser humano un ser esencial y primordialmente racional eran descartadas de plano. Años más tarde, en *El Capital*, parece cobrar esta idea una relevancia antes denegada. En contraste con sus postulados tempranos, donde había puesto un fuerte énfasis en la dimensión corporal y sensible para entender la singularidad de la humanidad y el modo de darse el trabajo (tanto en su fase dominada por el modo de producción capitalista, como en su futuro emancipado), en el

texto de 1867 advertimos -en la pluma de Marx- un notorio movimiento. Si a esta cuestión sumamos el hecho de que hasta comienzos de los años 30 los escritos de juventud no fueron editados<sup>5</sup> podemos entender, quizás, el fuerte énfasis que en la tradición marxista recibió el tratamiento del trabajo desde la matriz de análisis propuesta por *El Capital*. Veamos entonces cómo define Marx el trabajo en aquel escrito. Aquí, al igual que en los *Manuscritos de 1844*, diferenciará la actividad que “pertenece exclusivamente al hombre” de la que realizan el resto de los seres vivos.

Una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a más de un maestro albañil. Pero lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no solo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina, como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad. Y esta subordinación no es un acto aislado. Además de esforzar los órganos que trabajan, se requiere del obrero, durante todo el transcurso del trabajo, la voluntad *orientada a un fin*, la cual se manifiesta como *atención*. Y tanto más se requiere esa atención cuanto menos atrayente sea para el obrero dicho trabajo, por su propio contenido y la forma y manera de su ejecución; cuanto menos, pues, disfrute el obrero de dicho trabajo como de un juego de sus propias fuerzas físicas y espirituales. (Marx, [1867] 2018, p. 216)

El fragmento aquí citado se encuentra al inicio del capítulo V, puntualmente en su segundo párrafo. Tras una breve exposición inicial donde el autor reflexiona en torno a la necesidad de “investigar el proceso de trabajo prescindiendo de la *forma social determinada* que asuma” (Marx, [1867] 2018, p. 215) se abre paso, en el segundo, a presentarlo en un sen-

---

5 Los *Manuscritos económico filosóficos de 1844* aparecen publicados por primera, bajo el sello editorial Kröner, en 1932, de la mano de Siegfried Landshut, alumno y discípulo de Heidegger. El mismo año, aparece también *La ideología alemana*, redactada originalmente por Engels y Marx entre 1845-46, esta vez, de la mano de David Riazanov a través del Instituto Marx-Engels-Lenin.

tido abstracto, esto es, independiente del modo de producción específico en que se inserte. En las primeras líneas aparece la conocida referencia al trabajo como proceso metabólico con la naturaleza, en el que el cuerpo y sus fuerzas ocupan un papel significativo. Ahora bien, tras esta sucinta mención, y al verse en la necesidad de abordar la especificidad y singularidad de la actividad humana frente a la de los animales, Marx desplaza notoriamente el eje del análisis. Aquí no podemos ser indiferentes a la secuencia de conceptos y categorías que el autor, deliberadamente, subraya en su escrito: imaginación, idealmente, efectúa, efectiviza su propio objetivo, sabe, orientada a un fin, atención. Vemos que las palabras resaltadas remiten, en efecto, al trabajo humano como una actividad constitutiva y fundamentalmente racional, que involucra de manera primordial la conciencia. Es esta definición y caracterización una de las primeras cosas que convoca nuestro interés. El hecho de que ahora Marx haya incorporado la noción de fuerza de trabajo como distinta de la idea de trabajo no modifica en nada la situación que aquí nos compete, a saber, el desplazamiento del cuerpo y la sensibilidad en su definición e intelección de la actividad productiva.

Como puede apreciarse a partir de la cita, la distancia que separa esta idea de trabajo elaborada en 1867, es significativa respecto de la esbozada allá por 1846 en la que la conciencia no tenía un peso privilegiado para comprender el proceso de trabajo y, con él, la naturaleza humana. Dicho esto, y atendiendo a que el curso de las investigaciones de los más reputados/as marxistas ha tomado y ha discurrido en esta vía, es que resulta oportuno y necesario preguntar sobre el lugar que el cuerpo y la sensibilidad tendrían en una sociedad emancipada y poscapitalista según Marx. Existe para ello una meditación dispersa, pero sostenida, del autor a lo largo de sus escritos, fundamentalmente en los *Manuscritos de 1844*, donde reflexiona en torno a la sensibilidad, sus posibles espaciales y temporales.

Como ya hemos señalado, para Marx, el ser humano, la vida humana es actividad. Esto es lo que de manera un tanto lacónica e indirecta afirma Marx en 1844. Ahora bien, en la *Ideología alemana*, redactada entre 1845 y 1846, reaparecerá una versión más elaborada de esta tesis. La misma ganará en desarrollo, tanto en lo que refiere a la extensión como en el nivel de conceptualización. Podemos leer allí que, la producción de los medios de vida, el trabajo en cuanto actividad vital, es:

Un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado *modo de vida* de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con *lo que* producen como con el modo *cómo* producen. (Marx y Engels, [1846] 1985, p. 19)

Para Marx, cuando el modo en que se produce es extrañado, esta condición se refleja directamente en la forma y el modo en que viven los/las trabajadores/as. En el orden del “cómo” se daría así una correlación directa, una suerte de linealidad entre vida y acción entre ser-hacer. Naturalmente, advierte aquí el autor un problema fundamental ya que, el momento y el espacio en que se consuma la actividad humana por an-tonomasia, no constituye una instancia de despliegue de potencias y de goce, sino de penuria y sufrimiento. En lo que refiere al “qué” de la producción enajenada, cuya forma conocida más desarrollada se presenta en el modo de producción capitalista, podemos advertir que la linealidad del principio ser-hacer se fractura. En efecto, los valores de uso que la humanidad produce se caracterizan por una creciente sofisticación, complejidad, diseño estético, funcionalidad, practicidad e “inteligencia”. Este es el “qué” de la producción en el capitalismo, no ya la mera elaboración de objetos satisfactores de necesidades biológicas inmediatas. Ahora bien, lo que aquí acontece es que “lo que es el producto de su trabajo no lo es él [trabajador]” (Marx, [1844] 2001, p. 107) pues, en la Economía Política la realización del trabajo aparece “como *desrealización* del trabajador, la objetivación como *pérdida del objeto* y servidumbre a él, la apropiación como *extrañamiento*, como enajenación” (Marx, [1844] 2001, p. 106). Por ello, en la medida en que más se “vuelca el trabajador en su trabajo, tanto más poderoso es el mundo extraño, objetivo que crea frente a sí y tanto más pobres son él mismo y su mundo interior, tanto menos dueño de sí mismo es” (Marx, [1844] 2001, p. 107).

O sea que, en el orden del “cómo” de la producción, la explotación resulta transparente, lineal y directa ya que la forma de producir se condice con la vivencia diaria de quien trabaja. La labor es rutinaria, monótona, “forzada” y “externa” (Marx, [1844] 2001, pp. 109-110), al igual que la vida de los/as trabajadores/as que ejecutan dicha actividad. En lo que refiere a la explotación en torno al “qué” de la producción se genera una suerte de velo que se presenta revestido con una pátina de progreso. Los objetos, los

bienes y los servicios puestos a disposición, los valores de uso, en definitiva, son día a día más específicos, efectivos, veloces, precisos, etc. Por ello la desrealización del trabajador parece, en algún punto, compensada por la creciente perfección del valor de uso. Se presenta, por ende, como una suerte de “costo de producción” o “daño colateral”. El progreso en el capitalismo viene sólo de la mano del sacrificio. En este modo de producción, el avance en bienestar y felicidad de algunos/as (a quienes se identifica con la “humanidad”) demanda y exige el martirio y privación de un sinfín de individuos<sup>6</sup>.

## Trabajo, producción y sensibilidad

Retomando la idea que, en algún sentido hemos dado en llamar positiva del trabajo, podemos observar que los textos póstumos de Marx (fundamentalmente en los *Manuscritos de 1844*) son ricos en intuiciones en torno a la centralidad de la sensibilidad y el cuerpo en el desarrollo del ser humano. Exploraremos ahora, entonces, la trabazón interna entre estas dos dimensiones y la actividad vital humana. La estructura temporal y dinámica de la sensibilidad y el cuerpo hace que nos resulte imposible, desde Marx, entenderlos como materia fija y estática. El arrojo al tiempo afecta no sólo a la conciencia humana sino también, al menos en igual medida, a estos dos. Emancipar el trabajo es, por ello, no sólo liberar las potencias latentes de la conciencia sino, además, las que dormitan en la sensibilidad y el cuerpo como productos de la historia, como devenir social y colectivo. Atendiendo justamente a estas razones afirma Carlos Casanova que:

La concepción antropológica en Marx es indivisible de una determinada concepción estética del hombre [...] A la concepción del hombre, en tanto viviente que existe en el modo del poder-hacer, que actúa manteniéndose, cada vez, en relación con su propia capacidad de uso (y de no uso) de sus fuerzas activas, se vincula la concepción de los órganos de los sentidos como productos históricos y formas metamórficas de práctica social,

---

<sup>6</sup> Para revisar el estado de esta cuestión en el presente puede consultarse la reciente publicación de George Caffentzis *En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo* (2020). Allí, entre otras cosas, el autor analiza y estudia el costo humano del desarrollo técnico y maquinico. Según él, todo “salto en la tecnología se financia con el pellejo de los obreros más privados de tecnología” (p. 86).

como las formas de exteriorización a través de las que el hombre viene sensiblemente a la presencia [...] El hombre es, según Marx, ese ser que sólo existe en el modo de la praxis de sus sentidos, extrañado o apropiado, y confinado a lo posible de esa praxis de sí. (2016, pp. 7-8)

En tanto ser vivo que es esencialmente actividad, el ser humano se mueve en un mundo que lo afecta y al cual, a su vez, transforma/conserva mediante su praxis. Tal y como se advierte en la cita anterior, las fuerzas activas, en cualquiera de sus dos movimientos (transformación o conservación) se encuentran intrínsecamente ligadas a los órganos de los sentidos, los cuales se despliegan socialmente en el curso de la historia. En reiteradas ocasiones señala Marx que, justamente, la sensibilidad se manifiesta en el espacio y el tiempo de lo común, del ser con otros/as como su condición de posibilidad e inteligibilidad. No advertimos aquí la existencia de ninguna suerte de *tabula rasa*, de ningún prístino e impoluto punto inicial para la captación de nuestro ser en el mundo. De hecho, para nuestro autor, “el ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia” (Marx y Engels, [1846] 1985, p. 31). La maldición de la materialidad, hace impensable cualquier interacción adánica con el mundo. Captar lo dado y expresarse en ello no son procesos que revelen el resultado de la puesta en escena de potencias individuales (*Cfr.* Casanova, 2016, p. 11). Son, ambos, el fruto históricamente sedimentado de prácticas sociales de ser-hacer con otros/as el mundo. Resulta oportuno tener presente que, “lo posible de esa praxis de sí” se predica justamente de un ser genérico a quien el/la otro/a ocupa y preocupa pues, el ser humano, “en su más individual existencia, es, al mismo tiempo, ser colectivo” (Marx, [1844] 2001, p. 138). Para Marx, mundanidad y humanidad conforman una totalidad de sentido inescindible. Respecto del ser con otros/ as ha quedado esto ya claro, necesitamos siempre de los/as demás para ser pues, “el individuo *es el ser social*” (Marx, [1844] 2001, p. 142).

Otro tanto ocurre con la naturaleza, con la que la humanidad comparte una relación metabólica (Marx, [1867] 2018). No podemos, desde Marx, concebirla como absoluta exterioridad. El carácter inorgánico de la naturaleza no revela hiato alguno sino, más bien, expresa una falta o carencia constitutiva en el modo de darse lo humano, una necesidad. Del mismo modo en que, por su carácter genérico, los/as otros/as constituyen una necesidad “*inmediata y natural*” para el individuo (Marx, [1844]



2001, p. 137), también se erige la naturaleza como una necesidad<sup>7</sup>. De allí resulta que, afirmar “que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza” (Marx, [1844] 2001, p. 112). Tal es la profundidad de esta ligazón que, en una sociedad emancipada, la esencia humana se convertiría en naturaleza y la naturaleza devendría esencia humana<sup>8</sup>. El campo de manifestación de este movimiento sería, justamente, el de la relación del individuo con los/as otros/as.

La sensibilidad humana, fraguada al calor de la historia, es la cristalización de las conquistas o los retrocesos acaecidos en el marco de las luchas de clases pero, también, de las ambientales, de género<sup>9</sup> y raciales. Se entiende entonces que ese complejo dispositivo cobre, a partir de este mar-

---

7 Resulta muy interesante aquí el hecho de que Marx piense que la vara para medir el grado de cohesión y desarrollo social sea lo que denomina “relación *natural* de los géneros”. A pesar de lo que el concepto de “natural” pueda inducir a pensar, el autor está concibiendo los vínculos sociales como frutos del devenir histórico, como una situación que no se encuentra, ni debe estarlo, osificada. Lo “natural” estaría operando aquí, entonces, como patrón de medida o, para usar una expresión de Agnes Heller (1998) sobre el concepto de “normalidad”, como “criterio valorativo”. Esto es, como un concepto que permite evaluar “el grado de cultura” en que se encuentra toda una sociedad. Si, en una lectura generosa del pensador, obviamos la manifiesta limitación de su concepción binaria podríamos, tal vez, sostener que Marx sospechó la existencia de un vínculo estrecho entre la cuestión de género y lo ambiental/ecológico. Sin pretender hacer de él un ecofeminista sería quizás factible concederle que instala o al menos orienta una reflexión que se articula sobre esta relación que, necesariamente, debe ser pensada. Cabe recordar que, también desde la limitación del binarismo, supo recuperar estos pasajes de los *Manuscritos* la filósofa feminista Simone de Beauvoir en la conclusión de su libro *El segundo sexo* (Cfr. 1999: 724-725).

8 En reiteradas ocasiones denuncia Marx en los *Manuscritos de 1844* el hecho de que el modo de producción capitalista “convierte a la naturaleza en algo ajeno al hombre” (Marx, [1844] 2001: 112), que se expresa como un vínculo instrumental de mera utilidad, sostenido por esta condición de exterioridad. También Fraser (2023) invita a una interpretación ampliada del capitalismo que permita poner en foco a la naturaleza como una de las “moradas ocultas” del capital a las que éste sistemáticamente devora y, con ello, sus mismas condiciones de posibilidad de existencia.

9 Un ejemplo interesante dentro del feminismo marxista lo constituye el caso de la teórica rusa Aleksandra Kolontái (1872-1952). En sus trabajos ha explorado la

co, un lugar primordial. Producción y consumo expresan y manifiestan de manera inequívoca una distribución del orden sensible, configurando regímenes y formas en pugna, propios de una sociedad fragmentada. Entre producción y consumo existen para Marx ([1857-1858] 2007) una serie de mediaciones. De una parte, el consumo produce el sujeto al que se destinan los productos. Crea así el impulso subjetivo de la actividad productiva, al disponer de manera ideal el objeto como necesidad y finalidad. Por otra parte, la producción crea los materiales que fungen de objeto al consumo, pero no de cualquier modo. La producción no produce objetos en general, sino de manera específica, hecho que marca el modo en que deben ser consumidos. Por ello:

El hambre es hambre, pero el hambre que se satisface con carne guisada, comida con cuchillo y tenedor, es un hambre muy distinta del que devora carne cruda con ayuda de manos, uñas y dientes. No es únicamente el objeto del consumo, sino también el modo de consumo, lo que la producción produce no sólo objetivamente sino también subjetivamente. La producción crea, pues, el consumidor. (Marx, [1857-1858] 2007, p. 12)

El extrañamiento propio del capitalismo hace que, tanto en sentido objetivo como subjetivo, la producción y el consumo se presenten como configurados en función de la pertenencia de clase. Es la sociedad, escindida en opresores y oprimidos, la que asigna campos y espacios en materia estética. Obviamente no nos referimos aquí “sólo [a] los cinco sentidos, sino también [a] los llamados sentidos espirituales, los sentidos prácticos (voluntad, amor, etc.), en una palabra, el sentido *humano*, la humanidad de los sentidos” (Marx, [1844] 2001, p. 146). Toda sociedad fragmentada trunca necesariamente, por su dinámica propia, el horizonte de posibilidades de experiencias. No toda experiencia se encuentra abierta a cualquiera. La enajenación no es exclusivamente un fenómeno de conciencia sino que ataña, en medida semejante, al cuerpo humano y a sus órganos de la sensibilidad, a su sentido estético, haciendo inviable la libre autoexpresividad de la actividad.

Según Margaret Rose (1984), en los *Manuscritos de 1844* buscará Marx discutir con el idealismo de Max Schiller. Para este último los órganos

---

relevancia del cuerpo, la sensibilidad y el goce femenino para el advenimiento de la mujer nueva.



de los sentidos, como dispositivos al servicio de la captación del mundo, pertenecen al reino de la necesidad. La verdadera formación artística consistiría, entonces, en la liberación de los mismos, en un distanciamiento. Schiller, siguiendo a Kant, sostiene que la educación artística remite al orden del “desinterés”. En oposición a esta tesis Marx afirmará que, en un modo de producción (y consumo) signado por la alienación, no puede el goce estético sustraerse a esta dinámica. Su lógica no es autónoma o independiente de la producción (y el consumo) humano general. Por ello, argumentará que, tal y como ocurre con la producción general, en el caso de la producción artística su liberación consiste, precisamente, en estar al servicio de las necesidades propias de quien produce. Aquí el desplazamiento conceptual radica en que liberarse no es ir más allá de los órganos de la sensibilidad y el cuerpo, sino posibilitar la emergencia de una “completa vida sensual” (Cfr. Rose, 1984, p. 74). En efecto, para él, el goce no remite al orden de la pasividad, sino que es expresión sensible de afectación *de y en* la actividad.

Afirma Rose que, para comprender cabalmente la estética de Marx debemos reparar en que, en los textos parisinos, sintetiza los desarrollos de Moses Hess<sup>10</sup> en torno a los efectos alienantes del dinero sobre la esencia humana, como así también de la teoría feuerbachiana sobre la alienación de la conciencia. Sólo podrá ser superado este estado de extrañamiento en la medida en que la propiedad privada, y su consecuente “sentido del tener”, sean abolidos. Con la desaparición de ambos veremos también erradicado el fetichismo. Los objetos, las cosas que pueblan el mundo, devendrán útiles al servicio de las necesidades humanas. La objetivación, tal y como ocurre en el trabajo humano, no será ya sinónimo de alienación (Cfr. Rose, 1984, p. 72). La producción, al no estar constreñida por los estrechos límites propios del “sentido del tener” (Marx, [1844] 2001, p. 144), abre el juego a la posibilidad de la emergencia de una “completa vida sensual” liberada y dispuesta al goce. En clara sintonía con esta perspectiva de análisis afirma Márkus que:

---

10 David Wittman, en su análisis de las fuentes del concepto de alienación, es de un parecer semejante. Afirma que: “lo que se juega en los *Manuscritos de 1844* es, en parte, una transformación radical de la teoría clásica de la alienación por medio de una refundición del concepto de propiedad que se apoya en una conjunción inestable de elementos conceptuales tomados de Hess, que había leído a Feuerbach, y que lleva a reevaluar el sentido de la objetivación y de la apropiación” (Wittman, 2009: 103).

La apropiación histórica de la cosa como medio de producción o como objeto de consumo no significa solamente que el hombre incluye en su campo de actividades ámbitos cada vez más amplios de fenómenos naturales; implica también y al mismo tiempo -por el lado del sujeto- que el hombre se apropiá de nuevas potencialidades esenciales humanas, de nuevas propiedades y capacidades humanas. Del mismo modo que unos nuevos objetos de consumo significan para el hombre nuevas posibilidades de goce, así también unos medios de producción nuevos significan para él la aparición de nuevas capacidades productivas, de nuevas habilidades. (Màrkus, 1974, p. 14)

La producción y el consumo no extrañados suponen el despliegue y la extensión de un mundo de posibilidades que cobra sustantividad en la relación que los seres humanos guardan con sus semejantes, la naturaleza y las cosas. El mundo amplía, por diversificación, el horizonte de experiencias, las cuales se hacen más complejas y múltiples. El campo de la sensualidad y de la corporalidad se expande redefiniendo permanentemente los límites entre lo social y lo natural. La posibilidad de una apropiación creciente, potencia el flujo y el caudal de experiencias que ponen en juego novedosas oportunidades de desarrollo, la aparición de nuevos campos de sensibilidad, y escenarios de disfrute y goce. La riqueza material, liberada del "sentido del *tener*" esto es, de la lógica de la propiedad privada y, por ende, del extrañamiento, supone la acumulación humana de capacidades, oportunidades y posibilidades. Màrkus (1974) entiende que, para Marx, los seres humanos en su hacer condensan y concentran sobre sí todas las fuerzas de las cosas, la naturaleza y las relaciones sociales para, inmediatamente, irradiarlas enriquecidas por la mediación de un trabajo que es al mismo tiempo *praxis* y *poiesis*.

Sólo a través de la riqueza objetivamente desarrollada del ser humano es, en parte cultivada, en parte creada, la riqueza de la sensibilidad *humana* subjetiva, un oído musical, un ojo para la belleza de la forma. En resumen, sólo así se cultivan o se crean *sentidos* capaces de goces humanos, sentidos que se afirman como fuerzas esenciales *humanas*. (Marx, [1844] 2001, p. 146)

Esta idea será posteriormente recuperada y complejizada en los *Grundrisse* donde advertirá Marx la existencia de una suerte de circularidad virtuosa entre la dimensión objetiva de la producción y la subjetiva del consumo. Por un lado, el consumo subjetivo se enlista tras la potencia de la necesidad que le otorga impulso, sentido, dirección y finalidad a la producción objetiva.

El consumo *pone idealmente* el objeto de la producción, como imagen interior, como necesidad, como impulso y como finalidad. Ella crea los objetos de la producción bajo una forma que es todavía subjetiva. Sin necesidades no hay producción. Pero el consumo reproduce las necesidades. (Marx, [1857-1858] 2007, p. 12)

Por el otro, lo que la producción objetiva crea no es solamente el material de consumo sino, específicamente un objeto determinado que significa el modo en que debe ser consumido. En este sentido es que abre el curso a la emergencia de nuevas formas subjetivas de ser y de percibir el mundo humano.

[La necesidad del objeto] sentida por el consumo es creada por la percepción del objeto. El objeto de arte -de igual modo que cualquier otro producto- crea un público sensible al arte, capaz de goce estético. De modo que la producción no solamente produce un objeto para el sujeto, sino también un sujeto para el objeto. (Marx, [1857-1858] 2007, p. 12-13)

Todo objeto, al encontrarse atravesado por el juego dialéctico de lo social y lo natural, al cristalizar en sí el curso de la historia que se presenta, es, en la medida en que es apropiado, motor de las "fuerzas esenciales humanas", configurando campos determinados y precisos de experiencia. Así abren, justamente, los *Grundrisse*, afirmando que el análisis de los individuos que producen en el marco de una sociedad específica, equivale al estudio de los individuos que son socialmente determinados (Cfr. p. 3). Los modos de producción, organizados socialmente, no se reducen a una forma específica de elaborar o fabricar valores de uso. Como señalan Marx y Engels en *La ideología alemana* lo que la humanidad produce coincide con lo que es (Cfr. [1846] 1985, p. 19). No se trata entonces sólo del qué sino, además, del cómo.

Por esto, la producción configura histórica, política y socialmente modos de ser. No se reduce jamás a una mera organización económica. Tal y como señala Paolo Virno (2008) podemos afirmar que, también para el pensador alemán, los modos de producción estructuran constelaciones ético-antropológicas, en resumen, específicas formas de vida. La socialidad intrínseca a todo modo de producción hace de los sentidos subjetivos, sentidos humanos. La sensibilidad se despliega y manifiesta en un marco de inteligibilidad que es social y colectivamente constituido. El sentido de las cosas y de la naturaleza es a la vez trazado y revelado en el horizonte de nuestro ser con otros/as en el mundo. La sensibilidad y la dimensión estética de nuestra existencia sólo puede ser cultivada objetivamente de manera social. A través del despliegue de la riqueza material, colectivamente desarrollada, se brinda la ocasión para la satisfacción de las necesidades y el goce estrictamente humano.

Para Marx el mundo se presenta como la cristalización de las oportunidades que epocalmente se configuran en la educación y formación de la sensibilidad estética. Por ello afirma que, “el sentido del objeto para mí llega justamente hasta donde llega *mi sentido*” (Marx, [1844] 2001, p. 146). Los órganos de la sensibilidad humana, fraguados al calor de los movimientos y desplazamientos de la sociedad, expresan la posibilidad y la forma histórica de apropiación y de expresión de la realidad. Ellos, en cuanto potencia, son fruto de un movimiento de creación social que es individualmente apropiado. Los sentidos y el cuerpo cultivados, brindan la oportunidad de una relación enriquecida y potenciada con el mundo a través de las mediaciones que el trabajo humano ha generado en su historia. Ahora bien, en una sociedad fragmentada, toda experiencia posible queda confinada o sesgada por la pertenencia de clase. Por esta razón las vidas condenadas al trabajo forzoso, cuya actividad y producto son extrañados, ven obturada la ocasión de cualquier forma de experiencia que rebase la inmediatez de la necesidad de sostener la existencia. Es, desde este marco, que debemos interpretar aquel fragmento de Marx que reza:

El *sentido* que es presa de la grosera necesidad práctica tiene solo un sentido *limitado*. Para el hombre que muere de hambre no existe la forma humana de la comida, sino únicamente su existencia abstracta de comida; ésta bien podría presentarse en su forma más grosera, y sería imposible decir entonces en qué se distingue esta actividad para alimentarse de la

actividad *animal* para alimentarse. El hombre necesitado, cargado de preocupaciones, no tiene sentido para el más bello espectáculo. El traficante en minerales no ve más que su valor comercial, no su belleza o la naturaleza peculiar del mineral, no tiene sentido mineralógico. La objetivación de la esencia humana, tanto en sentido teórico como en sentido práctico, es, pues, necesaria para hacer *humano* el sentido del hombre como para crear el sentido humano correspondiente a la riqueza plena de la esencia humana natural. (Marx, [1844] 2001, pp. 146-147)

El límite de la afectación subjetiva de los objetos sobre mi persona lo traza el horizonte de inteligibilidad forjado socialmente. Sólo en el contexto de una sociedad que cristalice riqueza material y espiritual puede el individuo dar curso a la “plena riqueza de su ser, al hombre *rica* y profundamente dotado de todos los sentidos” (Marx, [1844] 2001, p. 147). No estamos frente a un escenario de determinismo absoluto o lineal, sino delante de la posibilidad cierta de expandir la riqueza humana, superando el cerco de la distribución clasista del mundo y de las experiencias que el mismo es capaz de ofrecernos. Esta es, para Marx, la clave de la superación práctica de las dicotomías teóricas entre subjetivismo y objetivismo, materialismo y espiritualismo. La industria se revela, así, como el espejo en el que se reflejan, para su contemplación y disfrute, las fuerzas humanas. La riqueza material, que no equivale a la riqueza entendida como valor, expresa temporal y epocalmente el caudal y el flujo de sensibilidad abierto al goce, no ya una mera relación de utilidad externa, constreñida bajo los estrechos márgenes del patrón de comprensión que fija lo “económico”.

Si consideramos que, para Marx, las formas de sensibilidad se despliegan a lo largo de la historia y son el fruto del movimiento social de las fuerzas humanas, podemos entender entonces por qué en la *Ideología alemana* supo escribir que, en la sociedad futura, poscapitalista, no existirán artistas. En efecto, a su entender, el artista como figura, como sujeto de excepción es, más que el fruto de la genialidad, el producto de una sociedad que fragmenta y escinde. La división social del trabajo, expresa la distribución de campos de actividad productiva y consumo, por ende, horizontes posibles de experiencia, de apropiación, de goce y disfrute. El genio sería así, no ya el resultado del talento, del mérito o de un cúmulo de dotes únicas, sino más bien de un diseño social que asigna roles, tareas y labores de manera asimétrica, que otorga a un número reducido de perso-

nas tiempo (social) para contemplar, producir y/o disfrutar del “más bello espectáculo”<sup>11</sup>. Es en este sentido que discute a Max Stirner el carácter “único” del trabajo de artistas de la talla de Rafael.

La concentración exclusiva del talento artístico en individuos únicos y la consiguiente supresión de estas dotes en la gran masa es la consecuencia de la división del trabajo. Si, incluso en ciertas condiciones sociales, cada cual pudiera llegar a ser un pintor magnífico, esto no excluiría, ni mucho menos, el que cada cual fuese un pintor original [...] En una sociedad comunista, no habrá pintores, sino, a lo sumo, hombres que, entre otras cosas, se ocupen también de pintar. (Marx y Engels, [1846] 1985, p. 470)<sup>12</sup>

La división del trabajo, fruto de la enajenación, no solo restringe cuantitativamente el campo de acciones, experiencias y consumos sino, fundamentalmente de modo cualitativo. La división del trabajo, en tanto ingeniería social, asigna, regula y distribuye formas de vida específica. Es el lugar ocupado en esta distribución el que traza el curso de la necesidad como motor de la actividad práctico-*póietica*. Habrá así quienes sientan el apremio y la urgencia por alimentarse y refugiarse (clases no

---

11 Casi treinta años más tarde de la redacción de los *Cuadernos parisinos*, en 1872, el joven Friedrich Nietzsche obsequiará a Cósima Wagner *Cinco prólogos para cinco libros no escritos*. Dentro de este conjunto de textos, el que lleva por título *El estado griego* constituye una apasionada apología en torno al diseño de un Estado de tipo espartano, vertebrado sobre la idea del genio, el talento y la “división química de la sociedad” o de la “selección ontológica”. Para el autor, el florecimiento de un pueblo y una cultura sólo resulta viable en la medida en que las masas, mediante la fuerza del Estado, se dediquen al sostenimiento material de los “genios de la cultura”, es decir, a aquellos que la naturaleza ha dotado del más caro sentido estético. Así, para Nietzsche, la cultura se presenta como el fruto de la esclavitud y el sometimiento de los muchos a manos de los escasos y selectos “hombres olímpicos”, los únicos con sentido estético y aprecio a la cultura. Las ideas de igualdad o democracia (que el filósofo encuentra en tradiciones tan disímiles como la cristiana, liberal, socialista y roussoniana), son expresión de una cultura que se encuentra en franca decadencia.

12 En su *Marx's lost aesthetic* (1984) recupera Rose extensamente este pasaje como evidencia del rechazo del filósofo alemán a concebir la persona del artista como fruto exclusivo del genio, la originalidad y el carácter “único”. Demitologizar estos razonamientos es, para la autora, parte de la tarea que Marx emprende en la *Ideología alemana*.



propietarias) y quienes (clase propietaria) tengan la oportunidad de sentir otras necesidades además de éstas, vinculadas al disfrute “del más bello espectáculo” que el mundo puede ofrecer<sup>13</sup>. Esta última forma de necesidad, la que Marx entiende como verdadera necesidad humana, puede sólo florecer una vez que las necesidades vitales e inmediatas se encuentran satisfechas. Sólo cuando la relación utilitaria se encuentra temporalmente resuelta (pues por nuestra condición de seres menesterosos reaparece constantemente) encontramos la ocasión propicia para dar libre curso a las necesidades estéticas que son, por naturaleza, sociales. Es únicamente en el encuentro, en la re-unión y en el marco de una vida desplegada en común, que la sensibilidad deviene mundo. La emancipación de los sentidos y sus necesidades supone que ambos se han hecho humanos, tanto en su dimensión objetiva como subjetiva. Con ello:

El ojo se ha hecho un ojo *humano*, así como su *objeto* se ha hecho un objeto social, *humano*, creado por el hombre para el hombre. Los sentidos se han hecho así inmediatamente *teóricos* en su práctica. Se relacionan con la cosa por amor de la cosa, pero la cosa misma es una relación *humana objetiva* para sí y para el hombre y viceversa. Necesidad y goce han perdido con ello su naturaleza *egoísta* y la naturaleza ha perdido su pura *utilidad*, al convertirse la utilidad en utilidad *humana*. (Marx, [1844] 2001, pp. 144-145)

Al estar mediadas por la actividad humana (teórica y práctica) las cosas y los objetos devienen cosas y objetos sociales. Como contrapartida, en esta relación, los seres humanos objetivan su existencia, dejan ya de perderse o extrañarse en los objetos. Esta humanización de los objetos y esta objetivación de hombres y mujeres no es otra cosa que el fruto de la potencia de ser de las “fuerzas esenciales humanas”, de las “*forces propres*” como las llama Marx en *Sobre la cuestión judía* (1844). Ellas expresan la diversificación multilateral de la sensibilidad en el curso de la historia. “La Historia toda es la historia preparatoria de la conversión del <hombre> en

---

13 Según Franck Fischbach este es parte del legado que, a través de Moses Hess, recoge Marx de Johann Gottlieb Fichte. La tesis que se despliega es que: “la acumulación de cosas en manos de los propietarios tiene como consecuencia privar a los no propietarios de esas mismas cosas, pero sobre todo, y ante todo, privarlos de la propia posibilidad de expresar su ser mediante el despliegue de una actividad propia [...] El derecho de propiedad aplica no sobre las cosas, sino sobre una esfera de actividad libre en el mundo sensible (Fischbach, 2009: 95).

objeto de la conciencia *sensible* y de la necesidad del <hombre en cuanto hombre> en necesidad [humana]” (Marx, [1844] 2001, p. 149).

### A modo de cierre

En función de lo que llevamos expuesto puede colegirse que, para Marx, el goce no corresponde, en su sentido humano, a la esfera del individuo atomizado o de la ética individualista y utilitarista propia de la Economía Política. Si bien el punto de llegada lo constituye la singularidad de cada hombre y mujer, esa singularidad se encuentra mediada, enriquecida y potenciada por un escenario común que sienta y garantiza las condiciones propicias para el despliegue del disfrute en sus formas teóricas y prácticas. El devenir social, conforma campos de sensibilidad que impulsan y crean el contexto adecuado para la expresión y exteriorización de la riqueza que habita la potencia de ser propia de lo humano, tanto en contenido como en forma. “La actividad y el goce son también sociales, tanto en su *modo de existencia* como en su contenido; *actividad social y goce social*” (Marx, [1844] 2001, p. 141). El horizonte de lo que puede ser experimentado se presenta entonces de modo epocal, como una suerte de atmósfera que acompaña en el curso de la historia producción y consumo. Lo nuevo se añade a lo pasado, no como superposición aditiva y cuantitativa sino, más bien, al modo de una “explosión sensible de mi actividad esencial” (Marx, [1844] 2001, p. 150) que rebasa y reconfigura en ese movimiento el orden de lo que puede pensarse, decirse, vivirse, experimentarse. Por todo ello:

La apropiación *sensible* por y para el hombre de la esencia y de la vida humanas, de las obras humanas, no ha de ser concebida sólo en el sentido del *goce inmediato*, exclusivo, en el sentido de la *posesión*, del *tener*. El hombre se apropiá su esencia universal de forma universal, es decir, como hombre total. Cada una de sus relaciones *humanas* con el mundo (ver, oír, oler, gustar, sentir, pensar, observar, percibir, desear, actuar, amar), en resumen, todos los órganos de su individualidad, como los órganos que son inmediatamente comunitarios en su forma, son, en su comportamiento *objetivo*, en su *comportamiento hacia el objeto*, la apropiación de éste. La apropiación de la *realidad humana*, su comportamiento hacia el objeto, es la *afirmación de la realidad humana*; es, por esto, tan polifacética como

múltiples son las *determinaciones esenciales* y las *actividades* del hombre.  
(Marx, [1844] 2001, pp. 143-144)

Según el pensador alemán, entonces, la vida plenamente humana es aquella orientada a la exteriorización, al despliegue y puesta en escena de la riqueza sensible que atraviesa al “individuo social”. Por la vía negativa, atendiendo que está discutiendo la configuración de moral ascética, la abnegación de sí y de renuncia que adquiere la Economía Política para las clases no poseedoras, expone Marx algunas de las dimensiones que constituyen la experiencia sensible de una comunidad emancipada. En el fragmento aludido, perteneciente también al tercer *Manuscrito de 1844*, menciona como actividades que conformarían una experiencia sensible en una sociedad postcapitalista y desenajenada el: comer, beber, practicar esgrima, reunirse en un bar o espectáculo teatral, bailar, cantar, viajar, pintar, teorizar, amar, pensar (Cfr. Marx, [1844] 2001, p. 156). El pasaje, invita a concebir la vida como un proyectar hacia fuera. No como un sacar la interioridad que se “posee” o “tiene” sino como la comprensión de que ese afuera es el espacio-tiempo “propio” en el que se pone en juego y despliega la singularidad junto con otros/as, en una comunidad que la aloja, cobija y potencia. La multiplicidad y diversidad de experiencias sensibles y necesidades que Marx tiene en mente resulta patente y explícita.

Como vemos, la vida plena y la riqueza de ser, son ajenas al movimiento de la propiedad privada, al sentido del “tener” como forma egoísta y utilitaria de experimentar el mundo. Frente a una lógica mercantil que busca reducir a los individuos a la abstracción de una métrica cuantitativa, que piensa la existencia en términos exclusivamente formales, opondrá nuestro autor la potencia de una necesidad sentida como impulso creativo, la sensibilidad como movimiento de diversificación de la experiencia y la existencia. Por esta razón, afirmará también Marx ([1844] 2001) que las sensaciones y pasiones son, además de determinaciones antropológicas, una afirmación ontológica específica de un modo determinado de ser.

La sensibilidad no se reduce, como algunos marxistas han considerado desde una suerte de matriz utilitarista, a la condición de medio para vincularse con la realidad externa<sup>14</sup>. No podemos comprenderla de modo cabal

---

14 Justamente por ello, no resulta adecuada la imagen de la humanidad que Fromm (2014) atribuye a Marx en torno a los sentidos. No puede afirmarse la existencia en los seres humanos de una forma de sensibilidad animal o natural, tal

si la reducimos a una suerte de *input* gnoseológico individual o subjetivo. En la medida en que todo proceso sensible es también social y ontológico, opera como *output* que se configura dentro de un campo sobre el que, además, actúa y ayuda a determinar. Esto es, también, parte de lo que hemos entendido como círculo de la potencia al analizar la cuestión de la relación ser-hacer. En efecto, la sensibilidad forma, para Marx, parte intrínseca de toda actividad productiva. Por ello, para pensar la enajenación de/en la producción en toda su complejidad y extensión, debemos rebasar el reduccionismo economicista y entender que la actividad extrañada es la humanamente esencial y vital.

Recapitulando, queremos recoger aquí dos ideas-fuerza presentes en los escritos de Marx. Primero, que la sensibilidad y la creatividad humana no responde meramente a la esfera de lo individual. Ella se juega y disputa en el orden de una escena o campo colectivo<sup>15</sup>. La sensibilidad devenida mundo u objeto humano es “obra de comunidad” y, en el mismo movimiento “comunidad puesta en obra” (Casanova, 2016, p. 14). Por otra parte, en segundo lugar, recuperar la afirmación de que la actividad productiva -que tal y como vimos en el análisis de los *Grundrisse* debe comprenderse siempre en conjunción con la distribución y el consumo- no es un fenómeno exclusivamente “económico”. Toda configuración de la producción (y por ende de la distribución y el consumo) expresa formas determinadas de vida, constelaciones de sentido que revisten aristas, ade-

---

y como lo hace Fromm, sobre la cual de manera superpuesta se alojaría una forma de sensibilidad estrictamente humana y superior. A lo largo de sus póstumos de 1844, Marx ha dejado en claro que entiende a los animales como seres cerrados y acabados, viviendo en unidad con un medio del que no pueden diferenciarse o tomar distancia. Por el contrario, los seres humanos, son seres en devenir, abiertos al curso de la historia, en permanente cambio. Su ser, como se dijo, es un hacerse que involucra sus potencias físicas y espirituales.

15 En sintonía con esta tesis, y refiriéndose al ámbito de las letras, Virginia Woolf sostenía que: “las obras maestras no son realizaciones individuales y solitarias; son el resultado de muchos años de pensamiento común, de modo que a través de la voz individual habla la experiencia de la masa” (Woolf, 2021: 95-96). Cabe recordar también que, para la autora, toda mujer que quisiera consagrarse con éxito a la escritura de novelas debería tener, además de talento, un cuarto propio y, al menos, quinientas libras al año. En el caso de Marx, el lenguaje emerge como el resultado de la práctica social. Esta tesis es sostenida tanto en la *Ideología alemana* como en los *Manuscritos de 1844*. En estos últimos afirma que el lenguaje “mediante el que opera el pensador me es dado como producto social” (Marx, [1844] 2001: 142)



más de las obviamente económicas, sociales, culturales, antropológicas, ontológicas, éticas y estéticas.

Llegados a este punto, y para concluir, sostenemos que sería oportuno repensar una vieja tesis de Terry Eagleton desde su reverso. En efecto, en su trabajo titulado *Marx*, afirma que: “si se nos pidiera caracterizar la ética de Marx, podríamos, considerarla como estética” (Eagleton, 1999, p. 31). Atendiendo a lo que hemos expuesto hasta aquí, creemos que, sin temor a equivocarnos, podríamos asimismo pensar la estética de Marx como ética. En parte, las razones, son las que esgrime en su posición Eagleton. En primer lugar, que la estética es una forma del hacer humano que no requiere justificación utilitaria. Esto, como se sabe, implica un posicionamiento ético concreto, el rechazo de una lógica que pone su foco en un hacer de tipo técnico e instrumental siempre al servicio de otra cosa, como una *praxis* que deviene siempre medio. Para el crítico inglés, la actividad productiva, en cuanto involucra la totalidad de las potencias y capacidades humanas, se presenta como el espacio capaz de posibilitar la emergencia de sujetos que se asuman a sí mismos como fines radicales y nunca como medios. Incluso, para Marx, el ser humano produce en plenitud cuando se encuentran completamente resueltas las necesidades inmediatas, ligadas al sostentimiento de la vida. Dicho de otro modo, la producción, como actividad vital y esencial, cobra realidad sólo en un contexto de libertad. (*Cfr. Marx, [1844] 2001, p. 113*). Tanto en su forma como en su contenido la estética “se procura sus propias metas, fundamentos y razones” (Eagleton, 1999, p. 31) que se hallan atravesadas, en el caso de Marx, por un sentido ético de universalidad y libertad, por un horizonte de emancipación y despliegue de una potencia de ser.

En segundo lugar, la estética productiva del pensador alemán encarna, haciendo literalmente cuerpo y sensibilidad, una “energía de por sí auto-gratificante [...] a disposición del mayor número posible de individuos. Donde estaba el arte debería estar la humanidad” (Eagleton, 1999, p. 31). Así, el *telos* que orienta todo hacer humano es el de la propia realización, el autodesarrollo que se sostiene en el despliegue de nuestra capacidad y poder de creación. Por ello, “el fin de nuestro ser genérico es una especie de tautología creativa” (Eagleton, 1999, p. 28).

La estética, que Marx piensa en un sentido amplio y ligado no solo a la producción artística sino a la producción en general, a la “producción universal”, se encuentra internamente constituida por disposiciones éticas.

cas que convierten todo hacer en un compromiso de transformación del mundo. La producción en su dimensión estética parece expresar y materializar el sentido que, siguiendo a los griegos, otorga Michel Foucault al término *ethos*: “una manera de pensar y de sentir, también una manera de actuar y de conducirse que a la vez indica una pertenencia y se presenta como una tarea” (Foucault, 1996, p. 94).

Frente al reduccionismo economicista propio del capitalismo que se presenta “como dispositivo estético de gobierno de la vida de los hombres” (Casanova, 2016, p. 45), reivindicará Marx la fórmula ricardiana de “la producción por la producción”. La misma expresa, para nuestro autor, la singularidad propia de un ser sensible que actúa en un mundo que lo afecta y, al que él, puede a su vez modificar y transformar. En *Historia crítica de las teorías de la plusvalía* (1862-1863) sostiene que: “producción por la producción no quiere decir sino desarrollo de las fuerzas productivas humanas, o sea *desarrollo de la riqueza de la naturaleza humana como fin en sí misma*” (citado en Márkus, 1974, p. 25). Podemos afirmar para finalizar que, entonces, no piensa Marx la emancipación meramente como un movimiento de conciencia o intelectual, sino como la emergencia de una oportunidad de abrirse al mundo social, natural e histórico de una manera renovada, en la que se pongan en juego, en no menor medida, el cuerpo y la sensibilidad como frutos de un devenir y una potencia de ser en continuo despliegue. De esta manera, todo hacer verdaderamente humano, esto es, emancipado, queda inscripto en el plano de aquello que es susceptible de ser gozado y disfrutado en un proceso colectivo de apropiación genérica del mundo, concebido como el horizonte de posibilidad del acaecimiento del “más bello espectáculo” que abre el tiempo y el espacio necesario para una “explosión sensible” de nuestro común ser-hacer.

## Referencias

- Arendt, Hannah (2008). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Beauvoir, Simone de (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Balibar, Étienne (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Caffentzis, George (2020). *En letras de sangre y fuego. Trabajo, máquinas y crisis del capitalismo*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Casanova, Carlos (2016). *Estética y producción en Karl Marx*. Santiago de Chile: Metales Pesados.
- Eagleton, Terry (1999). *Marx*. Santa Fe de Bogotá: Norma.
- Elster, Jon (1992). *Una introducción a Karl Marx*. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- Fischbach, Franck (2009). “Posesión” versus “expresión”: Marx, Hess y Fichte. En Emmanuel Renault (Dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx* (pp. 81-99). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Foucault, Michel (1996). *¿Qué es la ilustración?* Madrid: La Piqueta.
- Fraser, Nancy (2023). *Capitalismo caníbal. Qué hacer con este sistema que devora la democracia y el planeta, y hasta pone en peligro su propia existencia*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Fromm, Erich. (2014). *Marx y su concepto del hombre*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, Martin (2001). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Héller, Agnes (1998). *Teoría de las necesidades en Marx*. Barcelona: Península.
- Lukács, György (2004). *Ontología del ser social: el trabajo*. Buenos Aires: Herramienta.
- Marcuse, Herbert (1969). *Marx y el trabajo alienado*. Buenos Aires: Carlos Pérez Editor.
- Márkus, György (1974). *Marxismo y antropología*. Barcelona: Grijalbo.

- Marx, Karl ([1844] 2008). Sobre la cuestión judía. En *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847* (pp. 169-204). Barcelona: Anthropos.
- ([1844] 2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- ([1849] 1985). *Trabajo asalariado y capital*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- ([1857-1858] 2007). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Tomo I. México D. F.: Siglo Veintiuno Editores.
- ([1867] 2018). *El Capital. El proceso de producción capitalista. Tomo I/ Vol. 1 Libro primero*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- ([1875] 2015). Crítica al Programa de Gotha. En *Antología* (pp. 437-459). Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Marx, Karl y Engels, Friedrich ([1846] 1985). *La ideología alemana*. Buenos Aires: Pueblos Unidos.
- Mondolfo, Rodolfo (1964). *El humanismo de Marx*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Nietzsche, Friedrich ([1872] (2011). El Estado griego. En *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud* (pp. 551-558). Madrid: Tecnos.
- Postone, Moishe (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid: Marcial Pons.
- Rawls, John (2009). *Lecciones sobre la historia de la filosofía política*. Madrid: Paidós.
- Rose, Margaret (1984). *Marx's lost aesthetic. Karl Marx and the visual arts*. Cambridge: University of Cambridge.
- Sartre, Jean-Paul (1946). *Materialismo y revolución*. Buenos Aires: Dédalo.

Virno, Paolo (2008). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.

Wittman, David (2009). Las fuentes del concepto de alienación. En Emmanuel Renault (Dir.), *Los manuscritos de 1844 de Marx* (pp. 103-124). Buenos Aires: Nueva Visión.

Woolf, Virginia (2021). *Un cuarto propio*. Buenos Aires: Booket.



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*

Paula Massano y Lucía Ríos (Eds.)

Publicado por el Área de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades -

Universidad Nacional de Córdoba

Noviembre de 2025 [Libro digital]

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento - Compartir Igual (by-sa)





## Cuerpos, imágenes y curadores algorítmicos

Emiliana Grégoire\*

Un aspecto clave para analizar la relación entre imágenes, corporalidad, e internet en la actualidad es el de las redes sociales. Una característica innegablemente central de nuestro presente es lo ubicuo de internet en nuestra vida diaria, y gran parte de nuestra interacción con el ciberespacio se da a través del uso de redes sociales. Observar detenidamente qué hacemos cuando subimos una fotografía a una red social nos sirve para pensar cómo conceptualizamos nuestro cuerpo, qué modos de pensar están involucrados tácitamente. Cuando una persona crea una cuenta en Facebook, por ejemplo, produce un perfil que se supone corresponde a su persona fuera de internet. Ingrresa su nombre, edad, elige entre las categorías disponibles de sexo, género y estado civil. Sube una fotografía de perfil, ya que, aunque podría no subir ninguna foto o utilizar la imagen de algún personaje de caricatura si quisiera, estaría a riesgo de ser rechazada por otros usuarios según las normas culturales de etiqueta pertinentes.

No solo involucra fotos de perfil, sino también fotografías adicionales que se pueden ir subiendo y agregando, añadiendo luego una ‘etiqueta’ que crea un hiperenlace entre la imagen en la foto y el perfil personal. No solo uno puede etiquetarse a sí mismo; también se puede etiquetar a otros usuarios, y estos pueden subir fotos donde aparezcamos y etiquetarnos. Facebook también ha desarrollado algoritmos de reconocimiento facial que, con asombrosa efectividad, pueden etiquetarnos automáticamente en otras fotos donde aparezcamos. Así se va creando nuestro perfil personal y conformando un *yo online*, con mecanismos de vínculos que proliferan interconectando imágenes en un proceso de identificación biométrica. En sistemas como los que utiliza Facebook, cualquier imagen que un usuario suba es contrastada inmediatamente con una base de datos compuesta por todas las demás imágenes previamente disponibles en el archivo de la red.

\* Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades / Universidad Nacional de Córdoba / Institutos de Estudios Socio-Histórico / Universidad Nacional de la Pampa - emilianagreg@gmail.com

social, y es en relación a este corpus de referencia que se determina la posible identidad de cualquier figura humana que el algoritmo capte. Esas imágenes que componen la base de datos ya fueron previamente analizadas y codificadas como patrones de relaciones, y se las denomina *imágenes de entrenamiento*<sup>1</sup>. Explicando este fenómeno, Rivas San Martín (2019) señala que debemos reflexionar sobre

...el hecho que hoy las imágenes deban ser entrenadas, esto es, preparadas o adiestradas con el propósito de mejorar su rendimiento operacional. Una característica de la imagen algorítmica, sería entonces el ser una imagen en ejercicio, puesta a prueba. No es una mera imagen sino una imagen performática. (p. 205)

Podemos observar claramente, entonces, que utilizar redes sociales no se reduce a crear una presencia *online* donde proveemos imágenes que corresponden con nuestro cuerpo *offline*. Es decir, no se trata de una representación directa en imagen de mi cuerpo físico. Sería más adecuado entenderlo como una recreación algorítmica continua y comunitaria, en la que proporcionamos información voluntariamente, mientras que otros usuarios pueden colaborar por su cuenta, siempre atravesado por la acción de algoritmos que relacionan imágenes. Una recreación continua, una reinterpretación constantemente abierta a la distorsión, una performance. Lo que es innegable es que la recreación corporal online pone en crisis la separación clara entre cuerpo físico y la imagen virtual del cuerpo.

Tanto Facebook como todas las demás redes sociales participan de un esquema representacional, pero erosionándolo. Nuestra corporalidad *online* es parte constitutiva de nuestro cuerpo; no hay separación estricta, hay un intercambio constante que difumina cualquier intento de límite. La omnipresencia de internet en nuestra cotidaneidad es tal que, incluso si alguien quisiera evitar participar en redes sociales, no podría evitar te-

---

1 Para una explicación más detallada de las denominadas ‘imágenes de entrenamiento’ e ‘imágenes prueba’, se recomienda dirigirse a Rivas San Martín, Felipe (2019). *Internet, mon amour. Infecciones queer/cuir entre digital y material*. Écfrasis Ediciones.



ner una presencia online, ya sea por un *shadow profile*<sup>2</sup> o por la interacción constante con *cookies* en cada sitio web que visite.

Por supuesto, nuestro perfil *online* tiene ciertas limitaciones técnicas que dan forma a su posible devenir. Limitaciones de acuerdo al soporte que cada plataforma establece (por ejemplo, la red social X -antes llamada Twitter- tiene un tamaño máximo de imagen de 15MB que un usuario puede subir). Limitaciones de acuerdo con normas establecidas por la propia plataforma (como Instagram, que prohíbe ofrecer servicios sexuales, la compraventa entre particulares de armas de fuego y productos relacionados con el alcohol o el tabaco, aclarando que no importa si fuera legal en el país del usuario que lo estuviera ofreciendo) o según las inclinaciones de los usuarios (Instagram tampoco permite “grupos que promuevan el odio,”<sup>3</sup> pero qué cuentas entrarían en esta definición parece quedar a discreción de los usuarios que son instados a denunciarlas mediante el sistema interno que la plataforma establece como herramienta de auto-disciplinamiento). Son múltiples las limitaciones por las fuerzas interrelacionadas en juego durante este proceso, en el cual las identidades que producimos mediante nuestro uso *online* de plataformas de redes sociales nos conducen a enfrentar una dificultad a la hora de determinar dónde estamos y cuál es nuestra corporalidad. Ella Brians (2011) dice al respecto:

La no coincidencia del cuerpo biológico, las imágenes corporales significadas, y la identidad online del usuario hace que sea difícil ‘localizar’ el yo o el cuerpo. Finalmente, dada esta no-coincidencia y el rol que otros usuarios, codificaciones sociales, y aspectos tecnológicos juegan, podríamos decir que el usuario está ‘desposeído’ de su yo online. (p. 138)

La identidad que puedo pretender construir *online* no es reducible a mi cuerpo *biológico*, siguiendo categorías donde la piel limita mi corporalidad. Así parece hacerlo comprobado Taylor Swift, la cantante country-pop na-

---

2 Aunque la persona no haya dado explícitamente su información ni haya creado una cuenta de Facebook, esta red social puede crear un “perfil en las sombras” con datos que indirectamente han sido proporcionados por otros, así como mediante interacciones en sitios web externos que utilizan funciones de Facebook.

3 Normas comunitarias | Ayuda de Instagram. Disponible en <https://help.instagram.com/477434105621119>. Consultado el 22 de octubre de 2024.

tiva del sur de Estados Unidos, que, durante toda la vorágine que el presidente Trump generó a lo largo de su mandato, se vio enfrentada a una pequeña crisis propia: los neo-nazis empezaron a alabarla como una “diosa de la raza aria”. Distintos sectores que conforman la denominada ‘*alt-right*’ (subcultura que encontró base en internet, reviviendo con espíritu hipster una ultraderecha inspirada en el nazismo) comenzaron un proceso donde el cuerpo de Swift se convertía en ícono de su ideología. El fenómeno tuvo su origen como meme en imágenes que una adolescente posteó en el sitio Pinterest, donde superponía citas de Adolf Hitler sobre fotografías de Taylor Swift, satirizando la gran cantidad de imágenes de Marilyn Monroe citadas mal atribuidas a la actriz que circulaban por internet. Estas imágenes de Pinterest se volvieron virales, al punto que, tanto Pinterest como la adolescente en cuestión recibieron cartas del abogado de Swift.

Aunque la adolescente dejó de crear estas imágenes parodia, el meme ‘taylor Swift nazi’ continuó con vida; miles de imágenes similares siguieron apareciendo desde cuentas anónimas en distintos sectores de la web. Se formó un grupo en Facebook llamado “*Taylor Swift for Fascist Europe*” con más de 18.000 *likes*. Su creador, aunque permanece anónimo, ha declarado en entrevistas mediante *e-mails* que, aunque no cree que Swift tenga ideales fascistas o piense como él, sí ‘encarna el espíritu ario’ (Sunderland, 2016). Según otros neo-nazis entrevistados al respecto, lo que la separa de otras contemporáneas de la profesión no es solo sus ‘facciones arias,’ sino también su ‘comportamiento angélico’, ya que no se muestre en redes sociales participando en fiestas, sino más bien dentro de su hogar, con sus gatos, leyendo Jane Austen. Si esto se suma a haber nacido en Pennsylvania con padres conservadores en una familia clase alta, se puede ver cómo el cuerpo de la rubia y pálida cantante de country, famosa durante su juventud por no hacer declaraciones que la asocien a alguno de los dos partidos políticos de su país, se convierte en un lienzo lo suficientemente blanco para que la *alt-right* pinte a su gusto el ícono que prefiera.

Entre miles de usuarios de internet con tendencias nazis que, en distintos espacios, utilizan la imagen de la cantante como perfil, literalmente declarando sus intenciones de rendir alabanza a la diosa de la pureza aria, empezó a imponerse una narrativa donde Taylor Swift se volvía indisoluble de esta ideología. Luego de 3 años de silencio, declaró en una



entrevista<sup>4</sup> que no había hecho declaraciones al respecto porque no se enteró de la polémica hasta después de que había pasado, aclarando que durante esos años no tenía internet en su teléfono celular y que su equipo de profesionales y familia eligieron lidiar con ello sin consultarla para protegerla. Negó cualquier afiliación con la *alt-right* y calificó a las ideas de supremacía blanca como repugnantes, postulando que estos sectores proyectaron su ideología en ella solo por ser rubia y blanca, además de algunas acusaciones de racismo implícito por uno de sus videos musicales situado en África, pero sin ningún personaje africano. Afortunadamente, su asociación con el nazismo fue perdiendo popularidad, tal vez gracias a este efusivo rechazo personal, sumado a que, como todo chiste, llega un punto en el cual ya su repetición aburre.

Lo cierto es que se postula como víctima de una situación lamentable en la cual no tuvo culpa alguna. Este razonamiento tiene sentido desde una lógica de representación, donde mi cuerpo *online* sería un reflejo de mi cuerpo real fuera de internet, donde hay un original imperante de una Taylor Swift, que no es nazi, traicionado por las copias corrompidas que degeneran su imagen a través de internet. Pero esta lógica sólo tendría sentido dentro de una concepción dualista de la corporalidad. Hablar de un cuerpo original, material por biológico y previo a cualquier representación que pueda realizarse a través de herramientas tecnológicas, es caer en un platonismo iluso.

Tal vez sea necesario pensar críticamente las relaciones entre cuerpos, tecnología, imágenes, identidades y todas las múltiples fuerzas que moldean nuestra corporalidad, para ver qué grado de responsabilidad podemos llegar a tener en un eventual devenir en iconografía neo-nazi. No hay posibilidad de soberanía corporal, pero eso no quiere decir que no tengamos injerencia en nuestro devenir cuerpo. En todo caso, nuestra injerencia sería ineludible. Mantener silencio durante 3 años no es una actuación irrelevante; no tener acceso a internet no impide que nuestro cuerpo exista en internet.

Descartando cualquier hipótesis de elección pragmática involucrada, como puede ser postular una motivación económica que haya causado su

---

<sup>4</sup> Hiatt, B. Taylor Swift: The Rolling Stone Interview. Rolling Stone, 18 de septiembre de 2019. Disponible en <https://www.rollingstone.com/music/music-features/taylor-swift-rolling-stone-interview-880794/>. Consultado el 22 de octubre de 2024.

silencio, y aceptando como veraz el desconocimiento de la polémica que la cantante plantea: ¿fue Taylor Swift un cuerpo nazi durante esos años? Parecería que su falta de consentimiento al respecto, ya fuera por ignorancia o por explícita negativa, no sería suficiente para contestar negativamente esta pregunta.

Sería más interesante postular una materialidad corporal a la manera deleuziana. Implica pensarnos como un devenir constante, un cuerpo que se recrea constantemente en un proceso que nunca puedo controlar del todo y que no puede ser escindido en *online-offline* en un contexto donde la omnipresencia de internet es innegable. David Lapoujade (2016), experto lector de Deleuze, lo explica así:

El cuerpo ya no es concebido como un organismo [...] sino que es percibido según las potencias que experimentamos en los devenires. Estas potencias entran directamente en relación unas con otras, según las máquinas-órganos que componen (longitud) y los afectos de los que devienen capaces (latitud). Un cuerpo ya no se define por su unidad orgánica, sino por los procesos de individuación momentáneos de los que deviene capaz, por su capacidad de hacer cuerpo con otros cuerpos, en función de los órganos que crea, de las relaciones de velocidad y lentitud, de movimiento y reposos de las multiplicidades que lo componen. (p. 273)

Suponiendo que esta ontología deleuziana nos ofrezca una mejor forma de conceptualizar las corporalidades en esta época de redes sociales, ¿cómo reaccionar ante este devenir constante que se escapa de mi control, esta interpretación corporal continua entre algoritmos y personas que van transformando toda identidad a través de ritmos que se escapan de cualquier dominio humano? No es solo la señorita Swift quien encarna esta desposesión de su imagen, identidad, cuerpo. Así lo deja en claro la reciente noticia publicada por el diario argentino Clarín narrando cómo un adolescente de 15 años en un colegio secundario de San Martín vendía fotografías de sus compañeras utilizando herramientas de IA para manipular las imágenes hasta convertirlas en material pornográfico<sup>5</sup>.

---

5 Parisi, M. (14 de octubre de 2024). *Escándalo en un colegio de San Martín: denuncian a un alumno que vendía fotos manipuladas con IA de sus compañeras desnudas*. Clarin.com.



Problemas como este demandan una concepción teórica de corporalidad, internet e imagen que pueda lidiar con el nivel de complejidad planteado. La interpretación tradicional de la relación entre imágenes y cuerpos trata la imagen como una representación que acarrea un mensaje ideológico codificado. Rebecca Coleman (2011) desarrolla una interpretación deleuziana de la imagen que rompe con el modelo representativo, teorizando las imágenes como inmediatamente materiales y afectivas. Las imágenes abren nuevas posibilidades para la vida, con el potencial de redireccionar devenires. No es que las imágenes se impongan ideológicamente en cuerpos, sino que los cuerpos devienen en y a través de sus relaciones inmanentes y afectivas con las imágenes.

En su libro *Imagen, cuerpo* (2015), Alejandra Castillo retoma a Susan Sontag para hablar de la fotografía, de la imagen como indeterminada, como apertura constante a la interpretación, como performance que escapa a la narración coercitiva de un posible intento estatal de clausurarla en una única descripción correcta enmarcada en un museo oficial. Cierra su libro con esta frase: “Leer la fotografía como performance y como memoria de lo múltiple es hacer de la fotografía un síntoma de una vida que resiste y sobrevive en el registro” (p. 86). A sus ojos, esta multiplicidad de la imagen, esa potencia performativa de la fotografía para afectar a quienes la observan, es una oportunidad de resistencia a los marcos interpretativos que intentan imponer institucionalmente una única narrativa. Rechaza reacciones “conservadoras” a esta situación, como la de Boris Groys (2012) que intenta reivindicar la figura del curador para evitar las potenciales traiciones a la imagen original.

Ahora bien, si volvemos al escenario planteado por el uso cotidiano de redes sociales, pareciera que la curaduría es algo inevitable, solo que no se encarna en una figura humana: el mismo diseño algorítmico está creado para ejercer esa función. El uso de redes sociales acarrea tendencias de radicalización por su formato algorítmico diseñado para incrementar la cantidad de usuarios y sus tiempos de uso, generando más dependencia para un mayor rédito económico y expandiéndose progresivamente sobre el territorio de la vida cotidiana. En situaciones donde las instituciones se caracterizan por su debilidad, esto puede amplificar y generar acciones de violencia extrema. Mostrar imágenes que afecten al usuario es parte del funcionamiento de toda red social; el objetivo es fomentar que los usuarios interactúen con contenidos que generan mayor interacción,

comúnmente apelando a despertar emociones como odio o miedo. Aún si consideramos que todo algoritmo fue programado por una persona, los modos en que se desarrollan en su funcionamiento de comisariado escapan de toda previsibilidad humana.

No solo el miedo o el odio son emociones fuertes que generan mayor envolvimiento de sus usuarios. YouTube se ha convertido en un sitio propicio para la explotación sexual infantil<sup>6</sup>. No solamente por la distribución de pornografía infantil explícita, contenido que sí está prohibido en el sitio, sino también por los efectos que su sistema algorítmico causa. Los algoritmos que determinan la recomendación de videos empezaron a vincular videos pornográficos con videos de niños jugando en piscinas, realizando ejercicios de gimnasia artística y situaciones que involucraran cuerpos pre-púberes parcialmente desnudos. El sistema de recomendaciones se convirtió en una sexualización de niños en situaciones inocuas de su vida cotidiana para el consumo de millones de usuarios. Sin ser parte del diseño concebido por los creadores de la plataforma, YouTube se presta como útil herramienta para pedófilos. Investigaciones<sup>77</sup> muestran el proceso de radicalización de usuarios en esta dirección, quienes consumen estos videos no necesariamente han entrado a la plataforma con la intención de buscar este material. Un usuario puede fácilmente utilizar YouTube para ver videos de pornografía soft-core, y las recomendaciones le indican el video siguiente con mujeres de apariencia cada vez más joven, pasando a mujeres actuando provocativamente en ropa infantil. Eventualmente, se le recomiendan videos de niños de 6 años en traje de baño o similares. Por sí solos, los videos de niños jugando pueden ser completamente regulares y no despertar sospecha alguna de sexualización. Sin embargo, agrupados en este flujo de recomendaciones, se convierten en parte de un problema de pornografía infantil del cual YouTube se rehúsa a hacerse cargo. El consumo de videos en este sitio tiende a la radicalización, guiando hacia contenido cada vez más extremo.

El caso es que YouTube no solo actúa como proveedor de pornografía infantil, ni como curador de un catálogo de este tipo de contenidos, sino que además funciona como reclutador de nuevos pedófilos, creando una

---

<sup>6</sup> Fisher, Max y Taub, Amanda (3 de junio de 2019). *On YouTube's Digital Playground, an Open Gate for Pedophiles*. The New York Times.

<sup>7</sup> Para más información, dirigirse al artículo de Fisher y Taub referenciado anteriormente.



mayor demanda mediante una radicalización del contenido videográfico que ofrece. Su diseño algorítmico facilita la territorialización del cuerpo de niños para transformarlo en pornografía en una operación que a su vez genera su consumo.

Lejos estamos de querer fomentar una disposición tecnofóbica al utilizar estos ejemplos. A lo que se apunta es a demostrar la importancia de volver a cuestionarnos sobre la potencial necesidad de la figura del curador para lidiar con la intersección entre imagen, cuerpo y tecnología. La ontología que nos provee la filosofía de Gilles Deleuze parece ser un campo fértil para adentrarnos en estas cuestiones, pero la curaduría no pareciera ser una actividad totalmente compatible con el planteo deleuziano. La búsqueda de posibles respuestas a este dilema aparece como una urgencia innegable.

## Referencias

- Brians, Ella (2011). The 'Virtual' Body and the Strange Persistence of the Flesh: Deleuze, Cyberspace and the Posthuman. En Guillaume, Laura, y Hughes, Joe (eds.), *Deleuze and the Body* (pp.116-141). Edinburgh: Edinburgh University Press. 10.3366/edinburgh/9780748638642.003.0006
- Castillo, Alejandra (2015). *Imagen, cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones La Ce-  
bra.
- Coleman, Rebecca (2008). The Becoming of Bodies: Girls, media effects, and  
body image. *Feminist Media Studies*, 8(2) (pp. 163-179). London:  
Taylor & Francis. <https://doi.org/10.1080/14680770801980547>
- Groys, Boris (2012). De la imagen al archivo-imagen -y de vuelta. El arte  
en la era de la digitalización. En Castillo, Alejandra, y Cristian  
Gómez-Moya (eds.), *Arte, archivo y tecnología*. Santiago: Edicio-  
nes Universidad Finis Terrae.
- Lapoujade, David (2016). *Deleuze. Los movimientos aberrantes*. Buenos Ai-  
res: Cactus.

Rivas San Martín, Felipe (2019). *Internet, mon amour. Infecciones queer/cuir entre digital y material*. Santiago: Écfrasis Ediciones.

Sunderland, Mittchel (2024) “Can’t Shake It Off: How Taylor Swift Became a Nazi Idol”. *Vice*, el 23 de mayo de 2016. [https://www.vice.com/en\\_us/article/ae5x8a/cant-shake-it-off-how-taylor-swift-became-a-nazi-idol](https://www.vice.com/en_us/article/ae5x8a/cant-shake-it-off-how-taylor-swift-became-a-nazi-idol).



*Cartografías de las memorias: lenguajes de la cultura, cuerpos y escrituras (1a ed.)*  
Paula Massano y Lucía Ríos (Eds.)  
Publicado por el Área de Publicaciones de  
la Facultad de Filosofía y Humanidades –  
Universidad Nacional de Córdoba  
Noviembre de 2025 [Libro digital]  
Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Reconocimiento – Compartir  
Igual (by-sa)



Centro de Investigaciones  
María Salome de Burriachón  
Facultad de Filosofía y Humanidades | UNC

Área de  
**Publicaciones**

**ffyh**  
Facultad de Filosofía  
y Humanidades | UNC



**unc**

Colecciones  
del CIFFyH



ISBN 978-950-33-1900-0

A standard linear barcode for the ISBN 978-950-33-1900-0. Below the barcode, the numbers 9 789503 319000 are printed vertically.



**ciffyh**  
Centro de Investigaciones  
María Selene de Burroni  
Humanidades UIC

Área de  
**Publicaciones**

**ffyh**  
Facultad de Filosofía  
y Humanidades UIC

unc