

Síntesis

Artículos basados en tesinas de grado

n°7 / 2016

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

••
Secretaría
Académica

••
ffyh Facultad de Filosofía
y Humanidades | UNC

Síntesis

nº 7 / 2016

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

Autoridades

Secretaria de Investigación, Ciencia y Técnica Dra. Candelaria de Olmos

Secretario Académico Dr. Juan Pablo Abratte

Subsecretaria Académica Lic. Vanesa López

Gestión editorial: Lic. Noelia García

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

••
Secretaría
Académica

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades



Contenido

Antropología

- 5 De oasis a desierto. Re-emergencias huarpes y la promesa del agua en las Lagunas de Guanacache
Aldana Calderón Archina
- 26 "El líquido derecho". Acequias, clima y sociedad en San Fernando del Valle de Catamarca (siglos XVII-XVIII)
Cecilia M. Argañaraz
- 42 Ensamblarse, organizarse, equivocarse. Etnografía en una feria de Córdoba
José María Miranda Pérez
- 59 El Árbol y el Pescazo: Sachaetnografiando el monte santiagueño
Guillermo Gardenal

Ciencias de la Educación

- 76 ¿Cómo acompañar las trayectorias de niños y niñas en las escuelas públicas? La experiencia del Programa de Maestros Comunitarios en Uruguay
Pamela Ruth Reisin
- 96 El Día de la Memoria en la escuela primaria. Sentidos y tensiones que circulan en las políticas curriculares y en las prácticas de enseñanza
Natalia Bosch; Magali Sofía López
- 112 Facebook y lo escolar: los grupos virtuales como complemento de las prácticas educativas presenciales
Matías Nahuel Ferreyra

Filosofía

- 126 Burocracia: relectura desde un horizonte biopolítico
Pablo Ezequiel Sachis
- 147 La empatía integral y su vinculación con la motivación pro-social
Mariana Florencia Fernández
- 169 La metáfora del Calibán en la filosofía latinoamericana de Arturo Andrés Roig: ¿Hipótesis emancipatoria?
Paula Massano
- 184 La doctrina de la redención en la filosofía de Schopenhauer
Florencia Müller
- 204 Cuerpo y conciencia trascendental en E. Husserl
Ernestina Godoy
- 225 Arte y verdad: una investigación sobre el alcance y sentido de la verdad "extra-metódica" en la hermenéutica de H.-G. Gadamer
Erika Whitney

- 243 Abordajes fenomenológicos sobre el Yo
Franco Puricelli

Geografía

- 257 Cartografía y Gestión del Riesgo de Incendios Forestales e Interfase en la Localidad de Salsipuedes, Sierras Chicas, Córdoba
Raúl Nicolás Francisco
- 283 Turismo residencial y crecimiento urbano. El caso de Santa Rosa de Calamuchita (2000-2010)
Evaristo García

Historia

- 304 Hernández Arregui y la formación de una nueva izquierda argentina (1960-1970): claves para su interpretación teórica
Ernesto Roland
- 326 Las sociedades indígenas y su participación en la economía mercantil durante el período colonial temprano. ¿Un proceso de 'hispanización'? (Córdoba 1573-1620)
Lucas Borrastero
- 338 Una aproximación a las influencias del interregno uriburista sobre el campo político cordobés (1930-1931)
Esteban Chatelain

Letras

- 354 Imágenes del tiempo: montaje y supervivencia y escrituras contemporáneas
Paula La Rocca; Ana Neuburger
- 368 El escenario en disputa: notas descoloniales a partir de la relación Próspero/Calibán en Una tempestad de Aimé Césaire
Marcelo Silva Cantoni
- 383 El día que Eric Cartman compró en Whole Foods *Inmunización y subjetivación capitalística en la temporada 19* de South Park
Juan Revol
- 399 El poder real de la ficción: Dos mujeres en Praga, de Juan José Millás
Constanza Tanner
- 420 Lestat, el vampiro: tensión entre lo heroico y lo monstruoso en dos novelas de Anne Rice
Andrés Mazzoni

De oasis a desierto. Re-emergencias huarpes y la promesa del agua en las Lagunas de Guanacache

Aldana Calderón Archina

aldana_c03@hotmail.com

Licenciatura en Antropología. Directora TFL: Dra. Carolina Álvarez Ávila

Co-director: Lic. Ezequiel Espinosa

Beca Estímulo a las Vocaciones Científicas, otorgada por el Consejo Interuniversitario Nacional

Recibido: 01/06/17 / Aceptado: 29/08/17

Resumen

El presente trabajo retoma discusiones y reflexiones que fueron planteadas en mi Trabajo Final de la Licenciatura en Antropología. Puntualmente aquí me interesa retomar lo desarrollado en relación a la problemática del agua que afecta desde hace décadas al área de las (desechadas) Lagunas de Guanacache, centro oeste argentino, donde habita población rural y comunidades indígenas huarpes. Más específicamente, focalizaré en las Lagunas como punto de identificación de las historias de vida huarpe y cómo la falta de agua devino en tema de agenda e intervención estatal. Asimismo, ambas cuestiones se encuentran articuladas y facilitaron el proceso de comunalización (Brow, 1990) de un grupo de familias autoadscriptas como huarpes del paraje La Represita, una pequeña localidad sanluisense ubicada en el límite provincial con San Juan. De esta manera, parte de la apuesta de este artículo está en reconstruir a través de la problemática del agua el proceso de re-emergencia de un grupo de familias autoadscriptas como huarpes.

Palabras claves: Agua - políticas estatales - comunidad indígena huarpe

1.A modo de introducir(nos):

dónde, qué y cómo

En las siguientes páginas retomaré y desarrollaré interrogantes, discusiones y reflexiones que se desprenden de mi Trabajo Final de grado en Antropología, realizado durante los años 2014-2015 y para el cual llevé a cabo un trabajo de campo etnográfico en la Comunidad huarpe de Guanacache de San Luis. De este modo, me propuse abordar desde un enfoque etnográficoⁱ el proceso de comunalización y reemergencia un grupo de

familias autoadscriptas como huarpes, a la vez que analizar cómo se re-articularon estas adscripciones a la Agenda de Culturas Originarias, inaugurada por el Estado provincial de San Luis a finales 2006, y cómo impacto en su organización y en sus vidas el ser reconocidos en tanto comunidad huarpe. Esto último, teniendo en cuenta que la apertura de dicha agenda implicó el despliegue de una serie de medidas y acciones que fueron articulando la política de reconocimiento de los pueblos indígenas que



habitan en San Luis. Si bien previo al 2006 distintos grupos indígenas comenzaron a organizarse y demandar en pos del reconocimiento a sus derechos, fue a partir de la implementación de las iniciativas articuladas a la Agenda que lo indígena empezó a cobrar mayor visibilidad pública en la provinciaⁱⁱ.

Si bien aquí no serán abordarlos en su totalidad, considero pertinente mencionar los interrogantes que guiaron mi investigación, los cuales consistieron principalmente en: ¿Cómo se articuló la demanda por la falta del agua con la apertura de la Agenda de Culturas Originarias? ¿Qué logros alcanzó la Política de reparación histórica de las culturas originarias? ¿Qué efectos tuvo? ¿Cómo impactó en la Comunidad huarpe ser reconocidos e interpelados como "cultura originaria"? ¿Y Cómo se operacionalizó la autonomía municipal que el gobierno provincial le otorgó a la Comunidad en 2011?

Puede verse reflejado en tales preguntas que mi interés radicó fundamentalmente en reconstruir el proceso de reemergencia y de conformación de la Comunidad huarpe de Guanacache y en analizar los alcances y efectos de la política de reconocimiento indígena del gobierno provincial para con la comunidad huarpe. Sin embargo, desde mis primeras visitas a la comunidad comencé a notar la importancia que cobraba en sus vidas la apremiante sequía que azota al lugar desde

hace décadas. Como también, noté cómo con cierta recurrencia aparecían en sus relatos recuerdos sobre una época de esplendor de las lagunas. De esta manera, la problemática por la falta del agua y las distintas políticas hídricas que han impactado en la zona, se convirtieron en el hilo conductor de mi pesquisa y en el pivote que me permitió comprender las etapas de visibilización/invisibilización de este colectivo huarpe.

Así, a medida que fui avanzando en mi trabajo fui notando los distintos matices que cobraba la cuestión del agua y es sobre esto que pretendo reflexionar aquí y problematizar los ejes que se entretajan al agua. Estos son: el vaciamiento de las lagunas y la construcción de Guanacache como desierto; las lagunas como lugar de identificación y punto condensador de trayectorias huarpes (diáspora/desplazamiento, despojo); el agua como recurso y las distintas políticas hídricas y su impacto social, económico y geográfico.

Tal como anticipaba, este artículo se basa en el trabajo etnográfico realizado a lo largo del año 2014 en la Comunidad huarpe de Guanacache. La misma se encuentra en el paraje La Represita, al noroeste de la provincia de San Luis y a unos 150km de la capital aproximadamente, a pocos metros del límite provincial con San Juan y a unos kilómetros del ingreso a Mendoza. Para cuando

comencé hacia casi ocho años desde que los tres grupos familiares que conforman la organización (Calderón, Carrizo y Valdez) se habían organizado comunitariamente. Se trata de un total de alrededor de cuarenta personas que se encuentran distribuidos en veintiocho viviendas construidas por el gobierno provincial dentro del territorio que se les fue restituido en 2007 (aunque no todas las viviendas están habitadas).

Las idas a campo, consistieron en estadías de tres días a una semana, durante los meses de febrero, marzo, abril, julio y agosto. Durante las mismas me alojé en la casa donde vive parte de la familia de Pascuala (una mujer huarpe y actual cacique de la comunidad) puntualmente su pareja y su hijastro, ya que ella fluctúa entre el campo y la ciudad de San Luis donde pasa la mayor parte del tiempo por su trabajo. Una vez allí me dediqué a hacer entrevistas a los miembros de la comunidad, indagué principalmente sobre sus historias de vida, a qué se dedican actualmente, cómo fue que comenzaron a organizarse, qué cambios notaban desde la implementación de la Política de reparación histórica. También realicé observación participante en diversas celebraciones como, en el baile de San Vicente, Inti Raymi, Día del niño, así como en actividades cotidianas que efectuaban en sus lugares de trabajo, en el corral, la escuela, el centro cultural donde se

realiza el plan de tejidos artesanales. Generalmente, aprovechaba la realización de algunos de estos eventos para viajar y así participar de la celebración y luego quedarme unos días en la comunidad. De este modo pude realizar observación participante en ocasiones de mayor interacción social entre los miembros y en ámbitos cotidianos, en sus viviendas o lugares de trabajo, donde me acercaba a conversar, a toma mate y algunas veces me invitaban a almorzar. Asimismo, me serví de otras fuentes entendiendo que una comprensión acabada de las disposiciones legales y normativas de regulación de población indígena, requiere de una etnografía del mundo político contemporáneo (Pacheco de Oliveira 2006), y entonces fue indispensable realizar análisis de discursos estatales y material oficial (escrito y disponible en páginas webs oficiales). También me serví de fuentes periodísticas para realizar un seguimiento sobre la difusión de estas medidas.

Mi primer contacto fue con Pascuala, a quien ya mencioné, una mujer huarpe de unos cincuenta años reconocida en San Luis como referente del pueblo huarpe. Hace aproximadamente diez años trabaja dentro de la administración estatal de San Luis como funcionaria indígena. Ella fue una de las pioneras en organizarse junto a sus familiares y comenzar los trámites para obtener la

personería jurídica que otorga el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), lo que decantó en un proceso mayor de reconocimiento y visibilidad pública. Así, paulatinamente, la comunidad fue organizándose y cobrando mayor visibilidad, como también Pascuala fue constituyéndose como referente indígena en la provincia y luego también como funcionaria estatal. Para cuando comencé a trabajar con ellos, ella era jefa del Programa de Culturas Originarias perteneciente al Ministerio de Turismo y las Culturas y fue quien me hizo el nexo con el cacique de aquel momento Miguel, para que pudiera solicitar el permiso necesario para comenzar con mi trabajo de campo.

Mi primera visita a la comunidad fue en febrero de 2014, no obstante, ya contaba con un intento fallido de trabajo de campo, había comenzado con otra comunidad huarpe ubicada en una zona cercana a ésta. No obstante, la trayectoria de la otra organización dista bastante de la comunidad de Guanacache, en parte porque no están reconocidos por el gobierno de San Luis. Si bien el territorio ancestral que reclaman actualmente se encuentra dentro de territorio mendocino, varios de sus miembros habitan en distintos puntos de la provincia de San Luis, entre estos el líder de la organización. En este breve intento pude bosquejar algunos posibles temas de investigación vinculados a

problemáticas territoriales y de frontera, una vez que esto se cae, vuelvo a fojas cero respecto al qué y así, de a poco, la cuestión del agua fue poniéndose en el foco de mi pesquisa. En los siguientes apartados iré desglosando los distintos ejes que se entretejen a la cuestión del agua y cómo fui tomando a la problemática del agua y las políticas hídricas como el hilo que guiaría mi investigación. A continuación comenzaré por describir sucintamente las causas y consecuencias del desecamiento del sistema palustre de Guanacache.

2.a Desierto: construcción y vaciamiento

Los desiertos son protagonistas del clima árido que habita en las montañas y planicies de la región de Cuyo, principalmente en las provincias de Mendoza y San Juan. Pero también están los oasis, aquellos valles fluviales que derivan de los ríos originados en la cordillera andina. El área de Guanacache es caracterizada a través de la literatura e historiografía sobre la región, como un oasis apto para la agricultura que persistió gracias a los sistemas de riego de los colectivos originarios que la habita(ran) (Rusconi 1961; Michieli 1991; Prieto 1999; Roig 2004; Moretti Baldín 2008), antes y desde el periodo colonial y hasta el periodo independentista; hasta comienzos del siglo XX que este complejo de lagunas y bañados se vio afectado por un

proceso de desecamiento y que se fue agravando con el pasar de los años.

Como mencioné conocí la zona en agosto de 2013 cuando viajé para asistir a una celebración de la Pachamama que realizó la organización territorial huarpe Pinkanta, próxima al departamento mendocino de Lavalle. El recuerdo que me había llevado era el de una típica postal del desierto, un suelo resquebrajado que se siente en cada pisada, tierra seca y por partes rojiza con escasa vegetación a excepción de algunos algarrobos y jarillas, así como ausencia de agua, salvo algunas ocasionales y pequeñas lagunas. En verano esto se mantenía, ya que las lluvias son muy escasas con la diferencia de que para entonces el Zonda es el protagonista, viento seco y caluroso, típico de la región. Durante mi primera visita, en febrero, acompañé a Miguel (cacique) a la localidad sanjuanina del Encón que se encuentra a algunos kilómetros a buscar provisiones, al regreso, Miguel baja el volumen de la radio y me dice:

"Todo lo que ahora se ve a los costados de la ruta [algunos arbustos que cubrían el suelo sediento], antes estaba cubierto de agua: pasaban dos ríos: Bermejo, de agua dulce, y Desaguadero, de agua salada. Mi abuela me contaba que se notaba cual agua era de cada río, por el color... Por acá dicen que pasaba el camino Real que conducía a Buenos Aires y también la gente venía mucho a esconderse

porque era difícil de ser encontrados" (Miguel en notas de campo, febrero de 2014).

En ese momento no indagué más sobre el tema, me resultaba dificultoso pensar que allí en medio del desierto, años atrás hubiese sido un oasis gracias a la riqueza de las Lagunas de Guanacache. Días después realicé una entrevista a Miguel en la oficina del Programa de Culturas Originarias ubicado en el centro cívico de la ciudad capitalina, en esta oportunidad ahondamos un poco más sobre el tema de las lagunas y su vaciamiento:

A: Me cuenta un poco más en relación a la historia del lugar...

M: El lugar que usted conoció es, era, toda una laguna si no que no presentan agua en la actualidad. Porque antes venía el Río bermejo y otro río más. Primero nacen dos ríos y se transforman en el Bermejo, después viene el Río San Juan y, por el otro lado, el Río Mendoza que desembocan en las Lagunas de Guanacache y esas desembocan en el Río Desaguadero. ¿Qué sucede? El Río Bermejo dejó de mandar agua no sé por qué motivo, San Juan está dejando de mandar agua por el tema del dique y la minería. Y Mendoza no sabría explicar bien, pero creo que lo usa mucho como recurso para el gran Mendoza porque hay que tener suficiente agua para mantener a la población, entonces llega poca agua. Las lagunas no se llenan como antes, inclusive el Desaguadero, por ese uso que se le da al agua..." (Miguel 15/02/2014).

De este modo Miguel comenzaba a introducirme en las causas del desecamiento de las lagunas, como él mencionaba éste fue consecuencia de la captación de los Ríos Mendoza y San Juan y los Desagües del Bebedero, ríos que se encargaban de abastecer este oasis. Como insinuaba Miguel, lejos de deberse a factores “naturales”, la desertificación se explica entramada a intereses políticos y económicos, a determinadas políticas de los gobiernos provinciales de San Juan y Mendoza que desviaron estos caudales hacia las zonas urbanas y cercanas a éstas, donde se hallaban los principales cultivos vitivinícolas.

Así, esa vitalidad pletórica que emanaba de las Lagunas retratada en los libros de historia de la región fue menguando por el paulatino desecamiento de sus aguas e imprimiendo sobre la zona de Guanacache la impronta del desierto. La construcción de esta área en tanto desierto estuvo relacionada a transformaciones socio-económicas sujetas a proyectos de modernización de las provincias –sobre la anterior estructura de intendencias– durante el periodo de consolidación del Estado Nación a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Como refería, dichas transformaciones estuvieron asociadas a una nueva etapa del desarrollo económico en la Argentina durante su integración al mercado mundial, teniendo en cuenta que en este

periodo se sentaron las bases de una economía primaria exportadora, que implicó en pocas décadas una redistribución territorial, social y de recursos naturales e impactó directamente en el ámbito demográfico. Más específicamente, a partir de 1880 las provincias de Mendoza y San Juan se integraron al modelo agroexportador nacional mediante el traspaso de una producción de ganado y de cultivo de la vid a pequeña escala, al modelo agroindustrial capitalista (Gago, 1994).

Para ello fue necesario contar con un marco legal donde ampararse, el cual permitió el diseño de políticas públicas de fomento a la agroindustria (Gago, 1994:32) y que, como veremos, decantó en la construcción de nuevos oasis agrícolas en su mayoría poblados por las corrientes inmigratorias que llegaron al país desde Europa. Fue aquí que comenzaron a configurarse los “nuevos” y “viejos” oasis en la provincia de Mendoza (Vitali, 1940: 17) y el oasis del Tulum en San Juan, ambos posibles a través del riego artificial. De este modo, determinadas estrategias estatales promovieron el crecimiento y abastecimiento de los centros urbanos y agroindustriales a costa de que los “márgenes” se secaran.

En este sentido, concuerdo con la propuesta de Saldi (2010), respecto a cómo los discursos estatales promovidos durante la consolidación

del Estado provincial de Mendoza, posterior a las Campañas del Desierto (1881-1885) en Pampa y Patagonia, promovieron la creación de dos metonimias: oasis - progreso - descendencia europea, frente a secano-atraso- resabio indígenaⁱⁱⁱ. Lo que posibilitó favorecer a cierta parte de la población por sobre otra, en tanto que el detraimiento de las aguas tuvo impacto directo sobre las vidas de quienes allí habitaban, los huarpes laguneros, reconocidos en la actualidad por mis interlocutores como sus antepasados.

Siguiendo a Escolar (2005), la sequía cada vez más apremiante y la concentración del control de tierras, agua y fuerza de trabajo decantaron en el éxodo rural de gran parte de los pobladores hacia áreas urbanas. Así, la diáspora se convirtió en un fenómeno recurrente en la zona, originado durante las primeras décadas del siglo XX. Como menciona el autor, a medida que las aguas fueron menguando gran parte de los pobladores debieron migrar en busca de mejores condiciones de vida y fuentes de trabajo. Por ejemplo, Miguel me contaba que nació en una casa de adobe dentro del territorio donde se encuentra actualmente la comunidad pero, al igual que la mayoría de los que viven allí, de pequeño tuvo que migrar hacia los centros urbanos más próximos para poder realizar sus estudios en la escuela primaria ya que no había escuela cercana. De

este modo, gran parte de los troncos familiares huarpes debieron migrar en busca de educación y, fundamentalmente, trabajo, dada la alta demanda de mano de obra durante la intensificación de las industrias regionales.

Respecto de las trayectorias particulares de estas familias huarpes, varios de ellos migraron hacia los centros urbanos de San Luis y San Juan, y en menor medida a Mendoza. Aquellos que permanecieron en el campo vivieron en puestos alejados uno del otro dedicándose principalmente a la cría de ganado caprino y bovino (estas actividades se mantienen). Cada puesto -al igual que sucede con los que se mantienen en zonas aledañas-, contaban con su respectiva casa de adobe en la que habitaban padres y hermanos^{iv}, pero una vez que los niños alcanzaban la edad para ingresar al sistema escolar, como en el caso de Miguel y en general eran mandados a la ciudad o alguna localidad cercana, a la casa de algún pariente en donde hubiera escuela, ya que la ex escuela rural de La Repesita dejó de funcionar hace tiempo atrás y solo los ancianos pudieron asistir y finalizar el séptimo grado, que era el último nivel con el que contaba.

De acuerdo a lo presentado hasta aquí y siguiendo a estos estudios previos, propongo pensar a la zona de las Lagunas de

Guanacache como un área de frontera, como un espacio donde quienes lo habitan –y lo habitaron–, los descendientes del pueblo huarpe, se hallan en un espacio liminal. Entiendo así, la noción de desierto como equivalente a la de margen en tanto periferia donde están contenidas aquellas poblaciones consideradas como marginales (Das y Poole, 2008:24), que si bien forman parte de la sociedad sobre la cual un Estado Nación extiende su soberanía, son a la vez marcados como “otros”. En otras palabras, el secano/desierto representa un espacio subordinado con gente también subordinada a la Nación (Saldi 2010:12).

Entonces, me pregunto: ¿qué pasó con aquellos que se quedaron en aquel desierto? Como veremos, sus devenires parecen anclados a las Lagunas a los efectos de la configuración del desierto y a los intentos de recuperación del sistema palustre de Guanacache.

2.b “Irse y seguir estando”. Narrativas sobre el desplazamiento

¿Cómo ha sido (des) poblar el desierto para sus actuales habitantes? En las entrevistas realizadas a mis interlocutores huarpes durante el trabajo de campo, en los momentos en que indagaba a cerca de su vida en la actualidad se establecía una

comparación con un “antes”, ya sea antes de que fueran reconocidos por el Estado provincial como huarpes (generalmente acudían a un suceso determinado: el acercamiento de Pascuala con el gobernador por el pedido de agua, la devolución del territorio y la entrega de las viviendas), o, “*más antes*”, cuando eran niños. Sin embargo, ese antes “anterior” era aún más de difícil de acceder a través de sus relatos, a excepción de los líderes de la organización –familiarizados con las entrevistas y el hablar en público–, me costaba que se explayaran demasiado en nuestras conversaciones, cuando intentaba realizarle alguna pregunta sobre su vida y/o sus trayectorias familiares, me contestaban de manera escueta y buscaban eludirla con un “no me acuerdo” o aconsejándome que le pregunte a otra persona, por lo general me encomendaban a Pascuala.

Ante la insistencia de estos “olvidos” pase a considerar a los mismos no como algo azarosos o simplemente como una cuestión etaria si no, siguiendo a Connerton (2008), a que los mismos seguían un patrón vinculados a modos de ocultamiento de lo huarpe. Es decir, comencé a pensar que estos silencios y olvidos estaban articulados a determinados momentos de sus historias de vida que preferirían olvidar o no recordar, asociados a épocas en donde “lo huarpe” se reservaba al ámbito doméstico/familiar.

De acuerdo a Connerton, aquello que se recuerda y lo que no es parte de un proceso en donde se construyen nuevas memorias compartidas, a su vez acompañadas de un conjunto de silencios tácitamente compartidos. A continuación haré hincapié en recuerdos pero también en aquellos olvidos que dan cuenta de una memoria social transmitida entre generaciones, asociadas y marcadas por distintos episodios ligados a las lagunas como un punto de identificación y atravesado por eventos tales como la diáspora, el desplazamiento y el regreso décadas más tarde.

Una mañana de julio, Cristina, esposa de Miguel (cacique), me llevó a conocer el Río Desaguadero que pasa por detrás de esta Comunidad, en dirección hacia el este, en el límite entre San Luis y Mendoza. Apenas crucé un pequeño puente me dijo: "ahora estamos en la provincia de Mendoza". Fuimos hasta allí en auto, si bien queda a pocos kilómetros de la Comunidad, el acceso a éste es un tanto difícil ya que el camino no está señalizado y el suelo es bastante arenoso. Una vez que llegamos nos encontramos con una gran cuenca prácticamente vacía, el agua solo alcanzaba a cubrirme los tobillos, las paredes estaban blancas por la alta cantidad de salitre contenida en las mismas. Mientras recorriamos el lugar, Cristina me comentó que ella tampoco llegó a ver el río colmado de

agua pero que aquellos que sí, suelen contar que todo lo que ahora está seco antes estaba repleto de agua, que "hasta patos cazaban cuando eran chicos".

Esta imagen de las lagunas en su fase de oasis surgía en conversaciones con mis interlocutores huarpes en relación a lo que les contaban sus mayores, existe una marcada distinción generacional entre aquellos que pudieron vivenciar las época de esplendor lagunero y quienes llegan a ella a través del relato de sus mayores. El oasis deviene entonces en una memoria social compartida que remonta a experiencias vividas por sus abuelos o los abuelos de éstos:

"Dicen mis abuelos, y los padres de mis abuelos, que tenían mucha cosecha, típico de la zona de humedales, frutos de la zona que eran muy codiciados y los llevaban para el lado de San Juan y Mendoza... hasta trigo contaban que había. Dicen también que las calabazas le servían para esconderse de las fuerzas armadas que venían, entonces se escondían en los arroyos y se ponían una calabaza con huecos y así ellos estaban metidos en el agua con la cabeza afuera, dentro de la calabaza... ellos se manejaban así. Ahora es un desierto" (Pascuala 15/07/2015 entrevista realizada en su casa de la ciudad de San Luis).

Como describe Pascuala, a quién presenté en la introducción, dicha época de esplendor

corresponde tanto al aprovechamiento del recurso hídrico como de otros florofaunísticos y es también, a causa de ello, que el territorio fue en determinados períodos objeto de disputas entre huarpes y los recientes Estados provinciales de Cuyo como trataré más adelante.

A: ¿A qué edad te viniste a vivir a la ciudad?

P: Me empezaron a traer con mis hermanos para ir a la escuela, a los cuatro, pero cada vacación, cada fin de semana, feriado o lo que sea me iba, o sea que nunca me fui... Porque el origen nuestro está ahí, estábamos ahí y siempre estuvimos, el tema es que no había más caminos, escuela, casi no había nada, porque era una zona que nadie iba, muy inhóspita, nadie sabía que existíamos, se sabía que veníamos del norte pero no más (op. cit.).

Aquí también se pone de manifiesto el sentirse olvidados y en un lugar olvidado, "nadie sabía que existíamos", sin embargo y pese a ello "estaban, estábamos ahí y siempre estuvimos", es decir, nuevamente aparece la zona de Guanacache como un lugar de identificación que si bien está atravesado por la diáspora y el olvido, prima el sentido de pertenencia. Es decir, se establece una doble relación entre el haberse ido pero a la vez seguir "estando", que puede pensarse ligado a un presente de reivindicación de sus orígenes huarpes laguneros.

En tal sentido, retomo la noción de 'conciencia diaspórica' (Clifford 1994; Escolar 2005) para dar cuenta de cómo los actuales pobladores huarpes tematizan el desplazamiento de sus ancestros, desde un tronco rural hacia áreas urbanas durante las primeras décadas del siglo XX, considerando que permite observar cómo se reapropian de ese pasado rural/huarpe, a la vez que posibilita pensar a la diáspora no necesariamente como una fractura con el lugar si no, que, de distintas maneras, se lo continuó habitando. Más allá de haber migrado del campo a la ciudad, se establece una relación de continuidad para con el lugar.

Susana, una mujer huarpe de entre cuarenta y cincuenta años, desde que nació vivió en zona rural, siempre cerca de La Represita. Una mañana en su casa me contaba, con una voz pausada y sin muchos detalles, distintos momentos de su vida:

S: Siempre estuve por el campo, trabajando con los animales. Vivíamos en una casa, todos juntos. Ahora vivo sola. También vivía por allá cerca del río. Por todos lados. Hasta por allá atrás donde ahora es el parque (Parque Nacional Sierras de las Quijadas). Después fueron echando a la gente que estaba y cerraron con llave. Yo era chica ya no me acuerdo mucho.

A: ¿Los echaron? ¿Cómo fue eso?

S: Si, yo no me acuerdo bien. Mi papa nos contó, decía que antes la gente se iba a esconder por la sierras... es lindo por allá.

A: ¿Cuántos años tenía cuando vivía ahí?

S: Once, no me acuerdo ya.

A: ¿Se acuerda, en relación a los huarpes que habitaban aquí?

S: Si, nuestros abuelos nos sabían contar.

A: ¿Y que se acuerda?

S: Uno ya se olvida... detrás del río hay otras comunidades, con gente más grande que saben mucho y hablan lindo, sería lindo que fuera (Susana 30/03/2014).

Respecto del "siempre estuve por el campo", éste resultó un común denominador en las entrevistas que realicé, ya que cuando les preguntaba sobre su procedencia, así respondían tanto los que alguna vez se fueron como los que no. El "Siempre estuvimos...", tal como refería Susana, apelaba a su ruralidad, a trabajar con los animales, a las casas de adobe en que vivían todos juntos, abuelos, padres, hermanos y algunos primos. Aun en el caso de Pascuala que yéndose a la ciudad afirmaba que "siempre estuvieron". Estas frases son las que revelaban cómo aquellos se fueron seguían ligados con el lugar, ya que volvían para las fiestas, para los feriados y/o para las vacaciones, como en el caso de Lucia (mujer de unos treinta años, hermana de Miguel y actual maestra de la escuela "Xucum Pe" que se encuentra en la Comunidad): "nacé en San Luis pero al poquito tiempo me vine para acá (para el campo) y fui a la escuela. Pero después nos fuimos, de todos modos en las vacaciones de invierno, de verano, feriados

siempre veníamos" (Lucia 31/04/2014). Por consiguiente, puede considerarse que la diáspora no refleja una falta de apego al lugar como tampoco una fractura, sino que la movilidad aparece anclada a la pertenencia, como resultado de la interconexión entre fijeza y movimiento.

Asimismo, la pertenencia "desde siempre" al actual territorio no solo guarda relación con su permanencia y ruralidad, sino que también está articulada a su identificación como huarpes o descendientes de estos. Dado que si tenemos en cuenta las narrativas hegemónicas sobre la extinción de los huarpes, su indianeidad estuvo negada en determinadas coyunturas. Entonces, el "estar ahí" manifiesta también la continuidad de su presencia pese a la invisibilidad pública. A diferencia de lo que viene sucediendo hace unos años, como trataré más adelante, en relación a una coyuntura socio-política de mayor visibilidad de los colectivos étnicos, la pertenencia "desde siempre" a las tierras de sus ancestros huarpes, deviene en un principio de autenticidad entramada a su autoctonía, su ruralidad y su ancestralidad.

De manera sucinta intenté mostrar que los efectos colaterales de la construcción espacial y simbólica del desierto repercutieron a través de estas ambigüedades perceptibles a través del irse/estar, recuerdo/olvido. Si bien, por cuestiones de espacio, aquí prioricé los relatos

de aquellos se fueron y luego regresaron, están los casos de quienes continuaron viviendo en zonas rurales y debieron desplazarse a otros puestos, es decir, también "debieron irse" -aunque se limitaron a zonas rurales aledañas- a causa de la ocupación de territorio y la falta de títulos de los mismos. Entonces, así, es que la hendidura se manifiesta a través de los efectos simbólicos y espaciales de vivir en el desierto y he allí lo ambiguo, lo fronterizo, estar pero en silencio.

2.c Las Lagunas como escenario y botín de disputas

El esplendor de las lagunas en su fase de oasis y la abundancia de agua, flora y fauna que eso permitía, tal relataban mis interlocutores, fue motivo y escenario de disputas por los recursos que de allí emanaban. También, comentaban que gracias a los espejos de agua que se formaban y en épocas de lluvia, era un buen sitio para esconderse, vinculado a las prácticas de bandolerismo durante las guerras civiles a mediados del siglo XIX.

Imágenes, fragmentos y narrativas del pasado, en tanto que conforman marcos de interpretación, me posibilitaron comprender cómo estos relatos del pasado están entramados a procesos históricos específicos y que ponen de relieve los efectos simbólicos y espaciales asociados a las lagunas como

zona de disputas y al proceso de desertificación de las mismas. Lo que invita a pensarlos en términos de 'efectos de frontera' articulados a una memoria social que recrea contextos de desplazamiento y de trifulcas y luchas por el control de los recursos, vinculado a lo planteado anteriormente, sobre el desierto como un espacio liminal, fronterizo.

En los fragmentos que presenté, puede observarse que la sequía actual contrasta con lo que sucedía décadas atrás cuando eran niños o a los que llegaron a través de las historias que relataban los más grandes. La abundancia de aquel periodo está articulada a épocas coloniales cuando sus habitantes, designados como indígenas huarpes, pudieron mantener una cierta autonomía política, económica y social llegando a oponerse al permanente esfuerzo primero colonial -y luego estatal- para cercenar cada vez más esta área (Saldi, 2016:207). De allí también que el añorar el esplendor lagunero no solo se vincula con el deseo del agua frente a la apremiante sequía de los últimos tiempos, sino que también evoca un pasado de autonomía y prosperidad. Además, cabe mencionar que en ciertos tiempos el botín de guerra eran los mismo indígenas a partir de que las numerosas campañas militares en el área pampeana, patagónico y sur de Mendoza y San Luis, donde llevaban a los indígenas

como prisioneros a los principales centros urbanos tomándolos como presas o para distribuirlos para servicio doméstico, o mano de obra agro pastoril hasta inclusive finales del siglo XIX (Escolar 2008).

Por todo lo mencionado es que partí de entender a esos silencios, olvidos y la dificultad para acceder a ese pasado en tanto que se encuentra articulado a ciertos episodios de sus vidas y trayectorias familiares y huarpes que están vinculadas a recuerdos espinosos, asociados al sufrimiento y al despojo. Y es quizás por ello que prima el recuerdo de las lagunas durante su fase de oasis, ya que es más fácil o menos dificultoso hablar de ello.

Sintetizando, considero que las lagunas condensan un punto de identificación en las historias de vida huarpe, parte de ello está anclado a las lagunas como recuerdo de autonomía y prosperidad, pero también, en otros momentos, como espacio de disputas o buen escondite en casos de persecución. Así, las lagunas se conformaron en tanto lugar propio y "ausente" de Estado. Esto, además, llama la atención sobre la plasticidad de las marcaciones e identificaciones indígenas, cómo aquello que hace más de un siglo atrás, desde sectores dominantes se intentó combatir y eliminar, hoy en día es recreado como punto de identificación por parte de un colectivo. Esto último, teniendo en cuenta

que, la configuración espacial del desierto se entramó a las (des)marcaciones étnicas que si bien la "extinción huarpe" no logró afirmarse parcialmente, se transformó en principio del sentido común la desaparición de los mismo a través de los discursos promovidos por las elites locales e intelectuales durante la conformación de los estados provinciales, limitándose las adscripciones huarpes al ámbito familiar/doméstico.

3. a. De "tierra de nadie" a Sitio Ramsar

Como traté más arriba, las políticas hídricas - entre otras- fueron dispositivos claves para la construcción de oasis agrícolas y del desierto y, articulados a estos, los discursos hegemónicos sobre la "extinción" de los huarpes. Casi un siglo después, existen políticas estatales que procuran la conservación y recuperación de estos espacios, así como organizaciones no gubernamentales dedicadas a la preservación de los humedales.

Las tentativas para tratar el desecamiento en el área de Guanacache se remontan a comienzos de la década de 1990, a partir de la firma del Tratado legislativo y ambiental del Nuevo Cuyo (ratificado por Ley provincial 5.963). Este último fue impulsado por Adolfo Rodríguez Saá, durante su tercer mandato como gobernador de San Luis en 1992.

Asimismo, el tratado se generó en el marco de una serie de cambios legislativos, tanto a nivel provincial como nacional sobre nuevos lineamientos a seguir en materia de política ambiental. Si bien allí se sentaron las bases legislativas de lo que se suponía que trataría de frenar el desecamiento en la zona, esto no fue suficiente como tampoco efectivo. Solo en esta constataron aquellas “acciones conjuntas de cooperación” que proponían los Estados cuyanos.

Tuvo que pasar más de una década para que las políticas ambientales efectivamente se ocuparan. No fue hasta el 14 de diciembre de 1999 que las provincias de Mendoza y San Juan firmaron el Convenio Ramsar^v, a partir del cual se registró como el séptimo humedal del país y el más largo en extensión por las 580.000 ha. que abarca (240.000 ha correspondientes al territorio sanjuanino y 340.000 ha dentro de la provincia de Mendoza). Es que si bien la provincia de San Luis promovió el Pacto Ambiental de Nuevo Cuyo (1992), no participó en la integración de las lagunas como Sitio Ramsar por lo que las aguas del lado sanluisense quedaron fuera de la Convención hasta inicios del siglo XXI que una ONG ambientalista se propuso como meta la incorporación de los mismos a la Convención. Se trata de la ONG Inti Cuyum, cuyo primer –y único– proyecto fue el “proyecto Guanacache”, el cual instó, vía

defensoría del pueblo, a los gobiernos de la región cuyana para que realizaran acciones pertinentes en pos de frenar la desertificación.

Juan Romero, fue el fundador de dicha ONG, él es periodista y durante muchos años fue guía de turismo, en una entrevista que le realicé a mediados del 2014 en su lugar de trabajo me describía como fue que surgió esta organización:

JR: En la época que yo empecé, había lagunas temporarias pero eran bañados, había que frenar la desertificación porque trae despoblamiento. La gente se había ido, sólo quedaban los más viejos, las escuelas habían cerrado, era tierra de nadie (...) Se había talado todo y no hubo tiempo de que se recuperara. Las aguas se salinizaron porque se empezó a explotar el agua que venía de la Cordillera de los Andes y al no venir agua pasa lo que pasó, se van retrotrayendo todas las aguas. Entonces empecé a estudiar - sin el gobierno- qué trajo el despoblamiento: que la gente se fuera, las escuelas se cerraran y quedaran los viejos (Juan Romero en Palacio de Justicia, San Luis 02/07/2014).

Esta realidad que describía Juan da cuenta sobre las consecuencias de la desertificación, resaltando el despoblamiento y el éxodo poblacional. Pero además, la noción de “tierra de nadie” escenifica este paisaje no solo como un espacio desprovisto de agua sino, también de presencia estatal, en donde solo están los

"nadies". A partir de allí se planteó como una salida posible a la "ausente" presencia del Estado -pero presencia al fin-, la intervención de organismos no gubernamentales y organizaciones internacionales al menos para intentar frenar la desertificación. Esto último, es lo que se entrama a la experiencia y trabajo de Juan, como veremos a continuación.

A medida que la organización comenzó a trabajar, su accionar fue cobrando mayor trascendencia tanto a través de la prensa gráfica, como dentro de los distintos organismos estatales (nacionales y provinciales) y organizaciones civiles. El proyecto Guanacache se ocupó en sus primeros años de cuestiones meramente ambientales, ya que si bien tenían en cuenta la existencia de una pequeña población rural, referían a los huarpes solo en tiempo pretérito, aludiendo a través de sus discursos a su presunta "desaparición". Es decir, destacaban la riqueza del lugar y de su "antigua" cultura huarpe en tanto vestigios arqueológicos, desconociendo la presencia de sus pobladores actuales que se reconocen como huarpes y/o descendientes. No obstante, en su devenir, la ONG tuvo un giro inesperado y se involucró con un grupo de familias de La Represita y de allí se dio inicio a una etapa de trabajo en conjunto. A continuación, Juan describe el evento que marcó el comienzo de esta etapa:

"En el año 2003 o 2004, por ahí, fuimos con la fundación (Inti Cuyum) a una de esas organizaciones de la sociedad civil en Villa Mercedes, una fiesta creo de la Pachamama, no me acuerdo. Entonces, yo hablaba de los humedales, de la protección, decía también que los humedales están asociados a las culturas originarias porque siempre vivieron al lado del agua y hubo el último, digamos, el último bastión de los huarpes. Porque fueron los que se escondieron en esos grandes complejos lagunares. Y bueno, yo estaba ahí en una reunión, estaba leyendo de eso y una del público dice: "no, todavía estamos los huarpes". Esa era Pascuala, que en ese entonces se llamaba Pascuala Carrizo" (op. cit.).

La interpelación que Pascuala realizó durante la disertación de Juan, resultó un episodio revelador para ambos. Juan, que hasta ese momento creía que junto con el agua de los ríos se había ido aquel "último bastión de huarpes", se encontró con otra realidad, con los que aún están. Este encuentro inesperado entre Pascuala y Juan, representó el comienzo de una etapa de mayor visibilidad para este grupo de personas ya que muchos otros "Romeritos" desconocían de su existencia, al menos en la provincia de San Luis. A la vez que, para Pascuala, ese encuentro marcó sus inicios como representante indígena, a partir de que Juan la invitó a formar parte del

proyecto y entonces se sumó como colaboradora.

En el año 2007 finalmente se integró como parte del Sitio Ramsar la fracción de las Lagunas de Guanacache correspondientes al territorio sanluiseño, desde la localidad Las Trancas hasta el Salar el Bebedero y el Parque Nacional Sierras de las Quijadas. La integración del total de las lagunas, al igual que lo sucedido en 1999, no dispuso una solución definitiva al problema de la desertificación. No obstante, significó un mecanismo mediante el cual ONG's^{vi} respaldadas por un organismo internacional (Convención Ramsar), realizaron un llamado de atención sobre la situación de "descuido" en que se encuentra una zona de "potencial valor patrimonial". A su vez, y a diferencia de lo que acontecía en 1999, el renovado Sitio Ramsar incorporó a los huarpes, ya no solo como parte del "legado histórico" del complejo lagunar sino, también, como sujetos activos.

Es importante mencionar que en este contexto fue importante la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas 2004/2005, de la cual participaron Pascuala Guakinchay y Miguel Gil como encuestadores de la localidad de La Tranca (departamento de Ayacucho, San Luis) ya que la misma resulta un antecedente en materia de reconocimiento indígena a nivel nacional, pero también

porque estuvo estrechamente ligada al proceso de reemergencia étnica de familias huarpes de esta localidad que luego conformarían la Comunidad de Guanacache.

Así, a medida que estos sucesos de varias índoles se fueron dando (conferencias sobre los humedales, talleres realizados por la ONG en La Represita, conformación de la Comunidad huarpe de Guanacache^{vii}, Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas, firma Acta de compromiso con el gobierno de San Luis) y fueron difundidos a través de los medios gráficos, se fue instalando en la opinión pública la presencia de "descendientes actuales de indígenas" en la provincia, lo que suscitó que el gobierno provincial "tomara conocimiento" acerca de la presencia de los pueblos originarios que residían en San Luis y de la situación en que se encontraban. A su vez, todo esto habilitó el posterior encuentro entre Pascuala Guakinchay y el gobernador de San Luis en aquel entonces, Alberto Rodríguez Saá, en octubre de 2006, como veremos a continuación.

Resumidamente, podría decirse que el "redescubrimiento" del desierto y de sus pobladores huarpes, en gran parte por el trabajo realizado por la ONG Inti Cuyum, implicó incluir a los bañados puntanos a la Convención Ramsar y reinstalar en la agenda estatal de la provincia el debate por las

lagunas, lo que suscitó intereses concretos sobre estas (no) aguas. A la vez que, acompañar a este grupo de personas para que comenzaran a movilizarse en pos de demandar por sus derechos en tanto huarpes. Lo que lentamente fue decantando en una etapa de mayor visibilización y en la conformación de este colectivo como comunidad indígena con personería jurídica.

3.b El día que Pascuala fue a pedir agua...

Pascuala: Se dio la oportunidad de pedir una audiencia con el gobernador, para pedir agua porque no había, y cuando me recibe el doctor Alberto, empezamos a conversar -viste yo nunca había tenido una audiencia con un gobernador (sonríe)- , lo único que tenía en claro era que iba a pedirle agua.

A: ¿Vos fuiste sólo a pedir que solucionasen lo del agua?

P: Claro, pero él se mostró muy agradable y muy amplio. Empezamos a conversar sobre el origen nuestro, por qué estábamos ahí, y siempre estuvimos, el tema es que no había más caminos, escuela, hospital (...) Bueno, y ya una vez que tuvimos el diálogo, le expliqué toda la problemática de la gente, ya en profundidad. Porque, como te decía, no era sólo que no tenían agua sino que, no tenían hospital, escuela, viviendas, luz... Así es que el gobernador tuvo la idea de firmar el acta de

compromiso donde dice que el gobierno se compromete a mejorar la calidad de vida, infraestructura, todo. (Pascuala 15/07/2014 entrevista realizada en su casa de la ciudad de San Luis)).

Así describía su primer encuentro con el gobernador, el cual marcó un hito en las memorias de los miembros de la comunidad dando lugar a otra narrativa sobre el comienzo del “resurgimiento huarpe” que vino a suplantar y/o silenciar, el camino recorrido de la comunidad Guanacache junto a Inti Cuyum. El hecho de que el pedido inicial fuera expresamente por la falta de agua y, sorpresivamente para ella, haya derivado en una serie de medidas y acciones para con los pueblos indígenas de San Luis, pone de relieve cómo casi de la nada que había en materia de políticas de reconocimiento de derechos indígenas, a nivel provincial, se puso en marcha una política indigenista.

En cuanto al Acta compromiso que refiere, consistió en la firma de un documento el 26 de octubre de 2006, entre el Poder Ejecutivo, representado por Alberto Rodríguez Saá y Pascuala Guakinchay, representante de la Comunidad huarpe de Guanacache, mediante el cual el Estado provincial se comprometía a: “arbitrar las acciones tendientes a permitir el ejercicio de los derechos sobre las tierras que históricamente pertenecen a las comunidades originarias”; y de este modo se abrió paso a

una serie de acciones gubernamentales en términos de “reparación histórica” contempladas dentro de la agenda política a seguir, denominada Agenda de las culturas originarias. Pero además y respondiendo puntualmente al pedido por el agua, el gobierno prometió la construcción de una megrobra hidráulica destinada a recomponer el sistema lagunar. Al tratarse de una obra costosa y difícil de llevar a cabo dada la situación de desertificación del área sumado a que se necesita del apoyo de los otros dos estados provinciales donde se ubican las lagunas es que se decidió dividir la obra en tres tramos y hasta el momento solo se inauguró el primero.

4.a El agua como recurso estratégico: Oasis/desierto/¿oasis verde?

Ahora bien, ¿por qué desde el gobierno se respondió prontamente de manera positiva al pedido de agua? siendo que como vimos el área de Guanacache se caracterizaba por la falta de interés de los tres estados provinciales de Cuyo, los cuales, como vimos, intervinieron a través de determinadas políticas y proyectos estatales en la conversión de estas como áreas no irrigadas.

La recepción afirmativa por el pedido de agua tuvo lugar gracias a una coyuntura político-económica donde el agua es posicionada

como eje estratégico en la gestión ambiental provincial, teniendo en cuenta que el problema de la distribución del agua está atravesado por luchas de poder desiguales y, respecto de eso, el área de Guanacache es un gran ejemplo. En otras palabras, la relación entre agua y poder no es nada nuevo. Al respecto, la obra de Wittfogel (1966 [1957]) resulta iluminadora en la medida que pone de manifiesto el entramado entre agua –como factor necesario para la producción agrícola–, y la capacidad del Estado de empoderarse como el único artífice que puede garantizar el desarrollo de obras de tal naturaleza y nos permite pensar cómo el gobierno concentra el poderío de los recursos acuíferos, adquiriendo la capacidad de administrar el agua en la provincia.

La promesa de llevar agua al noroeste de la provincia está asociada a transformaciones socio-políticas que se vienen planteando desde el Estado provincial a una escala mayor (como el cuidado ambiental y la expansión de la frontera agrícola), lo que explica también porque décadas atrás desde el gobierno provincial no se mostró la misma predisposición para resolver el tema de la desertificación.

Recapitulando, el otrora oasis devenido desierto cobró otros matices a partir de ser declarado patrimonio Ramsar y fue despertando con ello nuevos intereses, entre

estos, el del gobierno sanluiseño en parte porque le permitirá irrigar las zonas secas del sector noroeste y ampliar las tierras “productivas”. Así, se fue haciendo del retorno del agua un proyecto más viable, pero al tratarse de una zona rural económicamente marginal su redefinición ha de ser más larga y compleja. Mas por ahora, podemos advertir que el hecho de que se haya concretado parte de la obra –el tramo inicial de la misma fue inaugurado en abril de 2014–, decantó en una nueva fase del desierto/ ¿oasis productivo?

5. A modo de cierre

La relación entre identidades étnicas y la conformación espacial, social y económica es un fenómeno complejo y dinámico atravesado por disputas de recursos naturales y simbólicos (Saldi 2010: 10). Dicha relación, abordada también por Saldi y Escolar (2007), pone de relieve cómo “lo indio” se fue constituyendo históricamente en Cuyo, asociado a lo atrasado y a la vida nómada en el seco y en contraste con su opuesto metonímico, áreas de progreso, de desarrollo vitivinícola y desmarcadas étnicamente. En tanto que estas asociaciones continúan vigentes hasta hoy en día, me serví de las mismas para pensar la problemática del agua y las políticas hídricas, como el hilo conductor y el pivote que me permitiría comprender las

etapas de visibilización/invisibilización del colectivo huarpe de La Represita.

De esta manera, la cuestión hídrica intervino avivando y uniendo memorias huarpes e impulsando demandas, articulado al interés de la ONG por el valor patrimonial y ambiental de las Lagunas de Guanacache. Lo que decantó en el reclamo de la Comunidad por la falta del agua al gobierno provincial, logrando una respuesta favorable en tanto que éste se comprometió a iniciar la obra de reconstrucción del sistema palustre. Pero además, este hecho resultó el disparador de la apertura de la *Agenda de Culturas Originarias*, instituyéndose como un hito en las relaciones entre la Comunidad huarpe y el Estado sanluiseño, que fueron redefiniéndose desde entonces.

6. Notas

ⁱ Considero la etnografía como tripe acepción de enfoque, método y texto (Guber 2001). Como enfoque, la etnografía es una concepción y práctica de conocimiento que busca comprender los fenómenos sociales desde la perspectiva de los sujetos sociales. La etnografía, como método, se vale de la descripción densa (Geertz 1995), la misma se considera una conclusión interpretativa que elabora el investigador (Jacobson 1999 en Guber 2001).

ⁱⁱ En las provincias de San Juan y Mendoza, desde mediados de la década de 1990, se dio a conocer una activa militancia huarpe en las ciudades y que posteriormente se extendió hacia las zonas rurales (Escolar, 2005, 2007; Katzer, 2009). Distinto fue en el caso de San Luis, puesto que las denominadas ‘reemergencias étnicas’ no aparecieron públicamente hasta pasado el año 2000 (Espinosa, 2013).

ⁱⁱⁱ Siguiendo a la autora, las metonimias refieren a la conformación de estereotipos (oasis/desierto) según

relaciones binarias y de oposición que, para el caso planteado, se relacionarían con la consolidación de estos discursos provinciales en donde "se crea una identidad basada en la inmigración europea, el cultivo de la vid, la propiedad privada y el acceso legal al agua (...). Su opuesto subordinado: el indio que vive del ganado, que no tiene propiedad privada ni acceso al agua" (:21). Por consiguiente, el "proceso de modernización" de la región de Cuyo a partir de su integración al sistema capitalista, contribuyó a la polarización entre, por un lado: oasis agrícolas (zonas provistas de riego, habitadas por inmigrantes) y, por el otro: los antiguos oasis (en proceso de desecamiento, poblados por campesinos y/o "resabio indígena").

^{iv} Las viviendas de adobes fueron en su mayoría derribadas para construir las viviendas de material que financió el gobierno provincial.

^v Convención Relativa a los Humedales de Importancia Internacional especialmente como Hábitat de Aves Acuáticas (Ramsar). Es un tratado intergubernamental que sirve de marco para la acción nacional y la cooperación internacional en pro de la conservación y el uso racional de los humedales y sus recursos.

^{vi} Por ejemplo, investigadores pertenecientes a la ONG "Wetlands" (fundación humedales) -la misma cuenta con el apoyo de la Convención Ramsar-, realizaron trabajos acerca de la importancia biológica y arqueológica del lugar, como también llevaron a cabo el 1º Taller de Capacitación para la comunidad local y entidades intermedias para la Rehabilitación y Manejo del sitio 31 de mayo al 5 de junio de 1999, con el fin de planificar las estrategias para la rehabilitación y posterior manejo del humedal. Allí se plantearon algunos acuerdos a efectuarse entre los vecinos y autoridades del municipio de Lavalle (Mendoza) para comenzar a trabajar.

^{vii} En el Trabajo Final abordó cómo el proceso de reemergencia y de comunalización resultaron de manera articulada para el caso de la Comunidad huarpe de Guanacache (ver Calderón Archina 2015).

7. Bibliografía

Brow, James (1990) "Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past", *Anthropological Quarterly* 63(1).1-6.
Connerton, Paul (2008) "Seven Types of Forgetting", *Memory Studies* 1: 59-71.
Das, Vena. y Poole, Devora (2008) "El estado y sus márgenes. Etnografías comparadas", *Cuadernos de Antropología Social*, N° 27, (1952).
Escolar, Diego (2005) "El estado del malestar: Movimientos indígenas y procesos de

desincorporación en la Argentina: el caso huarpe". En Claudia Briones 2005, *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. Pp. 45-77.

_____ (2008) "El repartimiento de prisioneros indígenas en Mendoza durante y después de la Campaña del Desierto", En III Jornadas de Historia la Patagonia, San Carlos de Bariloche.

Gago, Andrés (1994) *"Rupturas y conflictos en la historia económica de Mendoza"*, Mendoza: Publicaciones CEIR.

Geertz, Clifford (1995) [2000] *"La interpretación de las culturas"*, Barcelona: Editorial Gedisa.

Guber, Rosana (2001) *"La etnografía, método, campo y reflexividad"*. Bogotá: Grupo Editorial, Norma.

Espinosa, Ezequiel (2013) "El Estado y la (re)producción étnica en San Luis: La agenda de las Culturas Originarias y la comunalización del Pueblo Nación Ranquel", En *X RAM*, Reunión de Antropología del Mercosur.

Katzer, Leticia. 2009. "Narrativas, historia, poder. La invisibilidad/visibilidad pública Huarpe en la provincia de Mendoza". En *Cuadernos del INAPL* N° 22. Pp. 123-133.

Michieli, Teresa (1991) "Cuyo en la protohistoria. En: I Encuentro Cultural Cuyano. Conclusiones, conferencias y trabajos", Ediciones Culturales de Mendoza, Mendoza.

Morreti Baldín, Graciela (2008) "Historia, historiografía y gestión cultural del patrimonio vitivinícola de Mendoza, Argentina", En *Apuntes: Revista de Estudios sobre Patrimonio Cultural*, vol.21 n°1, junio, Bogotá.

Pacheco de Oliveira, Joao (comp.).(2006). *"Hacia una antropología del indigenismo: estudio crítico sobre los procesos de dominación y las perspectivas actuales de los indígenas en Brasil"*, Río de Janeiro. Ed., Contra Capa Livraria Ltda.

Prieto, María (1999) "Antecedentes huarpes de los pobladores del noreste de la provincia de Mendoza" Instituto de Ciencias humanas, Sociales y Ambientales CRICYT. Mendoza.

Roig, A et. al. 2004, *Mendoza, Cultura y Economía*. Caviar Bleu. Mendoza.

Rusconi, Carlos (1961) *"Poblaciones pre y pos hispánicas de Mendoza"*. Imprenta oficial de Mendoza", Mendoza.

Saldi, Leticia (2010) "Construcciones metonímicas opuestas de espacio - identidad - economía y sus entre-medios en el Noreste de Mendoza", En *Kula* n°2.

_____ (2016) "Huarpes no tan huarpes" y «hombres modernos»: interpelaciones étnicas y disputas por las últimas tierras irrigadas en Mendoza (Argentina)", *Revista de Antropología Iberoamericana*, Vol. 10, N° 2, Pp. 203 – 229.

Vitali, Galileo (1940) "*Hidrología Mendocina*", Edición del autor, Mendoza.

“El líquido derecho”.

Acequias, clima y sociedad en San Fernando del Valle de Catamarca (siglos XVII-XVIII)

Cecilia M. Argañaraz
chechuarga@gmail.com

Licenciatura en Antropología. Directora del TFL: María Bernarda Marconetto
Recibido: 31/05/17 / Aceptado con modificaciones: 17/08/17

Resumen

Este artículo presenta los puntos centrales de una investigación que constituyó mi Trabajo Final de Licenciatura en Antropología. El objetivo de la investigación radicaba en analizar las relaciones entre personas y aguas en la ciudad de San Fernando del Valle de Catamarca, a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Este objetivo toma sentido en el marco de una pregunta más general respecto de cómo las personas construyen relaciones con y en un “entorno” que conciben de modo particular. El interrogante tiene que ver con las maneras en que distintos grupos humanos significan las cosas que los rodean y las hacen partícipes en sus vidas, piensan el mundo y tejen vínculos con otros seres.

Para llevar adelante la investigación se analizaron las Actas Capitulares del Cabildo de la ciudad de San Fernando. En ese sentido, se intenta una reflexión metodológica acerca de los cruces posibles entre antropología e historia, a partir de bibliografía perteneciente a ambas disciplinas, con el objetivo de hallar puntos de convergencia entre líneas teórico-metodológicas presentes en ambas disciplinas, y de tomar un posicionamiento razonado sobre la relación entre el abordaje metodológico escogido y los resultados obtenidos o esperables.

A partir de estos dos ejes de reflexión, la investigación se condujo como un rastreo de múltiples asociaciones entre personas y aguas, en las cuales las acequias se tornaron eje fundamental para describir estas relaciones. Este modo de análisis permitió al mismo tiempo describir y conceptualizar una red de amplia de vínculos que involucraron a personas, cosas y entorno en la Catamarca colonial, y destacar la centralidad de las aguas en la constitución y transformación de esas redes de vínculos.

Palabras clave: Antropología histórica – agua – Catamarca

1. Puntos de partida: del fuego al agua

Mi primer encuentro con las acequias de San Fernando del Valle de Catamarca se produjo en octubre de 2014. Había ido a visitar el Archivo Histórico con el objetivo de revisar el conjunto documental correspondiente a las Actas Capitulares del Cabildo de esa ciudad, en busca de referencias que me permitieran indagar en el tipo de relaciones que los fundadores y pobladores coloniales de la ciudad pudieran haber mantenido con

elementos de su entorno vinculados a cuestiones climáticas, en el marco del proyecto de investigación “*De climas y paleoclimas: materialidades, representaciones y percepciones en los Andes Meridionales*” (SeCyT UNC), del que participaba como estudiante y en el que se enmarcó mi Trabajo Final. Contaba con una referencia de la posible presencia en las Actas de un pleito por el incendio de un “cerro” que podía permitirme analizar relaciones habilitadas por el fuego en momentos coloniales.

La elección del conjunto documental tenía que ver con la posibilidad de acceder a un espacio de discusión y toma de decisiones cotidianas, en el cual un conjunto de actores (la elite local), debatía cuestiones tan variadas como adjudicar o no un solar a un nuevo poblador, la posibilidad de hacer una procesión a la Virgen, las acciones bélicas contra los "indios rebeldes del Chaco" o la limpieza de la ciudad. Este conjunto de cuestiones diversas presentaba una particularidad que se hacía más evidente a medida que las Actas avanzaban en el tiempo: muchas de ellas, independientemente de la temática, involucraban de un modo u otro a las aguas, sobre todo a las acequias. Las discusiones por diversos temas devenían discusiones *sobre* el agua, su abundancia, escasez, posesión o disposición en el espacio. El "cerro" incendiado, por otra parte, resultó ser un humilde "cerco", que frente a la pluralidad y abundancia de referencias a las aguas quedó rápidamente olvidado.

La idea de investigar ese conjunto de relaciones surgió desde una serie de espacios de formación¹ y de lecturas que hacían hincapié en problematizar las pre-nociones que solemos ejercer como investigadores formados en una tradición intelectual asociada fundamentalmente al Occidente moderno. Es habitual en nosotros extrapolar a nuestros sujetos de estudio una concepción de mundo según la cual los únicos seres activos en él son los humanos, el resto de las entidades se consideran inertes, pasivas, parte del mundo de la Naturaleza, dicotómicamente opuesto al de la "Cultura". El campo de la etnografía constituye en este sentido un referente en cuanto a investigaciones que logran poner entre paréntesis esa visión del mundo, abriendo el juego a interpretaciones "otras" del mundo y la posición de los humanos en él, a partir de "tomar en serio" o "llevar a serio" lo que distintos grupos humanos hacen, dicen y piensan respecto a las cosas que los rodean.

En ese sentido, la obra de Philippe Descola (2012) procura ofrecer una sistematización

antropológica de los diferentes modos de relación que las sociedades humanas han mantenido con el resto de los seres del mundo. Uno de sus modelos plantea una concepción "analógica del mundo", por la cual todos los seres podrían considerarse potencialmente agentivos, peligrosos y singulares.

"En un régimen analógico, los hombres y los animales no comparten una misma cultura, una misma ética, las mismas instituciones, cohabitan, a costa de múltiples precauciones, con las plantas, las divinidades, las casas, las grutas, los lagos y una abigarrada multitud de vecinos, (...) conectado por las buenas o por las malas a todos los demás mediante una madeja de correspondencias sobre las cuales no tiene influencia". (Descola 2012: 317)

Acontecimientos tales como la posesión religiosa, prácticas como la alquimia o la cura por firmas, típicas de la Edad Media y de los colonizadores españoles de las Américas, corresponden según Descola a este régimen de existencia.

Este planteo me ofrecía un punto de partida para explorar la temática general de las relaciones de los colonizadores del Valle de Catamarca con su entorno. Bajo la hipótesis de que éstas se aproximarían más a un esquema de correspondencias inciertas como el planteado por Descola que a una división drástica entre mundo "Natural" y "Cultural", comencé a explorar las relaciones de las personas con las acequias.

1.1 Las materialidades como objeto de estudio.

Tomar a entidades materiales como objeto de problematización supone un desafío metodológico, especialmente si a eso sumamos el carácter documental de la investigación. Encontré necesario reflexionar sobre los cruzamientos entre antropología e historia, humanos y materialidades,

procurando hallar líneas teóricas que conectaran estos problemas y propusieran caminos para construir investigaciones válidas a partir de ellos.

En ese sentido, las obras de Bruno Latour *Reensamblar lo social* (2005) *Nunca fuimos modernos* (2007) se convirtieron en importantes fuentes de ideas. En la primera de estas obras Latour despliega un conjunto de reflexiones teórico-metodológicas englobadas bajo el nombre de "Teoría del Actor-Red" (TAR). Uno de los puntos clave de la propuesta radica en estudiar "lo social" como conjunto de asociaciones, vínculos multidireccionales entre personas y cosas. Las estructuras materiales constituirían el modo fundamental de perpetuar vínculos entre humanos, de fijar reglas de funcionamiento del mundo, de circulación por el espacio, de intercambio, de reunión o separación, de visibilidad, de ejercer poder. Al estudiar los modos en que las personas se vinculan con los objetos y a través de ellos, podemos comprender la estructura de aquello que llamamos "sociedad", así como su carácter versátil e incierto.

Esta última característica se tornaba particularmente interesante al pensar en el período de estudio tomado. La ciudad de San Fernando constituye un maravilloso ejemplo analítico del carácter incierto y constantemente reactualizado de los vínculos entre personas, de la necesidad de afianzarlos materialmente, del modo en que éstos construyen y expresan un modo particular de habitar y crear entorno: luego de seis intentos fallidos de fundación, de varios traslados, de diez años de dilaciones expresadas como disputas por agua, San Fernando comienza a existir como ciudad. Su existencia depende de un conjunto de relaciones materiales en equilibrio inestable, muchas de las cuales se asocian al agua.

Asociadas a ese concepto particular de sociedad, Latour presenta algunas herramientas para trabajar las relaciones entre personas y cosas, o personas y entorno, desde esta perspectiva analítica. Dos de ellas se vinculan estrechamente con mi trabajo. En

primer lugar, el concepto de "mediadores", pensado para dar cuenta del carácter activo de las materialidades en los vínculos que mantienen *con* los humanos: un mediador no transmite pasivamente las fuerzas expresadas a través de él, sino que sus propias características le imprimen una direccionalidad particular a esas fuerzas, o condicionan su funcionamiento. En segundo lugar, las ideas de "ensamblado" y "red" que ofrecen al investigador un modo de imaginar y de presentar los resultados de su indagación: una red no es un sistema, en el que las partes se conectan a través de relaciones causales y necesarias. Una red constituye un conjunto de heterogeneidades asociadas por el acto mismo de analizarlas, de "descubrir" sus uniones. En el mismo sentido, la idea de "ensamblado" apunta a pensar en conjuntos de personas y cosas más o menos discernibles que se asocian entre sí de formas variables y dinámicas. La idea de "red" se vincula más estrechamente con la propuesta metodológica de la TAR, mientras que la de ensamblado refiere al resultado de las operaciones de investigación.

1.2 El rastreo como metodología

En la misma obra citada, Latour desarrolla una metodología que se corresponda con su peculiar concepción de lo social, denominada "rastreo de asociaciones". La propuesta radica en tomar un objeto, ser o fenómeno y comenzar a identificar, analizar y seguir las relaciones que lo conforman o lo rodean, intentando lo que en algún punto constituye una "descripción densa" de ese objeto. El resultado de esa operación sería la explicitación de un conjunto de vínculos entre personas y cosas, vínculos que pueden tomar formas diferentes y tener dinámicas peculiares. En otras palabras, el resultado de ese esfuerzo de investigación es una red o ensamblado de asociaciones dispares, que sin embargo resultan explicativas de un fenómeno.

Esta idea del "rastreo" como metodología se asoció en mi Trabajo Final con otro concepto

similar utilizado en historiografía: Carlo Ginzburg (1982, 1984, 2010) utiliza esa palabra para dar nombre al modo de trabajo que postula como propio de la microhistoria. "Rastrear indicios" constituye la base de una propuesta centrada, al igual que la de Latour, en poner de manifiesto vínculos no obvios desde nuestra propia epistemología. Para describir su metodología, ambos autores utilizan un conjunto de metáforas y conceptos similares: el hilo de Ariadna, la actividad detectivesca, la idea de "huellas" a seguir, la analogía como recurso válido en la investigación, la "descripción densa" geertziana como una imagen de referencia. Ambas propuestas están orientadas además a la práctica y al trabajo casuístico: lejos de promulgar teorías de amplio alcance, ambos autores hacen hincapié en el potencial metodológico de sus ideas, de su aplicabilidad a las investigaciones concretas (esto expresado en Ginzburg bajo el concepto de "paradigma indiciario").

Una investigación planteada como rastreo de relaciones se caracteriza como es lógico por construir su objeto de estudio sobre la marcha: si aceptamos la incertidumbre acerca de cómo se vinculan las cosas entre sí, no podemos proponer un eje de estudio *a priori*. En mi propio trabajo, las acequias surgieron como "hilo de Ariadna" a partir del encuentro con los documentos, y fue a partir de ellas que procuré desplegar un conjunto de vínculos que describieran un mundo posible, un modo verosímil, no cierto, de entender las relaciones entre personas y entorno.

En este sentido, llama la atención que ambos autores ponen mucha atención a las situaciones o los documentos en los cuales los actores desarrollan una actividad de tipo argumental, o en palabras de Latour "despliegan sus propios mundos". Ya sea en juicios inquisitoriales, en notas periodísticas o en debates del Cabildo catamarqueño, existen momentos peculiares en que los actores tienen la necesidad de explicitar cómo operan sus relaciones con otros seres*, de discutir si las acequias deben ser "de personas

particulares" o "de la comunidad", o si el molinero Menoccio tenía trato con el diablo (Ginzburg 1976). Es en este tipo de ocasiones donde el investigador podría encontrar indicios de una concepción del mundo probablemente "otra", pero sobre todo situada, específica del caso, que desafíe la homogeneidad con la que estamos acostumbrados a pensarlo.

Es en este sentido que la segunda obra de Latour que mencioné entra en escena. En ella, el autor propone una serie de operaciones que habrían permitido la construcción del concepto moderno de Naturaleza, como entidad unitaria, pasiva y sometida a leyes estables y siempre válidas. Según Latour, estas operaciones apuntan a compartimentar estrictamente dos "mundos": el de la Naturaleza y el de la Cultura, siendo el segundo el único dotado de ductilidad en cuanto a sus normas de funcionamiento, dado que los humanos serían los únicos seres con capacidad transformadora, con "agencia", en el universo moderno. Latour plantea que esta construcción del mundo depende de la invisibilización de todas aquellas instancias "híbridas", sobre todo materiales, constituidas por "objetos sociales", por "naturalezas-culturas", por entidades cuya existencia depende de la mixtura entre las dos partes de la dicotomía. Estos seres constituirían un eje analítico muy potente tanto para explorar los mundos modernos con una metodología de rastreo, como para explorar las relaciones que puedan mantener otras sociedades con ellos. Desde esta perspectiva, las acequias vuelven a aparecer como objeto de estudio privilegiado, en el sentido de poner a prueba la hipótesis primera: que los pobladores de la ciudad de Catamarca no participarían enteramente de esta Gran División Naturaleza-Cultura, sino que estarían inmersos en otras maneras de relación con el mundo. Si estamos pensando que estas personas participan de otro mundo de relaciones, analizar el modo en que se vinculan con una entidad que asumimos híbrida puede ser un buen camino para explorar la hipótesis.

2. Agua, materialidades y reconstrucciones del pasado en Catamarca

Además de estos tres autores, que me permitieron plantear el problema y elegir el objeto de estudio y la metodología de trabajo de manera reflexiva, existe un conjunto de obras referidas a la relación entre personas y aguas en el espacio catamarqueño. Estos trabajos se ubican en distintos momentos históricos y se enfocan en diferentes grupos humanos, pero tienen como característica común haberse preguntado por esa misma relación, desde perspectivas que rescatan la multidireccionalidad de los vínculos entre personas y aguas, en lugar de suponer una relación de explotación de recursos o de determinismo ambiental con ellas.

Como antecedentes de investigaciones histórico-antropológicas centradas en las aguas en Catamarca, destaqué en mi Trabajo Final dos investigaciones, Quiroga (2003) y Quiroga y Lapido (2011). En la primera, la autora se centra en reconstruir las relaciones entre personas y paisaje en el valle del Bolsón, oeste catamarqueño, en los siglos XVII y XVIII. El eje de las preguntas está puesto en comprender una lógica económica que no opera a partir de las ideas de "recurso", "optimización" e "inversión productiva", y en desnaturalizar la idea del entorno como escenario pasivo en el que operan las sociedades. En el segundo trabajo, las autoras analizan los registros de un juicio por aguas en la ciudad de Belén. El agua de riego del río Hualfín es trabajada como "recurso crítico para la producción". Su lugar en la disputa jurídica es complejo, dado que *"los pleitos por aguas ponen de manifiesto las tensiones de un entramado social de marcadas asimetrías, en el que el acceso a la tierra y al agua de riego refuerzan y reproducen la arquitectura de los poderes locales a través del control sectorial de las instituciones que gestionan su distribución"* (Quiroga y Lapido 2011: 46).

Asimismo, un entorno no-pasivo afecta el conflicto: los ciclos de sequía y humedad,

particularmente fuertes en el siglo XVIII, habrían actuado como "tensionantes" de este entramado social asimétrico, como catalizadores que contribuyen a desnudar las asimetrías de poder y las redes de relaciones personales e institucionales que constituyen el poder local.

La influencia variable de los ciclos de sequía y humedad en los asuntos humanos fue incorporada a mi Trabajo Final gracias a la disponibilidad en el equipo de investigación en el que participo de un modelo paleoclimático diseñado para el vecino valle de Ambato (Marconetto et al. 2015). Esta fuente de contrastación permite analizar los modos variables y para nada automáticos en que las fluctuaciones climáticas participan de los fenómenos humanos.

Una última investigación que es necesario mencionar aquí es el trabajo arqueológico de Marcos Quesada (2006), quien se pregunta por la relación entre el diseño de las redes de riego y las jerarquizaciones sociales o relaciones de poder posibles en Tebenquiche Chico (Catamarca). El autor reconstruye a través de la investigación arqueológica de grupos prehispánicos el diseño de extensas redes de riego en el sitio mencionado, y a partir de la estructura de esas redes, concluye que éstas no implicaron, como suele suponerse dada su extensión espacial, un sistema de autoridad centralizada y jerarquías marcadas entre las personas. Las razones para abandonar esta idea tienen que ver con el modo en que las personas acceden al agua: no existe un elemento común sobre el cual ejercer control sobre el complejo hidráulico en Tebenquiche Chico. El nivel de control no habría excedido las capacidades de las unidades domésticas individuales, cada una de las cuales se asocia a un canal independiente.

Al analizar los testimonios referidos a la organización del riego presentes en las Actas, es posible pensar en una clave similar el vínculo entre descentralización del riego y descentralización del poder en el caso de Catamarca, en momentos previos a la

fundación de la ciudad. Si bien los colonizadores pertenecen a una sociedad sumamente jerarquizada, a nivel local los regantes pueden ser considerados como iguales, y así sus acequias se estructuran de modo descentralizado, relacionado con la ausencia de un sistema local de ejercicio de la autoridad institucional. Esto será transformado intencionalmente a partir de la fundación de la ciudad.

Estas breves reseñas permiten establecer algunos puntos que serán retomados en el desarrollo de lo que constituyó el cuerpo del Trabajo Final: la relación entre personas y aguas ha sido trabajada históricamente como relación entre agua y poder, agua y clima, agua y economía. En el caso de los trabajos mencionado, estas asociaciones son tomadas para ser problematizadas, para comprender las especificidades locales, para cuestionar las compartimentaciones en las que solemos dividir el mundo al analizarlo (economía, política, religión, sociedad). Esta característica es particularmente valiosa en el marco de mi problema de investigación: comprender las relaciones entre personas y entornos estudiadas *"desde la perspectiva de sus miembros"*, expresión con la que Guber (2001: 11) sintetiza el carácter antropológico de una pregunta.

3. Un espacio en disputa

El Trabajo Final que deseo resumir en este artículo posee dos capítulos destinados al análisis del caso. El primero fue concebido como capítulo "contextual", en el sentido de que pretendía introducir al lector en un tiempo y un espacio atravesados por procesos particulares, relativos a la conquista y colonización españolas de un territorio. En el caso del Valle de Catamarca, puerta de entrada a los Valles Calchaquies, el establecimiento español en el territorio es un proceso lento y tardío, dada la feroz resistencia indígena a la conquista. El siglo XVII se presenta como momento de construcción de relaciones con un "entorno"

significado tanto en función de sus pobladores humanos como no humanos, muchas veces aliados entre sí.

El capítulo intenta una descripción interpretativa de los modos en que los colonizadores construyeron sus relaciones con el entorno, a partir de fuentes secundarias. Un punto central del capítulo es que sus ideas acerca de "cómo habitar" el lugar resultaron paradójicamente previas a las prácticas concretas del vivir en él. Las ciudades como centros del poblamiento, dominio y conquista españoles constituyeron una estrategia de la corona, un modelo que se asociaba a una serie de prácticas territoriales y de poder muy específicas.

3.1 Agua y ciudad.

Uno de los fenómenos más repetidos y desafortunados para los colonizadores españoles de la Gobernación del Tucumán fue la pérdida o traslado de ciudades por fenómenos asociados a la escasez de agua o más comúnmente a la inundación. Los ríos de la Gobernación dificultaban la instalación exitosa de un asentamiento urbano en sus márgenes, excepto que se conociera muy bien el terreno y el régimen estacional de los cursos de agua, y se generaran estrategias de manejo del agua caso por caso.

El modo español de asentarse en el espacio no contemplaba demasiado estas posibilidades, al menos durante el siglo XVI. Las ciudades se fundaron junto a los ríos, se abastecieron con una única acequia de caudal suficiente para todos los pobladores, las tierras circundantes se repartieron en propiedades fijas, con un dueño determinado, las tierras indígenas se ubicaron río abajo de las españolas. El resultado de estos modos de habitar el espacio y de construirlo fue la inundación de ciudades como Ibatín, Barco, Esteco, San Miguel de Tucumán o Santiago del Estero.

En el caso de esta última ciudad, cabe destacar algunas cuestiones analizadas por Palomeque (2009). La autora plantea la existencia de una dinámica económica

indígena en la cual los cultivos se efectuaban aprovechando las inundaciones, no contra ellas, y donde las acequias y canales de riego se disponían siguiendo una lógica altamente descentralizada, con el objetivo tanto de regar como de drenar los excesos de agua. En momentos tempranos del asiento español en el lugar, los indígenas destrozaron sus propios canales de riego para inundar la ciudad y los cultivos de algodón en la rebelión de 1559 (Gentile 2012). Después de esa rebelión se construye un sistema español de acequias para regar estos cultivos, ubicados río arriba respecto de los indígenas. Según Palomeque, el resultado de estas medidas es una desestructuración del sistema indígena de manejo de las aguas, que aumenta las inundaciones en las tierras río abajo y no las evita río arriba:

"Al estar todo ello ubicado en la parte superior del plano inclinado, desestructuraban el sistema de inundación de la parte baja de la cuenca. Estaban generando un asentamiento estable y, además, monopolizando y modificando el curso del agua, antes de que la misma ingresara a la planicie inundable." (Palomeque 2009: 98)

Este caso constituye un ejemplo entre otros que permite ilustrar un punto importante desarrollado en el Trabajo Final: las aguas están operando como canalizadoras de relaciones de poder que se expresan en el espacio. Esa construcción depende de una serie de prácticas y modos de concebir el asiento humano y el entorno. Además, el manejo de las aguas está asociado no sólo al ejercicio del poder en situaciones de paz, sino que participa de situaciones de guerra.

3.2 Agua y guerra

En el año 1632, el general Jerónimo Luis de Cabrera ordena abandonar la ciudad-fuerte de Londres: el cacique Chelemín, líder del Gran Levantamiento Calchaquí, había logrado tomar y defender con éxito la bocatoma de la acequia que abastecía a la ciudad, *"con ayuda*

de la fragosidad del sitio". Cabrera decide entonces abandonar la ciudad y retirarse a La Rioja, mientras los indígenas procuraban evitarlo *"adelantándose a tomar aguadas, que por ser todo tierra de secadales se vieron en gran peligro de perecer por falta de agua"* (Informe del Gobernador Albornoz, citado por Montes 1961: 116).

Llegando a La Rioja, Cabrera se dio con que también estaba *"puesta en tan grande aprieto que ya le tenían tomada el agua, recogida la gente a los templos..."* (id: 117). Sin embargo, en esta ocasión el Gobernador es capaz de recuperar la toma y construir un fuerte para defenderla. Al poco tiempo, Cabrera encabeza una salida, con *"mal resultado de la acción porque los indios le inundaron el terreno en el valle del río y lo atacaron con flechas en los pantanos así formados"* (Id: 178), lo cual se efectuó desviando acequias e imposibilitó a los españoles el uso de sus caballos. Sin poder maniobrar, Cabrera y sus hombres se retiran a la ciudad nuevamente. Al llegar la encuentran en llamas, habiéndose complotado según Albornoz *"los indios alzados con los domésticos y de servicio de casa para que luego que los españoles saliesen con las pocas armas que había a querer recobrar el agua diesen los de dentro en las casas y los matasen a todos"*. (Boman 1918: 177)

Existen numerosos ejemplos de este tipo de "guerra espacial", utilizando las aguas y el terreno, en los anales de la larga resistencia indígena a la ocupación española en la Gobernación del Tucumán. Casos similares le suceden al gobernador Castañeda en 1562 en Londres I (Lorandi 2000), al Obispo Cortázar en 1622, al padre Torreblanca en la misión de San Carlos en 1658 (Page 2010), y como ya mencioné a los colonizadores de Santiago del Estero en 1559. Es posible interpretar estas dificultades recurrentes como parte de un modo de relación con el entorno que involucra prácticas muy específicas de habitar (asentamientos fijos, acequias unitarias, tierras repartidas de forma estable) y una concepción del entorno como "enemigo", en el sentido de que las relaciones que puedan ser

establecidas con él lo son en términos de guerra. Esta cuestión está presente en la narrativa española de la conquista y colonización: el español está solo contra un mundo hostil constituido igualmente por indígenas, terreno, clima, flora y fauna, divinidades demoníacas locales. Conclusiones similares son expuestas por Bixio y Berberían (2007 [1991]) al analizar las probanzas de méritos de los conquistadores, donde el entorno hostil humano y no humano sólo puede ser vencido por el héroe con ayuda de sus propias divinidades. Es interesante colocar el acento sobre la multiplicidad de seres que participan de los bandos en pugna descritos en las Probanzas: hay humanos de ambos lados (de hecho, puede haber españoles cristianos de ambos lados, dada la abundancia de querellas internas entre los conquistadores), hay agencia de ambos lados, y las leyes que rigen sobre a ambos bandos son las mismas: las leyes divinas (no las humanas, y no las físicas). La participación divina y la forma de constituir estos "bandos" puede estar hablando de modos de concebir el mundo y los vínculos entre los seres ajenos a la empresa moderna de separación Naturaleza-Cultura.

3.3 El Valle y la Virgen

El rol de lo divino en la construcción del espacio colonial ha sido considerado de gran importancia en el caso catamarqueño, por el único geógrafo dedicado a estudiar la historia de la ciudad. Romualdo Ardissonne (1941) analiza las peculiaridades que rodean al surgimiento de la ciudad de Catamarca en varias claves, que pueden encontrarse dispersas en obras más recientes (Bazán 1996, Brizuela del Moral y Acuña 2002, entre otros). En primer lugar, el Valle de Catamarca constituye el mejor lugar de la región para una instalación de las características deseadas por los españoles: un asentamiento fijo, abastecido por un curso de agua importante capaz de abastecer una población y sus cultivos.

Desde momentos tempranos (la primera

encomienda se otorga en 1573), la población española del Valle crece a buen ritmo, llegando a contar en 1688 con unos cuatrocientos vecinos según las declaraciones del Cabildo. Sin embargo, la población local interpreta de otro modo su propio éxito demográfico:

"Dicen que el culto de la Virgen del Valle, aparte los repetidos favores con los que ha asistido en la paz como en la guerra, tiene el muy grande de haberlos congregado de unos cuarenta años antes, desde ocho vecinos que entonces sólo había, mientras que al presente el número llega más o menos al de cuatrocientos como hay en la ciudad y su jurisdicción" (Ardissonne 1941, tomado de Larrouy 1916).

Pese a su antigüedad, la obra de Ardissonne presenta la particularidad de no ignorar estas explicaciones locales. El geógrafo en cambio funde o mixtura esas palabras con su propia interpretación, retomándola en términos geográficos: la Virgen hace espacio, genera efectivamente población, prosperidad, y paisaje.

Ya en el año 1640 existen testimonios que hablan de peregrinaciones al Santuario de Nuestra Señora del Valle desde lugares externos al mismo, por ejemplo, La Rioja (Ardissonne 1941: 112-113). El autor considera que la fuerza del culto es un factor no menospreciable al comprender el éxito del poblamiento del Valle, citando varios testimonios que hablan de un fuerte involucramiento local en todo lo referido al culto de la Virgen. Ella constituye un elemento dinámico en la ocupación del valle: atrae población y recursos, invita a los habitantes a acometer empresas de tipo material para su engrandecimiento y la prosperidad del culto, que redundan en prosperidad de los pobladores. Es así una fuerza material, no "meramente" "espiritual", "discursiva", "social", o cualquier otro epíteto que contraponga ambos aspectos. En un lenguaje interpretativo

más cercano al propuesto en este trabajo, puede decirse que existe una serie de vínculos indisolubles entre la materialización de la Virgen, su carácter de entidad espiritual y las agencias que expresa, condensa o ejerce.

3.4 Itinerarios y materialidades

La población del valle, pese a su crecimiento y su protección milagrosa, no se instaló en un asentamiento urbano. Los españoles residían en haciendas rurales, o en el pequeño Pueblo del Valle, hoy San Isidro, que contaba además con una capilla instalada a orillas del río donde se veneraba a la Virgen del Valle. Esta modalidad de instalación tiene como correlato un sistema descentralizado de distribución del agua: cada vecino saca libremente su propia acequia del río (como se verá más adelante), y se encarga de mantenerla. Los conflictos que puedan surgir entre ellos por tal causa deben ser atendidos en la ciudad de San Miguel, a cuya jurisdicción pertenece el Valle.

La materialidad misma de los Valles Calchaquíes rechaza la forma de instalación que implica la ciudad: cursos de agua de escaso caudal, sierras escarpadas, largos meses de seca cada año, lluvias torrenciales al mismo tiempo que escasas. La elección de asiento para fundar ciudades en la zona había obedecido durante los siglos XVI y XVII a consideraciones de tipo políticas y estratégicas, relacionadas con las guerras calchaquíes, la ocupación del territorio por parte de distintas facciones de españoles, o las pretensiones jurisdiccionales. Su existencia obedece a una espacialidad representada y políticamente orientada, no habitada. Eso explica en parte el hecho de que San Fernando sea la última de una larga serie de intentos por consolidar un asentamiento urbano en la región. El caso puede considerarse como ejemplo de lo que Latour llama "anclaje material" de las relaciones humanas: las fuerzas "sociales" "puras"**, por más empeño que se coloque en mantenerlas y por repetidos y constantes que sean esos esfuerzos, no perduran ni adquieren consistencia o capacidad de modelar el

mundo humano y no humano, excepto que estén sujetas, ancladas, en fuerzas de otro tipo, particularmente en materiales. La ciudad de Londres es una fuerza jurídica buscando su anclaje material (expresión de Ardissonne 1941). Sea por la guerra, por los conflictos entre los fundadores o por causas que no se especifican, Londres es trasladada en múltiples ocasiones durante más de un siglo. Sin que exista una razón geográfica de peso para que Londres resucite muere en cada conflicto y se refunda en otro sitio. En ese viaje, señala Ardissonne, no hace otra cosa que moverse cada vez más hacia el este. Primero, impulsada por la hostilidad indígena, pero luego impulsada justamente por la falta de hostilidades, que quita toda utilidad a su último intento de fundación en Pomán.

Entre los factores mencionados por Ardissonne para explicar esta reticencia de la población catamarqueña al aglutinamiento, el geógrafo menciona la hidrografía regional: la organización del agua en bolsones no favorece la presencia de asentamientos urbanos, y sí la dispersión de la población. La centralización de los sistemas de riego es central para mantener viva una ciudad: si las aguas no se centralizan, la población no lo hará, y esto por el doble motivo de que no sólo no es posible abastecer un núcleo urbano de importancia sin disponer de un curso central de agua, sino también porque los hacendados no acudirán a dicho núcleo excepto que sea desde ese núcleo que se ejerza el control sobre las aguas. Al analizar las circunstancias hídricas de la fundación de Catamarca, veremos que una acción que puede considerarse clave entre las realizadas por las autoridades de la ciudad es reformar el sistema de acequias, suplantando las tomas individuales por grandes canales colectivos, cuyo mantenimiento, distribución y control se efectúa desde la ciudad, mediante la administración del Cabildo primero y luego mediante la figura del Alcalde de Aguas. Materialidades, ciudad y política se funden en este proceso.

4. El líquido derecho

El capítulo central del Trabajo Final estuvo destinado a analizar los testimonios consignados en las Actas Capitulares del Cabildo de Catamarca. La atención se concentró en una serie de situaciones que podemos denominar “controversiales” que se produjeron a fines del siglo XVII y comienzos del XVIII. El punto de interés del análisis es el modo en que la progresiva modificación de las materialidades relativas al agua y de los vínculos de las personas con ellas media en el proceso de creación de la ciudad como entramado de relaciones. Esta actividad de mediación involucra dos aspectos: En primer lugar, las acequias participan activamente en el conjunto de vínculos en el que participan, es decir, que su materialidad (in)forma la ciudad, no se limita a “transmitir” las intenciones expresas de los actores humanos que disputan “a través” de ellas. En segundo lugar, las acequias son el motivo o el lenguaje en que se expresan toda una serie de disputas que no tienen que ver (exclusivamente) con la provisión o control del agua, sino con intencionalidades o cursos de acción que se ven mediados necesariamente por ella, problemas que devienen “problemas de agua”.

4.1 La fundación

“Si hemos de explicar la inercia, la durabilidad, el alcance, la solidez, el compromiso, la lealtad, la adhesión, etc., no es posible hacerlo sin buscar vehículos, herramientas, instrumentos y materiales capaces de proveer tal estabilidad.” (Latour 2008 [2005]: 58).

Este resultó ser, en resumidas cuentas, uno de los problemas más acuciantes de los actores interesados en crear y mantener en pie un asentamiento urbano en el Valle de Catamarca. Al momento de escoger el sitio en que se fundaría la ciudad, en 1683 el Gobernador Fernando de Mendoza Mate de Luna prioriza el factor que había resultado crítico para otras: la seguridad frente a inundaciones. Esta es una de las razones que lo lleva a ignorar el asentamiento ya existente

en la región, el Pueblo del Valle, como opción para establecer la ciudad², y que provoca gran polémica en el Cabildo designado para concretar la fundación. Aunque el gobernador establece un sitio específico para construir la ciudad, en cuanto abandona la ciudad los miembros del flamante Cabildo pasarán casi diez años discutiendo “problemas de agua” antes de decidirse a poblar el núcleo urbano. Los tres problemas interrelacionados que se discuten son:

- La conveniencia de la ubicación, en función de la seguridad ante inundaciones, de la posibilidad de “sacar acequia” según el relieve, y de la disponibilidad de agua suficiente para abastecer la ciudad. Este último punto lleva a que se realicen a lo largo de los primeros años de controversia varias mediciones distintas. El modo de medir será trabajado más adelante.
- La posibilidad de “mudar los indios encomendados” de Pomán, el último asiento fallido de la ciudad, al Valle, en función de la disponibilidad de agua para sustentar pueblos de indios.
- La disponibilidad de agua para que el pueblo de indios de Choya, aguas abajo de la ciudad, pudiera sustentarse luego de que la ciudad tomara el agua necesaria para su propio abastecimiento.

Los testimonios recabados en este apartado son demasiado extensos para ser recuperados aquí. Analizados en la clave propuesta, podemos decir que las disputas por la localización de la ciudad tienen que ver con la perdurabilidad de relaciones material y simbólicamente ya constituidas entre personas y entorno en un momento en el cual se pugna por establecer nuevas relaciones, modificar el ensamblado, reagrupar los vínculos. Para que esto se modifique no bastarán las órdenes terminantes de las autoridades gubernamentales: será necesario un nuevo tejido de relaciones, mediado por las aguas como materialidades claves para “ensamblar” una ciudad, en el cual asimismo el status de esas aguas y la relación de los actores humanos con ella se modificará. Esto implicará por parte de los encargados de

llevar adelante la concreción de la ciudad una serie de acciones que pueden calificarse de "técnicas".

4.2 Relaciones técnicas

He planteado que las acequias constituyen un eje de análisis privilegiado para entender las relaciones entre personas y entorno por la amplia gama de asuntos en los que están involucradas y por su carácter de objeto que desafía las divisiones entre un entorno "natural" dado y uno "cultural" dependiente de la acción humana.

En ese sentido, existen dos conjuntos de prácticas que definen el lugar de las acequias en la red de relaciones que pretendo presentar. La primera es la medición. Lejos de centrarse en el volumen concreto de agua que circula por un curso, como en las modernas unidades de medida, el sistema de volúmenes proporcionales utilizado en el siglo XVII se enfocaba en discernir si el agua disponible era suficiente para abastecer las necesidades de todos aquellos que tuvieran un *derecho* sobre ella. La unidad de medida que respondía a esta concepción era el *marco* de agua: para medir, se hacía correr toda el agua por una única acequia (en este caso la de la ciudad) y se instalaba en ella un tablón con huecos de un tamaño determinado, el del marco. Existían marcos de diversos tamaños, lo cual es relevante, porque en el caso de Catamarca el tablón de agua otorgado a la ciudad había sido confeccionado en Tucumán. Ninguna de las dos mediciones efectuadas con ese marco es considerada decisiva. En mediciones posteriores se adopta el marco riojano, mucho más pequeño que el original. Esta transformación ocurre en noviembre de 1683, pudiendo pensarse esos meses como momento de adaptación de las técnicas de medición a las condiciones locales.

En ese sentido, podemos decir que las técnicas de medición utilizadas por esta población no apuntan a conocer la *cantidad* de agua "realmente" existente o disponible en el río, sino la posibilidad de satisfacer el "derecho de aguas" de todos aquellos que lo

poseen, es decir, si esa agua *habilita* la concreción de un determinado modo de organizar las relaciones entre personas o no. Además, este modo no estrictamente cuantitativo de medición permite adaptar la técnica a las condiciones locales, lo cual tiene que ver con el punto anterior: si el objetivo es que todos satisfagan su derecho de aguas - derecho de proporción, no de cantidad, expresado en marcos-, es posible cambiar el tamaño del marco para que esa exigencia se concrete. Lo importante es mantener un reparto determinado (desigual) del recurso, no la cantidad del mismo.

He bautizado como "juridización" a la segunda práctica "técnica" que querría destacar. Este término busca dar cuenta de una serie de operaciones tendientes a hacer que las acequias pasen a participar de un nuevo conjunto de vínculos, regidos por normas y actores asociados a las prácticas institucionales y jurídicas. En momentos previos a la fundación de la ciudad era excepcional que se diera intervención a las autoridades institucionales en los conflictos por aguas entre vecinos del Valle de Catamarca, dado que eso implicaba viajar hasta la ciudad de Tucumán. Sin embargo, con la creación de un cuerpo institucional local, el Cabildo, comienza un proceso en el cual la injerencia de las instituciones locales sobre las acequias será mayor, y éstas se tornarán objeto jurídico. Estas transformaciones no tienen que ver sólo con la resolución de conflictos entre regantes o la creación de ordenanzas para regular el uso que ha de darse al agua, sino con la transformación material del sistema de riego. Existe un movimiento cuyo primer registro data de 1684 y sus testimonios más extensivos de 1723, que tiende a crear un nuevo sistema de redes de riego, en el cual las acequias ya no son poseídas por "personas particulares", que toman su agua directamente del río, sino que existen acequias mayores de las cuales extraen canales secundarios varios regantes (entre 35 y 8 propietarios). Esta organización del riego está directamente asociada a la

posibilidad del Cabildo de ejercer control y autoridad sobre el reparto de esas aguas en caso de conflicto, de recaudar impuestos y de organizar la limpieza o las nuevas extracciones de agua de esas acequias. A nivel espacial, la transformación del diseño de las redes de riego se correlaciona con el surgimiento de un nuevo actor, el Cabildo, asociado a un espacio específico que le da existencia, la ciudad.

En este sentido, si bien San Fernando no es creada inmediatamente después de fundada, a partir de la instauración del Cabildo (la ciudad en su sentido jurídico), comienzan a producirse algunos movimientos que tienden a jerarquizar ese espacio aún no existente respecto de otros espacios y actores. Además de las transformaciones ya mencionadas del diseño de las redes de riego a favor de un control más centralizado de las mismas, uno de los primeros actos realizados por el Gobernador Fernando de Mendoza al escoger el sitio para fundar la ciudad fue cerrar todas las acequias ubicadas río arriba³ de ese sitio, de modo que ninguna persona o hacienda estorbara la provisión de agua de la ciudad.

Tomando este razonamiento, otro punto a destacar es la presencia de jerarquizaciones espaciales que no sólo se expresan a través del agua, sino que se ponen en evidencia en situaciones de hiperabundancia o escasez de la misma. Ante episodios de sequía o inundación, un reclamo recurrente al Cabildo tiene que ver con poner límite a esas jerarquizaciones de las que la misma ciudad participa:

“Hallándose al presente este cabildo con repetidas quejas y clamores del vesindario que residen en las partes inferiores del río y los que se hallan situados en lo superior de él como es el paraje de la Puerta, Pomansillo y Piedra Blanca, donde sus habitantes alsan toda la Agua de dicho Río por sus Vocatomas dejando el cause de Río enjuto y seco causando la más desesperanza y necesidad (...).

[decretan] que las tomas de los dichos parajes de arriba se privasen por ocho días, y que corriese el agua para abajo al socorro de Polco Valle Biejo y otra banda del río. Y que cumplido este termino

alsen el agua los de arriba y para este orden distribuiese el Alcalde de Aguas hasta que la Dibina Magestad nos socorra con su infinita piedad (...)

*(...) y parese que los vecinos de los dichos parajes de arriba (...) han bulnerado las providencias que ha librado el Juscado de Primera Instancia (...) con la mas exsecrable osadía y que el exterminio de ella acordamos que el mismo Juscado mande que todos los Dueños de Asequias comparescan con sus títulos de mersed los de La Puerta y Guancama de cada uno de sus respectivos vocatomas y los manifiesten en este Ayuntamiento para em bista de ellos amparareseles en el líquido derecho que les compete (...)*⁴.

El monopolio del agua por parte de los pobladores de las zonas superiores del Río del Valle es el problema que más se repite durante los períodos de sequía, y también aparece en el caso de las inundaciones, cuando estos mismos pobladores cierran sus acequias para que la avenida no afecte sus cultivos, enviando todo el exceso de agua río abajo. Cabe destacar la correlación entre estas desigualdades de poder expresadas en la posición respecto del río y la situación de las familias terratenientes que poblaron Piedra Blanca y Alpatauca en el siglo XVIII, las más poderosas de la región (Troisi Melean 2012).

4.3 La Virgen y las aguas

Un último punto de importancia que aparece recurrentemente en los testimonios es la compleja relación que aguas y ciudad mantienen con lo divino. Una cuestión que apareció fuertemente a lo largo del trabajo documental tenía que ver con la correlación entre episodios de limpieza de la ciudad, de sus acequias, caminos, plazas y calles, y las festividades religiosas o procesiones a la Virgen del Valle. Considero que existen dos maneras de interpretar esta correlación: las prácticas de higiene pueden estar pensadas en función de las relaciones humanas (una ocasión festiva en la que afluirán visitantes a la ciudad debe ser motivo para que ésta ofrezca

el mejor aspecto posible), o pueden estar formando parte de un conjunto de prácticas destinadas a la divinidad, sea como agasajo, como condición necesaria para la relación, o como anticipación a la escucha de las peticiones⁵. Estas interpretaciones no son excluyentes entre sí, pero el foco de las acciones está colocado en seres distintos, lo cual es relevante.

Las procesiones y rogativas para pedir por "agua llovediza" son un fenómeno de amplia continuidad temporal en Catamarca, llegando hasta nuestros días. Situándonos en el siglo XVIII, la acción de rogar y la práctica de las procesiones son concebidas como el único modo posible de incidir sobre el régimen de precipitaciones.

El acto de rogar supone reconocer una agentividad "otra", divina, capaz de actuar sobre algo que escapa a las posibilidades humanas. Si bien implica un conjunto de acciones rituales bien definidas, el ruego no puede considerarse una acción "técnica" en el sentido desarrollado en los apartados anteriores: cuando hablamos de juridización, medición, construcción o reconstrucción de las acequias, son (ciertos) humanos quienes realizan esas tareas, actualizando vínculos entre ellos y ejerciendo un papel activo en la toma de decisiones y la modificación del entorno. No ocurre lo mismo en este caso: los humanos al efectuar la plegaria colocan a la divinidad en un lugar activo, como agente capaz de otorgar lluvias, de curar enfermedades o de evitar plagas, cosas que ellos no pueden hacer. La única posibilidad humana de influir sobre los acontecimientos es observar la conducta que se espera de ellos, cumplir con la palabra dada (en el caso de las promesas, por ejemplo) o dirigirse a la divinidad del modo correcto. Tal vez podrían considerarse desde esta óptica las actividades de higiene de la ciudad con motivo de las procesiones y festividades, aunque existan otras explicaciones posibles.

En cualquier caso, es posible afirmar que, si las acequias son activamente intervenidas por los humanos, las aguas "llovedizas" son

potestad divina. Se intervienen las acequias, se ruega *por* lluvias, se ruega *a* la Virgen. La única acción "directa" aparece en el caso de las acequias. Para las lluvias, existe sólo la posibilidad indirecta de comunicación con otras entidades que hacen llover.

5. Conclusiones

En este artículo he procurado resumir el recorrido de investigación que constituyó mi Trabajo Final de Licenciatura en Antropología. Pese a este carácter disciplinar, la investigación se construyó a partir del encuentro con y el análisis de fuentes históricas como modo de acercamiento a las prácticas y discursos de mis sujetos de estudio: la elite catamaqueña de los siglos XVII y XVIII. La pregunta por las relaciones de estas personas con el agua (o las aguas) surgió del encuentro con sus testimonios escritos, combinado con una serie de inquietudes e interrogantes de índole antropológica referidos a las relaciones entre "humanos y no-humanos", "personas y entorno", "personas y clima" o "naturaleza y cultura". En este sentido, lo que otorga en primer lugar un carácter antropológico al trabajo es el tipo de preguntas realizadas a los sujetos, y en segunda instancia, las elecciones metodológicas realizadas para intentar responderlas.

Esto me planteó el problema de construir un "marco" teórico-metodológico que proporcionara herramientas para el trabajo interdisciplinar y que guardara relación con el problema que quería abordar. En ese sentido, las obras de Latour, Descola y Ginzburg, cuyos vínculos procuré exponer someramente, constituyeron un núcleo desde el cual fue posible conducir la investigación.

La construcción del objeto de estudio a partir de la palabra de los actores es una premisa presente en estos tres autores. Las aguas como materialidades centrales en las relaciones de los pobladores coloniales de Catamarca con su entorno, motivo de disputa y controversia, canalizadores de relaciones

diversas, se tornaron objeto de estudio a partir de mi acercamiento a las Actas Capitulares del Cabildo de la ciudad.

El rastreo de las relaciones que las personas mantuvieron con las aguas en diversas formas y circunstancias permite extraer algunas conclusiones verosímiles:

Las aguas constituyen en el espacio catamarqueño de los siglos XVII y XVIII lo que he llamado "mediadores" siguiendo a Latour: son materialidades que participan en el proceso de construir y sostener un conjunto de relaciones espaciales, simbólicas y de poder, y cuyas características condicionan esas relaciones activamente. Por ejemplo, el hecho de que las aguas medien las disputas relativas a la ciudad le imprime a éstas características condicionantes: una marcada estacionalidad (las discusiones se registran entre setiembre y noviembre, en la época de sequía), una serie de variables (el sustento de distintos grupos, el relieve de las costas del río, el tamaño de los marcos), actores asociados (el Alcalde de Aguas, los indios, los regantes ilegítimos) y vínculos posibles con esa materialidad (las prácticas jurídicas, la medición, el ruego). De ese modo, las aguas participan activamente en las redes de relaciones que permiten la existencia de la ciudad como "ensamblado", habilita determinados vínculos entre actores sociales y también permite explicitarlos a partir de cambios en su propio comportamiento (como ocurre en los conflictos por agua y posición en el río desencadenados por las sequías). En este sentido, es interesante destacar las relaciones entre agua y poder ejercido en el espacio a través de ellas, como en el caso de las disputas entre regantes aguas abajo y aguas arriba. Estas relaciones son perpetuadas, actualizadas y visibilizadas por las aguas, no por las personas.

La expresión "el líquido derecho" escogida como título del Trabajo Final y de esta presentación apunta a dar cuenta de la ambigüedad de las relaciones condensadas en las aguas. El "derecho" al que se refieren los documentos abarca por una parte las

actividades de juridización de las aguas y la posibilidad de ciertas personas de poseerlas, muchas veces junto a la tierra. El derecho al agua es a la vez cuestión de propiedad individual y cuestión de interés colectivo, cuestión de la ciudad y de las chacras. Las modificaciones en el reparto jurídicamente mediado de las aguas afectan a la existencia de todas estas compartimentaciones del mundo, particularmente a la ciudad naciente. En la ambivalencia del término y en su carácter disputado se halla su potencial para condensar una serie variada de actores, vínculos y disputas. En el mismo sentido opera la idea de lo "líquido", lo que fluye en tanto agua y en tanto movimiento constante de relaciones inciertas entre seres.

Según las prácticas y modos de vinculación que involucren, es posible diferenciar ciertas redes de relaciones que involucran al agua de otras. En ese sentido, las acequias participan de una serie de vínculos con las personas definidos por relaciones "técnicas", como la juridización o la medición (a las que podríamos sumar la construcción misma), en las cuales los humanos cumplen un rol sumamente activo. Por otra parte, las aguas de lluvia participan de otras redes de vínculos que involucran a las divinidades (particularmente a la Virgen del Valle) como entidades agentivas, mientras que las prácticas humanas se orientan justamente a explicitar el rol pasivo de las personas ante la divinidad y rogar su favor***.

Estas consideraciones nos permiten pensar en las relaciones entre personas y entorno (o entre "naturaleza" y "cultura") en términos bastante alejados de la mutua dominación, determinación o control. La multiplicidad de vínculos establecidos con las aguas apunta a pensarlas más como "anclaje" que habilita redes de relaciones con otros, que como "recurso" a ser consumido o depredado. Visibilizar la alteridad potencial que involucran estas maneras de tratar con el entorno puede resultar útil para cuestionar las aproximaciones que realizamos al pasado desde nociones creadas (y disputadas) en

nuestro presente.

Notas

* En el caso de los juicios inquisitoriales existe por cierto una variedad de situaciones en las cuales la confesión es obligada. Pero en ambos casos podemos hacer básicamente la misma pregunta: ante el imperativo (por debate o por enjuiciamiento) de explicitar las relaciones con otros seres, ¿qué ideas acerca del mundo se ponen en juego? Este es el argumento central de Ginzburg en *El queso y los gusanos*: las especificidades del juicio inquisitorial no son explicativas de buena parte del contenido de la particular argumentación de Menocchio. El juicio (o las discusiones del Cabildo en este caso) crean las condiciones para la explicitación de ciertas matrices argumentales construidas sobre bases que exceden a estas situaciones, sin duda habilitantes, sin duda direccionantes, pero no determinantes del contenido de las argumentaciones de los actores.

** Latour (2008) construye de dos maneras la definición de este término. Por una parte, remitiéndose a la idea de que "lo social" constituye un tipo de materia o de fuerza peculiar y susceptible de ser estudiada de manera autónoma a otras fuerzas, idea de la que se distanciará, como ya se ha mencionado. Sin embargo, sostiene que ese tipo de "fuerza" encuentra su correlato empírico en la interacción: según Latour, sólo vemos actuar *realmente* a las fuerzas sociales cuando se generan "coaliciones intersubjetivas" (id: 283) sin que medie ninguna clase de materialidad entre los involucrados. Para describir con precisión estas formas de socialidad, el autor se remite a los primates, ya que cualquier forma de socialidad humana involucra soportes materiales que les otorgan fuerza y durabilidad, además de capacidad coercitiva. El problema es entonces la calidad y capacidad de esos soportes en relación a otros para generar cierta dinámica de relaciones y no otra.

*** Esta línea argumentativa se generó a partir del contacto con los relatos locales acerca de las relaciones entre la Virgen del Valle y sus fieles. En aquellos relatos a los que pude acceder, la idea de negociación con las divinidades aparecía negativamente significada. Por ejemplo, existe un relato acerca de un hombre que, muy enfermo, regala un valioso collar a la Virgen para curarse. Es curado, y se jacta del valor de su collar. El hombre sostiene públicamente que la Virgen lo curó *porque* le dio el collar. El hombre vuelve a enfermar al día siguiente, y existen diversas versiones sobre lo que ocurrió después. En una de ellas, el hombre, arrepentido, se prosterna ante la Virgen y pide perdón por su

soberbia, el cual le es concedido. Es en base a esta idea que sostengo que el acto de rogar no reviste un carácter técnico equiparable a las demás operaciones sobre el agua analizadas: la actitud humana en este conjunto de relaciones es de otra naturaleza, e implica sí un alto grado de pasividad, en el sentido de dejar genuinamente el propio destino en manos ajenas. Es posible consultar el relato en: <http://catamarcaguaia.com.ar/Religion/Milagros/Milagros.php>

1 La cátedra "Arqueología y Naturaleza" de la Licenciatura en Antropología, el Núcleo Naturaleza-Cultura (IDACOR) y el proyecto de investigación en el que participo desde entonces, llamado en ese momento "De climas y paleoclimas: materialidades, representaciones y percepciones en los Andes Meridionales" (SeCyT UNC).

2 Otra razón posible tiene que ver con el doble carácter de San Fernando como ciudad nueva y a la vez refundación de Londres en el plano jurisdiccional: crear un nuevo asentamiento puede haber representado menos problemas para constituir un Cabildo que contemplara a los vecinos de la ciudad anterior, así como a los locales.

3 La ciudad de Catamarca se abastecía de las aguas del Río del Tala, afluente del Río del Valle. Esta prohibición no afecta por ende a los regantes que extraen su agua de este último río, que son la mayoría.

4 Archivo Histórico de Catamarca. Actas Capitulares de San Fernando del Valle de Catamarca. Tomo V, foja 252. 8 de noviembre de 1781.

5 Esta última interpretación surge del trabajo etnográfico efectuado por Bussi (2015) en Los Castillos (Catamarca). Al pedir por agua a Santa Bárbara, los pobladores locales no consideran la opción de no ser escuchados: habrá lluvias, y en ese sentido, podría resultar razonable anticiparse al efecto de la procesión y limpiar las acequias.

Bibliografía

- Ardisson, R. (1941). *La instalación humana en el Valle de Catamarca*. Ed. Universidad de La Plata.
- Bazán, R. A. (1996). *Historia de Catamarca*. Buenos Aires. Ed. Plus Ultra.
- Bixio y Berberían (2007). Primeras expediciones al tucumán: Reconocimiento, valor del espacio y poblaciones Indígenas. En: *Revista ANDES* N° 18 -

2007. *Antropología e Historia*. CEPIHA. Universidad Nacional de Salta. Facultad de Humanidades. ISSN: 0327-1676

Boman (1918). "Tres cartas de gobernadores del Tucumán sobre Todos los Santos de la Nueva Rioja y sobre el Gran Alzamiento". En: *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*. Año 5. N° 1.

Brizuela del Moral, F. y Acuña, I. (2002). "La Jurisdicción Territorial de Catamarca". En *Actas del Congreso Regional de Ciencia y Tecnología del NOA*. pp. 1-17. Universidad Nacional de Catamarca.

Bussi, M. (2015) *Decompostura o muerte: una aproximación etnográfica a las relaciones entre humanos y fenómeno meteorológicos en Los Castillos (Catamarca)*. Trabajo Final de Licenciatura en Antropología. Universidad Nacional de Córdoba, FFyH.

Descola, P. (2012). *Más allá de la Naturaleza y la Cultura*. Buenos Aires. Ed. Amorrortu.

Gentile, M. (2012). "Geografía y política. La gobernación de Tucumán en 1582, según la *Relación* de Pedro Sotelo Narváez". *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*. Vol. XLV. pp. 581-608. Universidad Nacional de La Plata. ISSN: 1133-3677.

Ginzburg, C. (1976) *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*. Einaudi.

(1982). "Señales. Raíces de un paradigma indiciario". En Gilly, A. et al.

(1995) *Discusión sobre la historia*. México. Ed. Taurus.

(1984). "Pruebas y posibilidades (Posfacio a Natalie Zemon Davis, El retorno di

Martin Guerre. Un caso di doppia identita nella Francia del Cinquecento)". En

Ginzburg, C. (2010) *El Hilo y las Huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos

Aires. Fondo de Cultura Económica.

(2010). *El Hilo y las Huellas: lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires. Fondo

de Cultura Económica.

Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, Campo y Reflexividad*. Bogotá. Grupo Editorial Norma.

Larrouy, A. (1916). *Historia de Nuestra Señora del Valle*. Buenos Aires. Ed. Sudamericana. Recuperado de www.ForgottenBooks.org.

Latour, B. (2007 [1991]). *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires. Ed. Siglo XXI.

(2008 [2005]). *Reensamblar lo social. Una introducción a la Teoría del Actor-Red*.

Buenos Aires. Manantial.

Lorandi, A. M. (2000) "Las rebeliones indígenas". En: Tandeter (dir.) *Nueva Historia Argentina. Tomo 2: La sociedad colonial*. pp. 285-330. Buenos Aires. Ed. Sudamericana.

Marconetto, B.; Burry, L.; Palacio, P.; Somoza, M.; Trivi, M.; Lindskoug, H.; D'Antoni,

H. (2015). "Aporte a los estudios paleoambientales del valle de Ambato (Catamarca) a partir de la reconstrucción del paleo NDVI (442-1998 aD). En: *Mundo de antes*. N° 9, pp. 45-68.

Mariluz Urquijo (1951). "Contribución a la historia de nuestro derecho de aguas. Un reglamento catamarqueño de 1797". Separata de *Trabajo y comunicación*. N° 2. Ed. Talleres Gráficos La Aurora. Buenos Aires.

Montes, A. (1961). *El Gran Alzamiento diaguita (1630-1643). Copia editada Rosario 1961*. Fondo documental Aníbal Montes. FFyH-Museo de Antropología. <http://hdl.handle.net/11086/682>

Page, C. (2010). "La evangelización jesuítica en el Valle Calchaquí. Hacia la idealización de un nuevo hábitat jesuítico-calchaquí". *Tempo da Cencia*. Vol. 7. N° 33, pp. 25-56. CCHS. Universidad Estadual do Oeste do Paraná.

Palomeque, S. (2009). "El Tucumán durante los siglos XVI y XVII. La destrucción de las 'Tierras Bajas' en aras de la conquista de las 'Tierras Altas'." En Martini, Y. et al (comp) *Las sociedades de los paisajes semiáridos y áridos del centrooeste argentino*. Universidad Nacional de Río Cuarto. Río Cuarto. pp. 173-206.

Quesada, M. (2006). "El diseño de las redes de riego y las escalas sociales de la producción agrícola en el 1er milenio DC (Tebenquiche Chico, Puna de Atacama)." *Estudios Atacameños*. N° 31. pp. 31-46.

Quiroga, I. (2003). "El Valle del Bolsón (siglos XVII - XVIII). La formación de un paisaje rural". *Anales. Nueva Época*. N° 6. Goteburgo. pp. 301-327.

Quiroga, L. y Lapido, G. (2011). "Las aguas del Hualfin: contradicciones y conflictos en un año de seca". *Diálogo Andino*. Tarapaca. pp. 45 - 60.

Troisi Melean, J. (2012) "La compañía de Jesús en las estrategias familiares coloniales: Catamarca, siglos XVII-XVIII". En: *Anuario del Instituto de Historia Argentina*. N° 12, pp. 123-145.

Ensamblarse, organizarse, equivocarse. Etnografía en una feria de Córdoba

José María Miranda Pérez

josemari199@hotmail.com

Licenciatura en Antropología. Director de TFL: Francisco Pazzarelli

Recibido: 30/05/17 / Aceptado con modificaciones: 01/09/17

Resumen

El presente artículo resume los lineamientos generales de mi Trabajo Final de Licenciatura en Antropología, una etnografía de las relaciones que componen la Feria de los Patos, una feria al aire libre que se monta todos los domingos en el barrio de Alberdi. La Feria de los Patos es reconocida por algunos discursos mediáticos e institucionales por la presencia de vendedoras de origen peruano. Sin embargo, desde mis primeros acercamientos esta imagen se vio tensionada, tanto por la composición objetiva de la Feria (no sólo hay vendedoras migrantes), como por los discursos y prácticas que reconocí entre las propias feriantes. Por eso, recurrí a una perspectiva teórico-metodológica que permitiera hacer una descripción, que sin excluir la peruanidad de la Feria de los Patos, tuviera en cuenta la presencia y prácticas de todos los colectivos implicados en su constitución, así como a las formas locales de organización y colectivización.

Palabras clave: Ferias - Ensamblajes - Equívocos

1. Introducción:

El objetivo general de mi investigación fue el abordaje etnográfico de las relaciones que componen la Feria de los Patos, una feria al aire libre de comidas y otros productos, que se monta los días domingos en la Isla de los Patos, ubicada entre los barrios de Alberdi, Providencia y Villa Páez, en la ciudad de Córdoba, Argentina. Desde algunos enfoques previos como la literatura general, ciertas aproximaciones institucionales y los sentidos comunes recolectados en la investigación, se ha insistido en resaltar la presencia de las vendedoras de condición peruana y migrante de esta Feria. Sin embargo, desde mis primeras exploraciones observé que tales condiciones no eran tan evidentes como parecían, ni en la propia composición objetiva de la Feria (no hay sólo vendedoras de origen migrante), ni en los discursos y prácticas que reconocí entre las

propias feriantes. Partí de la hipótesis de que las relaciones que organizaban a la Feria de los Patos no reposaban, al menos en principio, en identificaciones como las mencionadas y que debía atenderse a la presencia y prácticas de todos los colectivos implicados en su constitución. Por esta razón, opté por un tipo de perspectiva "simétrica"¹ que sin renunciar a las propias clasificaciones de lo étnico que pudieran surgir en campo, permitiera atender simultáneamente a otras posibles formas y relaciones de organización y colectivización.

El trabajo de campo que nutrió esta investigación inició en el año 2013 mientras cursaba la Licenciatura en Antropología (FFyH-UNC). Esos primeros y esporádicos apuntes serían el comienzo de una relación con la Feria de los Patos que proseguiría con diferentes momentos de intensidad hasta el día de hoy.

No obstante, el período más sistemático de campo lo realicé a través de visitas semanales durante dieciséis meses, que van desde septiembre de 2014 a diciembre de 2015, por lo que de este momento proceden la mayoría de eventos que fueron abordados en mi Trabajo Final de Licenciatura (TFL).

En virtud de las propias relaciones que la Feria permite configurar, mis primeras aproximaciones se hicieron en calidad de *visitante*: paseando, comprando comidas y charlando eventualmente con las vendedoras y otros *clientes*. Con el paso del tiempo y la confianza lograda pasé a convertirme en *ayudante*, asistiendo en diferentes tareas a las personas encargadas de las ventas: trasladar, montar y desmontar los puestos, ordenar las comidas o productos, traer mercadería de otros lugares, conseguir vuelto y excepcionalmente atender a los *clientes*. Esta situación, la de *ayudante*, se produjo tanto por mi interés en aprender todo lo referido al manejo de los *negocios*, como al hecho de que no hay otra manera de acompañar a las vendedoras durante sus jornadas dominicales si no es ayudándolas con las tareas del puesto.

Mi rutina empezaba a las dos de la tarde cuando los primeros *comedores* llegaban a la Feria y se extendía hasta que las vendedoras a las que asistía desmontaban sus puestos, quedándome muchas veces pasadas las diez de la noche, momento cuando empezaba la limpieza y se daba por acabada la Feria. Es de resaltar que aunque no dejé de explicitar las razones de mi presencia, que estaba ahí haciendo un trabajo de investigación para la Universidad Nacional de Córdoba, mi verdadera puerta de acceso fue el comprar, comer y charlar. El ritmo y la forma en el que permanecí en la Feria durante mi estadía en el campo jamás dejaron de prescindir de estas condiciones.

También puedo incluir un tercer período, que empezó alrededor del sexto mes de mi estadía, en el que la dinámica en el campo cambió considerablemente con la llegada de cuatro estudiantes de la Escuela de Trabajo Social (UNC) a la Feria, con el propósito de realizar prácticas de intervención social para su monografía final. Aunque jamás abandonaría mi papel como *ayudante*, pasé a involucrarme como observador y como participante en dos importantes eventos durante este período; a) un ciclo de reuniones entre vendedoras, donde estuvo involucrada la Municipalidad de Córdoba, b) un proyecto de intervención junto con mis compañeras de la Escuela de Trabajo Social, que culminó en la realización de seis micrófonos abiertos en la Feria entre los meses de agosto y diciembre de 2015. Durante este tiempo, gracias a la experiencia como observador en las reuniones y de trabajar junto con mis compañeras y las feriantes en el proyecto de intervención, empecé un movimiento que me llevaría a transitar la Isla de los Patos a través de largos recorridos, a veces tomándome desde que llegaba hasta que me iba, en los que visitaba puesto por puesto compartiendo ventas, convites y charlas. Fueron estas relaciones las que iluminaron algunos puntos de los que mi TFL pretendió dar cuenta.

El registro se llevó de diferentes maneras. Algunas pocas veces, dentro de la misma Feria a través de una grabadora de voz (en la que comentaba ideas o eventos) o en muy rápidas y esquemáticas anotaciones que después eran desarrolladas en extenso. No obstante, la principal forma de registro fue la redacción en casa de todo lo sucedido en mi jornada. No utilicé entrevistas excepto en una sola ocasión, ya que la dinámica de la Feria me invitaba a trabajar con charlas informales, tanto con vendedoras como con clientes. También tomé

fotografías y realicé planos para comprender la distribución espacial de los puestos y apoyar la descripción material del registro de la Feria.

La posibilidad de haber transitado por diferentes posiciones (*cliente*, *ayudante* y después *chico de la radio*) me impuso un ritmo de actividades que marcaría hondamente la experiencia. En un primer momento, porque contribuyó a ubicar el trabajo “reflexivo”, orientado por la distancia consciente de mi lugar diferenciado en el campo (Guber, 2011); en un segundo momento, por la posibilidad de “ser afectado” (Favret-Saada, 1990), que tuvo que ver más con la vivencia de sentirme adentro de las lógicas de la Feria que de entenderlas en un sentido analítico clásico. Este segundo momento guió las formas en las que buscaría definir mi actitud comprensiva, la cual se apoyó en una continua discusión (con otras personas y conmigo mismo) sobre cómo convertir estas experiencias en una vía legítima de conocimiento. En otras palabras, cómo hacer de la “afección” una forma de recolección de datos, análisis etnográfico e instrumento de intervención. Algunas respuestas a estas inquietudes las viviría con la realización de los micrófonos abiertos, donde experimentaría plenamente ese ‘sentirme adentro’ para llevar adelante una serie de decisiones en torno a la intervención en la Feria. Se trataba, para usar las palabras de Julieta Quirós (2014), de la posibilidad de dar cuenta y comprometerme con la Feria “vívda”, son estas mismas reflexiones las que me llevarían a pensar en formas específicas de trabajar con la literatura antropológica sobre el tema y con la teoría general.

Recurrí entonces a la teoría siempre en términos de “proposición” antes que de “explicación” (Stengers, 2015). A saber, como ideas que abren ideas y no como la aplicación de esquemas teóricos a unos datos carentes de

sentido (Guber, 2011; Quirós, 2014). Dicho de otro modo, traté de conectar productivamente lo que el campo (las vendedoras, los clientes, las relaciones y sus comidas) ya hace y dice, con lo que la literatura antropológica ofrece para seguir pensándolo, complejizándolo y de alguna manera continuándolo en la escritura (Goldman, 2015; Stolze Lima, 2013). Así, a partir de lo que el campo me propuso, llegué al registro de una serie de relaciones que llamé de “ensamblaje” y que se mostraban indispensables para comprender lo que sucedía en la Feria y dar cuenta de la diversidad de colectivos que la constituyen. Estas relaciones fueron las que finalmente me llevaron a preguntarme por el lugar de un ‘organizarse feriante’, convirtiéndose en el problema general mi investigación.

2. La Feria

A pocos minutos del centro de la ciudad de Córdoba se encuentra la Isla de los Patos, ubicada sobre la costanera del río Suquía a la altura de la ex Cervecería Córdoba, entre las calles Intendente Mestre y La Tablada. Se trata de un área parquizada de 16.000 m² de superficie rodeada por los barrios de Alberdi, Providencia y Villa Páez. La Isla se conecta a la costanera por dos puentes de acceso; uno peatonal, del lado de Alberdi, frente a la antigua fábrica de cervezas, y otro vehicular, del lado de Providencia, ubicado en la otra ribera del río. Desde el año 2007 se monta una feria al aire de libre los días domingos en el interior del lugar, ocupando parte de la entrada, los alrededores del puente, el patio central, las dos glorietas y algunas zonas verdes.

Conocida por quienes asisten como la Feria de los Patos, la Isla de los Patos o simplemente Los Patos, comienza a partir del mediodía con

unos pocos puestos y se extiende hasta pasada las diez de la noche según las condiciones particulares del día, la circulación de personas y la estación: durante el invierno suele empezar y terminar más temprano, mientras que en el verano sucede lo contrario. La Feria convoca a más de una treintena de puestos dedicados principalmente a la elaboración y venta de comidas, bebidas y postres de origen peruano. Y en menor cantidad a la comercialización de alimentos no perecederos, artículos de cocina, condimentos, compactos de música, películas, ropa nueva y usada, juguetes, cosméticos y bisutería. También se ofrecen actividades recreativas para los niños como saltarines, peloteros, castillos inflables, *kartings* a pedales e incluso un taller de pintura. Se acercan además cientos de personas de distintos barrios de la ciudad (Alberdi, Alto Alberdi, Providencia, Villa Páez, San Martín, Zumarán, Ciudad de los Cuartetos, Los Artesanos, Argüello, por citar algunos) en calidad de *visitantes*.

La ubicación de la Feria de los Patos, en el medio de barrios conocidos por su constitución migrante, sumado al origen peruano de una buena parte de sus vendedoras, *visitantes* y comidas, han hecho que se la conozca a través de ciertos discursos mediáticos como un "lugar de peruanos". Cabe señalar que la Feria de los Patos no es sólo entendida de esta manera por algunos medios periodísticos, sino también por parte de otras instituciones como la parroquia del barrio², CECOPAL³ y la Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Este reconocimiento es acompañado por diferentes actividades que se realizan en la Feria, que van desde las de ONG con fines de intervención social, pasando por las periódicas visitas de distintos partidos políticos haciendo trabajo proselitista⁴, hasta la recurrente presencia de varias congregaciones

evangélicas dedicadas a tareas pastorales. La Feria también ha sido y es objeto de producciones académicas de diverso índole⁵.

Por otro lado, desde ciertas perspectivas antropológicas, la Feria de los Patos también parece coincidir con todos aquellos aspectos que además de identificarla como un espacio urbano de migración (y/o étnicamente demarcado), la vincularían al terreno de la "economía popular", la "economía informal" e incluso de la "economía étnica". Estudios que se han ocupado de mercados y ferias informales en diversas partes del mundo, asociándolas a nociones como "clase" y "etnicidad" en vínculo con macro fenómenos: procesos de migración internacional y la globalización de la economía. Estas miradas suponen en general un tipo particular de economía caracterizada por una circulación de bienes, vinculada con la organización local de los grupos y la existencia de fronteras de clase, étnicas o nacionales entre ellos (Harris, 1987; Steinhau, 1991; Steinhau y Huber, 1996; Huber, 1997; Coraggio, 1996; Serra, 2015). Trabajos más recientes han llamado la atención sobre otra dimensión clave de estos escenarios: las "estrategias migrantes" (Imilan, 2014; Garcés, 2007, 2011; Stefoni, 2008). En Córdoba algunos estudios sobre la migración peruana y boliviana, también han insistido en la importancia de este aspecto, otorgándole un protagonismo clave al rol que el parentesco y los afectos de pertenencia tienen en las estrategias migrantes (Falcón y Bologna, 2012, 2013; Domenech, 2012; Bompadre, 2010). Bajo esta perspectiva, la Isla de los Patos adquiere singular relevancia al entenderse como un espacio de encuentro de la "comunidad peruana", en donde el vínculo con los recuerdos de los lugares de origen se fusiona con procesos identitarios, economías

populares, redes de información y vínculos de ayuda mutua (Tallarico y Farías, 2014).

Según lo anterior, la Feria de los Patos podría ser mirada a través de diferentes herramientas analíticas; todas ellas, no obstante, colocarían a cierta 'peruanidad' como horizonte común en las interpretaciones. Mi experiencia de campo mostraba, en cambio, que sin renunciar a muchas de las herramientas vinculadas a conceptos como "redes", "estrategias" y "afectos" (que ganaban mucha potencia en mis datos) debía suspender por un momento el carácter sobredeterminante de la peruanidad, presente en el sentido común de los medios y en los sentidos académicos de los libros. En otras palabras, para entender la constitución de la Feria debía atender a las formas en que se piensa a sí misma, reconociendo su parcial constitución peruana y migrante, pero sin hacer de ella su explicación final.

En el capítulo I de mi TFL me centre en la descripción de los aspectos objetivos de la Feria de los Patos (espacios, tiempos, tipos de puestos, actividades, personas), haciendo al mismo tiempo una introducción a los distintos colectivos que la conforman (vendedoras, *visitantes*, militantes políticos, *familiares*, grupos evangélicos, estudiantes universitarios). En este recorrido aparecieron varios aspectos, que desde el punto de vista de las personas que concurren a la Feria son fundamentales para comprender su constitución: el deseo de estar en la Isla todos los domingos porque es placentero; el poder de seducción de las comidas y la importancia de las habilidades para producirlas; la posibilidad siempre abierta de que cualquier actividad, no necesariamente comercial, sea de beneficio para las ventas; la importancia de la familia, no sólo como recurso para el sostenimiento de los puestos sino como agentes de una lógica del trato, que yuxtapone prácticas de venta con relaciones de

cercanía; el rol que las vendedoras le otorgan un conjunto de actitudes y técnicas vinculadas a un punto de vista femenino de las relaciones para describir el *éxito en el negocio*; la valoración de la Isla de los Patos bajo la forma de la Feria y no como espacio apropiado, a las vendedoras y los *visitantes* no les interesa lo que suceda con la Isla cuando ésta termina. El papel de este abanico de prácticas e intereses en la composición de la Feria fueron las que me llevaron a pensar en los "ensamblajes". Cómo opera este concepto y por qué resuena como una categoría capaz de mediar el diálogo etnográfico con el campo fue el tema del siguiente capítulo.

2.a) Las relaciones feriantes: los ensamblajes

En la Feria de los Patos no hay un sistema formal al cual solicitarle un permiso para poder incorporarse. La falta de reuniones sistemáticas y de una autoridad centralizada se presentan como algunas de sus principales características. Por lo general, cuando un nuevo puesto aparece se ubica cerca de otros que venden lo mismo, sin la necesidad del permiso de alguien en particular. A veces quienes llegan son invitados por una vendedora previamente instalada, que puede ser una *familiar* o *conocida*. En otras ocasiones, se aventuran sin más experiencia que el haber sido *visitantes* alguna vez. Cada nuevo puesto comienza su vida en la Feria asociándose con otros puestos -para saber si un lugar está libre o para hacer arreglos con las vendedoras próximas- y las relaciones que los constituyen -primero como *cliente* y después como *buen compañero*. En el capítulo II me dediqué a la descripción detallada de las relaciones que componen los puestos, tanto a su interior como entre ellos y con sus clientes, así como su vínculo con una

lógica feriante que resuena con la perspectiva de los "ensamblajes".

Las relaciones al interior de los puestos se encuentran definidas por lazos de parentesco⁶ de distinto tipo, por lo que pueden ser caracterizados como *negocios* sostenidos a través de redes familiares extensas. En general, le corresponde a una de las mujeres del grupo familiar, madre o abuela, su responsabilidad (cocinar, atender, manejar el dinero), mientras el resto cumple el rol de *ayudantes* (trasladar el puesto, acomodar la mercadería, conseguir vuelto). Los puestos, al mismo tiempo que se nutren de las relaciones internas de la familia a través de los vínculos de confianza y de ayuda mutua, se abren para conseguir *clientes* (personas que no son parientes) por medio de las prácticas de venta.

La cercanía entre *familia* y comercio no se agota en lo mencionado y se manifiesta en varias dimensiones: en la disposición material de los puestos, los cuales superponen a parientes y clientes en las mismas mesas; en las técnicas utilizadas por las vendedoras, adquiridas como *cocineras de familia* y dentro de las cuales destaca *la sazón* (la habilidad de hacer *comidas sabrosas*) y el *buen trato* (seducir al cliente con *sonrisas* y *yapitas*⁷) indispensables para *hacer caseritos*. Categoría que señala a aquellos clientes que vuelven a los puestos regularmente, estableciendo una relación de cercanía, confianza y lealtad con las vendedoras. Los *caseritos* resumen el cliente ideal, por un lado fijo al puesto, proveyéndolo de *ventas seguras*, por otro, es aquel que ya conoce a la vendedora y su círculo familiar, haciendo los tratos más fluidos e íntimos.

La *familia* y el comercio, lejos de oponerse, se aprovechan mutuamente para alimentar los puestos de *ayudantes*, *clientes* y *caseritos* gracias al encuentro entre ciertas prácticas

vinculadas al ámbito doméstico con otras específicas de las prácticas de venta (Zelizer, 2008a, 2008b, 2009). La importancia de estas relaciones basadas en los tratos personales también es crucial en la organización de los puestos en el espacio de la Isla. La manera habitual en que las vendedoras mantienen sus lugares en la Feria es yendo todos los domingos a ocuparlos con sus puestos. Cuando una vendedora deja de ir su sitio queda vacío y puede ser ocupado por cualquiera, a menos que alguna de sus *compañeras de puesto* se encargue de cuidarlo, aclarándoles a quienes se acerquen que el lugar ya está ocupado o explicándoles a otras vendedoras las posibles razones de la falta: el clima, la enfermedad o un viaje inesperado. Los vínculos entre *compañeras de puesto* se fundan en la vecindad, combinando cercanía y prácticas de reciprocidad (prestarse cambio, hacerse bromas, comprarse productos, compartir chismes) con una tensión permanente, debido a que los puestos compiten entre sí. En un contexto donde no hay un sistema formal de organización, estas relaciones funcionan como un importante mecanismo para la manutención de la estabilidad. Su capacidad organizativa descansa en que cada vendedora es la *compañera de puesto* de otra, estableciendo una red de cuidados de los espacios efectivamente utilizados en la Isla. No obstante, al tratarse de un vínculo de carácter interpersonal, mediado por el deseo de atraer más clientes y *vender más*, la tensión y las disputas son comunes. Estos conflictos y sus negociaciones son los que dan forma cada domingo a la Feria, al mismo tiempo que son constitutivos de los vínculos de vecindad entre las vendedoras.

Este modo de organización también repercute en la permanente apertura de la Feria hacia

otros colectivos y actividades sin propósitos comerciales, que al igual que los puestos no solicitan un permiso espacial para poder incorporarse. Lo que no quiere decir que les sean indiferentes a las vendedoras, éstos son evaluados cuidadosamente desde un criterio que calcula las potencialidades productivas que son capaces de ofrecer; cómo los *testimonios* de los *hermanos* o los discursos de los *políticos* ayudan al *movimiento* de la Feria; como la presencia de una radio abierta organizada por una ONG o estudiantes de la universidad es capaz de poner de *buen humor* a las familias de la Isla y darles *ganas de comprar*.

Esta importancia dada a la capacidad productiva que ciertas relaciones de asociación, tanto dentro como fuera de los puestos me llevó a proponer la noción de "ensamblaje". Un término que sin ser lo que las vendedoras me decían explícitamente, resonaba fuertemente con las prácticas cotidianas de cada domingo. En los "ensamblajes" de los puestos, cuando las *parrillas*, los ingredientes y la *sazón* eran utilizados para elaborar los *platos*, al mismo tiempo que para atraer y mantener juntos a través de olores, sabores, disposiciones materiales y códigos de trato a un conjunto de efímeros comensales, que alrededor de los puestos compartían formas de preparación, comidas y maneras de estar con los otros. En los "ensamblajes" entre los puestos, donde un sentido de la autonomía y la competición conviven con vínculos de cercanía para pasar el rato, resguardar los espacios, fijar los precios y enterarse de lo sucedido. Esta asociación de prácticas y elementos siempre diversos apuntaba a una necesidad feriante de producir (junto con el comercio) ciertos modos de estar juntos, no sólo involucrando personas sino

también objetos y antes que todo relaciones. (Latour, 2008: 344).

El "ensamblaje" es un término que se vinculaba con una serie de autores y propuestas; Bruno Latour (2008) y la teoría del actor red como la ciencia práctica de las asociaciones; Manuel De Landa (2006) y la teoría de los ensamblajes para el análisis de totalidades en forma multiescalar, no reduccionistas, heterogénea y materialista; Silvia Rivera Cusicanqui (2010) y la noción de *ch'ixi* en tanto convivencia de múltiples diferencias que no se funden, sino que antagonizan o se complementan. Cercana a nuestro campo, Verónica Gago (2014) y la conceptualización de la feria La Salada en Buenos Aires como un gran ensamblaje articulado entre los talleres textiles, el barrio y las fiestas patronales. Estas propuestas comparten una actitud teórico-metodológica que suponen invariablemente trabajar con un principio de "irreductibilidad" (Latour, 2008). Es decir, no derivar *a priori* las relaciones bajo estudio como efectos de ningún principio identitario (ni ningún otro), para detenerse en las articulaciones específicas, con sus deslindes y conexiones parciales y temporales (Gago, 2014: 54). Para mi trabajo un movimiento como éste resultaba indispensable, dado el evidente carácter peruano de la Feria, que bajo el rótulo de la identidad, la migración o la etnicidad parecería estar sobre-codificando el resto de las relaciones -al menos tal como lo muestran algunas de las miradas anteriores sobre el tema. En este sentido, al suspender estos sobre-codificadores, una indagación "simétrica" (Latour, 2007) se tornó viable permitiendo que los puestos, las comidas, las ventas, los *hermanos*, el humo y las *peleas* adquirieran la relevancia que algunas narrativas -la de las propias vendedoras- parecerían estar otorgándole. Por supuesto, que ciertas identidades se tornaron nuevamente

indispensables para el análisis pero en el marco de un “ensamblaje” de múltiples relaciones entre los cuales, no todo lo que “circulaba” por la Feria era peruanidad. Sobre este punto, llegué a la afirmación de que en la Feria ‘lo peruano’ no cumplía un papel definitorio de la relación entre las vendedoras y su vínculo con los clientes. Primero, porque las mujeres que atienden los puestos se definen en términos de *vendedoras* cuando se trata de hablar de la Feria. Segundo, porque lo que define la posición de vendedora no es una identidad fija sino un conjunto de prácticas y técnicas concretas (*tener buena sazón, ser buena compañera, darles ganas de volver a los clientes*), que dependen de un trabajo activo que siempre puede salir mal. Siempre existe el riesgo de ser una *mala vendedora*.

La perspectiva de los “ensamblajes” me permitió comprender cómo prácticas e intereses diferentes eran asociadas según un criterio que valoraba su vecindad productiva, sin por eso confundirlas. Las prácticas familiares de los puestos se “ensamblan” con las prácticas específicas de las ventas para producir a *los caseritos*: clientes que establecen una relación de cercanía con la vendedora a través de un código del trato que resuena con las relaciones de familia. Una condición importante de esta forma local de hacer relaciones, que caractericé como “ensamblajes”, era su dependencia de vínculos interpersonales ambiguos, otorgándoles al conflicto un papel positivo en la organización cotidiana de la Feria.

2.b) Los modos de organización de la Feria

En el capítulo II presenté varios aspectos de la dinámica cotidiana de la Feria: la ausencia de un sistema formal, las relaciones

interpersonales en las prácticas de comercio, los vínculos de vecindad y su importancia en los límites espaciales, los modos en que los conflictos son resueltos y aprovechados. En el siguiente capítulo profundicé esta mirada, proponiendo para la Feria una organización en constante movimiento, más que a una organización fija, caracterizada por una colectivización de la palabra y las decisiones que tomaba la forma de una red de independencias parciales, expresada en la red de compañeras, pero también en los modos de comunicación entre las vendedoras. También describí y analicé la implicancia de este ‘organizare feriante’ con lo que podría considerarse las relaciones políticas de la Feria, es decir, su confrontación con otras formas de organización. Cabe aclarar, que mi perspectiva asumió que tales relaciones no se acababan ni en los discursos ni en las representaciones de lo que la política significaba para las vendedoras de la Feria, sino en lo que Julieta Quirós ha llamado “la política vivida” (Quirós, 2014). Esto es, el acompañamiento etnográfico del “cómo del hacer política” de las personas, de prácticas que no son socialmente reconocidas como políticas pero que en el día a día son las que crean los espacios de participación colectiva. Esta premisa también resuena con la propuesta de Marcio Goldman (2000, 2015) de una “teoría etnográfica de lo político”, donde es la misma idea de lo político aquello que debe ser cuestionado al confrontarse a prácticas locales que muchas veces fuerzan sus límites, obligándonos a considerar que “hay más cosas que pueden ser conceptualizadas como política de lo que imaginamos” (Goldman, 2015: 323). Entre las prácticas que analicé cobró especial importancia el modo de comunicación que las vendedoras utilizan cotidianamente entre ellas: el *pasarse la voz*. Una red de comunicación de *boca en boca*, donde cada vendedora forma el

eslabón de un circuito que trata los enunciados como un palimpsesto de informaciones, noticias, comentarios, opiniones y chismes con un gran potencial de afección política⁸; implicando el mismo movimiento de asociaciones entre relaciones (diversas) que aquel involucrado en el armado de los puestos y en los vínculos entre éstos y sus clientes.

Para abordar estos temas me enfoqué en un ciclo de reuniones que se dio entre las vendedoras de la Feria, en principio para resolver el problema de las tarifas con respecto a la limpieza⁹. Reuniones que durante su transcurso inauguraron un proceso de *organización formal* y que por acción de un vendedor en particular devinieron en el intento de fundar una *asociación cultural* en la Feria. Durante este periodo se creó una *comisión organizadora*, con algunas funciones representativas, que propuso y realizó varios cambios en el cotidiano de las vendedoras e inauguró un canal de interlocución con la Municipalidad de Córdoba. Cambios que tuvieron como consecuencia el establecimiento de una red de informaciones, chismes y confrontaciones que se dieron de forma paralela a las reuniones y que terminaron por disolver la *comisión organizadora* junto con lo realizado durante su gestión, para volver al tema de la limpieza como el verdadero problema a resolver. Se trató de un proceso de varios meses que tomó la forma de un movimiento circular (que comienza y termina con la limpieza) en el que la Feria de los Patos consideró y finalmente rechazó un proyecto de *organización formal* originado por la articulación de uno de sus vendedores con la Municipalidad de Córdoba.

Este episodio me permitió el registro de dos tendencias organizativas diferentes y en coexistencia en la Isla¹⁰. Un 'organizarse

feriante' íntimamente conectado a la potencia de los vínculos cotidianos e interpersonales de las vendedoras y una 'organización formalizante' dispuesta a adoptar los requisitos exigidos por las autoridades de la ciudad para negociar *beneficios*¹¹. Mientras desde el punto de vista de la comunicación, las reuniones y la *comisión organizadora* privilegiaron el *hablar claro* y los consensos, las vendedoras se apoyaron en el *pasarse la voz*, la circulación de desacuerdos y las relaciones entre *compañeras de puesto*.

Relatos sobre la ineficacia de otras reuniones, así como su ausencia en los primeros meses de mi estadía en la Isla revelaban un carácter asistemático o como me explicó una vendedora en cierta ocasión: *nunca terminamos de juntarnos ni de concretar nada porque en la Isla cada uno tira para su lado, yo tiro para mi lado, el vecino tira para su lado y así*. Las razones son principalmente atribuidas a la necesidad de renegociar lo acordado permanentemente, debido a los recambios de puestos en la Isla (gracias a libre circulación de entradas y salidas) y a la tendencia de las vendedoras a romper sus propios consensos por *asuntos personales* (*peleas*, desacuerdos, *malentendidos*). Las reuniones que se dieron en el marco de la propuesta de formalización de la Feria tuvieron una novedad importante, la presencia de un vendedor articulado con la Municipalidad de Córdoba y que en nombre de los *beneficios* de negociar con el Estado impulsó varios acontecimientos: la implantación de un mecanismo de decisión basado en *argumentos concretos*, que desestimaba el *chisme*, los comentarios por detrás y las informaciones no fundamentadas; la creación de una *comisión organizadora*, en la que asumiría un papel protagónico en una serie de cambios del cotidiano de la Feria, como el marcar los lugares de los puestos para

evitar las peleas y oficiar de mediador en la entrada de nuevos puestos. Cambios que poco a poco fueron rechazados por las vendedoras debido a que contradecían sus prácticas de venta y organización. En este proceso, el *pasarse la voz* cumplió un papel clave constituyéndose en un espacio de colectivización alternativo a las reuniones. A través del cual las vendedoras empezaron a ensamblar por medio de la circulación de *chismes* y *malentendidos* una actitud disidente, que finalmente llevaría a la disolución de la *comisión organizadora* y al rechazo generalizado a las negociaciones de formalización con la Municipalidad de Córdoba en la Feria⁶.

Este 'organizarse feriante' suponía una forma de hacer política que le permitía a las vendedoras y sus puestos un alto grado de autonomía: *el cada uno tira para su lado*. Afirmación que refería en un primer momento a la ineficacia de los mecanismos de decisión basados en el uso consensual y representativo de la palabra (las reuniones). No obstante, el *cada uno tira para su lado* también hacía una descripción positiva de cómo la Feria se organizaba. Una articulación de independencias parciales en las que siempre estaba abierta la posibilidad del desacuerdo y que privilegiaba la forma de la red como modo de colectivización de las decisiones: red de *malentendidos*, red de *chismes*, red de *compañeras de puesto*. Esto no suponía pensar que la emergencia de reuniones era un contrasentido, porque tal forma de organización no negaba la posibilidad de que las vendedoras se pusieran de acuerdo para tomar ciertas decisiones como la de la limpieza, sino que mostraban que no tienen la necesidad de establecerse de forma unívoca. Si hay algo que caracterizaba, en ese sentido, el polo de la 'organización formalizante' era la

insistencia en no reconocer otros modos de organización y en la exigencia -como única opción- de las vías de la representación y la gestión.

Utilicé la noción de "ensamblaje" para describir cómo las relaciones estaban siendo definidas desde el punto de vista de una pragmática feriante. La lógica de las independencias parciales: una fuerte autonomía entre las vendedoras y sus puestos que no por eso dejaban de constituir vínculos productivos de vecindad; un modo de comunicación que no negaba la 'verdad' de lo que decía cada interlocutor pero sí los enredaba y acoplaba con la de los otros, sin pretender comprenderlas, convencerlas o totalizarlas (cf. Gago, 2014). La libre circulación de la palabra y los *asuntos personales* en el *pasarse la voz* daban forma a un espacio donde los desacuerdos (*los malentendidos*) eran más importantes en la colectivización de las decisiones que los consensos, en donde la forma de la red y los vínculos interpersonales que la conformaban prescindían de cualquier pretensión de representación inequívoca.

2.c) Los múltiples colectivos: las múltiples ferias

La Isla es transitada cada domingo por una diversidad de colectivos que desbordan a los peruanos y lo peruano. Mis datos de campo cuestionaban el carácter étnico o de clase como un factor determinante de las formas de organización de la Feria. Éstos apuntaban a un modo de asociación cimentado en un cálculo del beneficio común que cualquier actividad, comercial o no comercial, era capaz de aportar a los puestos. Por otro lado, las vendedoras presentan un tipo de diálogo caracterizado por los *malentendidos*. Un 'estilo' de comunicación

en el que las razones que movilizan los entendimientos y las acciones de los involucrados no son las mismas, aunque en cierta medida suponen que sí. Aquí me refiero a aquello que Eduardo Viveiros de Castro denomina como una “equivocación”, la cual antes que un error o falla en la comunicación es “una falta de comprensión de que los entendimientos no son necesariamente los mismos y que no están relacionados a formas imaginarias de ver el mundo, sino a los mundos reales que están siendo vistos” (Viveiros de Castro, 2004: 11). La “equivocación” conceptualiza el modo en cómo entendimientos divergentes se comunican y embrollan entre sí, al mismo tiempo que se aparta de las nociones de representación, sentidos e imaginarios. Nociones que suponen la existencia de una condición subyacente (empírica, económica, social) a las explicaciones que las personas nos dan sobre lo que hacen. Por el contrario, la “equivocación” propone deshacernos de este tercer término y otorgarle pleno derecho de objetividad a lo que nuestros interlocutores dicen que hacen sus mundos. Un concepto clave, porque me alentó a sostener que la Feria-ensamblaje no era la descripción de una Feria ‘objetiva’ y de sus diferentes ‘representaciones’, sino la descripción de la Feria en tanto el conjunto de sus versiones. Los *malentendidos* o “equivocaciones” expresaban la existencia de estas múltiples Ferias y las formas en que se comunicaban y conectaban.

Sobre esta premisa, el capítulo IV lo dediqué a explorar las relaciones y “equivocaciones” que mantienen los puestos de venta con los diferentes colectivos y actividades que se incorporan a la Feria sin propósitos comerciales, abarcando agrupaciones políticas, congregaciones evangélicas, instituciones académicas y ONG. El recorrido por estas

“equivocaciones” es lo que me permitió entender por qué la Feria es un ensamblaje de otras ferias: la de *los peruanos* para las ONG, la de *la potencial saladita* para la Municipalidad de Córdoba, la del *mercado* para las vendedoras, la de *los fieles* para las congregaciones evangélicas, la de *los votantes* para los partidos políticos. En el presente artículo sólo me extenderé sobre uno de estos colectivos-actividades, que además me involucra directamente: la realización de un proyecto conjunto de intervención social con estudiantes de la Escuela de Trabajo Social (UNC).

El proyecto constó de un ciclo de seis micrófonos abiertos que se realizaron entre los meses de agosto y diciembre de 2015. La decisión de trabajar con este soporte surgió por las charlas que mantuvimos con las vendedoras, donde expresaron en varias ocasiones que de necesitar algo en la Feria se trataría de un *evento* como el de las *radios de cecopal*¹². Durante el tiempo que pasamos en la Isla pudimos notar que entre las radios abiertas y las vendedoras existía una dialogo “equivoco” (o *malentendido*) con respecto a los criterios de valorización, que definían lo que era la actividad en sí misma y como ésta contribuía a la Feria. Para la institución se trataba de una estrategia para fortalecer la ‘consciencia’ de una identidad percibida como común junto con una serie de problemáticas asociadas (derechos migrantes, laborales, discriminación policial), en un área de la ciudad reconocida por la presencia de personas de origen peruano. Mientras que para las vendedoras era un *evento*, comparable con los *shows musicales* y los *discursos políticos*, que propiciaban un ambiente atractivo, sobre todo para *las familias*, generando *movimiento* en la Isla y potenciando las posibilidades de *hacer clientes*.

Este diálogo “equivoco”, sostenido gracias a un mutuo mal entendimiento, describe los modos en que las vendedoras se relacionan y ensamblan con las actividades e instituciones que no persiguen los mismos fines, entre las que además nos encontrábamos nosotros. Nos llevó a considerar cómo a pesar de la divergencia entre los objetivos declarados se mantenía un carácter productivo general. Tanto CECOPAL como las vendedoras consideraban a las radios abiertas como *una cosa que ayuda a la Feria*, aunque cada una entendía por eso cosas diferentes. Por otro lado, en la medida en que nos adentrábamos en los modos de la Feria, nuestras concepciones sobre lo que era un proyecto de intervención eran “afectadas”¹³. Esta situación nos llevó a reconsiderar una serie de acciones para incluir las lógicas locales en nuestro propio proyecto de intervención.

Una de las decisiones que tomamos fue renunciar a la necesidad de un ‘programa’ como eje organizador, armando cada intervención el mismo día que se hacía. De esta manera pasamos a depender de nuestras relaciones interpersonales con las vendedoras (que se acercaran al micrófono, que participaran de los sorteos, que trajeran los víveres de la canasta a sortear), así como de los *eventos* que pudieran surgir fortuitamente¹⁴. Esta situación dotó al proyecto de un carácter procesual que fue intensificándose con cada sesión. La forma que habíamos elegido para organizar los ‘contenidos’ fue cuestionada por CECOPAL por no tener una *problemática* con la cual trabajar *la comunicación*. Desencuentros como este resuenan con la necesidad lógica de algunas organizaciones, que supera a esta ONG e incluye a partidos políticos y la propia universidad, de pensar en términos de planificación, objetivos y programas. Con esto me quiero referir a los modos en que las

acciones son organizadas y cómo esto repercute en los desarrollos temáticos que surgen de ellas. Planificación, programas y objetivos son parte de una forma de organización que depende de ciertas condiciones, como el tener una *problemática* previa para emprender una intervención. Por el contrario, lo que las lógicas locales nos estaban diciendo, es que el ‘organizarse feriante’ necesitaba de otras cosas: los vínculos interpersonales contingentes del día a día y la apertura para integrar otras actividades no planificadas.

Entre nosotros, CECOPAL y las vendedoras se desplegaron múltiples *malentendidos* o “equivocaciones” sobre lo que había que hacer y cómo debía hacerse. En el caso de nuestro proyecto, estos *malentendidos* fueron abordados desde una propuesta que intentó nutrirse de ellos, siguiendo las enseñanzas de la Feria. Esto nos llevó a forzar algunas ideas sobre lo que era una intervención social, teniendo que redefinir, entre otras cosas, lo que era un contenido y una planificación. Cuestión que nos relanzó a la pregunta de qué era organizarse y comunicarse en la Feria en primer lugar. Estas decisiones, lejos de clarificar o eliminar las “equivocaciones”, otorgaron una vía alternativa de lidiar con ellas, aprovechándolas. Nos obligó a aceptar qué había más cosas de las que pensábamos que podían ser consideradas como una intervención. Quizás la única prueba de nuestro éxito haya sido que para las vendedoras fuimos el grupo de estudiantes que *más ayudó a la feria* en los últimos estos años, llegando a ofrecernos comprar un equipo electrógeno para que nos incorporamos permanentemente en la Isla.

La disponibilidad de la Feria a recibir *ayuda* de cualquiera, así como la ductilidad de los modos en que esto podía suceder, hacen de ella un

"ensamblaje" de relaciones "equivocas". Las ONG, las agrupaciones políticas, los hermanos y los estudiantes de la universidad compartían con las vendedoras un interés común: la Feria. Lo que cada uno entiende con respecto a ésta y la manera en cómo orienta sus acciones cambia en todos los casos. El rol ejemplar de las vendedoras es el de poseer la habilidad de pasar por todos estos puntos de vista sobre la Feria abarcándolos como potenciales formas de *ayudar a la feria*. Un concepto práctico que se establece gracias a un cálculo y valoración de todo aquello que es capaz contribuir al *movimiento* en la isla (Latour, 2009; Gago, 2014; Lordon, 2015). En otras palabras, la importancia fundamental de la existencia de estas actividades para las vendedoras radicaba en que los puestos se alimentan de ellas.

El hablar de "equivocaciones" no niega la existencia de representaciones, lo que sugiere es que la comprensión etnográfica de la Feria pasa menos por las representaciones o los sentidos que las vendedoras y otros colectivos se hacen de este espacio en sí, que por el modo en que son articulados (ensamblados) para definir en las prácticas de cada domingo lo que la Feria hace, cómo lo hace y cómo podría dejar de hacerlo. Las representaciones de lo que es la organización para la Feria y la Municipalidad de Córdoba no sólo describen sentidos diferentes de una misma práctica, son prácticas diferentes y por lo visto incompatibles, o si se quiere incompañables. El 'organizarse feriante' agencia materialmente una Feria distinta a la de la 'organización formalizante'. De un lado, puestos móviles, relaciones interpersonales ambiguas, uso disperso de la palabra. Del otro, marcas para fijar los lugares, relaciones de consenso, uso centralizado y claro de la palabra.

3. Reflexiones finales

La experiencia de esta investigación que incluye pero también excede mi TFL, supuso a su vez una relación de "equivoco" con la Feria. Porque si bien jamás dejé de explicitar mis propósitos académicos, que eran escuchados y atendidos sin problemas por las vendedoras, mi puerta de entrada y permanencia fue el *ayudar a la feria*. Esto puede sonar trivial pero no lo es, ya que como hemos visto significa específicamente potenciar el *movimiento*, es decir, *hacer crecer la feria*.

Quizás donde mejor se expresó la relación "equivoca" con Los Patos fue cuando llevamos adelante junto con mis compañeras los micrófonos abiertos. En ese momento lo que pensábamos sobre cómo *ayudar a la feria* pasó a ser cuestionado por las propias prácticas de las vendedoras. La decisión fue aceptar que la mejor manera de llevar adelante nuestro proyecto sería abrazando todos los *malentendidos* involucrados, esforzándonos por articularlos de forma exitosa. Es decir, nunca dejamos de pretender que lo que hacíamos en la Feria no era una intervención, pero tampoco pretendimos ignorar que lo que las vendedoras estaban haciendo era *hacer crecer la feria* con nosotros y no a pesar de nosotros. En el mismo sentido, mi TFL no tuvo la pretensión de explicar a la Feria, sino de "ensamblarse" a las ideas que se desprenden de ésta. En otras palabras, me propuse a trabajar mi etnografía como un despliegue más del 'organizarse feriante', esta vez en la escritura.

Para esto intenté replicar el movimiento de un "equivoco" a través de los cuatro capítulos que repasamos en este artículo. Empezando por presentar todo aquello que se me aparecía como lo evidente de la Feria: su peruanidad, su condición migrante, su realidad popular. Sin

negar en absoluto la veracidad de estas relaciones, las fui conectando con mi propia descripción material de la Feria (el dónde, el cómo y el quiénes la conforman). Fue en ese juego que apareció la importancia de otras formas de relacionarse en la Isla. En el siguiente Capítulo y como parte de una precaución metodológica me desprendí momentáneamente de lo evidente, sin dejar de tenerlo en cuenta y profundicé en las lógicas de aquellas relaciones que descubría como de suma importancia en la Feria. En ese momento propuse otro "equivoco": describir y enunciar estas relaciones como "ensamblajes". En el capítulo III analicé los modos de organización específicos de la Feria, en donde la falta de una palabra centralizada y representativa para administrar las decisiones colectivas parecía hacer de ella un espacio *desorganizado* -al menos ante mis ojos y el de otras instituciones. No fue hasta la aparición de un nuevo "equivoco" que pude ver que se trataba de todo lo contrario. El encuentro entre las exigencias de *formalización* por parte de la Municipalidad de Córdoba y una práctica común del *malentendido* entre las vendedoras puso de relieve una 'teoría local del organizarse'. En el capítulo IV me detuve en una de las consecuencias más importantes de esta forma de organización, su apertura. La Feria es compuesta por diferentes colectivos y actividades -con propósitos religiosos, académicos, políticos y sociales- que sin estar nunca del todo de acuerdo entre ellos acompañan a las vendedoras y sus puestos cada domingo. Los vínculos entre esta divergencia de intereses y acciones no podía articularse de otra manera que a través de la "equivocación". Un criterio que no juzga las representaciones que cada colectivo produce sobre la Feria, sino que evalúa sus efectos prácticos inmediatos: es o no es productiva su presencia en la Isla. Este cambiante juego de

relaciones y puntos de vista dibuja los contornos difusos de una definición y composición de la Feria en permanente movimiento. En otras palabras, lo que el "equivoco" señala es la existencia de la Feria en tanto "multiplicidad", es decir, en tanto variación continua de sí misma según los puntos de vista que la produzcan (Viveiros de Castro, 2011, 2013).

El propósito de mi TFL nunca fue negar la peruanidad de la Feria. Pretendí, en todo caso, ubicar ésta y otras relaciones en un esquema "equivoco", describiendo así el lugar que el propio movimiento de las relaciones de "ensamblaje" le disponían. Lejos de constituirse en un horizonte interpretativo final o en su condición de existencia, en última instancia, la feria peruana convive junto con la feria/mercado, la feria/feria, la feria/comunidad, la feria/fieles, la feria/intervención y por qué no la feria/tesis.

4. Notas

¹ En tanto método para poner al mismo nivel de importancia y consecuencias epistemológicas las explicaciones locales y las de la literatura especializada (Latour, 2007: 94).

² La parroquia San Jerónimo está ubicada en las cercanías. Su párroco, Horacio Saravia, es un sacerdote que desde la labor pastoral y articulando con el Instituto de Culturas Aborígenes (ICA), aboga por el reconocimiento de los derechos originarios y de los migrantes del barrio, interviniendo en diferentes medios de comunicación.

³ Organización No Gubernamental (ONG) situada en la Ciudad de Córdoba desde la década de los ochenta. Trabaja en la Isla de los Patos desde hace algunos años, considerando su labor ahí como un proyecto importante de la institución en la zona.

⁴ Eventos con objetivos de proselitismo político son comunes en la Feria en épocas de campaña. Por la Isla han pasado militantes del Frente para la Victoria, el Frente de Izquierda, el Movimiento Socialista de los Trabajadores, la Unión Cívica Radical, el Pro entre

otros, organizando actividades con música, discursos y panfletos.

⁵ Con estudiantes de Cine y Televisión realizando prácticos en la Feria, tesis de Antropología y Trabajo Social haciendo labores de campo para sus monografías finales y prácticas pre-profesionales, así como actividades de extensión universitaria.

⁶ Parentesco en un sentido amplio, apelando en principio a las propias diferencias que las vendedoras hacen cotidianamente en la Feria. Se trata de un uso del término que incorpora parientes sanguíneos y afines, todo ello denominado como *familia*, así como *amigos* y *conocidos*, en tanto formas más volubles de esta relación.

⁷ Servirle un poquito más al *cliente* al finalizar su *plato* o bebida para que, como suelen decir las vendedoras, *vuelva al negocio otra vez*.

⁸ El *chisme* ha sido caracterizado como "aquello que se habla sobre personas ausentes en la situación enunciativa, con cierta intención evaluativa o crítica (moralizante) de su conducta" (Fasano, 2008: 12). Si bien en la Feria se comparte esta función, el que los *chismes* circulen junto con las noticias y la información a través del *pasarse la voz* vuelve difusos sus límites. En este sentido, propuse que lo que caracteriza el *pasarse la voz* en la Feria no es la circulación de *chismes* u otro tipo de enunciados, sino el modo mismo en que es producida la circulación: de *boca en boca* y sin restricciones en los contenidos, haciendo fácil la emergencia de *malentendidos*.

⁹ La limpieza es realizada por uno de los vendedores de la Feria y su familia. Todos los puestos deben pagar una tarifa por la realización de este trabajo. Estas tarifas varían según el tamaño y la dedicación del puesto y son motivos de intensas controversias y permanentes renegociaciones.

¹⁰ Si bien hablamos de dos polos de organización que definen en nuestro campo dos espacios diferentes (la Feria y el Estado), no por eso dejan de coexistir el uno en el otro. Las vendedoras tienen sus propias iniciativas de formalización para resolver algunas cuestiones y la Municipalidad no deja de utilizar vías informales para llevar adelante muchos de sus propósitos. Sin embargo, la predominancia de cada uno de estos polos no es el mismo en ambos espacios y es esta la diferencia que termina por definir lo que es la Municipalidad y lo que es la Feria desde el punto de vista de la organización.

¹¹ Nuestra distinción no se basa en una oposición entre el carácter legal de la formalidad y el ilegal de la informalidad. Como Rabossi ha discutido, es el propio Estado el que produce y gestiona positivamente las prácticas de ilegalidad que aseguran las condiciones de precariedad de la informalidad (2008a; 2008b;

2011). A lo que quiero apuntar es a las operaciones implicadas en aquello que se designa como formalidad e informalidad: cómo la organización de la Feria se hace, en qué se distingue de la organización que la Municipalidad le exige, cuáles son los elementos que en una y en otra predominan, qué es lo que al Estado con sus propias prácticas de organización intenta mantener en condiciones de precariedad.

¹² Las radios abiertas consisten en la emisión de un programa de locución -que incluye música, entrevistas, conversaciones con el público y sorteos- a través de su amplificación por megafonía.

¹³ "Cuando un etnógrafo acepta ser afectado, eso no implica identificarse con el punto de vista del nativo, ni que se aproveche del trabajo de campo para excitar su narcisismo. Aceptar ser afectado, no obstante, supone asumir el riesgo de que el proyecto de conocimiento se desvanezca." (Favret-Saada, 2013: 65)

¹⁴ Así, por ejemplo, varios músicos callejeros se acercaron para ofrecernos tocar para el público. Eventos similares sucedieron con animadores de *shows infantiles* e incluso algunos vecinos de Alberdi que aprovecharon la actividad para comunicar sobre temas vinculados al barrio.

5. Bibliografía

Bompadre, José María (2010) *Boliviano... ¿y qué?! Etnicidades e identidades. Barrios, familias y fiestas: hacia la construcción de espacios de migración en la Córdoba de principios del siglo XXI*. Córdoba: ImpretICA.

Coraggio, José Luis (1996) *El trabajo desde la perspectiva de la economía popular*. São Pablo: Ed. Cortez.

De Landa, Manuel (2006) *A new Philosophy of Society*. Londres: Continuum.

Falcón, María del Carmen y Bologna, Eduardo (2013) "Migrantes antiguos y recientes: una perspectiva comparada de la migración peruana a Córdoba, Argentina". *Migraciones Internacionales*, Vol. 7, No 1: 235-266.

Fasano, Patricia (2008) "El chisme: una práctica que performatiza la sociabilidad del barrio". IX Congreso Argentino de Antropología Social. Universidad Nacional de Misiones.

Favret-Saada, Jeanne (1990) "ÊtreAffecté". *Gradhiva. Revue d'Histoire et d'Archives de l'Anthropologie*, No 8: 3-9.

Gago, Verónica (2014) *La razón Neoliberal. Economías barrocas y pragmática popular*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Garcés, Alejandro (2007) "Entre lugares y espacios desbordados: formaciones urbanas de la migración peruana en Santiago de Chile". *Documentos de la Facultad de Ciencias Sociales Universidad Central* No 2: 5-22.

Goldman, Marcio (2000) *Como funciona a democracia: uma teoria etnográfica da política*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras.

Harris, Olivia (1987) *Economía Étnica*. La Paz: Hisbol.

Guber, Roxana (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hirai, Shinji (2009) *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. México DF: Juan Pablos Editor, S.A.

Huber, Ludwig (1997) *Etnicidad y economía en el Perú*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

Imilan, Walter (2014) "Restaurantes peruanos en Santiago de Chile: construcción de un paisaje de la migración". *Revista de estudios sociales*, No 48:15-28.

Latour, Bruno (2007) *Nunca fuimos Modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo XXI, Buenos Aires.

Latour, Bruno (2008) *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.

Latour, Bruno y Lépinay, Vincent (2009) *La economía, ciencia de los intereses apasionados. Introducción a la antropología económica de Gabriel Tarde*. Buenos Aires: Manantial.

Lordon, Frédéric (2015) *Capitalismo, deseo y servidumbre. Marx y Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Quirós, Julieta (2014) "Etnografiar mundos vívidos. Desafíos de trabajo de campo, escritura y enseñanza en antropología". *PUBLICAR. En Antropología y Ciencias Sociales*, No 17: 47-65.

Rabossi, Fernando (2008a) "En la ruta de las confecciones". *Revista Crítica en Desarrollo*, No. 02: 151-171.

Rabossi, Fernando (2008b) *En las Calles de Ciudad del Este: Una Etnografía del Comercio de Frontera*. Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica, Asunción.

Rabossi, Fernando (2011) "Negociações, associações e monopólios: a política da rua em Ciudad del Este (Paraguay)". *Etnográfica*, Vol. 15 (1): 83-107.

Rivera Cusiquanqui, Silvia (2010) *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón y Retazos.

Stefoni, Carolina (2008) "Gastronomía peruana en las calles de Santiago y la construcción de espacios transnacionales y territorios". En *Migraciones en América Latina*, Susana Novick, Carolina Stefoni, Alfonso Hinojosa Gordonova (comps). Buenos Aires: Catálogos.

Stenger, Isabelle (2015) *No tempo das catástrofes. Resistir à barbárie que se aproxima*. São Paulo: Cosac Naify.

Stolze Lima, Tânia (2013) "O campo e a escrita: Relações incertas." *R@U. Revista de antropologia de UFSCar*, Vol. 5, No 2: 9-23.

Tallarico, Melisa y Farías, Viviana (2014) *La Isla de los Patos: "Un lugar que lo hemos tomado como nuestro"* (tesina de grado). Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba.

Viveiros de Castro, Eduardo (2004) "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, Vol. 2, No 1: 3-22.

Viveiros de Castro, Eduardo (2011) *Metafísicas caníbales. Líneas de antropología posestructural*. Madrid: Katz editores.

Zelizer, Viviana (2008a) "Dinero, circuitos, relaciones íntimas". *Sociedad y Economía*, No. 14: 11-33.

Zelizer, Viviana (2008b). "Pasados y futuros de la sociología económica". *Apuntes de investigación*, No. 14: 95-112.

Zelizer, Viviana (2009) *La negociación de la intimidad*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Fuentes

Martínez, J. P. (2011, febrero 07). La isla de las comidas típicas peruanas. Todos los domingos, vecinos de la comunidad peruana se reúnen en la Isla de los Patos a degustar platos tradicionales. DíaDía, Recuperado de: <http://diaadia.viapais.com.ar/content/la-isla-de-las-comidas-tipicas-peruanas>

"Sin pudor, suben autos y camionetas a la Isla de los Patos. Su paso no está permitido, pero es habitual verlos dentro de ese espacio verde. Pueden destruir el puente peatonal que conecta con la Costanera norte." (2013, febrero 26). *La Voz del Interior*. Recuperado: <http://www.lavoz.com.ar/cordoba/sin-pudor-suben-autos-camionetas-isla-patos>

"¡Conociéndonos!" (2012, octubre 10). La Voz del
Interior. Recuperado:
<http://www.lavoz.com.ar/blogs/conociendonos>

El Árbol y el Pescao: Sachaetnografiando el monte santiagueño

Guillermo Gardenal
guillogardenal@gmail.com

Licenciatura en Antropología. Directora del TFL: Bernarda Marconetto. Codirector: Alberto Tasso
Recibido: 30/05/17 / Aceptado con modificaciones: 05/09/17

Resumen

El presente trabajo desglosa algunos tópicos de la investigación realizada para mi trabajo final de licenciatura (en adelante TFL) en Antropología en la Universidad Nacional de Córdoba. El objetivo principal del TFL fue contribuir al conocimiento sobre los diferentes modos de relación entre personas, plantas, animales y entidades del monte y el río, en un área delimitada para su estudio al sureste de la ciudad Capital de Santiago del Estero (en adelante SdE) entre los años 2012 al 2015. A partir de las primeras aproximaciones al campo he seguido el hilo de dos seres-concepto que se destacan por su recurrencia y relevancia en prácticas, discursos y percepciones locales: el pescao y el árbol, que refieren al pez Sábalo y al árbol Algarrobo respectivamente. Para llevar a cabo tal exploración, se realizó una intensa labor (sacha)etnográfica buscando generar un material que pueda servir a la comunidad científica, funcionarios santiagueños, pobladores de la región en general, Maco y costeños en particular para informarnos mutuamente acerca de las múltiples prácticas, existencias y modos de relación que cohabitan en un contexto determinado entre el río, el monte y la ciudad, contribuyendo, por tanto, a la activación, conciencia y comunicación de nuestros patrimonios naturales y socioculturales.

Palabras clave: Maco – Pescao – Algarrobo - Sachaetnografía.

Llegando a Maco

Allá por el año 2006 Julieta, mi madre y ceramista de profesión, decide junto a un amigo comprar dos terrenos en el Camino de la Costa a la altura de Maco, al sureste de la ciudad capital de SdE, a unos doscientos metros del Río Dulce, zona arcillosa por excelencia. En 2008 comenzamos junto a vecinos de la zona a construir una casa allí, fue así como me acerque a Maco por primera vez. En Abril del 2012 emprendí junto a cinco amigxs un viaje por el río Dulce. La salida fue a la altura de Maco, desde donde navegamos por seis días hasta las costas de Sumamao,

cuarenta kilómetros al sur. La corriente nos llevaba a paso de hombre, invitándonos a observar y contemplar los colores y tiempos del río en su andar. A lo largo de todo el recorrido nos cruzamos con pescadores dentro y fuera del río, tanto de día como de noche, ya sea día de semana o fin de semana. El río *baila*, zigzaguea en todo su recorrido, encontrándose pocos tramos rectos desde donde podíamos observar detenidamente a los pescadores en su práctica mientras navegábamos. Algunos caminaban el río en grupos de entre tres a seis personas, iban *shoshiando*, otros *chuseaban*, mientras que otros pescaban directamente con



caña o con red. La abundancia de pescadores a lo largo del recorrido, los modos y momentos en que pescaban, la relación que tenían con el río y el monte, llamaron profundamente nuestra atención en aquel viaje. La pesca no era algo menor, no era solo de deportistas o aficionados, no era algo que se daba sólo en la cercanía a la ciudad, como venía observando en Maco. Formaba parte del estar cotidiano, lugar de reflexión, socialización, fuente de trabajo y obtención de alimento de muchas personas y familias. Al regresar de esta experiencia fue que decidí trabajar con los pescadores, ahondar en esta práctica y sus vidas.

A comienzos del 2013, en algunas conversaciones con habitantes de Maco, se hacía recurrente el rumor de que *funcionarios del gobierno provincial y otras personas que llegaban en autos* habían andado ofreciendo dinero a algunos pobladores para que vendan sus tierras. Muchos rechazaron estas ofertas y expulsaron a los compradores, quienes amenazaban con que *no les convenía rechazar la oferta, puesto que a la larga se tendrían que ir igual, porque el gobierno tenía planes para esas tierras*. Otros vendieron. Ese mismo año comenzaron a circular camiones de dos empresas que trabajan en concesión para obras del gobierno provincial, los cuales extraían arena de uno de los caminos que entran hacia el río. En aquel momento ya me encontraba trabajando en la zona con los pescadores. A raíz de estos acontecimientos, comencé a investigar qué planes tenía el gobierno provincial allí. Ello me llevó a entrevistar a un funcionario del ministerio de Ciencia y Tecnología, Desarrollo y Gestión pública de la provincia, quien me comentaba lo siguiente:

(...) ya está aprobado y en funcionamiento un proyecto que busca cambiar la dinámica de riego que tiene la provincia desde tiempos pre-hispánicos, conocido como riego por inundación; el cual consiste en un sistema de niveles y desniveles entre el río y las tierras de cultivo, atravesado por acequias y canales; el proyecto busca modificar este sistema, construyendo un dique en Tuama (veinte kilómetros al sur de Maco), de modo de controlar el agua en el sector del centro de la provincia y poder modernizar el sistema de riego (...) transformando el antiguo riego por inundación al riego por goteo (...) vamos a limpiar las costas del Dulce más cercanas a la ciudad y generar parques recreativos, con canchas de fútbol, caminos para que la gente pueda correr y caminar (...)

Le pregunté qué pasaría con las tierras y los habitantes de la zona, siendo que en muchas familias, el límite de sus casas llega hasta el río o cerca de éste, o con aquellos que pescan, acarrear arena, cortan leña o sueltan los animales en esta franja. Su respuesta fue:

(...) y, esa gente... no, no puede ser que sigan así (...) hay que hacer algo con ellos, darles un trabajo, reinsertarlos (...)

En fuerte contraste con la relevancia que la pesca venía teniendo en mi trabajo en ese momento, la frase del funcionario acrecentó el fuego de esta investigación. Comencé allí a escribir e indagar no solo sobre los pescadores, sino sobre todo lo que estaba a mi alcance para relevar en Maco. Sin perder de vista que las personas que habitan el área de estudio delimitada constituyen un grupo heterogéneo, comencé a preguntarme: ¿Cómo se relacionan, clasifican y habitan las personas con el

entorno? ¿Qué lugar ocupan la pesca y los Algarrobos en estas relaciones?

Del conflicto socioambiental al problema antropológico

El Chaco o Gran Chaco Americano es la gran llanura que se extiende entre Bolivia, Argentina, Paraguay y en una pequeña porción de Brasil. Los componentes *naturales* de este sistema de clasificación ambiental son compartidos más allá de las fronteras políticas, es por ello que utilizo la referencia espacial "eco-región chaqueña" para dar cuenta de un territorio que atraviesa conflictos socio-ambientales similares, sobrepasando fronteras políticas. Desde hace poco más de un siglo, esta eco-región se ha visto sometida a la degradación y pérdida sostenida de sus "recursos naturales", siendo su uso extractivo y no planificado la principal causa. La provincia de Santiago del Estero, donde se llevó a cabo mi investigación, ubicada dentro de esta eco-región, no ha estado exenta a estos procesos. Numerosos trabajos desde diversas disciplinas, incluyendo las Ciencias Antropológicas, han abordado estos procesos en la región chaqueña. En gran parte de estos trabajos científicos y en discursos oficiales provinciales que tocan directa o indirectamente la relación humanos-entorno en la región de estudio, predominan aquellos que conciben a la naturaleza como "recurso". Es destacable que se disgrega a ésta en una serie de bienes o "recursos naturales": tierra, agua, minerales, árboles. Esta visión tiene coherencia en un modelo de desarrollo cuyas prácticas son de carácter extractivo y explotador, basado en la ocupación del territorio, de estímulo a la producción y exportación como vía de superación para lograr mayor acumulación y

aumentar el capital económico. Arturo Escobar (1993), antropólogo colombiano cuyas áreas de trabajo son la ecología política, antropología del desarrollo y los movimientos sociales, advierte que esta perspectiva, moderna, desarrollista y eurocéntrica de construcción de conocimiento conlleva simultáneamente el reconocimiento y la negación de la diferencia, operando con sus grandes maquinarias (urbanización, agricultura expansiva, educación, industrialización) imponiendo la adopción de los valores y principios de la modernidad, incluyendo formas concretas de orden, racionalidad y actitud individual. Aquellas formas que no se ajustan a los cánones establecidos por este imaginario "son transformadas no sólo en diferentes, sino en carentes, en arcaicas, primitivas, tradicionales, premodernas" (Edgardo Lander 2003: 24). Las ciencias sociales en general no estuvieron exentas de las influencias ideológicas promovidas por el imaginario moderno/colonial. En este sentido, aportar al proceso de descolonización de estas ciencias significa cuestionar los principios y axiomas impuestos como dados y que se expresan en una serie de oposiciones consideradas insuperables como las de espacio/tiempo, subjetivo/objetivo, naturaleza/cultura, mente/cuerpo, entre otras (Santiago Castro Gómez, 2003). Desde distintos enfoques la antropología contemporánea y las ciencias sociales están intentando superar estas oposiciones (ver, por ejemplo Hierro *et al* 2004 y Tola *et al* 2013). La oposición naturaleza-cultura, como una de las principales que ha caracterizado las especializaciones científicas modernas, conlleva un proceso de externalización y subjetivación específicos que han dado al Hombre y al conocimiento científico un lugar particular,

implicando un modo de relación con la Naturaleza como una realidad exterior. Esta exterioridad la ubica como un objeto ante un nosotros, sujetos, generando una distancia ontológica con lo natural. Con Descartes como referente de una ontología que instrumentaliza la naturaleza considerándola una red de objetos cuantificables, lo *natural* no solo pasó a contemplarse si no a dominarse por y para el hombre, siendo la materia prima del modo de producción moderno. Esta autonomía de lo *natural* necesita de su opuesto que lo consagre, llámese *cultura*.

Entendimos que existían divergencias entre los modos locales de percepción y relación con el entorno y la modalidad en que los discursos socioambientales, científicos y sobre todo oficiales se han acercado a esta relación, predominando en estos una concepción de la "naturaleza" como una externalidad dotada de "recursos" sujetos a explotar.

Entre la multiplicidad de relaciones entre humanos y no humanos que encontré en el campo elegí dos sujetos a partir de los cuales reflexionar: **el pescao y el árbol**. El *pescao* hace referencia al pez Sábalo, conocido en la taxonomía occidental como *Prochilodus lineatus*. Resultó notable que mientras el resto de los peces poseen sus nombres propios/locales, *boga*, *bagre*, *tarucha*, *moncholo*, *socko*, etc., el "pescao" solo es nombrado como tal, aunque también es conocida su nominación Sábalo. En quichua-santiagueño, tanto pescado, pescadero/a, pez y Sábalo se traducen como Challua o Chayua y pescador como Chayuelo/a, adjetivo híbrido quichua-castellano (Bravo 1985: 107). Los pescadores en Santiago del Estero son conocidos y muchos de ellos autodenominados *Chayuelos*, lo cual les da una identidad propia diferenciándolos y

diferenciándose de los pescadores deportivos y/u ocasionales. Muchas veces ser llamado *chayuelo* responde también a estigmatizaciones y acepciones despectivas relacionadas a lo indio, lo negro, desde sectores sociales tanto rurales como urbanos. Consideramos a la pesca una actividad relevante en la mesopotamia santiagueña. Basta con caminar las costas de los ríos Dulce o Salado, o cualquier bañado o estero en actividad, cualquier día del año, para encontrar un *chayuelo*.

Al igual que en gran parte del Noroeste Argentino (NOA), incluida la región de estudio, se conoce popularmente al árbol Algarrobo (*Prosopis alba* o *nigra*) como "el árbol". El *árbol* está presente en prácticas como la recolección de algarroba, la preparación y consumo de *patay*, *aloja*, *añapa* (alimentos y bebidas derivados del *árbol*), en fiestas y salamancas del monte, en la quema de adobes, la construcción de ranchos y cercos, la confección y tintura de lanas y artesanías, etc. Éste es a su vez referencia espacial y temporal; hay árboles donde murió gente, donde se enterraron indios, donde se ofrenda a los santos, donde se corta el camino. Se sabe que el *árbol* y los humanos se relacionan desde hace al menos 10.000 años de forma continuada en el tiempo desde el NOA hasta Norpatagonia (Verónica Lema *et al*, 2012).

¿Qué hace entonces al Algarrobo ser el *árbol* y al Sábalo ser el *pescao*?

Consideramos estos seres-concepto relevantes dada su presencia reiterada en discursos y prácticas. A su vez, encontramos en ellos la particularidad de condensar múltiples acepciones, invitándonos a pensar que trascienden su condición de *recurso/objeto*, contrastando así con los mencionados acercamientos no locales.

Sachaetnografía, casi una metodología

La Metodología con la que he trabajado toma herramientas básicas de la etnografía. Las técnicas de producción de materiales originales se basaron en la prospección del espacio, observación participante, diálogos, entrevistas, búsqueda y análisis de producciones antropológicas, folklóricas y fuentes etnohistóricas sobre la región del Gran Chaco y específicamente la mesopotamia Santiagueña. El trabajo de campo en sentido estricto se realizó entre los años 2012 y 2015, con estadías de entre una semana a cuatro meses. Como se mencionó anteriormente, la relación con la gente y la región de estudio comenzó en el año 2006, por lo que utilizo en este trabajo información y reflexiones de vivencias y experiencias previas al trabajo de campo específico, pre-etnográficas. Entiendo así a la etnografía como un proceso continuo, colectivo y situado; diálogo multirelacional entre investigador y sus interlocutores.

Por las características pre-etnográficas antes relatadas de acercamiento al problema de investigación, por el método donde se contemplan temporalidades múltiples propias, del entorno y las personas con quienes trabajo, por el uso de fuentes como relatos orales, canciones folklóricas, recopilaciones y trabajos de casi etnógrafos, como Orestes Di Lullo, Ricardo Rojas, Domingo Bravo y Manuel Castilla, y por el espacio Monte dónde se sitúa y en el cual se desarrolló este trabajo, propongo una categoría que me ayuda a explicitar el proceso teórico-vivencial-metodológico de este trabajo:

Sachaetnografía.

Sacha, según el quichuista Domingo Bravo (1985), es *monte, bosque, selva, lugar poblado de vegetación*; y como adjetivo: *silvestre, del monte, montaraz, salvaje* (282). Actualmente se

utiliza este vocablo en gran parte del NOA y principalmente en SdE como *monte, propio del monte* o como *salvaje*, por hacer referencia a algo que no está amansado, domesticado, controlado o educado. También se utiliza como *casi*, haciendo referencia a *algo o alguien que casi es o algo que no llega a ser, que no es puro*, por ejemplo:

Sacha-cabra: corzuela, liebre del monte o guazuncha.

Sacha-cuchi: Chanco o cerdo del monte.

Sacha-bombo: bombo (tambor) pequeño, de sonido más agudo que el bombo legüero.

El sentido peyorativo del término proviene de áreas más bien urbanas, utilizándose en referencia a alguien o algo que es "*bien del monte*", de "*adentro adentro*", "*salvaje*", "*sachero*", por ejemplo "*ese canta muy sachero*" (canta como bien del monte), o para denunciar a *alguien o algo que se hace pero que no llega a ser*, por ejemplo "*esas zapatillas son sacha-adidas*" (zapatillas que imitan esta marca). Este sentido del término *sacha* expresa la incorporación del léxico colonial y posteriormente nacionalista, producto de los procesos de conquista, colonización y constitución de los Estados-nación. La construcción de la nación Argentina, al igual que en gran parte de Latinoamérica, hegemonizada por las élites de militares, hacendados y comerciantes, consistió en la erradicación de los trazos étnicos coloniales, considerados como sinónimos causales de "atraso" y "barbarie". Los nativos, aborígenes, afros y sus mezclas, sectores mayoritarios en el NOA, fueron sistemáticamente borrados, mediante diversos y reiterados procesos de etnocidio, marginación e invisibilización, homogeneizando las poblaciones en identidades provinciales, regionales y nacionales. De tal modo *sacha*, de pasar a

significar monte o propio del monte, pasó a ser (también) lo *salvaje*, lo *no civilizado*, lo que *no llega a ser*, lo que *casi es* o lo que *es del monte* en sentido despectivo. Reflexiona Grosso (2008) que, en su utilización desde el español culto urbano, "siempre se desliza en la frontera entre lo despreciado y lo paternalmente subestimado, con un tono de condescendencia y autocomplacencia en los defectos, minusvaloración que pretende producir en el otro una complicidad poco exigente" (93).

Las producción gráfica, sonora, escrita y oral de exploradores, poetas, recopiladores, artistas, folkloristas entre otros no "especialistas", me invitan a imaginar metodológicamente a estos/as autores observando, participando, conversando, escribiendo, reflexionando; haciendo casi-etnografía, intentando comprender y transmitir los modos en que el otro/a habita su mundo y uno/a mismo/a. Muchas de estas fuentes de las que bebo, están situadas en el monte y el río, brindándome datos, reflexiones, memorias y elementos importantes que dieron cuerpo al TFL.

La *sacha-etnografía* se apoya así en dos ejes: *Sacha* como "*monte*" sitúa este trabajo en el entorno *monte*, con el monte y para el monte y sus humanos, animales, plantas y entidades. *Sacha*etnógrafos que se meten dentro, buscando la comprensión multisensorial en que se habita ahí, y desde allí reflexionar, escribir y pensar. Una etnografía del monte. *Sacha* como "*salvaje*" busca transmutar el peso histórico/despectivo de éste término, gestado colonialmente en dirección occidente>mundo, centro >periferia, urbe>monte. A su vez explora métodos, teorías y praxis salvajes al mundo controlado por los límites disciplinares, las normas de escritura y las transnacionales del conocimiento, que dejan pocas sendas para

la libertad creativa de la comunicación, la producción científica, y más grave aún, encapsulan el conocimiento en burbujas, legibles para pocos, reproduciendo sistemas-categoricos gestados en contextos espacial, temporal y cognitivamente lejanos a los campos de acción donde son aplicados. Desde algunas perspectivas teórico-metodológicas de la antropología (clásica y contemporánea) la *sacha-etnografía* no sería otra cosa que la etnografía en sí misma, no capturada, menor, nómada; la etnografía persuasiva o de los afectos

Tierra (o el dónde)

Dentro de la eco-región del Gran Chaco y la provincia de Santiago del Estero, la mayor parte del trabajo de campo para esta investigación se realizó al sur-este de la ciudad capital de la homónima provincia, abarcando parte del citadino barrio de Los Flores y la localidad de Maco, que cuenta con alrededor de 550 habitantes según los datos del INDEC (2010). El polígono real recorrido quedó delimitado por el Camino Costa-Independencia al norte, el comienzo de la localidad de La vuelta de la Barranca (219 habitantes según el censo del INDEC 2010) al sur, el Camino de la Costa al oeste y el Río Dulce al este. Esta área fue delimitándose a lo largo del período de trabajo de campo, en función de los alcances y objetivos de la investigación.

Las relaciones que entrelazan personas, río, monte y ciudad se tejen a través de una compleja red de prácticas y memorias locales. Aquel espacio, que desde mi desconocimiento y los mapeos oficiales llamaba Maco, comenzó a ramificarse en múltiples topónimos y lugares a medida que más me adentraba en él.

¿Maco?

La pregunta por el significado del topónimo Maco es un enigma hasta el momento. Ninguno de los habitantes de esta zona con los que he dialogado pudo decirme con precisión su significado, la mayoría responde “*debe ser quichua, pero no sé qué significa*”. Al buscar en los diccionarios quichuas, tanto de autores locales como algunos bolivianos y peruanos, no he encontrado referencia alguna, tampoco así en consultas personales a especialistas en el tema, muchos de los cuales también respondieron “*debe ser quichua*”.

Indagando sobre esta palabra fuera de la región de estudio, encuentro que *Maco*, según el diccionario de la RAE, significa malo, pícaro, bellaco, procediendo del latín *maccus* o *macco* cuyo significado es tonto o estúpido. Siguiendo otros hilos, *maco* o *macuto* se usaban a fines de siglo XIX en el país vasco para referirse a un paquete hecho con forro de tela y que se echaba al hombro para transportar la ropa personal o mercancías que portaban migrantes que se acercaban a trabajar en las minas de Cantabria y Encartaciones. Del uso de este paquete, como se le conocía al atado en tierras de Castilla, vino el término *maqueto* que, según la RAE, proviene del euskera *makito*, nombre despectivo que se le da al inmigrante que procede de otra región y no conoce ni habla vasco (Javier García, 2007).

Por otro lado, el historiador colombiano Andrés Castro Roldan, historiador colombiano indaga archivos coloniales de las misiones jesuíticas en lo que sería la actual Colombia, desde interpreta la categoría *maco*, presente muchas veces en las fuentes que analiza, como *esclavo* (2007, 336). Cita el Archivo Romano Societatis Jesu (Roma, Italia) donde definen *maco* diciendo: “Llaman así a los cautivos que

cogen unas naciones de otras enemigas, los cuales no hacen prisioneros de guerra sino esclavos y como de tales se sirven de ellos o los venden. Y aunque por este les había ofrecido otro español bastante precio no le habían querido vender” (314).

En conjunto, *maco* como esclavo, malo, tonto, migrante en sentido despectivo, me llevó a pensar en el espacio donde esta localidad santiagueña está ubicada.

El camino sobre el que asienta Maco, se cree que principalmente por sus buenas cosechas así como por encontrar allí la materia prima esclava que los conquistadores necesitaban (Palomeque 1991), fue territorio de instituciones coloniales conocidas como *pueblos indios*, fundados desde 1612 cuando el oidor Alfaro dictó las ordenanzas que disponían la creación de éstos en las fronteras del Río de la Plata, Paraguay y la gobernación del Tucumán. Fundados sobre poblaciones indígenas pre-existentes o en tierras que eran habitadas cíclicamente por éstas, los pueblos indios buscaban controlar y organizar la conquista, facilitar el adoctrinamiento religioso y la recaudación del tributo que reemplazaría al servicio personal, obligando a las familias indígenas locales y otras traídas desde distintos sectores a habitar permanentemente en sus reducciones, donde se contaba con un sistema de autoridades que involucraba a los caciques tradicionales y un número variable de alcaldes y regidores (Palomeque 2000). La aplicación de estas ordenanzas suscitó fuertes resistencias entre los encomenderos de la gobernación del Tucumán, a su vez que las rebeliones indígenas complicaron todavía más la realización del modelo alfariano, contribuyendo a la creación de reducciones de diversa naturaleza, con frecuencia multiétnicas, surgidas del desarraigo y la fragmentación de

las comunidades rebeldes (Lorandi & Boixadós 1987-88). Para la región mesopotámica, Palomeque remarca que todos los miembros de la familia indígena eran obligados a trabajar tanto en sus pueblos como fuera de ellos, siendo trasladados a los lugares que el encomendero decidía, ya sea en casas de la ciudad, en las periferias rurales de las ciudades o en caravanas hacia otras regiones, obligando a trabajar a ancianos, mujeres y niños ante la escasez de hombres que muchas veces no retornaban, desestructurando así rápida y sistemáticamente las sociedades indígenas. A partir de 1819 se declara la abolición de la propiedad comunal de los pueblos indios, permitiendo la venta de la tierra "libre" y dejando la siembra y cosecha en manos de asociaciones particulares. Ante la pérdida de tierras, quienes no fueron "beneficiados" con la repartija se incorporaron a ciclos laborales migratorios, principalmente en los períodos estacionales de siembra y cosecha en todo el país (Palomeque 1992), conocidos hoy como trabajos golondrinas. A pesar de que Maco no figura en los padrones de pueblos indios, cerca de éste, en un radio de 60km, funcionaron algunos de gran importancia tributaria para la corona o los encomenderos, como Tuama, Manogasta o Sumamao, lo que nos permite pensar a Maco en este contexto.

La búsqueda del significado de este topónimo, sin vísperas de concluir aun, me invita a pensar un posible significado asociado a estas "historias" del lugar; *maco* como esclavo, por los esclavos, *maco* como migrante; esclavos indios y tal vez negros (Grosso 2008) que fueron trasladados hacia los pueblos indios. Traslados territoriales de poblaciones hacia los pueblos indios y, otras veces, traslados simbólicos, cuando el pueblo indio se fundaba sobre el propio territorio indígena. Esclavos en

sus propias tierras o fuera de éstas, como cuando migraban a los cultivos, caravanas, guerras y exploraciones fuera de los pueblos indios, donde muchas veces no volvían, pues eran vendidos por los encomenderos o decidían quedarse por su propia cuenta, quizás en busca de mejores tratos (Palomeque 2000). Vale pensar también el acercamiento que puede existir entre el término Maco y *Mitmaquna* o *Mitmaquna*, vocablo quichua que podría traducirse como colono, extranjero, foráneo, persona trasladada forzosamente. Parece ser que este término proviene de *mitmay* o *mitmaq* cuya traducción podría ser destierro, desterrar. Los *mitmaquna* o *mitimaes* fueron grupos de personas y familias que pertenecían al imperio Incaico y eran trasladados a los pueblos que los Incas iban conquistando, cumpliendo funciones económicas, sociales, culturales, políticas y militares. La arqueóloga Ana María Lorandi (1991) plantea la hipótesis de que hasta una cuarta parte de la población del imperio incaico fue desarraigada por esa práctica.

Doña Florencia es una mujer de 84 años que ha nacido y vive aún en Maco, conocida como *la Mamila*. Su padre fue oriundo de Maquito, una localidad al sur de Maco y su madre de Los Flores, localidad que limita al norte con Maco. Ella me dice que su abuelo paterno le contó cuando ella era pequeña (podemos estimar que hace alrededor de 70 años) que el lugar donde él había nacido, llamado Maquito, llevaba este nombre debido a que *el cacique que lo gobernaba se llamaba así, cacique Maquito hijo del cacique Maco, que vivía aquí, en Maco*, me dice, aclarándome que *Maquito era, según me ha contado mi abuelo, un indio de verdad*.

¿Será Maco un topónimo (del) migrante que utilizó el conquistador que vendía/compraba a

los esclavos de/para los pueblos indios? ¿Será Maco el modo despectivo que los conquistadores utilizaban para identificar a sus esclavos o un quilombo o refugio de migrantes/esclavos en un contexto de pueblos/instituciones conquistadas? ¿Habrá sido una reducción controlada, previa conquista española, por los Incas y sus *mitimaes*, o tal vez un antiguo cacicazgo aborigen que quedó dentro de un pueblo indio?

Maco, topónimo cuyo significado quedara pendiente, distrito capitalino no urbano según lo define la taxonomía cartográfica oficial, fue abriéndose en un sin fin de espacios, senderos y topónimos contruidos desde el habitar y las memorias de los locales. Así aparecieron *el terreno, la finca, el campito, la chacra, el descampado, el lote, el salitral, el patio, la colonia, el bajo, el campo y la casa*, como maneras de nombrar y definir los espacios habitados, delimitados, domesticados, entre aquellos espacios mayores reconstruidos en el andar y desde las memorias, como *Los Flores, Maco, Cachipampa, lo de Cali, el camino de las siete acequias, el alambrado, la Laguna de los Peces, La vuelta de la Barranca, los pozos verdes, el camino del alambrado*, entre otros espacios que la pregunta por el territorio me ha llevado.

Agua

¿Quiénes pescan allí? ¿Cómo lo hacen? ¿Cuándo? ¿Qué relación hay entre la pesca y el entorno? son algunas de las preguntas que guiaron la investigación con los pescadores del río Dulce. En las siguientes líneas me explayaré sobre algunos de estos tópicos desarrollados en mayor profundidad en el capítulo AGUA de mi TFL.

Pescadores del dulce

La diversidad de peces que habitan el Dulce fluctúa dependiendo el tiempo en que se observe o aborde su análisis. Entre los peces que habitan el río pude relevar la presencia de: mojarra, anguila, bagre, soco, boga, palometa, vieja del agua, armadillo, dordado y sabalo. Este último, también llamado Challua, es conocido en la zona como el **pescao**. ¿Cómo va la pesca? ¿Qué han sacado? son preguntas que realicé muchas veces para acercarme a conversar con los pescadores en la costa del río. *Hemos sacado tres bagres y seis pescaos*, me contesta Jano en uno de mis primeros acercamientos al río. En repetidas ocasiones en que hice esta pregunta el *pescao* aparecía entre las respuestas. Los distintos peces que se pescan son nombrados por sus nominaciones particulares; bagre, boga, soco, excepto uno, al cual denominan lisa y llanamente *pescao*. En un comienzo pensé que el *pescao* era denominado como tal por su abundancia, aunque en lo que pude registrar, en la actualidad, no opera así. Tanto en diálogos con pescadores fuera del evento de pesca como en observaciones en el río, *el pescao no sale más que otros peces*, hasta podría aventurarme a decir que sale más bagre que cualquier otro pescado. "Que sale", es una manera de referir, entre los pescadores, a lo que se pesca, lo cual no indica la población real de tal o cual especie en el agua. *Que el pescado pique es una cosa, que haya pescado en el agua es otra*, me dice Jano. Hay peces más difíciles de sacar que otros. *Hay peces que a veces no quieren salir*.

En SdE, aquellos pescadores que viven cerca del río, que pescan desde pequeños y están en contacto frecuente con el río, que poseen gran conocimiento sobre la pesca, el monte y el río, que pescan para vivir o que la pesca forma parte de su vida cotidiana, son conocidos y



muchos de ellos autodenominados *Chayueros*, diferenciándolos y diferenciándose de otros pescadores, los que llamo aquí ocasionales y/o deportivos.

Los **Chayueros** que se autodenominan como tales me han referido en distintas oportunidades a acciones y características que son propias del *chayuelo* y a la vez, que los diferencian de otros. Entre algunas frases registradas por múltiples voces me han dicho:

(...) nosotros, los chayueros, no le hacemos trampa al pescao (...) le hace trampa al pescao los que pescan con red, los que sacan en cantidad (...) los que pescan por deporte tampoco son chayueros, para nosotros esto no es un deporte, nosotros pescamos por necesidad, pescamos desde siempre (...) chayuelo es porque pescamos desde antes, nuestros abuelos pescaban y capaz que antes también, en la sangre llevamos el río nosotros (...)

Vale aclarar que la autoadscripción *chayuera* no aparecía en un comienzo ante mis preguntas, siendo una categoría complicada de asumir por gran parte de los pescadores con quienes trabajé. Ser llamado *chayuelo* en SdE responde muchas veces a un modo despectivo para referirse a los pescadores ribereños por ser *del río, salvajes, indios y/o negros*, desde sectores sociales tanto rurales como urbanos. Tanto lo *indio* como lo *negro* son categorías trabajadas en la región de estudio por Grosso (2008). Desde distinta perspectiva este autor historiza y contextualiza el devenir estigmatizante de estas categorías en la mesopotamia santiagueña. Cabe destacar la reflexión de Grosso en torno a los pueblos indios comentando que, fuera del ciclo laboral, lo que les permitió subsistir a los habitantes de pueblos indios mesopotámicos fue la caza y

principalmente la pesca; "tal vez por ello, actualmente, comer pescado es mal visto por los Principales de las áreas rurales, en toda la mesopotamia santiagueña: es cosa de indio" (57). Los sectores y personas de la sociedad local que tratan despectivamente esta práctica y categoría, entre otras asociadas al entorno monte y río, las colocan en espacios-tiempos *salvajes*, propios de las épocas en *que había indios o negros*, aduciendo a su *no civilización*, externa a la urbanidad, marcándolas como *no domesticadas, sucias*. Lógicas de entender el mundo y la sociedad propias de un pensamiento colonizador y colonizado, positivista, civilizador, que buscó, desde la conquista temprana, pasando por la fundación del estado-nación y luego las provincias, controlar, explotar y borrar lo diferente, violentando simbólica y físicamente a los grupos sociales que mantenían y mantienen aún estrecha y cotidiana relación con el entorno río y monte.

En mis primeras conversaciones, cuando muchos de los *chayueros* con los que trabajé no me conocían y yo no los conocía, obviaban la pregunta sustantiva de si eran *chayueros* o no. No asumían la categoría, la esquivaban cambiando la mirada o acción como si no me hubiesen escuchado, o emitiendo balbuceos silenciosos diciendo *no, no, no sé*. A medida que nos fuimos conociendo y comenzaron a entender mi trabajo de investigador, identificándome como "el que iba a escribir un libro sobre los pescadores", comenzaron a aparecer los *chayueros*. Ser *chayuelo* pasó, en la confianza mutua y el afianzamiento reflexivo de su identidad, de ser algo escondido, negado, invisibilizado, a ser algo aceptado, asumido con orgullo y ganas de demostrarlo. Di Lullo (1946), refiere a los *Chayueros* diciendo:

"Nombre con que son conocidos los pescadores de nuestros ríos (...) El 'chayuelo' pesca, por lo general, con flecha, que arroja a la distancia, a modo de jabalina. Es diestro y preciso. Las pescas nocturnas, a la luz de hachones encendidos, son fantásticas y con reminiscencias indígenas" (108).

Tanto la *Flecha* como la pesca nocturna son características que aún hoy, más de medio siglo después de la descripción de Di Lullo, siguen caracterizando a los *chayuelos*. Polti, en referencia a los pescadores ribereños describe:

"(...) Los ribereños practican la pesca con espinel, con caña y con flecha. (...) Los ribereños pescan caminando a lo largo de una correntada con el agua a veces hasta la cintura (...) La pesca más importante es la que practican los ribereños de noche, con mechón. Muchísimos pescadores, en grupas ocultos en la margen del río, ante una pequeña fogata, esperan la voz de mando que se transmite mediante gritos, de un extremo a otro, hasta un kilómetro de distancia; anunciando que el pez (sábalo en su gran mayoría) está marchando, la que se conoce por el ruido particular que produce y se siente a gran distancia. Los pescadores, con los mechones encendidos, corren para cerrar el retorno de los peces al hondo. El pescador alumbra al pez con el mechón y luego lo coloca en la espalda para proyectarle su sombra. El pez, cegado por la luz queda inmóvil, en cuya circunstancia es clavado, y el ayudante lo coloca en el 'sichanfe' (...) " (2007: 19-21)

Esta minuciosa descripción de Polti, por citar algunas líneas que me sugieren la relación entre sus ribereños y mis *chayuelos*, relata eventos y acciones aún hoy practicadas por quienes se (o se les) dicen *chayuelos*. La pesca

nocturna y la pesca con lanza son practicadas aun en la zona de Maco, Vuelta de la Barranca y Sumamao.

Los pescadores autodenominados y denominados **deportivos** pescan preferentemente los fines de semana o los días feriados. Dentro de este grupo, están aquellos que van a pescar por su propia cuenta o con algún pescador local y aquellos que llegan al río Dulce a través de empresas de pesca deportiva. Otro tipo de pescadores que he encontrado, pensando siempre en su relación y tiempo con el entorno, son aquellos que llamo *pescadores ocasionales*, quienes pescan generalmente los fines de semana en los mismos lugares, a diferencia de los pescadores deportivos que suelen buscar puntos diferentes de pesca. Su relación con la pesca viene, como en caso de los chayuelos, desde la infancia. Conocen el *poder* y valor del pescado como alimento, por ello diría que pescan por recreación pero también comen el pescado. *Siempre el río alquito te da*, me dice Mario, jubilado municipal que cada vez que puede va al río a pescar. Si uno se detiene un momento a observar el Camino de la Costa un sábado al mediodía, cuando termina el "horario laboral" en muchos sectores de la ciudad, principalmente el horario del comercio y de los organismos provinciales y municipales, observará circular una tras otra las motos y bicicletas, entre algunos autos, con gente de todo tipo de edad y sus cañas de pescar. Los fines de semana son momentos en que se juntan todo tipo de pescadores, los *chayuelos*, los ocasionales, los *deportivos*, entre otras personas que van al río a refrescarse, compartir un momento en familia, a tomar mate, en compañía de amigos/as, en pareja o en soledad.

Los pescadores a los que llamo **ocasionales**, se definen chayueros o no, frecuentan el río sólo algunas veces por semana, generalmente los fines de semana y no todas las semanas. Gustan del pescado y del estar allí, pescan para la obtención de alimento, *el río siempre algo da*, suele ser una frase repetida en las costas del dulce. La pesca deportiva también tiene lugar los fines de semana y en especial los fines de semana largos. El pescador deportivo o los grupos de éstos suelen cambiar el lugar donde pescan constantemente, moviéndose por distintas zonas a lo largo de los dos ríos, sus bañados y ríos de otras provincias. Muchos de estos grupos, en especial los de pesca con mosca, devuelven los peces al agua. La pesca con mosca se realiza durante el día, preferentemente por las mañanas.

Debido a que los autodenominados *chayueros* son los que mayor tiempo real pasan en el río mi trabajo de campo se ha centrado principalmente en ellos, teniendo en cuenta como se transmiten la enseñanza de la pesca, los modos de pescar y sus diferencias y conflictos con otros pescadores, así como la comercialización del pescado en puestos en la ciudad capital de Sde. Estos son algunos puntos que exploro en profundidad en el capítulo AGUA del TFL.

Madera

Como dijimos anteriormente el Algarrobo (*Prosopis spp.*) es "el árbol" para gran parte de los pobladores del Noroeste Argentino (NOA) y la región del Chaco. A partir del trabajo de campo y la revisión bibliográfica el árbol aparece proporcionando sombra, comida, bebidas, dulces, tinturas, medicina, forraje, combustible y madera para artefactos y construcciones, el árbol como referencia

espacial y temporal, además de haber sido, y ser aún, un ser sagrado y aglutinante de reuniones, rituales. Se encuentran algarrobos en las llanuras subtropicales de Argentina, Uruguay, Paraguay, sur de Bolivia, norte de Chile y Perú (Ledesma *et al* 2008).

El nombre algarrobo deriva del árabe *kharroub* o *al carob*, cuyo significado curiosamente también es "El árbol" (Demaio *et al* 2002). El Algarrobo moro (*Ceratonia siliqua*), que se encuentra en la península ibérica, es un árbol similar en características y frutos al encontrado en América por los primeros conquistadores españoles.

La denominación *El árbol* en la región se cree que proviene del quichua hablado en SdE y parte del NOA, donde se llama al *árbol* como *tacko*, término que por extensión es también aplicado a otros árboles, aunque su empleo en estos casos es menos común (Bravo 1985). Esta denominación es significativa, "nos lleva a preguntarnos por las otras especies que definimos como arbóreas ¿no son árboles?" (Marconetto 2008: 13). Consideramos así que *tacko* o *takku* refiere, más que a un sustantivo, a un concepto, siendo traducido por algunos quichua-hablantes como *el árbol de la vida*. Los guaraníes le llaman *Ibopé porá*, que se traduce como *árbol puesto en el camino para comer*. En la zona de Guanacache, al noroeste de Mendoza, la reserva Telteca debe este nombre a la voz aborígen *Teñcteca*, que puede ser traducida como *fruto maduro del algarrobo*. *Tacko*, *él árbol*, *Al carob*, *Algarrobo*, *Ibopé*, *Prosopis*, *Teñcteca*.

Algarroberas y algarrobiadas

En relación a su fruto, la algarroba, a partir de los datos arqueológicos y los múltiples datos etnográficos y etnohistóricos que vinculan al

árbol, se considera que la función principal del algarrobo fue la alimenticia. La algarroba ha sido fundamental en los grupos humanos prehispánicos del Gran Chaco, donde se manifiesta su utilización a través del registro material de los procesos de molienda y almacenamiento. Las algarrobas recolectadas se utilizaron para la elaboración de harina, patay, aloja, tortas, entre otros productos, además de su consumo directo.

El padre Bárzana, religioso que recorre el Tucumán colonial allá por 1585, dirá al respecto que:

"Son gentes labradoras, que siembran mais (sic) en abundancia y que todos los años, cuando madura, recogen por el campo algarroba y hacen de ella grandes depósitos y cuando no llueve para recoger mais o el río no ha salido de su cauce para poder regar la tierra pasan sus necesidades con esta algarroba" (Bárzana, 1885: LVIII).

El árbol echa su fruto entre los meses de diciembre y marzo. La producción varía de árbol a árbol y de año a año. Se estima que los años secos son los años que más algarroba se da. En relación a esto, los últimos cinco años han sido años *húmedos, que han dado poca algarroba*, me dice doña Florencia, de Maco. La espera del momento de la algarroba se vive con mucha incertidumbre. Ya en los meses de agosto y septiembre, cuando los algarrobos vuelven a echar hojas, muchas conversaciones derivan en si habrá o no habrá algarroba. El viento que comienza a soplar en primavera, las heladas que han pasado en el invierno, las primeras lluvias que avencinan el verano, el canto de los coyuyos (*Quesada gigas*), todos son indicadores de si habrá o no habrá frutos. Me dicen que cuando sopla mucho viento y el

algarrobo está en flor, posiblemente no haya algarroba. Cuando las lluvias tempranas *voltean* la flor, puede ser que no haya. Cuando alguna helada aparece tarde, cuando ya no se la espera, puede ser que tampoco haya algarroba. Cuando comienzan los primeros calores fuertes y los coyuyos no aparecen, puede ser también que no haya algarroba.

El tiempo previo de la algarroba se vive así con incertidumbre por gran parte de las personas del área estudiada, tanto para aquellos que la consumen, como para aquellos que tienen animales que la consumen. Como fuente de recursos forrajeros, las hojas y algarrobas son muy apetecidos por el ganado, tanto caprino, bovino, suino y equino (Riat 2012). Diferentes estudios realizados en la región chaqueña han determinado que los mayores aportes del ramoneo en la dieta de los animales son de algarroba y se producen durante la estación seca (Lagomarsino *et al* 1993).

Con la algarroba seca y molida se elabora patay, aloja, arrobe, añapa, café, entre otros. La *alaja* es una bebida fermentada que la preparan machacando las algarrobas en un mortero y colocándolas en una tinaja de barro o en algunos casos de palo borracho (Chaco y Formosa) donde se la deja fermentar.

He registrado el procesamiento y consumo humano de algarroba en diez de aproximadamente 40 hogares recorridos en el área estudiada. Vale aclarar "consumo humano" puesto que, como se comentó anteriormente, el uso de la algarroba para forraje animal está ampliamente difundido en la mayoría de las familias que tienen animales. También remarco la idea de "procesamiento" puesto que muchas personas consumen la algarroba cruda, mientras caminan, pescan, trabajan o andan nomas en el monte y pasan por algún árbol, como lo refiere claramente el

nombre que le han dado los guaraníes, *ibopé porá*: árbol que esta puesto en el camino para comer.

De los diez hogares en que se consume y procesa la algarroba, cuatro de ellos elaboran distintos productos para la venta y comercialización. Básicamente el proceso de trabajo que realizan con la algarroba consiste en su recolección, secado, almacenado, molienda y elaboración de productos específicos. Para aquellas familias que comercian los productos, se le suma a este proceso el empaquetado y la venta.

En su mayoría, las familias de Maco que trabajan la algarroba para consumo han aprendido estos procesos por herencia familiar y femenina: abuelas, madres, hijas, trabajando y aprendiendo desde la infancia, a excepción de algunos casos, como el de la cooperativa La Vaina Dorada, donde han aprendido a trabajar la algarroba en la adultez y desde otras personas ajenas a la familia.

La familia Figueroa, del camino de la Costa, Maco, es uno de los casos en que la práctica se ha heredado por transmisión directa de las mujeres de la familia. Esta familia, y principalmente Mirta, fundaron hace unos años la cooperativa Algarroberas de la Costa, donde elaboran y venden harina, café, alfajores, budines y pastaflora de algarroba. De modo similar a lo que me ocurrió con los chayueros, cuando les preguntaba si eran o no chayueros y estos me esquivaban la pregunta, sucedió con Mirta cuando recién nos conocimos y también con otras algarroberas, cuando les preguntaba por la práctica y relación con la algarroba, y me daban vueltas sin responderme u obviando mis preguntas, reinando una sensación de incomodidad mutua en el dialogo. Con el tiempo y la confianza fueron mostrándome los procesos, saberes y

contándome las maneras en que aprendieron a trabajar la algarroba.

Los tiempos de la algarroba, algarrobiadas, encuentros, *pockoy pacha* (tiempos de verano), alojadas, salamancas, carnavales, han intentado proscribirse sistemáticamente desde el primer período de la conquista española y quizás esto haya hecho, al igual que con los chayueros, que cueste asumir y mantener estas prácticas y modos de relación con el *árbol*, el monte y sus seres, acciones que se transforman hoy en estigmas, en silencio, en vergüenza.

En *El Tiempo de la Algarroba* (1999) María Aranda analiza documentos jesuitas, los Concilios Limenses de 1567 y 1583 y el primer Sínodo Diocesano de Tucumán de 1597, donde destaca la importancia de la recolección de la algarroba para la subsistencia de los grupos indígenas en los siglos XVI y XVII en el actual NOA y, a partir de información etnográfica, mantiene este argumento hasta principios del siglo XX, entrecruzando la información de los ceremoniales y prácticas rituales indígenas con las críticas y vistos de las autoridades religiosas coloniales, que las ven como manifestaciones demoníacas que llevan al incesto y las borracheras. En las fuentes citadas por la autora se evidencia como las festividades dadas en el tiempo de la algarroba fueron señaladas por los religiosos como idolatrías, que *exaltaban a los indios* y los llevaban *fuera del control colonial*, allí, en el monte. Esto llevó a los religiosos, en una de sus primeras medidas, a catequizar y bautizar *in situ*, en el monte, donde se estaban llevando a cabo las algarrobiadas. Dirá el padre Bárzana al respecto:

"(...) en estos mismos tiempos Della ha procurado nuestra compañía irse con ellos cuando la van a coger, (y) ha catequizado y

bautizado en aquel mismo tiempo muchos infieles en el mismo monte de algarroba y confesado y predicado y echo nuestros ministerios (...)" (en Aranda, 1999: 200).

Los principales problemas que tenían los religiosos y conquistadores con los tiempos de la algarroba se basaban en lo que ellos entendían como borracheras, hechicerías e idolatrías en las que los nativos se sumergían cuando iban al monte a recolectar vainas. Claros síntomas de la incomprensión eclesiástica y colonial hacia los ritos y festividades aborígenes.

En 1576 el gobernador del Tucumán Gonzalo de Abreu tuvo que reglamentar la recolección de algarroba. Tanto Lorandi (1988) así como Noli (1999) consideran, a través de la revisión crítica de fuentes etnohistóricas, que en los primeros años de la conquista la dependencia de la recolección de algarroba era vital para la sociedad colonial emergente, "se obligaba a todos los indios varones a realizar una mita extraordinaria en las primeras semanas de diciembre para recoger la algarroba de los alrededores de Santiago" (1999: 207). La algarroba recolectada (bajo tributo) era principalmente para los aborígenes que trabajaban en la construcción de la ciudad y el engorde de cerdos y caballos de los conquistadores. Se cree que para esta época, la algarroba cubría un tercio de la dieta aborígen. Las restricciones de "el tiempo de la algarroba" buscaban principalmente controlar a las poblaciones *indias*, impedir su dispersión y utilizar el tiempo de un "modo propio" (209). En referencia a SdE, Laura Quiroga (1999) señala que las ordenanzas de Abreu establecieron que el trabajo de los indios tributarios incluiría no solo la recolección de algarroba, sino el acarreo del producto hasta la

casa de sus encomenderos donde sería almacenado, mientras los sacerdotes y encomenderos debían controlar las borracheras (222). El monte, lugar de refugio, algarrobiadas, así como muchas otras prácticas, fue un entorno lentamente expropiado y demonizado por la dominación colonial.

El antropólogo Gastón Gordillo (2010) aborda la relación entre las comunidades Qom del noroeste de la provincia de Formosa, las misiones anglicanas y la relación con el entorno. En este sentido refiere que, aún en la década de 1940, los misioneros se quejaban por el consumo generalizado de aloja, y que a largo plazo las comunidades dejaron de consumirla (134). No obstante, la práctica de recolección y consumo de algarroba sigue siendo fundamental para las comunidades aborígenes que aún viven en contacto y relación cotidiana con el monte.

Para el área estudiada, podríamos decir que tanto los algarrobos como las prácticas asociadas a éstos están en pleno retroceso. Disminuye el monte, disminuyen los árboles, la transmisión generacional y, a excepción de algunos casos como el de la Vaina Dorada, disminuyen también las algarrobiadas como prácticas colectivas. Quizás por todo ello cueste hablar del monte con la gente. Quizás por todo ello dé vergüenza decir que se es chayero o algarrobera, porque el proceso de estigmatización y proscripción de estas prácticas arrastran al menos 500 años. No obstante, en contra de todo ello, quien sabe con qué fuerza, quizás la de *él árbol*, se mantienen hoy vigentes.

A modo de cierre

Desde el monte, usando fuentes casi-etnográficas, haciendo casi-trabajo de campo y



cuestionando la manera “salvaje” en que se ve y trata al monte y al que vive en él, tanto desde sectores sociales principales, hegemónicos, tanto urbanos como rurales, es de donde intenta caminar esta *sachaetnografía*.

Entendiendo que existe un conflicto por el territorio, es interesante retomar la propuesta del antropólogo Mario Blaser (2009), quien para abordar los conflictos socio-ambientales y territoriales reflexiona sobre el cómo se abordan, qué lógicas o modos de ver el conflicto tienen las partes, y llegado el punto, poder dirimir si todas las partes vinculadas consideran la situación como conflicto, si todas las partes comprenden lo medioambiental de la misma manera o si todas comprenden las relaciones desde una praxis dicotómica entre naturaleza y cultura. Este ejercicio de perspectiva y cuerpo, desde el dónde situarse ante la situación “socio-ambiental”, me llevó a encontrar diversos discursos y prácticas en relación al entorno en el área estudiada, encontrando múltiples aristas que se abrieron y en las que se podría seguir indagando en futuras investigaciones y análisis: los *nuevos* y los *viejos* pobladores; los roles de género en relación al entorno; los distintos actores que intervienen en el manejo de los “recursos naturales”; las relaciones laborales entre los diferentes actores sociales; las existencias no humanas que permean, condicionan y regulan la relación con el entorno; lo indígena negado e invisibilizado; la proscripción de los tiempos de la algarroba; la estigmatización del chayuelo, los conflictos entre pescadores y su diferentes maneras de relacionarse con el entorno río, las relaciones de género en el círculo periurbano, entre otras.

Así, una etnografía que se proponía investigar y hablar solo de pescadores, devino en variados cauces y seres, como el *árbol* y el

pescado, que condensan múltiples significados y prácticas asociadas a ellos: planta, animal, recurso, fruto, alimento, fuerza, leña, enfermedad, medicina, fiesta, hogar, cerco, sombra, pesca, caza, recolección, patio, desmonte, indio, salvaje, chayuelo, mayumaman, reencarnación, salamanca, río, monte, territorio, naturaleza, cultura, entre las personas y prácticas con que se vinculan, el entorno como espacio-tiempo en constante cambio y disputa, el estado, en sus diversas maneras de estar presente y ausente y una propuesta metodológica *sachaetnográfica* para explorar. Este artículo busca así dejar un panorama sobre el trabajo realizado, tocando algunos tópicos relevantes de la investigación, invitando a el/la lector/a que quiera profundizar en el caso a remitirse al TFL.

Bibliografía

- Aranda M. 1999. “El tiempo de la Algarroba”. En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sur de América. Tucumán. Pág. 197-204.
- Blaser M. 2009. “Political Ontology: Cultural Studies without ‘cultures’?”. Cultural Studies 23(5-6). Pág. 873-896.
- Bravo D. 1985. “Diccionario Castellano-Quechua Santiagueño” (1975). Eudeba. Buenos Aires.
- Castro Gómez S. 2003. “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la invención del otro”. En, La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. CLACSO, Buenos Aires. Pág. 145-161.
- Castro Roldan A. 2007. “Santiago de las Atalayas: una ciudad de la frontera en el Nuevo Reino de Granada (XVI-XVIII)”. Fronteras de la historia, 12. Pág. 301-339.
- Demaio P., Karlin u. y Menduba M. 2002. “Árboles nativos del centro de Argentina”. Lola. Buenos Aires.
- Descola P. 2012 “Más allá de naturaleza y cultura” (2010). Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- Di Lullo O. 2010 “La agonía de los pueblos” (1946). Fundación Cultural. Santiago del Estero.

- Escobar A. 1997. "Antropología y desarrollo". Revista Internacional de Ciencias Sociales, 154. Maguaré. Pág. 3.
- García J. 2007 (28 de Marzo). "Macuto, maco, maqueto". Recuperado de www.angulooscuro.blogspot.com.ar/2007/03/macuto-maco-maqueto.html.
- Gordillo G. 2010. "Lugares de diablos. Tensiones del espacio y la memoria". Prometeo. Buenos Aires.
- Grosso J. 2008. "Indios muertos, negros invisibles: Hegemonía, Identidad y Añoranza". Editorial Brujas. Córdoba.
- Lagomarsino E., Martín G. y Nicosia M. 1993. "Fenología foliar en leñosas nativas del Chaco Semiárido de Tucumán y algunas consideraciones para su aprovechamiento forrajero. Rev. Agron. del Noroeste Argentino, vol. 29, no 1. Pág. 65-85.
- Lander E. 2003. "Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos". La colonialidad del saber eurocentrismo y las Ciencias Sociales. CLACSO. Buenos Aires. Pág. 11-40.
- Lema V., Caparelli A. y Martínez A. 2012. "Las vías del algarrobo: antiguas preparaciones culinarias en el Noroeste Argentino". En: Babot, P., M. Marschoff y F. Pazzarelli: Las manos en la masas. Arqueologías, antropologías e historias de la alimentación en Suramérica. ISES/IDACOR. Córdoba. Pág. 639-666.
- Lorandi A. M. 1991. "El precio de la libertad: Desnaturalización y traslados de indios rebeldes en el siglo XVII". En: Memoria Americana, 1. ICA, Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Buenos Aires.
- 1988. "El servicio personal como agente de desestructuración en el Tucumán colonial". En Revista Andina 15 (1). Pág. 135-173
- Lorandi A. y Boixadós R. 1987. "Etnohistoria de los valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII". Runa, 17. Pág. 227-424.
- Marconetto B. 2008. "Linnaeus en el Ambato. El uso de la clasificación taxonómica en arqueobotánica". En Giovanetti, M., Lema, V. y Archila, S., Arqueobotánica y teoría arqueológica. Discusiones desde Sudamérica. UNIANDÉS. Bogotá.
- Noli E. 1999. "La recolección en la economía de subsistencia de las poblaciones indígenas: una aproximación a través de fuentes coloniales (piedemonte y llanura tucumano-santiagueña, Gobernación del Tucumán)". En los tres reinos: prácticas de recolección en el cono sur de América. Tucumán. Pág 205-216.
- Palomeque S. 1992. "Los esteros de Santiago. (Acceso a los recursos y participación mercantil. Santiago del Estero en la primera mitad del siglo XIX)". En: Data, n° 2., La Paz, Bolivia. Pág. 9-63.
- 2000. "El Mundo indígena (siglos XVI-XVII)". En Tandeter Enrique (dir.): Nueva Historia Argentina. La sociedad Colonial T.2. Sudamericana. Buenos Aires. Pág. 87-145.
- Polti A. (1952). "Los peces del río Dulce. Pesca y protección de la fauna autóctona". Recuperado de la version digital realizada por della Croce Claudio (2007) <http://www.biblioteca.org.ar/libros/210388.pdf>
- Riat P. 2012. "Conocimiento campesino, el 'monte santiagueño' como recurso forrajero". Trabajo y sociedad, 19. Santiago del Estero. Argentina.
- Tola F., Medrano M. y Cardin L. 2013. "Gran Chaco. Ontologías, poder, afectividad". Asociación Civil Rumbo Sur. 1ed. Buenos Aires.

¿Cómo acompañar las trayectorias de niños y niñas en las escuelas públicas?

La experiencia del Programa de Maestros Comunitarios en Uruguay

Pamela Ruth Reisin

pamela_resisin@yahoo.com.ar

Licenciatura en Ciencias de la Educación

Directora del TFL: Mgter. Silvia Avila. Co-directora: Mgter. Mónica Uanini

Beca de Iniciación a la Investigación, SEICyT FFyH, 2015

Recibido: 10/06/17 / Aceptado: 12/11/17

Resumen

Este artículo está basado en Trabajo Final *"El Programa de Maestros Comunitarios (PMC). Trabajo cotidiano y construcción social de la inclusión educativa en escuelas públicas uruguayas (2016)"* y tiene la intención de hacer relectura del mismo, centrada en recuperar lo planteado en torno a los modos en que desde el Programa de Maestros Comunitarios, se interviene en las trayectorias educativas de los niños y niñas para mejorar sus condiciones pedagógicas de escolarización. Los maestros comunitarios en su trabajo cotidiano, generan invenciones pedagógicas en pos de la inclusión educativa en cuatro áreas: el *acceso a la escuela primaria; la asistencia, formas de cursado y de promoción; saberes, aprendizajes y subjetividad; y la continuidad educativa en el nivel medio*. Se analizara el accionar de los maestros comunitarios en estos ejes, tomando algunos testimonios recabados en el trabajo de campo.

Por último, presentaremos reflexiones sobre los desafíos pendientes que tiene el PMC en relación al trabajo sobre las trayectorias educativas en favor de una mayor inclusión educativa.

Palabras clave: escuela pública – maestros

Introducción

Este artículo está basado en el Trabajo Final *"El Programa de Maestros Comunitarios (PMC). Trabajo cotidiano y construcción social de la inclusión educativa en escuelas públicas uruguayas"* (2016). Esta fue una investigación de tipo cualitativa, para la cual se realizó un trabajo de descripción densa a través de una revisión documental y de reconstrucción del trabajo cotidiano de los maestros comunitario por medio de entrevistas en profundidad.

Fue realizada entre los años 2013 y 2016 e implicó una estadía en Montevideo, donde se realizó el trabajo de campo. Como objetivos generales se proponía: Describir el Programa de Maestros Comunitarios y su implementación en las escuelas primarias uruguayas; reconstruir en sus complejidades el trabajo cotidiano de los Maestros Comunitarios, y reflexionar sobre los aportes del programa para repensar el formato escolar.



Ocho meses después de la defensa de esta investigación, este artículo tiene la intención de hacer relectura de la misma, centrada en analizar los modos en que desde el Programa de Maestros Comunitarios, se interviene en las trayectorias educativas de los niños y niñas para mejorar sus condiciones pedagógicas de escolarización.

En primer lugar, presentaremos de manera sintética el Programa de Maestros Comunitarios en tanto política educativa y las líneas de acción que orientan el trabajo cotidiano de los maestros comunitarios.

A continuación, se abordará brevemente situación de la inclusión educativa en América Latina, y particularmente en Uruguay que es el país donde se ha efectuado esta investigación, desde la perspectiva de las trayectorias educativas, ya nos parece importante pensar ambos conceptos en territorios marcados por una profunda desigualdad social.

Una vez hecha esta enmarcación, se adentrará en el objetivo central de este trabajo, que es indagar en los modos en los que opera el Programa de Maestros Comunitarios en las trayectorias educativas de los niños y niñas. Hemos identificado cuatro áreas sobre las intervienen los maestros comunitarios en su trabajo cotidiano, estas son el *acceso a la escuela primaria; la asistencia, formas de cursado y de promoción; saberes, aprendizajes y subjetividad; y la continuidad educativa en el nivel medio*. Se analizara el accionar de los

maestros comunitarios en estos ejes, tomando testimonios recabados en el trabajo de campo. Por último, presentaremos reflexiones sobre los alcances y desafíos pendientes que tiene el PMC en relación al trabajo sobre las trayectorias educativas en favor de una mayor inclusión educativa.

Desarrollo

El Programa de Maestros Comunitarios y el trabajo cotidiano de las maestras y los maestros

El Programa de Maestros Comunitarios surge en 2005 con *"el propósito de plantear un conjunto de estrategias pedagógicas innovadoras que al tiempo que impactan en los aprendizajes de los alumnos, habilitan otras formas de actuar de la escuela como colectivo, tanto en la relación con los niños, las familias y la comunidad como al interior de la comunidad educativa"* (Ramos, R. 2012:1). Comenzó como programa educativo interinstitucional ejecutado de manera conjunta por el Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP) dependiente de la Administración Nacional de Educación Pública (ANEP) y el Programa Infamilia del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) de Uruguay. Desde 2012 la Coordinación Técnica del programa pasó a estar a cargo sólo del CEIP.

Esta política es implementada en escuelas primarias e instituciones de nivel inicial

ubicadas en contextos de pobreza. Dicha implementación se concreta con la incorporación de una nueva figura al colectivo docente institucional: el maestro comunitario. Este actor institucional sería el promotor principal de los cambios que pretende lograr el programa. El trabajo desarrollado por el maestro comunitario se comprende integrado al colectivo docente y precisa de la elaboración de acuerdos y estrategias comunes para su desarrollo. Tiene su foco de interés puesto en los niños y supone lograr alianzas pedagógicas con las familias (Ramos, R. 2012). Los maestros comunitarios realizan su tarea en contrahorario ya que durante el horario de clase generalmente se desempeñan como maestro de aula en la misma escuela. Trabajan con alumnos catalogados como “*población en riesgo educativo*” (Terigi, F. 2009), es decir, aquellos niños y adolescentes con sobreedad, con altos niveles de repetición, bajo rendimiento escolar y/o ingreso tardío como también con alumnos con buen rendimiento pero con dificultades para “*resolver su inclusión grupal*” (Almirón, G. 2006: 16).

Los *objetivos generales de la tarea del maestro comunitario*, según lo pautado desde la Coordinación Técnica del Programa de Maestros Comunitarios, son:

a) Restituir el deseo de aprender en los niños, quienes por diferentes experiencias anteriores- tanto familiares como escolares- se enfrentaron con situaciones que los marcaron negativamente y que se ponen en

juego dificultando su posibilidad de hacer frente a nuevos aprendizajes.

b) Recomponer el vínculo de la familia y la escuela. El PMC asume como parte esencial del trabajo del maestro comunitario el implementar estrategias pedagógicas en alianza con las familias como condición necesaria para el desarrollo de los aprendizajes de los niños. (Ramos, 2012:1.)

Sumado a estos objetivos específicos, la Coordinación Técnica del El Programa de Maestros Comunitarios se ha propuesto para el 2013:

...seguir profundizando en el rol (del maestro comunitario) y caminar hacia una Escuela Comunitaria, donde la función del maestro comunitario sea un enriquecimiento para el colectivo docente, para el Proyecto de Centro Educativo y así mejorar la calidad de los aprendizajes trabajando en forma colaborativa. (Ramos y Nogués, 2013.)

Las líneas de actuación del maestro comunitario son actualmente las siguientes: Alfabetización en Hogares, Integración educativa, Aceleración Escolar, Grupos con las familias y Transiciones Educativas¹. Estas líneas ofician de guías para el trabajo de los maestros, pero ellos realizan en su práctica cotidiana recontextualizaciones y reconfiguraciones.

El trabajo cotidiano de las maestras y maestros comunitarios excede ampliamente las definiciones de roles y perfiles que se exponen en los marcos normativos, por cuanto se configura en situaciones relacionales en las que emergen condicionamientos y posibilidades que no pueden ser previstas y abarcadas por el

carácter general de las prescripciones (Ezpeleta y Rockwell, 1983). A la vez, su labor se nutre de las interpretaciones, decisiones y prácticas que los propios maestros van poniendo en juego en contacto con las realidades de los niños, las escuelas y las familias, desde los sentidos y recursos que les proveen sus propias trayectorias sociales y formativas. Abordar el trabajo cotidiano de los maestros comunitarios, en este sentido, supuso identificar las formas regulares y las tensiones que van conformando la tarea docente en la resolución de ese vacío que deja lo prescrito respecto de los requerimientos que van planteando los diversos contextos. Los maestros comunitarios son necesariamente artífices de un hacer situado, de un trabajo cotidiano que articula en la práctica diversos componentes de la trama social y estatal.

Las maestras conciben a su trabajo como un espacio de experimentación pedagógica de nuevas estrategias para trabajar con aquellos que, por diferentes motivos, precisan otros espacios, tiempos y propuestas metodológicas para el aprendizaje, entendiendo el mismo desde un sentido amplio, que excede lo cognitivo. La noción de invención pedagógica empezamos a trabajarla en la investigación ya que muchas de las maestras entrevistadas explicaban que en el ejercicio esta tarea se veían en la necesidad de inventar estrategias didácticas, inventar espacios de diálogo y coordinación familiares y con otros actores

escolares y no escolares, inventar formas de agrupamiento, diseñar y ensayar otras modalidades de cursado, evaluación y promoción de los alumnos, crear nuevas formas de trabajo en espacios familiares y comunitarios, etc. La idea de invención no sólo está ligada a los desafíos planteados en su trabajo cotidiano, más flexible y menos reglamentado que el trabajo de maestro de aula, sino también en relación a la invención de su lugar institucional y de este nuevo rol docente.

En consonancia con lo que venimos planteando, Bordolí (2015) sostiene que los principales aportes del Programa de Maestros Comunitarios al campo de la educación han sido *la habilitación de espacios de disputa por configurar sentidos posibles sobre lo educativo y la capacidad de interpelación del maestro en su praxis pedagógica*.

Este efecto de interpelación del maestro se habilita en tanto se configura un discurso educativo diferente que articula nuevos sentidos y en consecuencia posiciones de enunciación y acciones pedagógicas. "Alfabetización en hogares", "educación como posibilidad", "la familia como aliada pedagógica", "trabajo en redes", "reconocimiento del saber del otro" son alguno de los significantes que tejen un entramado enunciativo que "sacude" al maestro en su posición de enseñante y en consecuencia en su quehacer cotidiano. Éste deberá procurar nuevas apoyaturas sobre las cuales posicionarse e identificarse en su praxis de enseñanza. (Bordoli, 2015:17)

Siguiendo a la autora, el trabajo del maestro comunitario está asociado a ciertos

significantes que interpelan y sacuden al docente como *enseñante* y que le hace repensar y transformar su trabajo cotidiano como educador. Decir que deberá buscar *apoyaturas*, sobre los cuales *posicionarse e identificarse en praxis de enseñanza*, alimenta la idea de que los maestros comunitarios no encuentran puntos de referencia en su formación ni su práctica como docente de aula para orientar su trabajo en lo comunitario, lo cual los hace cuestionarse acerca del carácter educativo o no de sus prácticas docentes, y que para ello precisan construir nuevos significantes que enmarquen y le den sentido a su trabajo, para no perder el rumbo y poder inventar su lugar y su trabajo. La idea de invención no sólo está ligada a los desafíos pedagógicos y didácticos planteados en su trabajo cotidiano, más flexible y menos reglamentado que el trabajo de maestro de aula, sino también en relación a la invención de su lugar institucional y de este nuevo rol docente.

Situación de la inclusión educativa en América Latina desde la perspectiva de las trayectorias educativas

Gran parte de los niños, niñas y adolescentes pobres de América Latina transitan su escolaridad de modos heterogéneos, saliéndose de los causes de lo establecido desde las *trayectorias escolares teóricas* (Terigi,

2007). Ingresar tarde al sistema educativo, repetir una o más veces un mismo grado, abandonar temporariamente la escuela y luego reingresar (o no), experimentar bajo rendimiento académico, son algunos de los modos en que logran transitar su escolaridad, y que, en muchos casos, pueden poner en riesgo su derecho a educarse.

En Latinoamérica las tasas de escolarización primaria son altas, ya que más del 96% de los niños y niñas en la edad teórica de nivel primario están escolarizados. Sin embargo, este crecimiento en el acceso a la escuela convive con resultados socialmente desiguales ya que los sectores más empobrecidos de la sociedad continúan experimentando serias dificultades para permanecer y finalizar sus estudios básicos.

Si bien las estadísticas regionales en términos comparativos posicionan a Uruguay dentro de los países de la región con mayores índices de eficacia educativaⁱⁱ, la comparación de estos índices con estadísticas internas permite advertir que fenómenos como la repitencia, la sobreedad y la deserción escolar crecieron en los últimos treinta años.

En cuanto a la distribución social de los aprendizajes, un informe sobre la problemática de la educación pública en Uruguay elaborado en 2010ⁱⁱⁱ, plantea que en el sistema educativo uruguayo existe una gran inequidad en relación a la asistencia, repitencia y aprendizajes *"según los grupos sociales de*

pertenencia de los estudiantes. (...) En el ciclo primario, la problemática social no se traduce directamente en las tasas brutas de asistencia a los centros educativos pero sí -y tempranamente en términos de fracaso escolar-." (Martinis, P. y otros. 2010: 95)

En dicho informe se expone también que mientras uno de cada dieciséis niños que asisten a los "establecimientos del contexto sociocultural superior" repite el primer curso escolar, en las escuelas "de contexto muy desfavorable" uno de cada cinco alumnos no logra promover de grado. Estos datos ilustran cómo la distribución social de los aprendizajes en Uruguay, al igual que en la mayoría de los países, dista mucho de ser igualitaria, siendo el *desgranamiento* uno de los principales problemas.

Ahora bien, teniendo en cuenta esta problemática, podemos decir que la inclusión educativa en América Latina es una meta política pendiente. Entendemos a la inclusión educativa como una condición para el pleno cumplimiento del derecho a la educación. Para que la misma se dé, según Terigi, es necesario que: desde el Estado se garantice el acceso a la escuela de todas las personas que estén en edad escolar - o de cualquier persona que no haya cumplimentado la escolaridad obligatoria- y que estas escuelas cuenten con recursos materiales y humanos para su funcionamiento; también, se le debe asegurar a la población escolar "una formación

compartida, independientemente del origen de cada cual y de las condiciones en que tiene lugar su crianza" que "no arrase con las singularidades y la cultura local" ; esta formación compartida debe habilitar que puedan seguir estudiando una vez hayan finalizado un determinado nivel educativo; y por último, que cada vez que se genere un impedimento "para el acceso a la escuela o para el aprendizaje en ella, el Estado asuma sin dilación medidas positivas que remuevan esas barreras y permitan a quienes las sufren disfrutar a pleno de su derecho a la educación" (Terigi, 2009:11).

Esta conceptualización sobre la inclusión educativa coloca al Estado y sus instituciones educativas como los principales encargados de desarrollar las acciones pertinentes para garantizar el derecho a la educación de todos y todas. Parte de una concepción amplia de educabilidad, en el sentido de que, considera que salvo aquellas personas que tengan compromisos biológicos severos, todos los niños, niñas, jóvenes y adultos pueden aprender "bajo las condiciones pedagógicas adecuadas y que, en la mayor parte de los casos, estas condiciones están al alcance del sistema educativo". Tanto en la definición e implementación de las políticas educativas (y su vinculación con el resto de las políticas públicas, porque sin esta coordinación de acciones es imposible generar cambios sostenibles), como en el trabajo cotidiano que

desarrollen sus trabajadoras y trabajadores en las instituciones, se debe *"encontrar, definir, producir (según se trate) las condiciones pedagógicas para el aprendizaje de todos y todas"* (Terigi, 2009). Esta conceptualización coloca al fracaso escolar, que de acuerdo a las estadísticas se ha concentrado históricamente en los niños, niñas y adolescentes pobres, como un problema de raíz social, político e institucional, el cual no se revierte solamente con política sociales, ya que está vinculado con las *condiciones pedagógicas de escolarización* de estos niños, niñas y adolescentes y no es algo causado por deficiencias individuales o por *carencias sociales y culturales* que tengan los niños y niñas pobres (Martinis, 2006)^{iv}.

Basándose en lo desarrollado anteriormente, y centrándonos ya en el análisis del Programa de Maestros Comunitarios, queremos plantear a continuación, un conjunto de invenciones pedagógicas, desplegadas por maestros y maestras que trabajan para este Programa en escuelas primarias uruguayas, que consideramos reconfiguraron y/o crearon nuevas condiciones pedagógicas de escolarización que posibilitaron incluir en términos educativos a niños y niñas que estaban en situaciones de riesgo educativo. Estas reconfiguraciones e invenciones, generaron a su vez cambios en la vida cotidiana de las escuelas, en las culturas institucionales, en las relaciones y modos de trabajo entre los sujetos que allí trabajan y

estudian, así como también en la configuración de trabajo cotidiano de los maestros y en la forma de definir su identidad docente y su tarea. Esta problemática ha sido trabajada en la investigación, pero en este artículo, por cuestiones de limitaciones de espacio, nos concentraremos en las maneras que desde la escuela, por medio de una novedosa política educativa, y mediante el trabajo cotidiano de los maestros y maestras comunitarias, se reconfigurado viejas y creado nuevas condiciones pedagógicas de escolarización que han permitido ampliar las posibilidades de educación de niños y niñas en condiciones de riesgo educativo.

¿Cómo opera el Programa de Maestros Comunitarios en las trayectorias educativas?

Antes de identificar y analizar cada una de estas invenciones pedagógicas, es necesario, en primer lugar, entender que estas son estrategias articuladas, combinadas y dinámicas, tanto institucionalmente como a nivel de las trayectorias escolares de cada niño o niña con la que se trabaje. Lo importante, para estos maestros y maestras, es cada niño y niña en tanto sujeto integral (con su historia de vida, el contexto territorial donde se desenvuelve, sus emociones, sus saberes, sus vínculos familiares y con otros pares, y sus infinitas posibilidades a aprendizaje) y su vínculo con la escuela y con el aprendizaje. Las estrategias son herramientas creativas y

flexibles para intervenir, de modo particular, en cada caso y situación.

Y en segundo lugar, precisamos aludir a dos cuestiones que marcan, a nuestro entender, un punto de partida inicial para el trabajo en torno a la reconfiguración y creación de nuevas condiciones pedagógicas de escolarización. Una es la visualización e identificación de los niños y niñas que están atravesando alguna situación que pone en riesgo su educación, lo que implica no sólo posar la mirada y la atención en aquellos niños y niñas que "se portan mal" o que tienen bajo rendimiento, sino también en aquellos y aquellas que faltan seguido, que se desconoce cuál es su situación familiar, que participan muy poco en clase, que no se expresan, etc.

Este es un trabajo que hace en primera instancia cada maestro de aula con su grupo clase, y que luego lo pone en común con directivos y con maestros comunitarios. Un trabajo que implica tanto una visibilización de cada niño y su situación, un re-conocimiento como también trabajo articulado entre maestros de aula, maestros comunitarios y directivos.

Otra cuestión necesaria es la adquisición, por parte de los maestros comunitarios, de una sensibilidad etnográfica (Folgar, 2006), y que si bien lo nombramos como un punto de partida, en realidad, es una condición, una mirada, un posicionamiento producido por y en el trabajo cotidiano de los maestros comunitarios,

particularmente, trabajando sobre "lo comunitario"^{iv}. Desarrollar una sensibilidad etnográfica implica *re-conocer al otro*, conocer su modo de estar en el mundo, sin prejuzgarlo. Al respecto, Folgar, quien trabajó en la formación de maestros comunitarios, explica que "*Estar abierto a reconocer la otredad implica hacer el esfuerzo de romper con los estereotipos, buscar el significado que le da el otro a lo que dice y a lo que hace. Romper con el núcleo rígido de nuestras "verdades absolutas"*". Esta apertura es la que permite preguntarse sobre el comportamiento de los otros y que los otros "*nos perciban más abiertos, más comprensivos*". Este posicionamiento es la "*base de toda intervención que pretenda perdurar y ser efectiva, y que debería acompañar cualquier forma de intervención sociocomunitaria. (...) Recuperar al otro y darle un lugar es fundamental, y supone el tránsito del extrañamiento al reconocimiento.*" (Folgar, 2006: 20).

Consideramos que ambas cuestiones, íntimamente relacionadas, son condiciones necesarias y habilitantes de un trabajo político, ético y pedagógico en favor de la inclusión educativa.

Ahora sí, en nuestra investigación hemos podido identificar que los maestros y las maestras comunitarias han trabajado en torno a: *el acceso a la escuela primaria; la asistencia, formas alternativas de cursado y de promoción;*

construcciones didácticas, saberes, aprendizajes y subjetividad; transiciones entre ciclos y continuidad educativa. A continuación, explicaremos cada uno estas áreas de trabajo, dentro en los cuales, han desarrollado distintas invenciones pedagógicas.

Acceso a la escuela primaria

En primer término, vamos a hacer referencia a las estrategias desplegadas por los maestros comunitarios para que niños y niñas no escolarizados *accedan* a la escuela primaria. Identificamos dos instancias en las cuales se ha trabajado con mayor detenimiento en este aspecto, uno tiene que ver con el trabajo desplegado por las maestras comunitarias que trabajaban en el Instituto de Educación Popular El Abrojo, previo a que el Estado comience a implementar el Programa, y una segunda instancia durante los primeros años de implementación de esta política en las escuelas, principalmente desde la línea de acción denominada Alfabetización en hogares. La línea de Alfabetización en hogares, aunque el modo en que es denominada esta línea de trabajo parece remitir solo a la alfabetización, en los hechos y durante los primeros tiempos de su implementación involucró la atención de aspectos ligados al acceso a derechos básicos de los niños y sus familias que resultaban imprescindibles resolver para garantizar los procesos de inclusión educativa. Los maestros comunitarios comentan que en sus primeros

recorridos, entre 2005 y 2006, se encontraban con muchas familias cuyos niños estaban indocumentados, motivo por el cual no estaban inscriptos en la escuela ni habían podido obtener ningún plan asistencial.

Esta situación era aún más crítica a comienzos de los 2000. Mercedes, quien fue maestra comunitaria del Proyecto Tejiendo Redes para El Abrojo entre 2000 y 2001 explica que durante esos años trabajaban con familias que no sólo tenían un escaso vínculo con las escuelas sino que tampoco contaban con los servicios básicos.

... no tenían servicios, tampoco existían todas las redes que hoy hay en Uruguay entonces nosotros tratábamos de construir una red en nuestro trabajo y a la vez que íbamos con Alicia a trabajar con las familias en la parte de alfabetización en hogares se organizaban grupos de mujeres, grupos de atención, de alfabetización de adolescentes y de madres, organizamos otro grupo que se llamaba de monitoras y monitores comunitarios que era para asesorarlas respecto a los derechos, posibilitar la circulación fuera de los barrios, a la vez trabajaba yo, hacia esa tarea con una trabajadora social hacíamos salidas por ministerios ¿no?, de repente trabajábamos el acceso a la salud, donde está el ministerio, donde están los hospitales, este...todo el tema de las partidas de nacimiento, en un momento era algo muy difícil porque la mayoría de los niños no tenían partida de nacimiento, no tenían cédula de identidad, entonces después hacíamos una salida y veíamos el lugar donde sacaban la partida de nacimiento, la cédula de identidad, hacíamos un recorrido y les indicábamos por donde teníamos que circular. Bueno todo eso cambia totalmente lo que es habitual de un maestro en el aula ¿no?, más allá que uno trabaje, bueno acá trabajaba desde las familias.... no eran las

familias más fáciles, entonces realmente era muy difícil. (Mercedes, maestra comunitaria del Proyecto Tejiendo Redes.Montevideo.2013)

Aquí vemos como lo educativo pasaba por generar acciones que les permitan a estas familias acceder a derechos básicos que le están siendo negados por vivir en una situación de extrema marginalidad en la cual, el acceso a las dependencias públicas que están ubicadas en el centro de la ciudad, suponía un obstáculo, no sólo porque el costo de transporte urbano es muy alto sino también porque no acostumbran a "circular fuera del barrio" y solicitar por sí mismos este tipo de cuestiones. Al respecto, Jorge y Anabela, maestros comunitarios que trabajan juntos en una misma escuela, en la entrevista que mantuvimos con ellos, nos comentaban que:

...los objetivos iniciales del programa es la búsqueda también de esas situaciones de negligencia entre comillas, bueno que está faltando en esta familia, está faltando una cedula, está faltando atención en salud, está faltando, bueno un montón de cosas, ya ahora no tanto porque el programa tiene varios años y porque además la situaciones de documentación se han ido organizando más, regularizando, pero en un principio había una intervención en ese sentido, de regularizar esas situaciones (Jorge y Anabela, Maestros comunitarios, Montevideo, 2013).

Ambos relatos dan cuenta de un tiempo pasado, y de como, por la acción del Estado y la territorialización de ciertas políticas de inclusión social, lo que Mercedes llama como "redes", estas urgencias, dejaron de ser tan

frecuentes y los maestros comunitarios, no tuvieron la necesidad de seguir interviniendo de forma cotidiana en estos aspectos.

La asistencia, formas alternativas de cursado y de promoción

Aquí vamos a hacer referencia a las intervenciones pedagógicas desarrolladas para que, quienes ya han accedido a la escuela, *asistan* a la misma, trabajando sobre las razones del ausentismo de algunos niños y niñas. La permanencia en la escuela, la inclusión grupal y el aprendizaje en la misma, son cuestiones que han sido trabajadas fuertemente por los maestros comunitarios, inventando, para cada niño, una alternativa distinta. Estas son: la aceleración escolar y las promociones especiales, los dispositivos alternativos de cursado y a la estrategia de seguimiento con los adultos referentes; lo referido a la integración grupal y al trabajo en torno a los aprendizajes propiamente dicho, si bien está vinculado con este tema, lo abordemos con mayor detalle en el punto tres. Para aquellos niños y niñas con una edad mayor a la que está estipulada para el año que debían cursar, ya sea porque comenzaron tarde la primaria, porque repitieron o porque abandonaron de forma temporal, se les proponía el trabajo en la línea de aceleración escolar. Por ejemplo, el caso de esta niña:

El año pasado vino una abuela con una niña de once años que hacía tres años que no iba a la escuela. Había hecho primero y después la sacaron y hasta ahora no volvió a ninguna escuela. Acá hubo que resolver entre todos los maestros y la dirección qué hacer, y todos estuvimos de acuerdo... no podíamos ponerla en primero otra vez... (Graciela Almirón, 2013. Coordinadora del Programa de Maestros Comunitarios entre 2005 y 2012.)

En las experiencias de trabajo en la línea de aceleración escolar identificamos distintos criterios para la selección de los niños que los maestros consideran que deberían ser incluidos en este dispositivo y así como también las condiciones que se tienen que dar para el proceso de aceleración sea exitoso.

En cuanto a los criterios de selección, Susana, una de las maestras que entrevistamos, sostiene que es necesario que el niño comprenda lo que se establece que debe aprender según el año que está cursando como condición indispensable para que pueda ser incluido en la línea de aceleración, es decir, no todos los repitentes o alumnos con extraedad están en condiciones de ser incluidos en esta línea, sino solo aquellos que cumplen con este requisito. Este criterio pedagógico está sustentado en el supuesto de que el aprendizaje en la escuela, es un proceso secuencial y progresivo, que va de lo más simple a lo más complejo, y no un proceso dialectico que puede tener saltos cualitativos frente a determinados desafíos cognitivos.

Jorge y Anabela, otros maestros con los que trabajamos, privilegian el dispositivo de aceleración sólo para aquellos niños /jóvenes que tengan un alto grado de ausentismo y/o que por distintos motivos no estén integrados en su grupo clase y por lo tanto estén al borde de abandonar la escuela, son quienes deberían atravesar un proceso de aceleración que les permita, en la mayoría de los casos, finalizar la escuela primaria y continuar sus estudios en algunas de las alternativas existentes para la educación media en Uruguay.

Todos coinciden en que es importante el trabajo coordinado con la maestra que reciba al niño una vez que este haya promovido. En los relatos que hacen mención a casos exitosos, siempre se hace referencia a casos en los cuales la maestra comunitaria era a su vez maestra de aula del curso al que iba a promover el alumno. Esto da cuenta de dificultades para coordinar concretamente una estrategia educativa con otro actor institucional.

En relación a los ensayos de alternativas de cursado, en nuestro trabajo de campo los maestros nos han comentado casos de niños y niñas que, en vez de cursar con sus compañeros en el aula y trabajar en contraturno con el maestro o maestra comunitaria, terminan trabajando en horario de clase con el maestro comunitario, disminuyendo el tiempo que están en el aula y/o directamente no asistiendo a la misma.

Esta no es una situación ideal ni prevista en la formulación de las líneas de acción, pero real en el cotidiano del trabajo de algunos maestros y, necesaria en la trayectoria educativa de niños y niñas que no pueden estar, por diversos motivos, al menos durante un tiempo, cursando como un/a alumno/a más en una clase.

Los motivos son variados, van desde niños y niñas con problemas de salud mental, que deberían recibir atención de otros profesionales y que posiblemente les sea más fructífero ir a una escuela de educación especial pero que por cuestiones burocráticas o de falta de recursos no se logra resolver, hasta niños, niñas y adolescentes que no encuentran su lugar en la escuela, al menos no, dentro del aula. Tienen una mala integración grupal, son siempre retados por el maestro o maestra debido a su mala conducta, crean dificultades en el desarrollo de las clases y, en muchos casos, son enviados por el maestro de aula a trabajar con el comunitario. También están aquellos que están los grados más altos y que tienen un nivel de ausentismo muy alto, por diversos motivos, entre ellos, la "sobreedad" y que aceptan ir a la escuela, menos días y menos horas y trabajar con los maestros comunitarios hasta lograr terminar ese último año.

Por último, vamos a mencionar brevemente la estrategia del seguimiento, que tiene que ver con las visitas que realizan los maestros a las

casas de sus alumnos para conversar con los "adultos referentes" de estos niños. La intención es mantener un diálogo fluido con los padres, madres, abuelas o quien sea la persona que este responsabilizándose por la crianza del niño o la niña, para evitar se desvinculen de la escuela y que puedan plantear tanto sus críticas a la misma como elaborar propuestas. Es una forma de construir otras maneras de vincularse con las familias que tiene como finalidad, fortalecer las trayectorias educativas de los niños y niñas.

Hay familias que ya conocemos, que se ha trabajado, que sabemos que se puede trabajar, otras que sabemos que no se puede trabajar de repente en una línea pero sí en seguimiento. Como que el conocer ya te da esa flexibilidad de ir viendo qué niños sí, que niños no, para qué niños...y después los nuevos, en 1° pasa mucho que hay niños nuevos que no conocemos y hay veces que hay que ponerlos en la lista e ir a conocer las familias, investigar ahí, un trabajo más de investigación de parte nuestra. (María. Maestra comunitaria. Montevideo. 2013)

Esta nueva modalidad de trabajo fue construida en el *nodo zonal* del cual participan las maestras comunitarias de esta institución. En dicho espacio de encuentro y construcción social del programa, las maestras compartieron sus dificultades en el trabajo en la línea de alfabetización en hogares y elaboraron una nueva modalidad de trabajo para continuar con el vínculo más personalizado con las familias, a la que llamaron *seguimiento*.

La forma de trabajo en la línea de alfabetización en hogares como la intensidad del mismo (cantidad de tiempo dedicado), fue variando con el correr de los años, y que lo actualmente está cobrando más fuerza es la comunicación y acompañamiento a las familias a través de lo que los docentes denominan como *seguimiento*, visitas al hogar más o menos periódicas, en forma de entrevistas o de diálogos más informales, pero ya sin desarrollar actividades pedagógicas allí con los niños y el adulto referente, como lo estipula originariamente la línea de alfabetización en hogares.

La línea de *seguimiento*, es una invención que está en construcción y que por lo tanto no tiene una forma acabada, sino que los maestros la van gestando y reconfigurando en función de la heterogeneidad de situaciones territoriales y familiares con las que se encuentran.

3. Construcciones didácticas, saberes, aprendizajes y subjetividad.

En torno a los aprendizajes y a la necesidad que se garantice una "formación compartida" no homogenizante ni elitista, "que no arrase con las singularidades y la cultura local" (Terigi, 2009), podemos hacer referencia al trabajo didáctico desplegado en torno a ampliar los saberes enseñables, transmisibles, compartibles, así como también las reconfiguraciones sobre los modos de

generación, circulación, apropiación y valoración de estos saberes. Y las formas en que estos otros saberes y aprendizajes se vinculan (o no) con los saberes considerados obligatorios en el curriculum escolar y con los ritmos estipulados para el aprendizaje de los mismos.

Así como también, haciendo referencia al aprendizaje y al vínculo docente – alumno, podemos analizar la relación entre la disposición hacia aprendizaje y la autopercepción que tiene cada niño y niña de sí mismo y de sus posibilidades de aprender, como también percepción que tiene cada docente sobre cada niño/a y sus posibilidades de aprendizaje y como, estas percepciones son receptadas por los alumnos en cuestión y los "efectos" que las mismas producen en su subjetividad. Y sin dudas, como el aprendizaje en primer término es siempre social (Freire, 2006), los vínculos con los pares y el trabajo grupal para este proceso.

En la línea de integración educativa se trabaja con aquellos alumnos que tienen dificultades para integrarse en el grupo clase, ya sea porque tienen problemas para comunicarse y relacionarse con los otros niños como porque tienen "mala conducta". Muchos de ellos, a su vez, tienen bajo rendimiento académico. Los maestros comunitarios, con diferentes criterios, conforman grupos pequeños con niños de distintas edades y trabajan en contraturno con

ellos, generalmente bajo la modalidad de talleres.

En cuanto al espacio físico en el que se realizan los talleres de integración, algunos maestros cuentan con un salón específico para desarrollar sus actividades en la escuela y otros lo realizan en espacios comunitarios, como centros vecinales y teatros comunitarios. Enmarcados dentro de este dispositivo, los maestros crearon estrategias pedagógicas e itinerarios didácticos novedosos en lo que respecta a la educación de niños.

Hay diversidad de propuestas didácticas que los maestros comunitarios construyeron para trabajar en esta línea. Itinerarios didácticos que integran propuestas lúdicas, artísticas, literarias, de educación para la salud, educación ambiental, trabajo con TICS, etc. Una planificación que partía de conocer los intereses de los niños y a partir de ellos construir objetivos grupales, armar un plan de trabajo en base a los mismos pero no reducidos a éstos.

Esta es una línea donde los maestros y maestras hay realizando diversas experimentaciones pedagógicas, que por cuestiones de espacio no es imposible plasmar aquí, por lo que solamente nos remitiremos a nombrar cuatro criterios pedagógicos que hemos encontrado en estas diversas invenciones: La modalidad de trabajo con *grupos reducidos* compuestos por niños de diferentes cursos; tomar como *punto de partida*

las propuestas de los niños, sus deseos e intereses; desarrollar *actividades grupales*, a modo de proyectos, con objetivos comunes y plazos temporales; relevancia del trabajo sobre *el valor de cada niño y su subjetividad*.

En el trabajo en la línea de *integración educativa*, los maestros comunitarios encontraron una nueva modalidad de acción vinculada con la *motivación pedagógica* y el trabajo desde lo *lúdico*, en la cual, los procesos de aprendizaje cobran relevancia, pero no desde un esquema típico de apoyo escolar reducido a *los deberes* que les solicitan las maestras de aula. Dentro de este dispositivo, realizan proyectos de trabajo grupal con los niños de diferentes edades, en los cuales, definen colectivamente objetivos y plazos para su realización, e integran no sólo contenidos de diferentes disciplinas escolares sino también, saberes populares, desarrollando distintas actividades y tomando como punto de partida los intereses de los niños y de su realidad cotidiana, etc. Cobra gran relevancia del trabajo sobre *el valor de cada niño y su subjetividad*.

En las conversaciones con los maestros comunitarios sobre el impacto que tiene su trabajo cotidiano en relación con la inclusión educativa, los docentes coinciden que su mayor aporte no está en una mejora sustancial en el aprendizaje alcanzado por los niños, ya que muchos continúan con un *nivel de logros menores a los esperados para el año que están*

cursando, pero que sí notan cambios en la subjetividad de sus alumnos, cambios que se perciben en su forma de habitar la escuela, de comunicarse, de expresarse. Y en este aspecto, se menciona como un punto de partida para habilitar procesos pedagógicos posteriores, el producir cambios en la autoestima de los niños. Los maestros comunitarios señalan que a través del trabajo que realizan los niños vuelven a creer que pueden hacer cosas, se sienten capaces, amplían sus posibilidades.

Jorge: hay niños que deben ahora por ejemplo estar en 5° y en 6°, (...) y posiblemente hayan tenido en su historia escolar bastantes años de frecuentación con el maestro comunitario y posiblemente varios de ellos terminen la escolaridad con un nivel...muy bajo, muy bajo. Efectivamente no están encontradas todas las soluciones, sin duda, se necesitan impactos mayores. El nivel de logros en la escuela realmente está complejo, esta complejo, inclusive hay evaluaciones más grandes donde se siguen observando que los niveles educativos en la escuela no avanzan, hasta inclusive estén bajando, así que hay un grado de impacto que todavía no se logra, no se logra modificar. Lo que nosotros si tenemos alguna convicción es en cuanto a...es una meta muy pequeña, la escuela tiene que socializar el conocimiento, esa es la función de la escuela, pero nosotros igual tenemos como bastión el tema de por lo menos de trabajar sobre la personalidad, de trabajar el encuentro del niño con el mismo, trabajar en el encuentro del niño con el otro

Entrevistadora: la cuestión más subjetiva

Anabela: De salir de esa invisibilidad de niño complicado, de niño que no sabe o que no puede

Jorge: de trabajar en el vínculo y de encontrarse con el otro de manera más positiva y de disfrutar del encuentro con el otro

Anabela: De salir de ese lugar apático de niño retraído, esos niños que no conversan con sus compañeros

Entrevistadora: ¿y en eso si ven un cambio ustedes?

Jorge: Si

Anabela: Los niños te hablan, saludan, conversan con otro

Jorge: Se reinsertan en el grupo. El maestro puede volver después de otras situaciones de vincularse en el grupo (Jorge y Anabela. Maestros comunitarios. Montevideo 2013)

Entrevistadora: ... los niños con mayor riesgo de fracaso escolar que son con los que Uds. trabajaban ¿Cómo crees que el PMC incide en la inclusión educativa o no de esos niños?

María: Bien...a ver si va por ahí (...) el trabajar con el niño desde la autoestima del niño, desde el lugar del niño, que encuentre su lugar, no tanto en los grupos de clase sino más bien el trabajo del niño para sentirse más fuerte, para incluirse en ¿pero va por ahí? (...)

Entrevistadora: ¿consideras que los niños que participan del programa han podido mejorar sus aprendizajes, adquirir conocimientos que no estaban pudiendo adquirir en el aula?

María: Si. Si...haber, siempre que un niño se sienta más cómodo y logre romper con sus miedos, romper con sus trabas, como que va a lograr mejores aprendizajes, porque ese el objetivo, intervenir ahí, en la parte más personal para que después se puede dar el aprendizaje, por eso decimos que comunitario no enseña, si estas angustiado porque no podes dividir como paso (risas) vamos a dar una clase de división, pero ese no es objetivo (...) el objetivo es destrabar juntos lo que pasando que no te permite entender la división en la clase (María. Maestra comunitaria. Montevideo. 2014)

Los testimonios de estos maestros, que trabajan en escuelas distintas, nos dan la pauta de que para alcanzar la inclusión educativa se precisa en primera instancia que se produzca

una inclusión en términos humanos, es decir, que se le dé a los otros, en este caso los niños, un espacio y un tiempo para que sean escuchados y reconocidos como sujetos. Es necesario modificar las formas de vincularse con los niños en las escuelas, no desde la presión y el castigo que impone un régimen meritocrático, sino desde la afectividad y el acompañamiento para un desarrollo integral de su personalidad. En este sentido, María en la entrevista que mantuvimos con ella, explica que no sabe con certeza cómo trabajar con niños que escapan al modelo del *niño ideal*, pero que en su trabajo cotidiano va probando distintas estrategias y creando con otros colegas.

Que en realidad tampoco sabemos, es todo como muy intuitivo, uno lo hace con mucho afecto, pero no tenemos herramientas, o las vas creando en colectivo, por eso lo importante de trabajar con otros ¿no? que decíamos hoy, pero no hay, a nosotros en nuestra carrera nos enseñan a trabajar con, nos enseñan a trabajar con el niño ideal entre comillas, el niño modosito que escucha y que copia el pizarrón, es un cambio muy fuerte (María. Maestra comunitaria. Montevideo. 2014)

Este último testimonio nos introduce a problematizarnos qué, ser maestro comunitario implica, al menos para algunos docentes, “un cambio muy fuerte” en relación al trabajo realizado como maestro de aula y conlleva un hacer “intuitivo”; un proceso de invención permanente, que es tanto individual como

colectivo, “trabajar con otros” para encontrar las maneras de trabajar con aquellos niños (y familias también) que escapan al modelo “ideal”.

Transiciones entre ciclos y continuidad educativa

Esta formación, que debe ser compartida, a su vez, debe habilitar a que los niños y niñas puedan seguir estudiando una vez hayan finalizado un determinado nivel educativo. Los maestros Jorge y Anabela relataron casos de niños con los que estaban trabajando de acuerdo a una nueva modalidad de cursado y mediante un trabajo pedagógico personalizado. Uno es el de un alumno que necesitaba un acompañamiento especial para poder terminar la primaria y para encontrar una institución donde continuar estudiando. Este niño que dejó de asistir a clases y que solamente va a la escuela en el horario que tiene previsto para trabajar con los maestros comunitarios dos veces por semana. Cursaba 6° año de la primaria en la escuela que funciona en el turno tarde en el mismo edificio escolar donde trabajan estos maestros y tenía problemas de integración con su grupo clase; repitió de año varias veces y que en su historia escolar transitó por distintas escuelas. Los maestros fueron a visitar a su familia al hogar, explican que sus padres están separados y que por un tiempo su cuidado estuvo a cargo de la madre y luego del padre.

En un comienzo el plan era que siga yendo a clases y que además trabaje con los maestros comunitarios pero el alumno no pudo sostener ese primer acuerdo y sólo estaba yendo al espacio con los maestros comunitarios. El objetivo era que finalice sexto año de este modo y que los maestros comunitarios puedan proponerle alguna alternativa para su educación media en otro establecimiento.

Este niño de 6°. Entonces bueno vamos a ver, a descomprimir un poco el aula, para tratar de que el resto del grupo este una dinámica diaria de situación de aprendizaje, no que la rutina diaria esté marcada por el conflicto. Vamos a también a qué se está logrando con ese niño todos los días ahí sino remarcar el lugar de ese niño que no sabe, que no trabaja, que se porta mal...bueno, ¿hay otra posibilidad en la escuela donde él pueda encontrarse? La idea era al principio combinar las dos, entonces él venía menos tiempo a su clase y venía con nosotros y ahora ni siquiera viene menos tiempo, viene con nosotros, intentamos que tenga algunas instancias de encuentro con el grupo, pero bueno, básicamente viene con nosotros y bueno, lograr que finalice su escolaridad y también esto de coordinar esto del año que viene ¿A dónde se va insertar él? Teniendo en cuenta ya de que bueno, el liceo no va a ser un lugar en cual él pueda interactuar, no va a tener otro lugar que no sea el fracaso, entonces bueno existen otras, lo que se

denomina "Programa Puente" o "Aulas comunitarias" donde son algo parecido, ¿no? Son pocos niños, atención más personalizada, una flexibilidad en los contenidos, no bueno: estos son los contenidos que tenés que saber y sino los sabés, bueno mala suerte, sino hay una flexibilidad en los contenidos (Jorge. Maestros comunitarios. Montevideo 2013)

La problemática que plantea este caso es cómo resolver la inclusión educativa de aquellos niños que no se adaptan al grupo-clase convencional, aquellos niños que como explicaba el maestro en la cita anterior, no pueden salir del lugar de aquel que "no trabajan, que se porta mal". En este sentido, Jorge se plantea una pregunta pedagógica central: *¿hay otra posibilidad en la escuela donde él pueda encontrarse?* En el espacio de trabajo con los maestros comunitarios ha encontrado un lugar provisorio para finalizar la primaria, pero qué pasará con él cuando tenga que ingresar a la educación media.

La invención pedagógica que estos maestros crearon para trabajar con este niño nos permite ver como en ella convergen de manera singular y situada, distintos dispositivos y estrategias; trabajan con él para que encuentre *otro lugar en la escuela*, un lugar que le permita seguir asistiendo y aprendiendo y que le permita generar cambios en su subjetividad para poder continuar estudiando, desde otro

lugar, su educación secundaria. La intervención que los maestros realizan nos remite nuevamente al trabajo de Terigi (2009) sobre relación entre las trayectorias educativas y las políticas para la inclusión educativa. La autora, explica que el pasaje entre la escuela primaria y la secundaria no es lineal y que muchos niños terminan la primaria y no empiezan inmediatamente el nivel medio por diversos motivos. Considera que las transiciones entre niveles *son puntos críticos de las trayectorias reales* de los alumnos en los países latinoamericanos; la transición entre el nivel primario y el medio se torna *un territorio sin jurisdicción clara*, ya que no hay registro de lo que pasa cuando los niños egresan de la primaria. Teniendo en cuenta lo que plantea Terigi, podemos ver como el trabajo desplegado por estos maestros comunitarios en este caso en particular y la incorporación en 2013 de la línea *"transiciones educativas"* como una estrategia más por parte del Programa de Maestros Comunitarios viene a de algún modo atender este punto crítico en las trayectorias reales de los alumnos.

Para seguir reflexionando, tensiones y desafíos pendientes...

En relación a la implementación en las escuelas del Programa de Maestros Comunitarios, encontramos ciertas tensiones no resueltas que dificultan el despliegue de las invenciones pedagógicas mencionadas y generan

obstáculos para el alcance de los objetivos de dicha política educativa. Esto da cuenta de una política educativa que aún continúa viva y en transformación, así como también de la dificultad que existe en el sistema educativo para generar cambios en las *formas de hacer escuela*.

Por cuestiones de espacio no podemos desarrollar en profundidad todas estas tensiones pero al menos enunciaremos brevemente aquellas específicamente referidas al trabajo sobre las trayectorias educativas.

La dificultad principal es que, los problemas que los maestros intentan solucionar son generados por la forma en que está configurada la escuela, es decir, la escuela genera sus propios problemas. Mientras no se modifiquen los *determinantes duros del dispositivo escolar* (Terigi, 2006), la escuela seguirá generando *condiciones de escolarización* que pongan en riesgo el derecho a la educación de muchos niños y niñas. Los ensayos de formas de alternativas de escolarización que desarrollan los maestros, quedan al borde de estos determinantes, planteando otros modos trazar las trayectorias escolares, pero sin perforarlos.

En estos ensayos, los maestros comunitarios nos están mostrando un camino posible para generar una escuela más inclusiva y más justa. En un sistema educativo caracterizado por una fuerte inercia, esto tiene un gran valor político y pedagógico; pero sus trabajos son ensayos

situados y no generalizables, ya que se presentan como la excepción de la regla. Y dependen, en gran medida, de los acuerdos a lo que puedan llegar con la dirección y con resto del colectivo docente, para poder implementar estas invenciones. Los maestros que no cuentan con un nodo de maestros comunitarios en su zona están aislados y su trabajo se vuelve solitario y lleno de dificultades institucionales, territoriales y burocráticas.

El trabajo de los maestros comunitarios está en una etapa artesanal, su capacidad de fortalecerse y expandirse parece depender la organización de los maestros a nivel zonal y nacional. Esperemos que estos estudios sobre el trabajo cotidiano, ayuden a difundirlo para que se revaloricen sus invenciones y se puedan generar cambios a mayor escala.

Notas

- i.
Para conocer más sobre las líneas de actuación, ver Ramos, Rosario (2012) en http://www.cep.edu.uy/documentos/2012/Programa de MaestrosComunitarios/Resumen_Ejecutivo_Resultados_PROGRAMA DE MAESTROS COMUNITARIOS_2011CON_EDUCACION_FISICA.pdf y la Circular 96- 2013 del Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP) en http://cep.edu.uy/documentos/2013/normativa/Circular96_13.pdf
- ii.
Consultar datos estadísticos de la región en el

Documento *Trayectorias Escolares* (2009) elaborado por Flavia Terigi.

iii. Martinis, Pablo y Otros (2010) Plan Nacional de Educación 2010-2030. Aportes para su elaboración. ANEP: Montevideo.

iv. "En el cruce del campo de la educación con diversas situaciones de pobreza se ha desarrollado un discurso que pone el énfasis en el carácter de carentes social y culturalmente de los niños pertenecientes a sectores "marginales" o "excluidos". A su vez, se concibe a la escuela como una institución que asiste y contiene a estos niños. Los maestros, por su parte, son presentados como técnicos a los que hay que capacitar para trabajar con "esos niños" Martinis, Pablo (2006).

v. Lo comunitario es una dimensión constituyente de la identidad docente y del trabajo cotidiano que desarrollan estos maestros. El trabajo en lo comunitario está vinculado con lo que ocurre fuera de la escuela, en las casas de los alumnos, en las calles del barrio y en los espacios comunitarios con los que se vincule el maestro. En algunos casos, supone un trabajo en red con otras instituciones. Este *afuera* abre un abanico de nuevas posibilidades para la experimentación pedagógica y rompe con la estructura asociada al trabajo del maestro aula. Pero al desarrollar un nuevo trabajo, los maestros precisan de algún anclaje para orientar sus praxis pedagógicas, y es por ello que están en el proceso de construcción de su lugar y de invención de su trabajo, lo que implica repensar su identidad como docentes desarrollando nuevas tareas e interviniendo en espacios sociales no necesariamente escolares, para las cuales no hay recetas. El trabajo en lo comunitario genera, inevitablemente, cuestionamientos sobre lo instituido como "escolar" e introduce nuevos elementos que aportan en su revisión y transformación.

Bibliografía

- Bordolí, Eloísa. (2015) *El Programa de Maestros Comunitarios en el escenario discursivo post-dictadura. Hilos que recuperan un discurso pedagógico* en Bordolí, Eloísa (Coord.) El Programa Maestros Comunitarios. Trazos, caminos y desafíos a la gramática escolar. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República. PP 91-112.
- Ezpeleta, Justa y Rockwell, Elsie. (1983). *Escuela y clases subalternas* en Cuadernos políticos. Número 37. México DF: Ed. Era. 3
- Folgar, Leticia. (2006). "La conciencia del otro: incorporando una perspectiva socioantropológica" en Andamios Herramientas para la acción educativa. Programa de Maestros Comunitarios. Montevideo. Año 2-Número 2. PP. 18-21

Freire, Paulo. (2004). *El grito manso*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Martinis, Pablo (2006) (Comp.) *Pensar la escuela más allá del contexto*. Psico Libros: Montevideo.

Terigi, Flavia (2006) *Las otras primarias y el problema de la enseñanza*. En TERIGI, F. (Comp.) *Diez miradas sobre la escuela primaria*. Buenos Aires: Fundación OSDE/ Siglo XXI.

Documentos referenciados

Almirón, Graciela. (2006). *Narrativas educativas Programa de Maestros Comunitarios*. Recuperado de http://porlainclusionmercosur.educ.ar/experiencias/relatos_escuelas/uruguay.pdf

Circular 96- 2013. Consejo de Educación Inicial y Primaria (CEIP). Director General Hector Florit. Publicada 16 Septiembre de 2013. Recuperado de http://cep.edu.uy/documentos/2013/normativa/Circular96_13.pdf

López, Nestor. (2005). Informe de integración de los cuadros de situación regionales. OEA, Proyecto Hemisférico "Elaboración de Políticas y Estrategias para la Prevención del Fracaso Escolar", IPE-UNESCO Buenos Aires.

Ramos, Rosario (2012). *Resumen ejecutivo: Resultados Programa De Maestros Comunitarios 2011*. Documento de la Coordinación Técnica del PMC-CEIP/Mides: Montevideo. Recuperado de

http://www.cep.edu.uy/documentos/2012/Programa de MaestrosComunitarios/Resumen_Ejecutivo_Resultados_PROGRAMA DE MAESTROS COMUNITARIOS_2011CON_EDUCACION_FISICA.pdf

Ramos, Rosario y Nogués, Teresa (2013) *Programa Maestros Comunitarios. Maestros Comunitarios: Construyendo la identidad de una escuela comunitaria*, Documento de la Coordinación Técnica PMC-CEIP/Mides: Montevideo. Recuperado de <http://www.cep.edu.uy/programas/Programa de Maestros Comunitarios>

Terigi, Flavia. (2009) *Las trayectorias Escolares. Proyecto Hemisférico: Elaboración de Políticas y Estrategias para la Prevención del Fracaso Escolar*. Organización de Estados Americanos (OEA) y la Agencia Interamericana para la Cooperación y el Desarrollo (AICD). Recuperado de http://baseddp.mec.gub.uy/Documentos/Bibliodigi/Las_Trayectorias_Escolares

El Día de la Memoria en la escuela primaria. Sentidos y tensiones que circulan en las políticas curriculares y en las prácticas de enseñanza

Natalia Bosch
Magali Sofía López

nataliabosch85@gmail.com
sofylopezmsl@hotmail.com

Licenciatura en Ciencias de la Educación
Directora de TFL: Adela Coria. Codirectora: Paula Basel
Recibido: 10/06/17 / Aceptado con modificaciones: 30/09/17

Resumen

Este artículo presenta una tesis realizada en el marco de la carrera Licenciatura en Ciencias de la Educación. Nuestra investigación dialoga con las políticas curriculares y de enseñanza para la escuela primaria en relación con el Día de la Memoria por la Verdad y la Justicia. El principal objetivo fue analizar qué sentidos y tensiones circulan en torno a esta conmemoración en tres escuelas primarias de la ciudad de Córdoba. En este sentido, intentamos identificar temas recurrentes en el discurso pedagógico oficial, en materiales educativos, en eventos como actos escolares y en las prácticas áulicas. Al mismo tiempo, nos interesó caracterizar las diferentes puestas en escena de la efeméride observando los movimientos y tensiones que se producen en las escuelas y analizar el proceso de construcción de propuestas didácticas singulares por parte de los y las docentes en torno a dicha conmemoración.

Palabras clave: Educación – Memoria – Efeméride

1. Introducción

El principal objetivo de la investigación fue analizar sentidos y tensiones que circulan en torno a la conmemoración del Día de la Memoria en la escuela primaria. Realizamos un estudio en casos en tres escuelas primarias de la ciudad de Córdoba durante los años 2013-2014.

Con tal fin, recuperamos el enfoque socio-antropológico desde la lectura que realizan Rockwell y Ezpeleta (1983) donde el centro de atención está puesto en las prácticas escolares, en la institución y en el aula donde se juegan disputas de poder entre los diferentes actores. No estudiamos cuánto se alejan las prácticas de las prescripciones sino cómo éstas se

redefinen en los procesos de especificación. El recorte se hizo en base a tres criterios de selección: Escuelas de Nivel Primario debido a la escasa producción de corte investigativo que explora el ingreso del Día de la Memoria por la Verdad y la Justicia como instancia de conmemoración del Golpe de Estado de 1976 en dicho nivel. Escuelas ubicadas en la ciudad de Córdoba, como posibilidad de acercarnos al actual estado de situación y su inscripción en contextos locales. Instituciones de gestión pública y privada, laica y confesional, a fin de explorar recurrencias y singularidades en el abordaje de la temática en estudio. Pensamos que la muestra seleccionada nos permitiría captar realidades diversas en cuanto a su ubicación geográfica, contexto

socioeconómico y cultural. El hecho de que la muestra incluyera casos contrastantes en relación a ciertas variables contribuyó a estudiar en profundidad una gama más amplia y diversa de situaciones posibles.

En la investigación intentamos identificar temas recurrentes en el discurso pedagógico oficial, en materiales educativos, en eventos como actos escolares y en las prácticas áulicas. Al mismo tiempo, nos interesó caracterizar las diferentes puestas en escena de la efeméride observando los movimientos y tensiones que se producen en las escuelas y analizar el proceso de construcción de propuestas didácticas singulares por parte de los y las docentes en torno a dicha conmemoración.

Partimos de entender la enseñanza como un problema político que se materializa en las políticas curriculares, en las instituciones y en las aulas. A su vez, decidimos mirar la escuela desde su cotidianeidad con la intención de documentar lo "no documentado" en actos escolares y actividades propuestas en torno al 24 de marzo. Cuando hablamos de políticas de enseñanza nos referimos a producciones curriculares que aspiran a dar respuestas posibles sobre los contenidos de la enseñanza, los enfoques con los cuales se piensan las disciplinas escolares y las propuestas metodológicas. Cabe aclarar, que asumimos una perspectiva que trasciende la visión estrictamente normativa de "lo curricular". En palabras de Adela Coria, "es fundamental una mirada que permita poner en foco las relaciones (entre regulaciones estatales y sujetos; entre sujetos inscriptos en distintos niveles, etc.) pues como señala Vitar "... es en la relación misma y no en sus polos donde se resuelve el registro político de las políticas" (Vitar, 2006:33 cita en Coria, 2012:148).

Nuestro estudio propuso una exploración desde los aportes de la Didáctica, entendida como un campo disciplinar vinculado a los proyectos sociales de transmisión de conocimientos. Desde allí, se define al conocimiento didáctico como un "...espacio disciplinar de carácter teórico- práctico acerca de la intervención en las instituciones educativas a través de prácticas de enseñanza, cuyo sentido es promover procesos de

apropiación y construcción de conocimiento, al mismo tiempo que de investigación acerca de esas prácticas." (Coria y otros, 2016: 2)

2. Desarrollo

2.a El ingreso del Día de la Memoria por la Verdad y la justicia al calendario escolar

En el año 2002 el Congreso de la Nación argentina promulgó la ley 25.633 instituyendo el Día Nacional de la Memoria por la Verdad y la Justicia en conmemoración de las víctimas de la última dictadura cívico-militar en Argentina. El Congreso, a través de esta normativa, establece que el Ministerio de Educación de la Nación y las autoridades de las jurisdicciones, acordarán la inclusión en los calendarios escolares de jornadas alusivas al Día Nacional de la Memoria, "...que consoliden la memoria colectiva de la sociedad, generen sentimientos opuestos a todo tipo de autoritarismo y auspicien la defensa permanente del Estado de Derecho y la plena vigencia de los Derechos Humanos" (Ley 25.633, 2002: Art.2). Al mismo tiempo, se facultó al Poder Ejecutivo Nacional para disponer la implementación de actividades específicas en los distintos ámbitos de su competencia.

En aquel momento no se le dio la categoría de día no laborable, sin embargo en el año 2006, durante la presidencia de Néstor Kirchner, se impulsó que el 24 de marzo se convirtiera en un día no laborable, inamovible. En este marco, se produjo un debate en el que opositores al proyecto enviado por el Poder Ejecutivo recalcaron que un feriado pretende una festividad, mientras el oficialismo sostuvo: "no hay posibilidad de que ningún docente pueda ignorar el hecho". Finalmente con el apoyo de organismos de Derechos Humanos el proyecto se convirtió en ley.

Asimismo, la Ley Nacional de Educación prohíbe la incorporación a la carrera docente a quienes hayan sido condenados por delitos de lesa humanidad o hayan atentado contra el orden institucional y el sistema democrático, en consonancia con el Código Penal y la

Constitución Nacional (Ley 26.206, 2006: Art.70).

En la provincia de Córdoba con la sanción de la Ley de Memoria (2006) se creó el Archivo Provincial de la Memoria (APM), un espacio para "obtener, recopilar, clasificar, organizar y archivar toda la documentación relacionada con las violaciones de los derechos humanos y el accionar del terrorismo de Estado ocurridos en el ámbito de la provincia..." Al mismo tiempo, se conformó la Comisión Provincial de la Memoria. En los años posteriores a la conformación del APM, instituciones y organizaciones de Derechos Humanos, organizaciones barriales y vecinos, recuperaron otros espacios que habían funcionado como Centros Clandestinos de Detención, Tortura y Exterminio, convirtiéndolos en "Espacios para la Memoria, Promoción y Defensa de los Derechos Humanos".

El contexto previo a la incorporación de la efeméride

Las condiciones materiales que prevalecían en el país y la región durante la década del '90 con la profundización de políticas neoliberales, el empobrecimiento e implantación de políticas de exclusión, fueron el punto de partida del crecimiento de los nuevos movimientos sociales. Junto a la práctica política de lucha de los movimientos de Derechos Humanos, se configuró así el contexto en el que tuvieron lugar investigaciones vinculadas a cómo contribuir a la construcción de democracia e igualdad (Jelin, 2003). En este marco, tomaron fuerza investigaciones que pretendieron incorporar los temas de la historia reciente en la memoria social.

Desde la perspectiva de algunos autores que realizan estudios referidos a la enseñanza de la historia reciente en la escuela, se sostiene que desde la apertura democrática, y puntualmente desde la sanción de la Ley Federal en 1993, se produce un giro en el sentido de la formación histórica. Esto es, un pasaje de la cuestión relativa al Estado Nacional como eje ordenador del currículo, a la cuestión de la "democracia". Según Aménzola y D'Achari (2012), antes de

1993 los procesos históricos cercanos ya estaban presentes en los programas de estudio, aunque de manera reducida al final de los manuales y planes de historia. Con la reforma de los '90 se produjo un cambio en el que los acontecimientos contemporáneos ganaron espacio en el currículo. La acumulación teórica y empírica desarrollada en los países centrales abonó la preocupación analítica sobre las luchas por las memorias de las dictaduras recientes.

Con el fortalecimiento de las acciones de organizaciones de Derechos Humanos y otros actores sociales y políticos se gestó un movimiento que propone nuevos sentidos en relación a la memoria del pasado reciente. Un ejemplo de ello es la emergencia de la agrupación H.I.J.O.S que contribuyó a tejer puentes entre la experiencia de los '70 y el presente.

En esta línea, a partir del 2001 y principalmente en el período que abre el 2003 se profundizó la visión que repolitizó el pasado reciente. Podemos tomar el año 2001 como fecha que marca un período de auge de los movimientos sociales en nuestro país pero que comenzaron a tomar forma durante los últimos años de la década del '90. El núcleo de estos nuevos actores sociales lo constituyen los piqueteros, sin embargo, podemos encontrar sus raíces en las asambleas populares, en ámbitos del movimiento obrero ocupado, en el movimiento estudiantil y en el campo de los derechos humanos con el trabajo de organizaciones como H.I.J.O.S y CORREPI [1].

Durante el gobierno de Néstor Kirchner se tomaron una serie de decisiones, entre las que se destacan la reapertura de los juicios a los represores, la construcción del Espacio para la Memoria y los Derechos Humanos (ex ESMA), la instalación en la esfera pública del debate de los años '70, políticas de Estado que pretendieron la construcción de memoria sobre los procesos histórico-políticos que instalaron el terrorismo de Estado en Argentina. Al mismo tiempo, se comenzó a problematizar la tarea de su transmisión habilitando nuevas voces para hablar del pasado argentino reciente. En este sentido, el Estado vuelve a poner la voz en relación a estas

cuestiones retomando las consignas de las organizaciones del campo de los derechos humanos (Rosemberg & Kovacic, 2010).

El valor de los juicios en la configuración del relato histórico

Una serie de iniciativas de organismos de Derechos Humanos, leyes y decretos emanados del poder político fueron los que activaron la incorporación de la temática en la escuela, antes que las reformas curriculares otorgaran relevancia a la enseñanza del pasado reciente. En palabras de Sandra Raggio (2004), es posible hablar de un "deber de memoria" más significado desde afuera que desde dentro de la escuela.

La persistente lucha de los organismos de Derechos Humanos y la derogación de las "leyes de impunidad" (2003) habilitaron a la Justicia para comenzar a procesar e indagar a los señalados como responsables de los delitos de Lesa Humanidad, a más de 30 años de su ejecución. El año 2010 fue un año fundamental para el proceso de justicia por crímenes de lesa humanidad cometidos durante el Terrorismo de Estado. La declaración de los juicios como política de Estado fue abonando el escenario que le daría sustentabilidad política a dicho proceso. El siguiente pronunciamiento, fue aprobado por unanimidad en la Cámara de Diputados a partir de que el Centro de estudios legales y Sociales (CELS) presentara un proyecto de declaración en el que se reafirmaba la necesidad de asegurar el proceso de verdad y justicia como una política de Estado:

"...en el marco de la conmemoración del Bicentenario de la Revolución de Mayo es menester reafirmar el repudio hacia las graves violaciones a los derechos humanos cometidas en el marco del terrorismo de Estado y asegurar el proceso de verdad y justicia como una política de Estado de carácter irrenunciable, que debe complementarse en plazos razonables dentro del más absoluto respeto a las garantías del debido proceso. Esta política de memoria y justicia, que nos distingue hoy como país en la comunidad internacional, representa una bisagra ética fundamental del Estado de derecho que

beneficia a la sociedad argentina en su conjunto." (CELS, 2011:31)

Los fallos judiciales son parte del espacio social e histórico en el que emergió la definición de institucionalizar el Día Nacional de la Memoria. Los mismos fijan posición acerca de cómo interpretar casos y procesos desde los principios normativos que dan sustento al Estado de derecho, trazando límites a las discusiones que pueden acontecer en el espacio público del aula ya que existen opiniones que relativizan las violaciones a los derechos humanos (Siede, 2013). Siguiendo el análisis de Siede, en este marco la enseñanza tiene un soporte claro de legitimidad que la aparta de la mera opinión y funciona como criterio de amplitud para aceptar disensos. Este autor sostiene que sobre la base de aquellos avances en definiciones jurisprudenciales y una repolitización de la sociedad, aún resta incluir en la memoria sobre la dictadura una reflexión que contemple las dimensiones ética, política e ideológica de los conflictos que antecedieron a la instalación del terror.

2.b La historia reciente como política educativa y de enseñanza

Durante la última década, la transmisión del pasado reciente en Argentina se presentó como un tema prioritario en el marco de una serie de "políticas de memoria". Este concepto se refiere a aquellas acciones deliberadas, establecidas por los gobiernos o por otros actores políticos o sociales con el objetivo de transmitir y valorizar el recuerdo de determinados aspectos del pasado particularmente significativos. Las políticas de memoria proponen una representación del pasado que apunta a moldear la memoria pública y a construir un cierto tipo de identidad colectiva. En este sentido, "las preocupaciones y problemas del presente se vuelven fundamentales para la elaboración de estas políticas ya que desde allí se trabaja sobre el pasado para ir delineando un cierto tipo de sociedad." (Groppo, 2002:7)

Una política de memoria puede presentar diversas formas: conmemoraciones, construcción de monumentos, preservación de "lugares de memoria", creación de instituciones

encargadas de la conservación y transmisión de la memoria (archivos, centros de documentación, institutos de investigación), producción de materiales curriculares, etc. Éstos últimos forman parte de una política educativa que se expresa en la Ley Nacional de Educación, política en la que se enuncia poner en valor la reafirmación de la soberanía nacional y el respeto por los derechos humanos y la democracia:

“La educación es una prioridad nacional y se constituye en política de Estado para construir una sociedad justa, reafirmar la soberanía e identidad nacional, profundizar el ejercicio de la ciudadanía democrática, respetar los derechos humanos y libertades fundamentales y fortalecer el desarrollo económico-social de la Nación.”(Ley Nacional de Educación, 2006: Art.3)

En este apartado nos propusimos identificar sentidos, intencionalidades, temas recurrentes que aparecen en tres materiales curriculares producidos por el Ministerio de Educación de la Nación para observar qué ejes temáticos se abren a partir de la conmemoración del Día de la Memoria y también algunas formas de tratamiento que se sugieren para la escuela primaria.

La propuesta ***Efemérides 2010: “los Derechos Humanos en el Bicentenario”***, que incluye doce afiches sobre efemérides, se presenta como una herramienta para deconstruir y volver a pensar el sentido de las efemérides, en tanto instancias de conmemoración y reflexión, en el marco de la celebración de los doscientos años transcurridos desde el primer gobierno patrio. Para ello, se propone una manera de abordar el contenido partiendo de imágenes y de textos breves que acompañan a las mismas como una puerta de entrada a la reflexión histórica desde el análisis de las láminas. Las imágenes que se seleccionaron para los afiches no son meros ilustradores de los acontecimientos sino que portan una concepción sobre la historia y los derechos que es la que pretenden transmitir.

En el caso de la efeméride del Día de la Memoria, se sugiere trabajar con una fotografía de una marcha del 24 de marzo y conversar sobre una frase tomada de un

poema de Juan Gelman que aparece junto a la imagen. Tanto la fotografía como la metáfora del poema plantean un abordaje posible desde otros lenguajes para trabajar la historia reciente y la memoria en la escuela primaria. Los aportes del campo de la educación que consideran la necesidad de integrar el arte en la enseñanza, nos ayuda a comprender el valor de conocimiento, de formación de pensamiento y de construcción de prácticas identitarias que ofrecen las imágenes en el ámbito educativo. Elliot Eisner (2002) plantea la necesidad de formar sujetos alfabetizados en múltiples lenguajes: “Alfabetizarse en el sentido más amplio del término, quiere decir aprender a tener un acceso significativo a las formas de vida en que los sistemas de significado se hacen posibles. Necesitamos una concepción de múltiples alfabetismos que sirva como una visión de lo que nuestras escuelas deberían tratar de lograr.” (Eisner, 2002:79) En este sentido, lo interesante es señalar la integración de la imagen y la metáfora como puertas de entrada para comprender la historia reciente, negociar significados en torno a la misma, vincularse desde las emociones que provocan y permitir, a partir de la función imaginativa, la construcción de sentidos propios sobre los acontecimientos que se conmemoran.

Otro de las producciones analizadas fue el material elaborado con motivo de la 35° conmemoración del Golpe de Estado ***“A 35 años. Educación y Memoria”*** (2011). Es una propuesta que se estructura a partir de un soporte visual que representa una escena de trabajo escolar, acompañado por un cuadernillo que incluye textos y sugerencias de actividades para docentes y alumnos. En este recurso, pudimos ver la inclusión de otras formas de producción y circulación del conocimiento y el reconocimiento de las formas de intercambio de los alumnos y los nuevos lenguajes y soportes que ellos utilizan. Desde el inicio, el título de la propuesta convoca a “hacer memoria”. El mensaje demanda “educación y memoria”, es decir, construir memoria en las escuelas, con los maestros, con los niños y las niñas, en las aulas. Pudimos reconocer como una preocupación

del Estado la tarea de reflexionar acerca de la historia reciente de nuestro país en las instituciones educativas. Los contenidos que ingresan a través de las ilustraciones de los distintos objetos intentan “estimular la reflexión” sobre las distintas aristas del pasado reciente argentino. Los pañuelos de las Madres de Plaza de Mayo, algunos libros prohibidos, un Ford Falcon, entre otros, representan distintas temáticas del pasado reciente y de este modo se presenta como un punto de partida para investigar, dialogar, reflexionar sobre el tema. Se proponen “situaciones de enseñanza posibles” para trabajar con los alumnos de primero y segundo ciclo, considerando los diferentes modos en que aquella experiencia traumática de la Historia fue vivida a lo largo del territorio nacional. En este sentido, las sugerencias representan una guía orientadora de las prácticas de los maestros, un aporte, una herramienta que puede ser reformulada.

Por último, realizamos una aproximación a la co-producción del Ministerio de Educación de la Nación y la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo **“Las Abuelas nos cuentan”** (2006). Es una producción que contiene obras literarias de autores argentinos, recursos digitales y un cuadernillo para docentes que ofrecen la posibilidad de dialogar con los maestros acerca de temas como la memoria, la dictadura y el derecho a la identidad, con el objetivo de acompañar su tarea en las aulas.

El material propone conversar a través de recursos y experiencias que recuperan el lugar de la sensibilidad en la enseñanza como un puente para habilitar nuevas interpretaciones. Se incluyen diversos recursos elegidos por su susceptibilidad a la transformación imaginativa, no transmiten visiones acabadas del pasado reciente, sino que representan una posibilidad de interpretar y recrear los hechos. Las decisiones didácticas develan concepciones ideológicas, políticas, históricas. El uso de la narrativa en este caso, revela un intento de generar un diálogo con los niños y de transmitir también algunas incertidumbres, no de imponer una mirada adulta de la historia reciente.

Las tres propuestas analizadas nos permitieron

pensar en las formas que se eligen, desde el nivel de producción curricular oficial, para la transmisión del pasado reciente. Observamos que desde los materiales se apuesta a un lenguaje sensorial como medio para poner en contacto a los sujetos de la educación con la experiencia traumática de quienes nos precedieron. Se trata de un rasgo común en las políticas de enseñanza observadas que intenta establecer una relación con el pasado que posibilite la apropiación por parte de las generaciones más jóvenes, que no nos conduzca a “petrificar las memorias” y que tienda a que la consigna “Nunca Más” se instale como compromiso colectivo (Dussel, 2008).

En este sentido, recuperando aportes de Dussel en torno a la *pedagogía de la memoria*, sería interesante pensar conjuntamente al “recordar” y al “entender” a partir de dejarnos conmover, interpelar, movilizar, en algún grado de “implicación”:

“...si queremos intervenir sobre la formación ética y política, hay que hacerse cargo de ésta dimensión de los afectos, de la sensibilidad y de la dimensión ‘visceral’ de la política y de los vínculos entre los seres humanos (Cohen, 2001). El entender tiene que ir de la mano del conmoverse, del sentirse afectado, de algún grado de implicación, aunque esa implicación no deba inundarnos ni pretenda diluarnos los unos en los otros” (Dussel, 2008:11).

Dussel elabora una pregunta interesante para pensar en esta línea: *¿Cuáles son las identidades colectivas que estamos promoviendo hoy con la enseñanza de la historia reciente?* No podríamos pensar en una única respuesta en torno a este interrogante, sin embargo, podríamos decir que a partir de la integración de múltiples lenguajes y de propuestas de enseñanza diversas, abiertas, sensibles y no lineales se abrirá la posibilidad de proveer a las nuevas generaciones marcos explicativos más comprensibles y herramientas intelectuales que permitan poner en juego sus visiones y habilitar la posibilidad de construir memorias en plural.

2.c Las tramas institucionales: variaciones y contrastes que se juegan los contextos locales.

El primero de los casos estudiados es el de una Escuela primaria de gestión privada confesional perteneciente a la congregación de los escolapios ubicada en un tradicional barrio de la ciudad de Córdoba a la que asisten alumnos de clase media y media-alta. Con el objetivo de conocer las particularidades de diferentes tramas institucionales se analizó el acto del Día de la memoria en este contexto local.

Las instituciones están habitadas por sujetos que, de una u otra manera, han sido parte de este pasado reciente que se debe transmitir. Frente a esto se hacen presentes los silencios, las posiciones encontradas entre docentes sobre el pasado evocado, ciertos "miedos" para trabajar determinados temas, sensaciones de falta de formación para enseñarlos a los niños y niñas:

"Lo tan reciente es como que hay miedo, como que en esto no me meto, en esa comunidad." (Vicedirectora)

"Hace poco que esta fecha se trabaja en la escuela de un modo más libre...no inventando una letra que no es...tratando de no caer como ni de un lado ni del otro...es una alusión entonces esto no es algo a lo que acá se le dé importancia y de hecho nadie quiere esa fecha para trabajar" (Maestra de 6to grado)

En las palabras de las docentes interpretamos cierta problematización para trabajar el tema y tienden a vincularlo al hecho de tener que tomar una posición frente al mismo. Entendemos que el ingreso de la efeméride al calendario escolar suscita conflictos en las instituciones y en los sujetos. Hablamos de conflicto al referirnos al disenso en torno a un tema determinado, cuando frente a este tema se encuentran opciones "que tratan de fundamentarse mediante referencias axiológicas diferentes" (Trilla, 1994 cita en Carretero y Borrelli, 2010:115), habitado por múltiples sentidos. Este disenso es percibido de forma pública en la sociedad, lo que lo hace una cuestión socialmente controvertida. En relación con esta idea, Beatriz Sarlo (2012) expresa que el pasado es siempre conflicto, ya que a él se refieren tanto la historia como la

memoria, y en esa relación el pasado se hace presente. Reconocemos que trabajar con ésta efeméride genera incomodidades que están relacionadas con la cercanía en el tiempo, entre otras razones posibles. Un pasado que, a diferencia de otros pasados, no está hecho sólo de representaciones y relatos sino que además se nutre de vivencias y recuerdos personales, rememorados en primera persona:

"Por otro lado, un poco a modo personal... la directora es hija de militares, entonces por mucho tiempo eso a nosotras nos taró... es un tema que también ella, con el tiempo, fue explayándose pero si no, no se podía hablar, por eso te digo que hará tres años que es una fecha en donde se habla." (Maestra de 6to grado)

"...para los sacerdotes hablar de la implicancia de la iglesia en la dictadura militar es todo un tema, de eso no se hablaba directamente, no se habla." (Vicedirectora)

Los aportes de Jelin (2004) nos ayudan a complejizar el análisis con relación a los conflictos que se generan en torno al Día de la Memoria. Como expresa la autora, el pasado cercano convoca dificultades propias que tienen que ver con la naturaleza de los contenidos a encarar, tanto desde el punto de vista de los conocimientos que incluye como de las fuertes implicancias éticas, morales y políticas que su tratamiento conlleva.

Al mismo tiempo, podríamos pensar las problemáticas y conflictos alrededor de la efeméride en la escuela y su relación con un *deber de memoria* que ingresa a ella imponiendo preguntas, grietas, duelos:

"... por lo menos en los colegios donde yo trabajé el 24 de marzo es una fecha tabú, donde trabajé ha sido así "de esto no se habla", me parece que de esto sí se habla y cómo sociedad hemos ido avanzando en la medida que también la sociedad ha ido diciendo, bueno, de esto sí se habla." (Esc. 3 – maestra de 6to grado)

Es posible decir que la escuela confesional, durante el proceso de investigación, se encontraba en una instancia de "hacerse cargo" del "deber de memoria", afrontando los desafíos que implica abordar este objeto cultural recientemente incluido al calendario escolar. En esta institución la discusión muchas veces se situaba entre el mandato religioso –

que es parte de la identidad de la escuela- y la necesidad de recordar que irrumpe a través de una política de enseñanza. La pregunta imperante expresa ¿Qué hacer con el conflicto? La segunda escuela observada es una institución de gestión pública estatal, dependiente del gobierno de la provincia de Córdoba. Ésta se encuentra ubicada en la periferia del norte de la ciudad y asisten alumnos de la zona que llegan a la escuela caminando.

Resultó significativo analizar qué sentidos se construyen en este contexto escolar particular con relación a la efeméride del Día de la Memoria. Para indagar en esta línea podríamos pensar ¿Cuál es el lugar que se le otorga a la conmemoración? y además ¿Qué tensiones produce en los actores el ingreso del *deber de memoria*?

Las autoras Franco y Levín (2007) nos ayudan a pensar sobre las posibles causas del conflicto que genera trabajar el pasado cercano en la escuela. Plantean que se trata de un pasado que se hace presente imponiendo preguntas, miedos, duelos. Y así lo expresa una maestra de esta Institución:

"Fue todo muy fuerte (...) porque eso nos había pasado a todos, a pesar de que a muchos, como no golpearon su puerta, como no desaparecieron a su familiar, te dicen "yo tuve la suerte... me enteré después de que salió en los diarios", pero vos escuchabas el tiroteo por las calles, veías sangre en las veredas, ibas al supermercado y algo escuchabas. Lo que pasa que el miedo es algo tan espantoso que paraliza y que te bloquea de tal manera que entonces vos tenes un discurso que dice "bueno, esto lo hacen los malos, los equivocados, los asesinos... que suerte que yo soy bueno porque a mí no me toca nada" (Maestra de 2do grado)

Este relato nos deja ver cómo los recuerdos personales son parte indisoluble de este pasado que debe ser enseñado y es allí donde radica en gran medida su conflictividad. En la enseñanza de la historia reciente se entremezcla lo más privado de la experiencia personal con lo público, con ese discurso pedagógico que se pretende transmitir. Sin dudas, no es posible recordar de igual manera en todas las escuelas porque depende no sólo

de su coyuntura social, política y económica sino también por los sujetos concretos que en ellas trabajan, con sus trayectorias de vida y formación, por la historia de esa escuela en particular, por quienes son los niños y niñas que a ésta asisten.

En relación con esto, Sandra Raggio (2012) agrega que abordar el pasado reciente en la escuela genera conflictos no sólo por el contenido a enseñar, sino también porque involucra a la institución y por tanto a toda la cultura escolar

"Me parece que el 24 de marzo ayuda a que la escuela pueda... pone en evidente que la escuela tiene que asumir aquello que es conflictivo. El conflicto, como ustedes saben, es algo que le cuesta mucho a la escuela. La escuela se trata de esta idea de "vivimos en un país rico, en paz, todos juntos", el discurso que hace el Estado Nación y toda la cuestión... entonces abordar los conflictos es difícil y el 24 de marzo plantea eso; plantea que acá en esta sociedad no todos nos llevamos bien, que los problemas no siempre se resuelven de una manera fácil, que esto ha generado una violencia tremenda; hablar con los chicos de la violencia es algo que cuesta, hablar de la tortura con los chicos es algo que a uno lo pone en una situación de duda porque son niños." (Vicedirectora)

Las palabras de la vicedirectora nos ayudan a pensar en lo difícil que es para la escuela abordar lo conflictivo. Y el pasado reciente es conflicto. Como plantea la entrevistada, decidir qué enseñar sobre la efeméride del Día de la Memoria ubica a los docentes en lugares incómodos, difíciles de ser asumidos y cuestionados. En palabras de Raggio (2012) podríamos concluir que el pasado también le pesa a la escuela ya que si bien han mermado las resistencias a abordar la efeméride y el pasado cercano, todavía se hacen presentes ciertas controversias que también se transmiten.

Cuando pensamos en la efeméride que conmemora los crímenes perpetrados por el terrorismo de Estado, nos preguntamos también por las diferentes maneras que los docentes emplean para hacer la puesta en escena del acto. Carnovale y Larramendy (2012) resaltan que son muchos los recortes

posibles y también las puertas de entrada que pueden proponerse desde la enseñanza para aproximarse a conocer este pasado particularmente complejo. Las maestras entrevistadas se refieren a las búsquedas de estos otros modos:

"... y puntualmente imprimí fotos para que vieran que eran personas reales, que estamos hablando de personas que vivieron, que existieron y que desaparecieron, y que se los siguió buscando y que hay instituciones que se dedican a eso. Sobre las madres de plaza de mayo vimos videos..." (Maestra de 3er grado)

"Entonces en base a eso – se refiere al uso de la canción La pájara Pinta – con metáforas tan maravillosas y tan bien escritas y con una melodía y una canción tan bonita, una podía hablar y bueno estar presente en ese momento." (Maestra de 2do grado)

Particularmente como vimos en la conmemoración de esta escuela, las experiencias artísticas se hacen presentes incitando a estar con otros y poniendo en diálogo realidades habitualmente escindidas:

"Y bueno uno a través del arte visibiliza y llega a los otros de una forma diferente, llega a través de los sentimientos, de los sentidos que está más allá de la cuestión ideológica y va más allá de la cuestión política si querés, política partidaria..." (Maestra de 2do grado)

"Y bueno, yo creo que el arte es maravilloso y que todos estos temas que nos duelen tanto y que todavía hay tantas preguntas que nos tendrían que responder a través del arte se puede lograr." (Maestra de 2do grado)

La maestra encuentra en el arte la "posibilidad de decir" aquello que le causa tanto dolor, que refiere a hechos aberrantes de nuestra historia como país. Podríamos pensar que el ingreso de estos otros lenguajes en la escuela para trabajar temas controversiales abre camino a la construcción de nuevos sentidos en torno a la efeméride.

En el caso de la escuela pública, desde que el Día de la Memoria ingresa al calendario escolar, la institución asume una preocupación por la transmisión de este contenido. En el momento en que fue realizado el trabajo de campo (2013) la escuela transitaba una etapa de búsqueda con relación a ¿Cuáles serían los

mejores modos de trabajar con el dolor, el conflicto, el horror?

Por último, analizamos el caso de una institución privada, laica, ubicada en un barrio aledaño al centro de la ciudad de Córdoba a la que concurren, en general, niños y niñas de clase media y media-alta, muchos de sus docentes y algunas familias de los alumnos trabajan en vinculación con la UNC. Su equipo pedagógico está conformado por directora y vice-directora, una asesora pedagógica general, asesores de contenido en las áreas de lengua y matemática, y una coordinadora a cargo del Proyecto de Reflexión sobre las prácticas docentes. Esta composición del equipo docente (que no es común encontrar en otras escuelas) constituye una marca de identidad de esta institución con larga trayectoria y prestigio en la Ciudad de Córdoba.

Tomamos la decisión de analizar esta escuela debido a la profundidad que se le dio al tratamiento del tema y que pudimos observar durante nuestro trabajo de campo. El Día de la Memoria es abordado, aquí, como un proyecto institucional y en el marco del mismo se desarrollan diversas experiencias pedagógico-didácticas que tienen una fuerte presencia en la dinámica de la institución. Centramos la mirada en el proceso de construcción de esa propuesta didáctica analizando las formas particulares que imaginan, inventan y despliegan los docentes para abordar la conmemoración del último Golpe cívico-militar. Pusimos atención en los modos en que los docentes construyen "invitaciones", "puentes", "atajos" o "desvíos" en algunos itinerarios de enseñanza como distintas puertas de entrada al conocimiento.

Distintas aproximaciones al contexto escolar nos permitieron realizar una descripción de la propuesta didáctica institucional vinculada al Día de la Memoria. Cabe aclarar que las planificaciones de los maestros toman como marco de referencia las "sugerencias" de la propuesta de la institución, elaborada colectivamente y a partir de allí diseñan sus propuestas para el aula.

¿Cómo se construye la propuesta en el nivel institucional? En el año 2010, en el marco del

proyecto de reflexión sobre las prácticas docentes, se definió como eje de trabajo "los actos escolares" con el objetivo de sistematizar prácticas institucionales que se venían realizando en torno a los actos como espectáculos teatrales. Al mismo tiempo, se propuso reflexionar puntualmente con los maestros de Plástica, Música, Educación Física, Teatro (éste pertenece sólo al nivel inicial) e Informática sobre las especificidades de su quehacer, poniendo énfasis en lo que posibilitan otros lenguajes como el artístico y el corporal. Como parte de ese proceso, en el año 2011, el Día de la Memoria por la Verdad y la Justicia se incluye en el proyecto de reflexión "a cargo" del equipo de materias especiales.

La propuesta didáctica para abordar la efeméride en esta escuela es producto de una construcción en la que se visualizan principalmente dos momentos. En primer lugar, un grupo de docentes delinea la propuesta institucional y luego ésta es compartida al resto de los colegas en una reunión en la que todos contribuyen a definir o complejizar aquella primera idea. El relato de la docente de música refleja el "paso a paso" de la construcción didáctica observada:

"...en marzo tenemos nuestra propia reunión para planificar la efeméride del 24 de marzo (...) por ejemplo, en el 2011 se trabajó muy fuerte el tema de la memoria entonces hicimos intervenciones (...) Fue la primera intervención con las manos de todos los chicos y las memorias, ahí trabajamos...sin los maestros no sería posible igual, porque esto durante la semana ellos lo van trabajando en la sala (...) la idea es ésta, nos reunimos para pensar el eje, después pensar qué intervención hacer concretamente (...) y en base a eso comunicar el eje a los maestros para que ellos puedan trabajarlo (Maestra de música)

El siguiente relato, como el anterior, describe la construcción de la propuesta y nos permite pensarlo como un proceso creativo que es, a la vez, individual y grupal. Al mismo tiempo, devela una intención de no estereotipar ni tratar de manera formalizada la conmemoración del Golpe en tanto constituye un momento para encarar una reflexión como colectivo institucional generando puentes para

entender su complejidad:

"...cada planteo de cada 24 es una búsqueda individual docente y como colectivo docente, como institución, no es "algo que está" (...) no es algo que tenemos que conmemorar, "bueno, colgamos tal cosa" (...) no queremos estereotiparlo, sino que siempre nos indague, nos cuestione, nos pregunte, que nos movilice (...) me parece que todos ponemos un montón de cosas en juego en esto..." (Maestra de plástica)

La propuesta rompería con aquella perspectiva de la didáctica clásica que reduce la planificación a una mera reducción de escala del currículo y observamos lo que sería un indicio de un "ir y venir" en el proceso de definición del eje para el abordaje de la efeméride (en el sentido de proponer, revisar, volver a pensar). Fue posible identificar un trabajo de búsqueda colectiva de los docentes con un fuerte apoyo institucional. Retomando las líneas de reflexión que sugiere Terigi (1999), resulta interesante pensar lo curricular como una dinámica compleja de regulación/apropiación en la que siempre queda un espacio de operaciones para los sujetos. Al respecto, esta investigadora plantea que los procesos curriculares pueden presentarse como "procesos de especificación", es decir, que "...lo prescripto no se conserva de manera estable a lo largo de los procesos curriculares, sino que se especifica por medio de acciones transformadoras" (Terigi, 1999:101).

Nos parece interesante abrir la idea de la construcción de esta propuesta de enseñanza como un "trabajo artesanal" [2] en el que los docentes van descubriendo y combinando estrategias, medios, actividades, materiales de manera semejante a lo que sucede en la práctica del bricolaje. Meirieu nos invita a pensar esta idea en tanto sugiere que si bien la pedagogía es una tarea que no puede escatimar en invención, no debemos pensar que el docente puede reinventarlo todo por sí mismo sino que se trata de echar mano a los materiales pedagógicos disponibles para alimentar esa inventiva:

"Existen propuestas, métodos, herramientas...técnicas para poner remedio. Su

conocimiento, su consulta regular, la prospección sistemática de lo posible, no hace más que facilitar la toma de decisión e, incluso, estimular, por deslizamientos, desvíos, giros de todo tipo, la inventiva personal" (Meirieu, 2001: 104).

El siguiente fragmento de la entrevista a la docente de plástica ilustra de algún modo esta idea:

"... yo siempre busco cómo... desde las artes visuales, como referentes que hayan trabajado con la problemática que vamos a plantear (...) Pensando que también el arte es una forma de conocimiento, no es ilustrar nada más. Entonces busco como estrategias que hayan hecho algunos artistas a ver si las podemos implementar acá a los fines de experimentar ciertos modos de pensar una fecha (...) trabajamos con la idea de múltiples miradas... que tomé de la obra de Kovensky que es un ilustrador y artista muy conocido de acá de la Argentina y que hace como una cuestión lineal del tiempo, con fechas... entonces ilustraba cada fecha y después lo fue colgando (...) entonces lo que nosotros hicimos fue reelaborarlo para trabajar con todas las familias"(Maestra de plástica)

En la escuela privada laica, por su tradición de invención, el Día de la Memoria tiene un camino recorrido que les permitía, durante el momento en que fue realizada la investigación, re-pensar los sentidos de la efeméride. En su trabajo en torno a este objeto cultural observamos una intención de no estereotipar la conmemoración del Golpe en tanto la misma constituye una instancia para emprender una reflexión como colectivo institucional y de esta manera poder entender su complejidad: ¿Cómo hacer para que esta fecha siempre "nos indague", "nos cuestione", "nos movilice"?

3. Reflexiones finales

La problemática de la construcción de una memoria colectiva sobre el pasado reciente

A pesar de que las memorias del pasado reciente han ido ganando lugar en el espacio público, presenciamos un momento en el que aún hablar de ese pasado doloroso en la

escuela, continúa siendo una tarea difícil y compleja. A través de una política educativa y de enseñanza la historia reciente ingresó a las escuelas pero de manera paulatina y cuidadosa, las instituciones y los sujetos van buscando las formas de decir, las propias. El relato acerca de los acontecimientos de la historia reciente, ha atravesado en parte las fronteras de "lo decible"[3] a través de algunas políticas de estado, sin embargo, es necesario reconocer una dificultad en torno a "cómo decir", cómo transmitir ese pasado desde el presente.

Sin duda, frente a la tarea de abordar este pasado cargado de horror, en la escuela primaria emergen interrogantes vinculados a quiénes son los sujetos que recuerdan: ¿Cómo enseñar el horror a niños pequeños? ¿Cómo enseñar lo inenseñable? ¿Cómo enseñar pasados dolorosos que han dejado marcas en nuestro presente? Durante el trabajo de campo observamos que estas preguntas aparecen a modo de desafíos en cada una de las escuelas. La Coordinadora de la escuela privada laica comenta:

"... hay niños que a la noche no pueden dormir, son chiquitos, tienen 6, 7 años y cada niño lo va elaborando como puede... la pregunta recurrente es "¿Y los militares ahora están todavía?" (Imitando a los niños) vas mediando (...) que no significa escaparte del dolor, porque el dolor es parte de la vida, se trata de ponerte un eje..." (Coordinadora del Proyecto de reflexión sobre las prácticas docentes)

En este sentido, la clave radica en la problemática de la transmisión de ese pasado en las interacciones con niños y niñas de la escuela primaria. Los maestros -en su tarea artesanal- inventan, imaginan diversos modos de abordar el horror sin hablar directamente de él. Ensayan una especie de "rodeo" para contar a sus alumnos lo inenarrable. Liliana Bodoc (2015) habla de los relatos ficcionales, del lenguaje poético, como potenciales modos de revelar aquello que no se puede decir. La autora plantea que un poeta puede hablar de cualquier asunto sin mencionarlo de manera directa, sin ser escrito, es ese el maravilloso silencio de la palabra poética.

En la investigación señalamos algunas

recurrencias en los materiales para la enseñanza y en las prácticas educativas institucionales vinculadas al uso de diferentes lenguajes y formas de representación en la transmisión del pasado reciente. Encontramos, en este sentido, una preocupación por abordar este tema en las escuelas a través de diversos "modos de decir", entre ellos la literatura, la fotografía, la música, las artes plásticas y las intervenciones en el espacio escolar.

Durante el análisis de los materiales, entrevistas a docentes y registros de campo, una recurrencia fue el predominio de propuestas estructuradas a partir de imágenes, canciones, cuentos, metáforas y otras narrativas para el abordaje de la efeméride del Día de la Memoria. Según Litwin (2009), la incorporación de estos lenguajes se inscribe en una perspectiva amplia y compleja del conocimiento que reconoce sus aspectos emocionales y afectivos, "a la vez que intenta evitar una distinción dicotómica entre cognición y afecto, generando una nueva concepción de mente y reconociendo el lugar que en el conocimiento juegan todos los sentidos" (Litwin, 2009:56).

Las experiencias estéticas aparecen como "puertas de entrada" al tema, como posibles puentes que se utilizan para hablar de un pasado complejo construyendo nuevos sentidos y, al mismo tiempo, recuperar memorias comunes a partir de la estrategia de la imaginación:

"Mediante la narrativa construimos, reconstruimos, en cierto sentido hasta reinventamos, nuestro ayer y nuestro mañana. La memoria y la imaginación se funden en este proceso. Aún cuando creamos mundos posibles de la ficción, no abandonamos lo familiar, sino que lo subjuntivizamos, transformándolo en lo que hubiera podido ser y en lo que podría ser. La mente del hombre, por más ejercitada que esté su memoria o refinados sus sistemas de registro, nunca podrá recuperar por completo y de modo fiel el pasado. Pero tampoco puede escapar de él. La memoria y la imaginación sirven de proveedores y consumidores de sus recíprocas mercaderías" (Bruner, 2003:130)

Bruner (2003) habla de la relación que une la

memoria y la imaginación y acerca de cómo las narrativas se convierten en estrategias para establecer una relación con el pasado. En el caso de la literatura tan presente en las experiencias y materiales analizados, la imaginación se presenta como una capacidad que nos posibilita manipular información y crear la representación de una idea o contenido percibido por los sentidos y al mismo tiempo buscar diversas formas de "decirlo".

Proponerse "concebir el arte como experiencia (estética) significa diseñar actividades, proyectos, propuestas en las que chicos, chicas y jóvenes sean incitados a ocupar la escena en un movimiento que los involucre personalmente, íntimamente; que los convoquen de modo genuino a la construcción de sentidos propios para re-pensarse individual y colectivamente a través del arte" (Agustowsky, 2012: 31).

La utilización de otros lenguajes y formas de representación (frecuentemente postergadas por la primacía de las palabras y los conceptos) supone plantear determinadas formas de relación con el saber. Bernard Charlot (2007) señala que no hay saber más que para un sujeto comprometido con una relación con el saber: "No hay sujeto de saber y no hay saber más que dentro de una cierta relación con el mundo- que resulta ser, al mismo tiempo y por lo mismo, una relación con el saber-. Esta relación con el mundo es también relación consigo mismo y con los otros" (Charlot, 2007: 103). Para el autor la relación con el saber implica una forma de actividad, una relación con el lenguaje y una relación con el tiempo. En este sentido, nos preguntamos: ¿Qué tipos de relación con el saber se ponen en juego a partir de la incorporación de estos lenguajes? ¿Qué habilita en los sujetos? ¿Cuál es su aporte en la enseñanza de este tema? ¿Por qué se proponen experiencias de este tipo desde los materiales curriculares? ¿Por qué los maestros recurren a ellos para abordar un contenido complejo y controvertido?

En relación con los interrogantes podríamos arriesgar algunas reflexiones en torno a dos líneas, principalmente. En primer lugar entendemos que el uso de lenguajes

sensoriales y la incorporación de experiencias estéticas se convierte en una “posibilidad de decir” en la escuela aquello que aún no deja de ser un objeto de luchas simbólicas, aquellos saberes cuyo abordaje en la escuela -como en la sociedad- es controversial, aquello que es doloroso, que es complejo en tanto objeto a enseñar.

En segundo lugar, consideramos que el uso de estos lenguajes habilita la posibilidad de que las generaciones más jóvenes (maestros recientemente formados, niños y niñas) puedan acercarse al pasado reciente desde diferentes aristas y deja lugar para que puedan construir sentidos propios en torno al tema. En palabras de las maestras entrevistadas: “...*El arte es como un lugar muy habilitador (...) en definitiva me parece que el arte a lo que ayuda es a preguntarnos más...abrir más preguntas y eso habilita caminos de crecimiento de formación de información para los chicos...*” (Maestra de Plástica- Esc. privada). “*Me parece que el arte es fundamental (...) uno a través del arte visibiliza y llega a otros de una forma diferente...*” (Maestra de 2do grado-Esc-pública). Podemos advertir que los docentes de las escuelas estudiadas asumen el desafío de abordar el pasado reciente incorporando otras miradas, otros lenguajes y manifiestan que no pretenden transformar la conmemoración en una banalización obligada o una ritualización, sino que intentan generar experiencias (en términos de Larrosa) que interpelen a los alumnos. La experiencia es como una búsqueda que “nos moviliza”, como un encuentro o una relación con algo que se experimenta y, en esa línea, el sujeto de la experiencia sería algo así como un territorio de paso, “...como una superficie de sensibilidad en la que lo que pasa afecta de algún modo, produce algunos efectos, inscribe algunas marcas, deja algunas huellas, algunos efectos”. (Larrosa, 2002: 174)

¿Por qué hablamos de la “posibilidad de decir”? Inés Dussel (2008) plantea que para ser o acontecer el recuerdo debe pasar por el sujeto (individual o colectivo) que lo apropie, que lo encarne, que lo reclame y lo pase a otros. Pensando en la línea que propone Larrosa, los lenguajes sensoriales habilitan al

sujeto como territorio del acontecer, como espacio para que el recuerdo produzca un efecto. Según Dussel, es necesario habilitar la primera persona para que haya una apropiación original por parte de los sujetos, para que el recuerdo de ese pasado se vuelva propio y esas posiciones puedan perdurar. Como afirma Jelin, retomando a Koselleck: “El presente contiene y construye la experiencia pasada y las expectativas futuras. La experiencia es ‘un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados’ (...) Las experiencias están también moldeadas por el ‘horizonte de expectativas’ que hace referencia a una temporalidad futura (...). Ubicar temporalmente a la memoria significa hacer referencia al ‘espacio de la experiencia en el presente’” (Koselleck, 1993 cita en Jelin, 2003:12).

En las tres instituciones observadas identificamos singularidades en relación con el lugar que asume el Día de la Memoria en cada una de ellas. En la escuela confesional se presenta una tensión entre el mandato religioso y el “deber de memoria”. Esa necesidad de recordar que ingresa a la escuela a través de una política de enseñanza, abre paso a la conmemoración; sus actores se encuentran en una instancia de “hacerse cargo” del Día de la Memoria. Frente a esto, surgen los silencios, las posiciones encontradas entre docentes sobre el pasado evocado, ciertos “miedos” para trabajar determinados temas y sensaciones de falta de formación para enseñarlos.

En la escuela pública, vislumbramos una tensión entre la apuesta por enseñar los temas vinculados a la efeméride y el desafío de cómo hacerlo. En este marco, identificamos una decisión institucional de asumir “aquello que es conflictivo” y una intención de encontrar modos de decir que permitan abordarlo en su complejidad.

El rasgo singular de la escuela privada laica se vincula a la “búsqueda” colectiva que pudimos identificar tanto en los procesos de construcción metodológica que llevan a cabo los docentes, como también en la propuesta que ofrece la institución para el trabajo con las familias. Luego de varios años de reflexión en

torno a la conmemoración del 24 de marzo, aquí emerge la necesidad de construir un relato compartido acerca del tema. Consideramos que esta preocupación se vincula a la problemática misma de la transmisión de la memoria en el sentido que lo plantean algunos autores (Dussel, Finocchio, Gojman, 1997): la memoria como una reconstrucción del pasado que cada uno realiza en un acto de reapropiación.

Múltiples relatos como aporte para la construcción de una memoria propia

Nadie puede asegurar que el sentido que quisieron darle a la conmemoración del Día de la Memoria quienes iniciaron el movimiento por restituir la memoria del pasado reciente, se mantenga a lo largo del tiempo. De aquí el interrogante que nos planteábamos al comienzo sobre el trabajo en relación con algunos sentidos que se intentan transmitir desde el discurso pedagógico oficial y los sentidos que se construyen en las escuelas en torno a esta efeméride que ingresó hace pocos años al calendario escolar.

Inicialmente las políticas de memoria emprendidas por los Organismos de Derechos Humanos estaban vinculadas a una intención de "contar qué pasó" a través de la elaboración de materiales fundamentalmente informativos, organizados cronológicamente sobre la dictadura y sobre la transición. A lo largo de los años, los objetivos para la transmisión de ese pasado reciente fueron modificándose y tendieron a ampliarse. Las escuelas siguen siendo un lugar desde el cual ofrecer explicaciones sobre lo que sucedió, sin embargo, tanto en las políticas educativas y de enseñanza como en algunas prácticas escolares, se observaron indicios de una preocupación por la transmisión cultural en un sentido más amplio y, al mismo tiempo, más profundo.

La idea de transmisión, nos conduce a pensar en una relación inter-generacional, en el traspaso de diferentes "objetos" (un nombre, una herencia, un conocimiento, un valor) que pasan de un ser a otro y en diferentes formas de traspaso (Cornú en Frigerio y Diker,

2012:27). Desde esta perspectiva, los procesos de transferencia, es decir, lo que se deposita en el otro o en la relación, y los procesos de contratransferencia, se vuelven algo fundante de lo humano y podríamos pensar de la misma construcción de una identidad docente: "en las relaciones algo se da con lo que se ofrece, que va más allá de las cosas en sí. Algo se pone en lo que se recibe, que agrega sentidos a las cosas en sí, un valor agregado (...) un valor deseante agregado" (Frigerio en Frigerio y Diker, 2012: 16). En cuanto al carácter político de la educación, Frigerio propone pensar en lo político como acción y ocasión sometida a las reglas de una ética ("un actuar con justicia y justeza") pero también una estética: "no cualquier estética, sino aquella a la que Ranciére (cita en Frigerio y Diker, 2012:18) da el nombre de la fábrica de lo sensible, es decir, la constitución de un mundo sensible común, de un hábitat común constituido por el entramado de una pluralidad de actividades (...) algo que implica ir más allá de todo contenido para atender a una experiencia. Es decir, a una emoción/conmoción del mundo interno, que no nos dejará idénticos a nosotros mismos" (Frigerio en Frigerio y Diker, 2012:19). Podemos pensar en algo que nos afecta y nos moviliza, algo del mundo interno que se conmueve y no nos deja idénticos, pero también en la convicción y el convencimiento que sostiene la transferencia y la transmisión. Sin embargo, no podríamos entender el concepto de transmisión como mera reproducción de la memoria, por lo contrario-sostiene Hassoun- "una transmisión lograda ofrece a quien la recibe un espacio de libertad y una base que le permite abandonar (el pasado), para mejor reencontrarlo" (Hassoun, 1996: 17 cita en Frigerio y Diker, 2012:224)

El trabajo particular de la historia reciente no requiere la transmisión de un relato unívoco, unidimensional, sino el ingreso de todas las memorias y de pensar en un espacio donde éstas dialoguen: "La transmisión que *hace falta* es la que nos interroga; es la que nos pregunta si no nos hacen falta, la que nos puede empujar al límite de nuestras capacidades y posibilidades. Una transmisión que haga lugar a la falta, que no sea pura tradición, que no

será la que completa, la que fija sentidos, sino la que multiplica, la que liga sin atar" (Korinfeld en Frigerio y Diker, 2012:105).

Una transmisión que nos interroge, que multiplique "sin atar", una transmisión de la memoria reciente nos hace pensar en la necesidad de encontrar lenguajes y formas de representación que permitan el cruce de los múltiples sentidos que se construyen en torno al pasado. La incorporación del lenguaje artístico en el abordaje de la conmemoración de la efeméride habilita un lugar para que la experiencia ocurra en los sujetos y permite conjugar las memorias individuales con las memorias colectivas. Asumir la escuela y la transmisión de la memoria reciente como escenario donde tengan lugar múltiples relatos nos permite pensarla como lugar de encuentros, de apropiación y de creación de relatos propios donde los sujetos podamos habitar de manera colectiva.

4. Notas

[1] H.I.J.O.S es la organización, creada en la segunda mitad de los noventa, que agrupa a los hijos de desaparecidos durante la última dictadura militar, ya llegados a la mayoría de edad y a la militancia social y política. Por su parte, la CORREPI (Coordinadora contra la represión policial e institucional) es una agrupación que lucha por la defensa de asesinados, presos y torturados, no ya por la dictadura, sino en épocas democráticas, generalmente bajo la cobertura, real o supuesta, de la comisión de delitos comunes.

[2] La idea de enseñanza como "hechura artesanal" es desarrollada por Adela Coria y Paula Basel en el módulo Prácticas de Enseñanza con TIC de la Especialización docente de nivel superior en Educación Primaria y TIC del Ministerio de Educación de la Nación. A partir de diferentes autores, sostienen que el docente al imaginar una clase recupera saberes, experiencias y conocimientos de diversos ámbitos disciplinarios, recurre a diversos materiales pedagógicos disponibles y va tomando determinadas decisiones para dar forma a su obra: la clase.

[3] Michel Pollak (2006) elabora la idea de "lo decible" para referirse a la lógica del testimonio como mediación entre lo "decible/indecible" que propicia la vuelta reflexiva sobre el sí mismo. Si bien aquí no nos referimos a la lógica testimonial, a la dificultad de decir por parte de quienes han vivido el horror, esta idea de "lo decible y lo indecible" nos hace pensar en la complejidad de transmitir, "de decir" sobre el pasado reciente en la escuela.

5. Bibliografía

- Aménzola, G. y D'Achary, C. (2012) *Memorias para armar. Las conmemoraciones del 24 de Marzo en escuelas primarias del Conurbano bonaerense*. Universidad Nacional de La Pampa. Facultad de Ciencias Humanas. Instituto de Historia Regional.
- Augustowsky, G. (2012) *El arte en la enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.
- Bodoc, L. (2015) *Ciclo Los confines de la palabra*. Canal Encuentro. Obtenido de: http://www.encuentro.gov.ar/sitios/encuentro/programas/ver?rec_id=126656
- Bruner, J. (2003) *La fábrica de historias. Derecho, literatura, vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Carnovale, V. y Larramendy, A. (2012) "Enseñar la historia reciente en la escuela: problemas y aportes para su abordaje". En I. Siede, *Ciencias sociales en la escuela. Criterios y propuestas para la enseñanza*. Buenos Aires: Aique.
- Carretero, M. y Borrelli, M. (2010) "La historia reciente en la escuela: propuestas para pensar históricamente" en Carretero, M. y Castorina, J. *La construcción del conocimiento histórico. Enseñanza, narración e identidades*. Buenos Aires: Paidós.
- CELS (2011) *"Derechos Humanos en Argentina"*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Charlot, B. (2007) *La relación con el saber*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Coria, A. y otros (2012) Programa de la Cátedra de Didáctica General. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.
- Coria, A. (2012). *"Entre currículum y enseñanza. Aristas de un proceso político-pedagógico en la construcción de la política curricular y de enseñanza en Argentina (2004-2007)"* Miranda, E. et al. (Comp.) *Formación de Profesores, Currículum, Sujetos y Prácticas Educativas*. Convenio CAPG-SPU. 2012. Córdoba: UNC-UNICAMP. ISBN 978-950-33-1106-6. E-book.
- Dussel, I. (2008) *A 30 años del golpe: Repensar las políticas de la transmisión en la escuela. Argentina: FLACSO*. Obtenido de: http://cedoc.infod.edu.ar/upload/NOVELES_Articulo2032020Dussel1.pdf
- Eisner, E. (2002) *La escuela que necesitamos. Ensayos personales*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Franco, M y Levín, F. (2007) "El pasado cercano en clave historiográfica". En Franco y Levín, *Historia reciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Frigerio, G. y Diker, G. (2012) *"La transmisión en las sociedades, las instituciones y los sujetos. Un concepto de la educación en acción."*. Buenos Aires: Noveduc.
- Groppi, B. (2002) *Las políticas de la memoria*. Memoria Académica. FaHCE. Universidad Nacional de la Plata.
- Jelin, E. (2003) *Los derechos humanos y la memoria de la violencia política y la represión: la construcción de un campo nuevo en las ciencias sociales*. Cuadernos del ides. Buenos Aires. Obtenido de: <http://ides.org.ar/wp->

content/uploads/2012/03/cuaderno2_Jelin.pdf

Jelin, E., (2004) *Fechas de la memoria social. Las conmemoraciones en perspectiva comparada*, en ÍCONOS No. 18. Quito: FLACSO.

Larrosa, J. (2002) "Experiencia y pasión". En J. Larrosa, *Entre lenguas, lenguaje y educación después de babel*. Barcelona: Laertes.

Litwin, E. (2009 - 2° reimpresión). *El oficio de enseñar. Condiciones y contextos*. Buenos Aires: Paidós.

Meirieu, P. (2001) *La opción de educar. Ética y pedagogía*. España: Octaedro.

Raggio, S. (2004) *La enseñanza del pasado reciente. Hacer memoria y escribir la historia en el aula*. Revista Clio & Asociados, volumen 5. Universidad Nacional del Litoral.

Raggio, S. (2012) "¿Historia o memoria en las aulas?". En Raggio, S. y Salvatori, S. *Efemérides en la memoria*. Rosario: Homo sapiens ediciones.

Rosemberg, J. y Kovacic V. (2010) *Educación, Memoria y Derechos Humanos: orientaciones pedagógicas y recomendaciones para su enseñanza*. Buenos Aires: MEN

Rockwell, E. y Espeleta, J. (1983) *La escuela: relato de un proceso de construcción teórica*. Sao pablo, Brasil: Clacso.

Siede, I. (2013) *La educación política. Ensayos sobre ética y ciudadanía en la escuela*. Buenos Aires : Paidós.

Terigi, F. (1999) *Curriculum. Itinerarios para aprender un territorio*. Buenos Aires: Santillana.

Producciones curriculares del MEN

Las abuelas nos cuentan (2006).

Los Derechos Humanos en el Bicentenario (2010).

A 35 años. Educación y memoria. Actividades para escuelas primarias (2011).

Leyes

Ley Día de la Memoria por la Verdad y la Justicia N°25.633 (2002).

Ley de Educación Nacional N° 26.206 (2006)

Facebook y lo escolar: los grupos virtuales como complemento de las prácticas educativas presenciales

Matías Nahuel Ferreyra

mn_ferreyra@hotmail.com.ar

Licenciatura en Ciencias de la Educación. Directora de TFL: Gabriela Sabulsky

Recibido: 10/05/17 / Aceptado: 12/11/17

Resumen

La presencia de las Tecnologías de la Información y de la Comunicación (TIC) ha modificado las formas de transitar la escuela, tanto para docentes como para los estudiantes. Estas presencias en ocasiones son retomadas por los docentes de forma organizada y sistematizada generando propuestas que buscan aprovechar sus características y su potencialidad. En los últimos años, Facebook se ha posicionado como una de las aplicaciones más utilizadas por los jóvenes potenciado por el acceso que se logra a través de los dispositivos móviles con conexión a datos o redes wi-fi.

El uso de esta aplicación no se mantiene ajena a docentes que buscan incluirla en sus propuestas pedagógicas y didácticas proyectando así la relación docente-estudiante hacia espacios virtuales que permiten una conexión y un trabajo que excede los espacios físicos y temporales propios del espacio físico del aula.

A continuación, presentaré el análisis de dos propuestas pedagógicas que utilizan a Facebook como una herramienta educativa para el desarrollo de diferentes temáticas referidas a las propias asignaturas.

Palabras clave: Facebook – propuestas pedagógicas – espacio presencial y virtual

1. Introducción

En los últimos cuarenta años, se han presenciado, a nivel mundial, cambios sustanciales con respecto a las tecnologías de la información que fueron modificando las formas de ver y entender la realidad social. Uno de los cambios más radicales se dio en la década de 1990 con la aparición de la World Wide Web (Red Informática Mundial), un sistema de distribución de hipertextos interconectados a través de Internet. Una década después, se produciría la evolución de esta tecnología con la aparición de la Web 2.0. Esta nueva forma de comunicación comprende sitios que permiten a los usuarios interactuar y colaborar entre sí para la creación de contenidos. Así, este cambio permite pasar de un usuario pasivo que solo recibía o publicaba información a un usuario activo que ahora genera y produce contenidos y conocimientos. Los blogs, las redes sociales, las wikis son

algunos de los ejemplos de esta nueva forma de comunicación a través de Internet.

Particularmente, y en relación con este trabajo de investigación, se hace foco en las redes sociales, fundamentalmente en Facebook. La elección de esta se debe a su uso extendido tanto en nuestro país como en el mundo. Actualmente, cuenta con aproximadamente 1500 millones de usuarios. En Argentina, el 90 % de quienes acceden a Internet se conecta a Facebook.

El campo de la educación no ha podido mantenerse aislado de estos avances. En este sentido, la Web 2.0 ha generado una multiplicidad de espacios que dan forma a nuevas maneras de entender el aula como un espacio que se vuelve virtual, que abre sus fronteras y derriba sus muros. Y dentro de estas aulas, los sujetos que por allí transitan, docentes y estudiantes, también modifican sus formas de relacionarse e interactuar. La no presencia en tiempo real de otro, sin dudas,

genera una modificación de la práctica educativa acostumbrada al clásico dispositivo presencial.

Interesa entonces hacer foco en las relaciones entre lo presencial y lo virtual, y es por ello que este trabajo se guió a través del siguiente interrogante: *¿Cómo se integran o articulan las lógicas de las redes sociales y las de lo escolar en la red social Facebook a través de grupos virtuales en dos asignaturas de nivel superior no universitario de dos instituciones, una pública y una privada de la Ciudad de Córdoba?*

Para el desarrollo de este trabajo, se abordó el análisis de dos casos: el Caso 1, correspondiente a la asignatura Práctica IV y Residencia del Profesorado en Biología del instituto Simón Bolívar; el Caso 2, corresponde a la asignatura Problemáticas Socioantropológicas del Profesorado de Música del Instituto Superior Collegium.

El objetivo principal de este trabajo de indagación fue analizar cuál es la relación existente entre las lógicas del aula y las lógicas de los grupos de Facebook con fines académicos en dos espacios curriculares pertenecientes a dos profesados de nivel superior no universitario de la Ciudad de Córdoba.

Para lograr este objetivo, también se plantearon otros objetivos secundarios:

- ✓ Describir las características que asume cada grupo de Facebook en función de sus actores, el contexto institucional y los contenidos disciplinares que les son propios.
- ✓ Identificar los recursos y el tipo de información que circula y se comparte en estos espacios virtuales.
- ✓ Reconocer los saberes escolares propios de cada asignatura que circulan dentro de los espacios virtuales.
- ✓ Analizar los tipos de participación que coexisten en los espacios virtuales.
- ✓ Indagar y analizar las intencionalidades/sentidos que llevan a los sujetos a participar de estos espacios.
- ✓ Indagar sobre las continuidades o discontinuidades entre lo virtual y lo presencial.

2. Comunicación y transformación de prácticas culturales

Wolton define la comunicación como:

[...] una aspiración [que] remite a la base de toda experiencia humana. Expresarse, hablar a otro y compartir con él, esto es lo que define al ser humano. La comunicación es el medio para entrar en contacto con el otro, que es el horizonte, lo que todos deseamos y tememos a la vez, porque aproximarse al otro nunca es fácil. Solo la comunicación permite manejar esta relación ambivalente entre uno mismo y el otro. (Wolton, 2007:42).

Siguiendo a este autor, la comunicación contiene dos elementos centrales: expresión y consideración del receptor. Afirmar que la expresión es el primer momento de la comunicación, pero no el más importante; el más importante es el receptor, y considerarlo significa la revolución de la comunicación. Esto es así porque el otro resulta ser el límite de la comunicación:

"[...] la libertad del receptor es, precisamente, aceptar, repensar, negociar el mensaje recibido. Esa es la «realidad» de la comunicación, y la razón de sus desfases incesantes. [...] el receptor no es fácilmente manipulado por el mensaje. *Dirigido a todos, el mismo mensaje no es recibido de la misma manera por todos.* En este sentido, la comunicación es una actividad social como las otras, marcada por las desigualdades y los desafíos del poder, pero no es totalitaria." (Wolton, 2005: 29 -30).

Y luego también agrega:

"Las facilidades de la comunicación no bastan para mejorar el contenido del intercambio [...] No existe comunicación sin malentendido, sin ambigüedades, sin traducciones y adaptaciones, sin pérdidas de sentido y surgimiento de significados inesperados, en síntesis, sin el fracaso de la comunicación y sin reglas que satisfacer." (Wolton; 2007: 29).

En la actualidad, todo el mundo quiere comunicarse y en este sentido el avance en las tecnologías de la comunicación simboliza la posibilidad de un otro que siempre está presente. Y cuando hablamos de tecnología, la

aparición de Internet ha modificado radicalmente la forma de comunicarnos y acceder a la información.

La masificación de las tecnologías de la información y la comunicación surgen en conjunción con lo que Levy denomina cibercultura. Este autor entiende por esto "[...] la cultura propia de las sociedades en las que las tecnologías digitales configuran decisivamente las formas dominantes tanto de información, comunicación y conocimiento como de investigación, producción, organización y administración." (Levy, 2007:7).

Dentro de este espacio coexisten a su vez, tres fuerzas que significan y permiten el sostenimiento de este modelo: "[...] la interconexión, la creación de comunidades virtuales y la inteligencia colectiva". (Levy, 2007: 99). Estas fuerzas vehiculan la comunicación que sostenemos cotidianamente y nos sumergen en un espacio que ya no se concibe solo como físico, sino también como virtual, entre distintos puntos del mundo, al que se puede acceder en tan solo instantes y en el que se entretajan redes que engloban un *universal por contacto*.

Las nuevas tecnologías, según Wolton (2007), son el símbolo de libertad y brindan la posibilidad de organizar el tiempo y el espacio. Su éxito se sintetiza en tres palabras: autonomía, organización y velocidad.

Si hablamos de nuevas tecnologías, no puede dejarse de lado el que ha sido uno de los mayores avances en materia de comunicación: Internet. Para comenzar a analizarlo resulta necesario distinguir este término que le es próximo pero que no es lo mismo: la web o la *world wide web*. Pisani y Piotet (2008) destacan que mientras Internet es la red informática que permite tener ordenadores conectados entre sí, la web es una de las aplicaciones de Internet que permite tener documentos conectados entre sí. La primera aparición de Internet se da en Estados Unidos en 1969, en lo que se conoció como el proyecto Red de la Agencia de Proyectos de Investigación Avanzada (Advanced Research Projects Agency Network, ARPANET) que logró conectar tres computadoras entre sí. Para el año 1983 esta

conexión ya alcanzaba 500 computadoras pertenecientes a distintas universidades y centros de investigación. Esta primera fase de Internet, significó una conexión en la cual el usuario accedía a la información de una manera pasiva. En la actualidad, el crecimiento de la red ha adquirido una forma "[...] anárquica, autoorganizada, fundamentalmente local y distribuida que subyace a la evolución de la red". (Piscitelli, 2005:25) y esto se debe fundamentalmente a la aparición, en octubre de 2004, de la Web 2.0, término que popularizó Tim O'Reilly. Pisani y Piotet plantean que resulta imposible definir a la Web 2.0 ya que esta no es una cosa sino más bien "[...] un punto de inflexión, de ese momento en que un fenómeno un poco único y aislado se convierte en algo común y se generaliza. Una especie de punto de ruptura y de paso a una nueva era, con nuevos actores y nuevas reglas" (Pisani y Piotet, 2008:25). Esta nueva aplicación permitió desarrollar una forma de navegar por Internet que está "[...] construida sobre una arquitectura de la participación, contenidos generados por el usuario". (Cobo Romaní y Pardo Kuklinski; 2007: 15). Las producciones que individuos o colectivos generan se guardan en servidores que almacenan esta información y al cual siempre se puede tener acceso. Aquí resulta importante entender que esta información permanece allí y puede ser accesible desde espacios y tiempos diferentes a los de su producción. Además, otra característica tiene que ver con la permanencia de estos archivos. Una vez que algo se sube a la red, pasa del espacio privado al espacio público y puede permanecer allí de manera perpetua.

Area-Moreira y Ribeiro-Pessoa retoman a Bauman (2006) para caracterizar el cambio de lo sólido a lo líquido que ha generado la omnipresencia de las tecnologías de la comunicación y la información. Plantean así que la Web 2.0 ha trastocado las formas de consumo, distribución y producción de la cultura:

"Las TIC han provocado, o al menos han acelerado, una revolución de amplio alcance en nuestra civilización que gira en torno a la

transformación de los mecanismos de producción, almacenamiento, difusión y acceso a la información; en las formas y los flujos comunicativos entre las personas; así como en los lenguajes expresivos y de representación de la cultura y el conocimiento. Los nuevos tiempos han generado nuevos actores (Internet, la telefonía móvil, los videojuegos y demás artilugios digitales) que están cambiando nuestra experiencia en múltiples aspectos: en el ocio, en las comunicaciones personales, en el aprendizaje, en el trabajo, etc." (Area y Pessoa, 2012:14).

Siguiendo con estos autores, plantean que la web 2.0 puede caracterizarse en función de seis dimensiones de producción, consumo y difusión de la cultura que coexisten, se entrecruzan y se van desarrollando de manera paralela: la biblioteca universal, el mercado global, la comunicación multimedia y audiovisual, la conexión hipertextual, los entornos virtuales y las redes sociales.

Justamente sobre este último punto se centrará nuestra tesis: las redes sociales en y a través de Internet. Según De Haro (2010), las redes sociales son estructuras que conectan a personas, organizaciones y entidades que comparten algún interés en común ya sea profesional, de amistad, laboral, etc. Plantea que es importante no confundir lo que es una red social con los servicios de red social, que son las aplicaciones que sirven como soporte tecnológico para que se constituyan las redes sociales.

Este mismo autor, plantea la existencia de dos tipos de servicios de red social: las redes sociales estrictas y la Web 2.0. Define a las primeras como aquellas que tienen el único fin de conectar a las personas sin un propósito particular; es el usuario mismo el que luego se lo dará. Y por la Web 2.0 entiende aquellas que, contrariamente a las primeras, tienen como centro de atención un objeto preciso, como videos, documentos, imágenes, etc. Al mismo tiempo, plantea que dentro de las redes sociales estrictas, existen también dos tipos diferentes: las horizontales y las verticales. Las primeras son aquellas redes ya creadas, que cuentan con miles de usuarios, a las que uno

se incorpora, como es el caso de Facebook. Las segundas son aquellas creadas por los propios usuarios y cerradas al exterior, que los unen por un interés común.

Hay una diversidad de redes sociales que varían según su tipología. Así podemos encontrar redes sociales que trabajan solo con videos, que cuentan con mensajería, que son para negocios, que trabajan con fotos/videos o que tienen usos generales, entre otras. En el año 2015, el sitio www.webempresa20.com elaboró un ranking con las 30 redes sociales con mayor cantidad de usuarios siendo Facebook la lo lidera.

Esta red social fue creada en el año 2004 por Mark Zuckerberg y fundada junto a Eduardo Saverin, Chris Hughes y Dustin Moskovitz, todos estudiantes de la Universidad de Harvard. En sus comienzos, Facebook permitía que estudiantes de dicha universidad pudieran mantenerse en contacto con otros compañeros, manteniendo una comunicación fluida y compartiendo contenidos a través de Internet de manera sencilla. En principio, la red era solo para usuarios que concurrieran a universidades de Estados Unidos. Sin embargo, fue tal el éxito que tuvo, que para el año 2006, Facebook dejó de ser una red social cerrada y se abrió para que cualquier usuario de Internet pudiera conectarse. Así comenzó a expandirse por fuera de Estados Unidos y fue traducida a 70 idiomas. En la actualidad, cuenta con aproximadamente 1500 millones de usuarios en todo el mundo.

Facebook es una red social que se caracteriza por ser abierta; es decir, cualquier usuario de Internet puede acceder a ella. Para ingresar solo es necesario tener una cuenta de correo electrónico, una contraseña y ser mayor de edad. Entre sus tantas funciones, la que más interesa para esta investigación, es la posibilidad de crear grupos (abiertos, privados o secretos) en los cuales usuarios que comparten algún interés en común puedan "aislarse" del resto de la red para mantener un contacto en relación con estos intereses, ya sean educativos, musicales, de negocios, etc. El uso masivo de esta red social y la posibilidad de crear grupos, llevó a discutir su

potencialidad para mejorar la calidad de los aprendizajes, configurar nuevas formas de trabajo colaborativo y buscar estrategias que permitan una inclusión de dichos entornos a través de propuestas didácticas innovadoras. Estos factores establecen relaciones entre lo que sucede y caracteriza al modo presencial del aula, y lo que sucede y caracteriza a Facebook.

2.1 La escuela envuelta en la red

La escuela se caracteriza por sostener lógicas que han sobrevivido a lo largo del paso del tiempo. Como institución moderna se distingue, entre otras características, como un espacio de comunicación definido por la sincronía y por la necesidad del espacio físico para la transmisión de un tipo de saber, que es el contenido. Facebook, por otra parte, connota muchas características contrapuestas a la de la escuela: la comunicación se vuelve asincrónica; el espacio deja de ser físico y se vuelve virtual; y el saber está en millones de usuarios y es compartido, construido y reconstruido por ellos de manera colaborativa. En la actualidad, la escuela se encuentra inmersa en este entorno tecnológico que describíamos anteriormente, atravesada por Internet e interpelada por múltiples dispositivos. Dussel y Quevedo afirman que "La escuela ha sido señalada como una institución estratégica para la recepción de las TICs ya que es allí donde se concentran los procesos de creación y transmisión de conocimientos [...]". (Dussel y Quevedo, 2010:3).

En nuestro país, lo que marcan Dussel y Quevedo (2010) se vio reflejado desde que, en la década de 1990, comenzó un proceso de desarrollo de políticas educativas que tuvieron el objetivo de incluir la tecnología en las aulas y que, alcanzó su momento de esplendor con la puesta en marcha del Programa Conectar Igualdad en el año 2010. Sin embargo, la mayor presencia de equipamiento no significa una real inclusión de la tecnología y, menos aún, un cambio o una innovación en las prácticas educativas.

La tecnología se constituye como un nuevo actor que interviene en la relación docente-estudiante y que también genera nuevas maneras de relacionarse. Estas nuevas maneras ponen en tensión el dispositivo de la escuela tradicional:

"[...] tanto en términos de las transformaciones del espacio y del tiempo que imponen como en la reorganización de los saberes y las relaciones de autoridad en el aula. La escuela es una institución basada en el conocimiento disciplinar y en una configuración del saber y de la autoridad previa a las nuevas tecnologías, más estructurada, menos exploratoria, y sometida a criterios de evaluación comunes y estandarizados. Por otro lado, las nuevas tecnologías [...] parecen funcionar en base a la personalización, la seducción y el involucramiento personal y emocional, y lo hacen siempre con una dinámica y velocidad que entra en colisión con los propósitos y tiempos de la enseñanza-aprendizaje de la escuela." (Dussel y Quevedo, 2010: 4-5).

Pisani y Piotet (2008) plantean que la dinámica relacional que caracteriza a la web "choca" contra la mecánica institucional tradicional, y con la herencia intelectual y social sobre la que estas instituciones se construyeron:

"Entendemos por <dinámica> el conjunto de movimientos no controlados, no lineales, con múltiples vertientes y causados por la participación <de todos>. Con <dinámica relacional> destacamos el hecho de que esta dinámica social y tecnológica [...] está afectando al establecimiento de relaciones, personas y datos. Por el contrario, la mecánica hace referencia al movimiento lineal, más lento y mejor controlado que caracteriza a las empresas tradicionales." (Pisani y Piotet, 2008: 52).

En las escuelas, nos encontramos con jóvenes conectados todo el día al mundo virtual, que chatean, mandan mensajes, escriben, comparten momentos, fotos, videos, que buscan información, que juegan, entre otros múltiples usos que hacen con sus celulares o computadoras. Como plantea Ferrés, "[...] ante el avasallante avance de las tecnologías de la comunicación, es indispensable una escuela

que reconozca e incorpore las pantallas pero que proporcione pautas para un consumo racional y crítico". (Ferrés, 1994).

Gros (2015) entiende que la sociedad en la que vivimos dista mucho de la sociedad en la que se concibió la escuela tradicional. En este sentido, entiende que vivimos en una sociedad del conocimiento en red y que, en este contexto, surgen pedagogías emergentes que se basan en una "[...] integración de las tecnologías digitales, la exploración y la modificación de las pedagogías existentes y desarrollan nuevas propuestas teóricas y prácticas". (Gros, 2015:63).

Posteriormente, esta misma autora agrega que estas pedagogías emergentes se relacionan con las tecnologías emergentes en un doble vínculo: hay tecnologías que no tienen un fin específicamente educativo que terminan utilizándose con una finalidad educativa y, al mismo tiempo, las prácticas pedagógicas se modifican y transforman las prestaciones que la tecnología da.

2.2 Categorías para pensar la relación entre el espacio presencial y el espacio virtual.

A través de la descripción y el análisis de los dos casos observados (el Caso 1 correspondiente a Práctica IV y Residencia y el Caso 2 correspondiente a Problemáticas Socioantropológicas) se pudo notar que, a pesar de que el recurso tecnológico es el mismo, los usos y la valoración de profesores y estudiantes; el lugar que ocupe en las planificaciones de los profesores; la cantidad, la calidad y el tipo de intercambios que se produzcan en las plataformas virtuales; y los sentidos y posicionamientos respecto al uso de Facebook con un fin académico marcan dos modalidades diferentes de vincularse con la lógica escolar.

Estas dos modalidades serán descriptas a partir de cuatro categorías que permiten entenderlas en su complejidad: a) formas de interacción y sentidos asignados al espacio virtual; b) conocimientos y saberes que circulan por el espacio virtual; c) formas de regulación del uso

del espacio virtual; d) Permeabilidad del espacio físico en el espacio virtual.

a) Formas de interacción y sentidos asignados al espacio virtual

La presencia de los entornos virtuales modificó las formas en que los sujetos interactúan. En el aula, las relaciones que se establecen entre docentes y estudiantes, y entre estudiantes entre sí estaban configuradas fuertemente por un espacio asignado (las cuatro paredes del aula) y un tiempo (la jornada escolar). El diálogo directo y sincrónico, acompañado de gestos y de tonalidades marcaba este tipo de interacción. Pero con la aparición de las redes sociales, esto se ha modificado. Sigalés (2002), Chiecher y Donolo (2013) afirman que las herramientas tecnológicas permiten la posibilidad de intercambiar información en cualquier tiempo y espacio y que esto les permite a los usuarios tomarse sus propios tiempos para reflexionar, escribir y revisar antes de enviar un comentario o realizar una publicación. Sin embargo, agregan que esto tiene un aspecto negativo: la no presencialidad espacio-temporal puede generar sensación de soledad y, al mismo tiempo, disminuir sus posibilidades de interactuar para construir nuevos conocimientos.

En el Caso 1, el nivel de interacción observado en las publicaciones (no se tuvo acceso a chat privados) es alto pero con una característica importante: generalmente se dan entre el profesor y los estudiantes (en ambas direcciones) y pocas veces son de estudiantes entre sí. Esto indica que, si bien la configuración espacio-temporal se ve modificada y la asincronía se manifiesta en los momentos diversos en que se interactúa, el modo en que se lo hace no dista demasiado del modo que generalmente encontramos en las aulas: el docente pregunta, el estudiante responde; el estudiante pregunta, el docente responde. En relación con esto, la profesora remarca tres elementos que justifican esta cuestión: por un lado, limitaciones que presenta Facebook para realizar debates, falta de tiempo de la profesora para mediar los

debates debido a la gran cantidad de estudiantes y comentarios, y, por último, la necesidad de aclarar el objetivo de las preguntas que se subían a Facebook.

Por otro lado, es importante señalar que las publicaciones en las cuales se encontró mayor nivel de interacción también estaban siendo evaluadas. Al evaluar, la profesora tiene en cuenta dos aspectos; por un lado, saber si participa o no y, por el otro, el contenido de esa participación.

Si bien nuestro objetivo no era realizar un análisis profundo de las estrategias y decisiones didácticas de los profesores, lo que sí puede sostenerse es que la profesora de Biología expande su "clase" a través de Facebook. Justamente, García Sans (2008) advierte sobre la necesidad de no hacerlo, en tanto que propone que sea una ayuda para la clase. Esta autora expresa la necesidad de no evaluar ni monitorizar; la necesidad de alentar la comunicación contra el discurso unidireccional; alentar el trabajo extra, tanto de profesores como de estudiantes, para que ambos se conviertan en usuarios proactivos de las redes sociales y que se mantenga su carácter social.

En el Caso 2, sucede algo completamente diferente, ya que el nivel de interacciones es prácticamente nulo. Lo que se comparte en el muro es, mayormente, propuesto por el profesor. Pocas publicaciones son comentadas y algunas ni siquiera son vistas por el total de los estudiantes. Con este bajo nivel de interacción en el muro, toda la potencialidad que puede ofrecer la herramienta se encuentra opacada, y el objetivo de acompañar a los estudiantes y sostenerlos difícilmente se cumple. Sin embargo, es importante señalar aquí que, si bien al docente le preocupa que los estudiantes no usen la herramienta (sobre todo aquellos que no pueden asistir a clase) tampoco busca presionarlos para que la utilicen.

Pese a estas notables diferencias, hay un punto en común entre los dos casos: la alta interacción del Caso 1 y la baja interacción del Caso 2 se fundamentan por posicionamientos didáctico-pedagógicos claros que tienen

ambos profesores. A los espacios se les asigna un sentido, tienen un lugar en la planificación y en el cursado, y tienen objetivos claros. Pero, además, estos sentidos son resignificados, luego, por los estudiantes a través del uso y de la apropiación que hacen de Facebook.

En el Caso 1, Facebook tiene un peso específico para la asignatura. La condición para cursar es tener una cuenta activa, participar, comentar y publicar. Facebook no es solo entendido como una red de relaciones sociales que fomenta la comunicación y el encuentro: su peso va más allá, su lugar es el de un aula virtual que se conserva en todo tiempo y espacio. El sentido que se atribuye a él lo coloca en un lugar fundamental dentro de la asignatura. Lo que sucede en el aula es llevado a Facebook, y lo que sucede en Facebook es llevado al aula de manera lineal. Facebook, pensado de esta manera, se convierte en una continuación de lo que sucede en el aula, de los criterios y los lenguajes que se manejan en el aula, y tiene tiempos establecidos como se determinan en el aula y en cualquier situación en la que se pongan en juego los procesos de enseñanza y aprendizaje.

En el Caso 2, Facebook también tiene un peso específico para la asignatura, pero, a diferencia del primer caso, no se le atribuye un sentido que lo priorice. Se valora lo presencial, y Facebook está pensado como un espacio de acompañamiento y de sostén de lo presencial. El sentido aquí atribuido está ligado a entenderlo como un complemento que puede sostener procesos de aprendizaje, mejorar la calidad de estos procesos, y mostrar los contenidos desde otras ópticas y a través de otros recursos que no son parte del aula. Su sentido tiene mayor libertad, los estudiantes deben apropiarse de este espacio, no se supervisa la participación, y se los invita a este espacio, en lugar de establecerlo como condición necesaria.

Desde la mirada de los estudiantes, los espacios virtuales también tienen sentidos atribuidos. Fundamentalmente, ambos consideran a Facebook como un recurso válido y con potencial para ser aprovechado. Sin embargo, las propuestas no los atraen. En el

Caso 1, se sienten obligados a participar, responden solo lo que saben que deben responder, consideran que debe haber criterios claros y pactos sobre sus usos, o al menos criterios que se negocien con ellos. En el Caso 2, el sentido es paradójico: les sirve pero no lo usan, lo valoran pero no participan en él.

¿Qué sentido se le puede otorgar a un espacio como Facebook para que su uso no sea una obligación pero que, al mismo tiempo, no haya tanta libertad como para que ya no se use? ¿Por qué se encuentran resistencias al uso académico cuando pasan gran parte del día conectados a las redes sociales? ¿Es posible que lo que crea esta resistencia es el hecho de que las redes sociales no se crearon con un fin pedagógico?

Chiecher A., Rama M. y Paoloni P. (2013) encontraron en sus investigaciones que, muchas veces, los estudiantes crean grupos paralelos a los de su asignatura para evitar las miradas de los docentes. Esto también se ve reflejado en el uso de WhatsApp o del propio servicio de chat que ofrece Facebook (Messenger). Se comunican por esas vías, que mantienen las conversaciones en ámbitos privados, ya sea con el propio profesor o entre ellos mismos. Como afirman Chiecher y Ricceti (2016), estos cambios se dan porque las preferencias de los jóvenes y adolescentes son mutantes, cambian muy rápido, y los llevan a migrar de una red a otra en busca de novedades.

b) Conocimientos y saberes que circulan por el espacio virtual

Dussel y Quevedo (2010) señalan que la incorporación de las TIC a la escuela genera una mutación simbólica y cultural que involucra las bases sobre las que se constituye la institución escolar: la transformación del espacio y del tiempo, la reorganización de los saberes y las relaciones de autoridad se ven modificadas por la presencia de las TIC. Afirman que la escuela es una institución basada en una configuración del saber, de la autoridad y de un conocimiento disciplinar previo a la presencia de las nuevas tecnologías

que la hace más estructurada y sometida a procesos de evaluación comunes y estandarizados. Y en contra posición a esto, las nuevas tecnologías funcionan con una dinámica y una velocidad que entra en colisión con los propósitos y tiempos que la escuela propone para los procesos de enseñanza y aprendizaje.

Los conocimientos y saberes que circulan por un espacio virtual, al igual que en el espacio físico del aula, no siempre son referidos a la propia disciplina. Así, resolver una duda referida a un aspecto administrativo, demostrar cómo se puede compartir un video o compartir un link de interés también puede considerarse como conocimientos que están circulando, que son apropiados, que pueden ser resignificados o que simplemente, pueden ser ignorados.

Ambos autores sostienen que las nuevas tecnologías han modificado la relación de los estudiantes con los conocimientos. Las TIC permiten la resignificación, la intervención, la reescritura, la modificación y el cambio de sentidos de lo ya existente. Recuperan los aportes de Andrew Burn (2009), quien afirma que las TIC permiten nuevos procedimientos que establecen nuevas formas de relación con el saber: iteración, retroalimentación, convergencia y exhibición. Además, Jenkins (2006) agrega el concepto de "permisibilidades": acciones y procedimientos que permiten nuevas formas de interacción con la cultura, más participativa, más creativa, y con apropiaciones originales.

Los dos casos comparten una característica similar en cuanto a lo que se produce en los espacios virtuales y lo que es acordado tanto por profesores como por estudiantes: lo que sucede en el grupo siempre tiene que ver con la asignatura. En el Caso 1, que tiene una participación más asidua, hay una circulación de saberes que tienen una particularidad: generalmente son archivos bajados de Internet y subidos al grupo. No hay procedimientos de apropiación o permisibilidades como los llama Jenkins (2006). Pero, además, estos saberes que circulan responden a una consigna, se suben para la profesora y no son reapropiados por los demás. Como afirmaba uno de los

estudiantes, "aquello que no es obligatorio no se ve". Así, el conocimiento circula de manera unidireccional.

Un recurso que sí se comparte y que puede permitirnos pensar en estas permisibilidades que señala Jenkins (2006) son las imágenes que se suben al grupo (ligadas más a su futura profesión como profesores, que a la Biología en sí). En estas, aparecen escritos, resignificaciones y comentarios que permiten pensar que el conocimiento circula de manera pluridireccional. Además, el conocimiento ya no está solo en un texto o documento. Una imagen también puede estar diciendo muchas cosas y abriendo la discusión a un sinfín de interpretaciones. El trabajo con una imagen o un video es justamente una de las posibilidades más ricas que hoy ofrecen los espacios virtuales, y esto se corrobora en ambos casos analizados. El hecho de que uno pueda descargar esa imagen en su computadora o teléfono móvil, editarla, resignificarla y volver a compartirla permite entender que los conocimientos no son propiedad de un sujeto, sino que son propiedad de todos aquellos que quieran apropiarse de esos conocimientos y tengan las capacidades suficientes para hacerlo.

En el Caso 2, existe una relación con el conocimiento que, generalmente, es dirigida desde el profesor (sube lo que se hizo en clase a modo de guía) hacia los estudiantes, quienes, en algunas ocasiones, receptan la información con un "Me gusta" o con un "Visto". Uno de los estudiantes comentaba que esta forma de circulación es productiva porque les permite saber qué pasó en clase, pero nada más.

Además de subir estos "mojones", como los llama el profesor, lo interesante es que agrega a cada uno imágenes o videos que tienen una relación directa con la temática. Como se dijo anteriormente, esto hace referencia a la posibilidad de abordar el conocimiento desde diferentes ópticas, lo que permite que los estudiantes se apropien del recurso de maneras distintas.

En cuanto a los estudiantes, solo dos compartieron archivos durante el período de observaciones: uno que subió una película

sobre la cual debían trabajar luego y otra compartió un video sobre la violencia de género, temática que fue abordada por el profesor. Lo interesante de este último recurso es que se realizó a través de un editor de imágenes que permite incluir textos, sonidos y videos. Este tipo de apropiación de elementos de la cultura para resignificarlos es, justamente, lo que Andrew Burn (2009) recupera como nuevas posibilidades creativas y cognitivas, que transforman a los usuarios en autores de medios.

¿Qué relación existe con el saber en los grupos? ¿Se podría afirmar que hay una real apropiación de la información que circula? Si el recurso se sube al espacio virtual pero no es apropiado, ¿esto significa que no mantiene el mismo valor que los materiales que se distribuyen en soporte papel?

Dussel y Quevedo (2010) afirman que las posibilidades y permisibilidades a la que hacen referencia los autores citados anteriormente no son necesariamente las prácticas más habituales entre los jóvenes. Consumir videos, música, establecer relaciones interpersonales y no jerarquizar la información que se busca son prácticas que no se asocian a procedimientos de tipo escolar ni a prácticas más complejas de conocimiento. Esto quizás pueda estar en juego en los procesos de selección que realizan los estudiantes a la hora de definir el material de estudio "pertinente".

c) Formas de regulación del uso del espacio virtual

Facebook es un espacio cuyo uso se encuentra regulado. Cuando se genera un usuario, este debe acordar con la declaración de derechos y responsabilidades, con la política de datos y con las normas comunitarias de esta red social. Ese acuerdo regula qué está prohibido y cómo se reportan conductas abusivas, qué información se recibe del usuario y cómo se usa, y qué condiciones se deben aceptar al uso Facebook. Cuando ese acuerdo no es respetado, el administrador de Facebook puede eliminar esa cuenta y borrar todo lo que se ha publicado, siempre que eso no haya sido

compartido por otros. Esta regulación no es controlada por los usuarios que solo tienen la posibilidad de denunciar para que los administradores de Facebook analicen lo denunciado y tomen una medida. Estos son acuerdos explícitos que propone la plataforma. Cuando se crea un grupo en Facebook, estos acuerdos explícitos también tienen vigencia. Pero, además, hay acuerdos "tácitos" sobre su uso que son elaborados por los propios usuarios. En especial, estos acuerdos giran en torno a qué publicar y qué no. En los grupos, el administrador (que es un usuario más) es el único que tiene la posibilidad de eliminar una publicación si así lo creyera necesario. ¿Cómo son, entonces, las regulaciones en los grupos de ambas asignaturas? ¿En qué grado esas regulaciones son explícitas y en qué grado son acuerdos tácitos que deben ser respetados? ¿Qué lugares ocupan el profesor y los estudiantes en estos acuerdos?

En los dos casos observados, estas regulaciones sobre qué publicar también aparecen: solo se publica lo pertinente a la asignatura y, en caso de querer publicar algo que no tenga que ver con el cursado, se debe consultar primero a los profesores que son quienes regulan los grupos. Este acuerdo es aceptado y también valorado por los estudiantes, quienes acuerdan que lo que no pertenece a la asignatura puede distraer o molestar. En ambos casos, esas regulaciones se explicitan al comenzar al cursado, tanto de manera oral como en el propio muro de cada espacio virtual. Y en ambos casos, esos acuerdos son respetados por todos.

Pero además de este tipo de regulación, este acuerdo que se genera, en el Caso 1 aparece otro tipo de regulación: el control sobre la ortografía y la redacción. Estos elementos son más propios de un aula que de un espacio virtual. En este sentido, Berlanga y Martínez (2010) entienden que la aparición de Internet ha dado lugar a nuevas formas de interacción y comunicación. Estas interacciones dan como resultado una nueva y discutida forma de lenguaje: el ciberlenguaje. Por un lado, están quienes entienden que el uso incorrecto de las reglas de ortografía y la pobreza de

vocabulario pueden generar una carencia en las posibilidades de comunicación que se necesitan para la actividad social y profesional (justificativo que utiliza la profesora para realizar este tipo de regulaciones). Por otro lado, están quienes reconocen en las redes un uso deliberadamente informal, económico y creativo. Incluso, en esta línea, entienden que nunca se había leído y escrito tanto como ahora. Al ser esto así, ¿qué ocurre cuando se trasladan los mismos criterios de corrección del aula al espacio virtual? Si la escritura virtual se caracteriza por esta economía del mensaje, ¿es posible que esa forma de escritura virtual se integre a la práctica educativa? ¿Qué nuevos problemas se plantean para el docente? ¿Cómo se resignifica Facebook al ser un espacio que debe respetar la escritura académica?

Por otro lado, otro tipo de regulación que aparece fuertemente marcado en este grupo tiene que ver con la obligatoriedad de responder y con el tiempo que se otorga para estas respuestas. Si bien no todas las actividades tienen estas características, aquellas que sí lo tienen llevan una calificación. Esta calificación no tiene una relación con el contenido sino con la misma acción de publicar: el que lo hace aprueba, y el que no, obtiene un 1 (uno). Pero, además, generalmente tienen un tiempo de respuesta de una semana, según afirmaban los propios estudiantes.

Como se observa, hay cuatro aspectos fuertemente vinculados a lógicas que pertenecen más a lo que sucede en el aula que a lo propio de un espacio virtual: obligatoriedad, evaluación, tiempo y uso de lenguaje apropiado.

Debido a que dejar preguntas abiertas también es crear conocimientos, nuevamente recuperamos algunos interrogantes planteados anteriormente como cierre de este apartado: ¿Hasta qué punto la estructura que ofrece Facebook se puede escolarizar como lo pretende la profesora? Si Facebook no fue ideado como un espacio académico, escolarizarlo ¿no llevaría quizá a romper con la intencionalidad con la que fue creado?

d) Permeabilidad del espacio físico en el espacio virtual

El espacio físico y el espacio virtual sostienen lógicas que los caracterizan, los diferencian y, al mismo tiempo, pueden complementarse o integrarse para generar propuestas pedagógicas que potencien los aprendizajes. Gros, sostiene que "La conectividad en la sociedad actual no solo ha alterado el sentido y la producción del conocimiento, sino también los espacios y los tiempos del aprendizaje, rompiendo la organización social del siglo XX". (Gros, B. 2015:60).

En este aspecto, esta misma autora sostiene que hay tres conceptos que han interrumpido los ámbitos de aprendizajes y que deben tenerse en cuenta: el aprendizaje sin fisuras, la ubicuidad y los entornos personales de aprendizaje. Sharples (2012) entiende el aprendizaje sin fisuras como una continuidad de experiencias de aprendizaje a través de diferentes contextos y tecnologías. Así, agrega Gros (2015), un estudiante puede iniciar un tema en una clase, recoger datos en su casa o al aire libre, elaborar un nuevo conocimiento con ayuda de un software y realizar un intercambio de ese conocimiento en un entorno virtual. Por otra parte, el aprendizaje ubicuo hace referencia a la posibilidad que otorgan las nuevas tecnologías móviles de poder estar conectados en cualquier momento y lugar produciendo y difundiendo información. Entiende esta autora que, mientras en el aula tradicional el profesor es la principal fuente de información y los estudiantes están obligados a permanecer en el mismo lugar y participar al mismo tiempo de la misma actividad, en situaciones de aprendizaje ubicuo las actividades pueden resolverse en espacios/tiempos diferentes para cada estudiante. Por último, Gros sostiene que los entornos personales de aprendizaje pueden ser entendidos como una "plataforma basada en las redes sociales, centrada en el aprendiz y diseñada para permitir compartir, colaborar y producir recursos y contenidos a través de procesos de participación distribuida". (Gros, B. 2015:62).

Todo lo señalado hasta aquí implica que el espacio físico y el espacio virtual deberían lograr una complementación, y un equilibrio que permita potenciar y aprovechar las virtudes que cada uno otorga. ¿Cómo se vinculan, entonces, el espacio físico y el virtual en cada caso? ¿Qué lugar ocupa el espacio físico y cuál el entorno virtual en cada caso? ¿Cuáles de los elementos planteados por Gros se recuperan en cada caso para pensar en la relación entre el espacio físico y el virtual, y el lugar de cada uno?

En el Caso 1, hay una centralidad del espacio virtual que influye en la trayectoria de los estudiantes que cursan esta asignatura. El requisito de tener una cuenta de Facebook para cursar, y la obligatoriedad de responder a consignas, de subir documentos o de participar son elementos que marcan esta centralidad. Así, ambos espacios se vinculan, sobre todo, a través de la resolución de consignas: Facebook es un espacio donde el conocimiento circula en forma de respuesta a consignas.

Esa centralidad no dista de tener características similares a las que se puede tener en un espacio físico de aprendizaje como lo es el aula: la obligación de asistir, la evaluación sobre la participación (como evaluación de concepto), la obligación de presentar un trabajo con un fecha determinada, etc. La profesora entendía que la obligatoriedad en el uso del grupo virtual se da en función de cubrir la carga horaria de la materia (de las 10 horas se cursan 4). Por esto, la centralidad del espacio virtual no se da en función de las posibilidades que este permitiría sino para cubrir, en la virtualidad, la presencialidad que no puede cubrirse en el aula.

Sumado a esto, de lo planteado por Gros (2015), la modificación espacio-temporal del aprendizaje sí es un aspecto rescatado como importante y valorado por la profesora. Muchas de las consignas presentadas en el grupo virtual demuestran que existe una continuación en el espacio virtual de lo que sucede en el aula. Esto supone que un conocimiento que comienza circulando en el espacio físico de manera presencial y simultánea, luego es recuperado y

resignificado en diferentes tiempos y en diferentes espacios.

Así, en este caso, los límites entre los espacios se confunden y las lógicas del espacio físico subsumen a las lógicas del espacio virtual y lo modifican.

En el Caso 2, contrariamente, los límites entre ambos espacios son claros y definidos: lo importante sucede en lo presencial y el espacio virtual ocupa un lugar de sostén para lo que sucede entre las cuatro paredes. Desde la perspectiva del profesor, hay vínculos que la atemporalidad y la no presencialidad de los entornos virtuales no pueden recuperar y es ahí donde, para él, sucede lo importante. Entiende que el espacio virtual sirve como sostén y como guía de aquello que pasa en el aula, porque a través de este puede dejar huellas de lo que está sucediendo en la asignatura. Y aquí, paradójicamente, es donde la modificación espacio-temporal adquiere significado: en el espacio virtual, los estudiantes pueden volver a recuperar lo sucedido en el espacio presencial en cualquier momento y desde cualquier lugar.

En la intencionalidad del profesor hay aspectos de aquellos que sostiene Gros (2015) que son recuperados en el lugar asignado al espacio virtual. Sobre todo, cuando él entiende que este permite que el conocimiento circule en diferentes direcciones gracias a la posibilidad que tienen los estudiantes de compartir y producir conocimientos a través de recursos multimedia, como imágenes o videos. Pero esta intencionalidad se encuentra limitada por la no apropiación de estas herramientas por parte de los estudiantes. ¿Hay relación, entonces, entre las lógicas de ambos espacios? ¿Se puede decir que los espacios se complementan si lo que sucede en el espacio virtual no es, aparentemente, apropiado y resignificado?

Gros (2015) sostiene que las nuevas tecnologías han derribado los "muros" del conocimiento que planteaba la escuela tradicional. Y que, por esto, es necesario pensar en pedagogías emergentes que den respuestas diferentes y que permitan, como señalan Adell y Castañeda "[...] aprovechar [de las TIC] todo

su potencial comunicativo, informacional, colaborativo, interactivo, creativo e innovador en el marco de una nueva cultura del aprendizaje". (Adell y Castañeda, 2012:15).

3. Conclusiones

Al comenzar esta investigación, se buscaba describir qué relación se establece entre las lógicas del espacio áulico y las lógicas del sitio Facebook. Como se vio a lo largo del análisis, estas relaciones dependen del lugar que se le otorga al espacio virtual en la planificación del docente, y también de los usos y sentidos que le otorgan los estudiantes (que son quienes lo utilizan). Se observó que en el Caso 1, Facebook ocupa un lugar determinante. Sin embargo, también quedó en evidencia la escolarización del espacio a través de la constante permeabilidad del espacio áulico que se hace presente en el espacio virtual. De esta manera, se termina rompiendo con las propias lógicas que caracterizan a este último. En el Caso 2, el lugar central está ocupado por el espacio presencial, y Facebook está visto como una herramienta que puede guiar, sostener y mejorar la calidad de los aprendizajes. Sin embargo, a pesar de que los estudiantes valoran el espacio, no parece ser aprovechado. Por esto, se retoman algunos interrogantes planteados anteriormente: ¿Qué estrategias puede desarrollar un docente para sostener un comportamiento proactivo del uso de las redes sociales y a la vez permitir que mantengan sus lógicas de comunicación, de encuentro, de atemporalidad, de esparcimiento y de informalidad? ¿Cuál es el punto al que debemos llegar para que el espacio virtual mantenga su lógica y al mismo tiempo se vuelva un espacio utilizado y aprovechable?

Quizá la respuesta esté en lo que Suárez sostiene respecto al lugar que debe ocupar la escuela frente a las nuevas tecnologías:

[...] lo que añade Internet a la educación no son sólo aplicaciones web, sino una noción de entorno como espacio de flujos en red que reconfigura la posición de la escuela como nodo, más que como centro de aprendizaje.

Por ello, más que integrar la tecnología en la escuela, es decir incorporarla al núcleo – centro– de aprendizaje, con Internet abríamos otro entorno sociocultural donde la propia escuela se prefigura como parte –nodo– de una red de implicaciones de alcance global. (Suárez, 2012).

Las redes sociales e Internet reconfiguran, no solo el lugar del conocimiento y el saber, sino también el lugar de la propia escuela. No se busca integrar la tecnología; por el contrario, se podría decir que lo que se vuelve necesario es integrar la escuela a esta nueva sociedad del conocimiento. Las personas en red, afirma Castells (2009), no se deben a un centro para comunicar. Los flujos de comunicación van de muchos a muchos, de uno a muchos o de todos a todos. Hay nuevas formas de aprender que se hayan descentradas de la escuela, las plataformas personales de aprendizaje, las redes sociales, o el m-learning.

5. Bibliografía

Adell, J. y Castañeda, L. (2012). Tecnologías emergentes, ¿pedagogías emergentes? En J. Hernández, M. Pennesi, D. Sobrino y A. Vázquez (coord.). Tendencias emergentes en educación con TIC. Barcelona: Asociación Espiral, Educación y Tecnología. págs. 13-32. En: Gros, B. (2015). La caída de los muros del conocimiento en la sociedad digital y las pedagogías emergentes. EKS, 16(1), <http://dx.doi.org/10.14201/eks20151615868>.

Area, M. y Pessoa T., (2011). De lo sólido a lo líquido: las nuevas alfabetizaciones ante los cambios culturales de la Web 2.0. Comunicar, n° 38, v. XIX, 2012, Revista Científica de Educomunicación; ISSN: 1134-3478; páginas 13-20.

Bacher S., (2009), Tatuados por los medios. Dilemas de la educación en la era digital. Buenos Aires: Paidós.

Bauman, Z. (2006). Modernidad líquida. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. En: Area, M. y Pessoa T., (2011). De lo sólido a lo líquido: las nuevas alfabetizaciones ante los cambios culturales de la Web 2.0. Comunicar, n° 38, v. XIX, 2012, Revista Científica de Educomunicación; ISSN: 1134-3478; páginas 13-20.

Berlanga, I. y Martínez, E. (2010). Ciberlenguaje y principios de retórica clásica. Redes sociales: el caso

Facebook. Enl@ce Revista Venezolana de Información, Tecnología y Conocimiento, 7 (2), 47-61

Burn, A. (2009). Making New Media. Creative Production and Digital Literacies. New York, Peter Lang. En: Dussel, I. y Quevedo, L. (2010). Educación y nuevas tecnologías: los desafíos pedagógicos ante el nuevo mundo digital.

Castells, M. y Hernández, M. (2009). Comunicación y poder. Madrid: Alianza. En: Suárez, C. (2012). De la escuela-lugar a la escuela-nodo. Educación y Virtualidad. Disponible en: <http://educacion-virtualidad.blogspot.com.ar/2012/03/de-la-escuela-lugar-la-escuela-nodo.html>.

Chiecher, A. (2013). Un entorno virtual, dos experiencias. Tareas académicas grupales y socialización de emociones en Facebook. Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, 28(1), p. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=27431190009>.

Chiecher, A. y Donolo, D. (2013). De diálogos e intercambios virtuales. La dimensión social y cognitiva de las interacciones entre alumnos. Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento, 10(2), pp.<http://www.raco.cat/index.php/RUSC/article/viewFile/285017/372989>.

Chiecher, A., Rama, M. y Paoloni, P. (2013). Facebook... un escenario de encuentro en el ingreso universitario.

Chiecher, A y Riccetti, A. (2016). Educación superior y redes sociales. Una experiencia académica mediada por Facebook. Educación, Formación e Investigación, 2(3), p. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/efi/article/view/8277>.

Cobo Romani, C. y Pardo Kuklinski, H. (2007). PLANETA WEB 2.0. Inteligencia colectiva o medios fast food. (p. 15). Barcelona/México DF: Grup de Recerca d'Interaccions Digitals. Flacso México.

De Haro, J. J. (2010). Las redes sociales en educación. EDUCATIVA. <http://jjdeharo.blogspot.com.ar/2008/11/la-redes-sociales-en-educacin.html>.

Dussel, I. y Quevedo, L. (2010). Educación y nuevas tecnologías: los desafíos pedagógicos ante el nuevo mundo digital.

Ferrés, J. (1994): Televisión y Educación. Barcelona, Paidós. En: Bacher S., (2009), Tatuados por los medios. Dilemas de la educación en la era digital. Buenos Aires: Paidós.

Flores Vivar, J. (2009). Nuevos modelos de comunicación, perfiles y tendencias en las redes sociales. Comunicar. Revista Científica De Educomunicación, 33(XVII), 73-81.

García Sans A., (2008), Las redes sociales como herramientas para el aprendizaje colaborativo: una experiencia con Facebook. Revista RE – Presentaciones. Periodismo, comunicación y sociedad. Escuela de Periodismo Universidad de Santiago. Año 2, N° 5. Páginas 49-59.

Gros, B. (2015). La caída de los muros del conocimiento en la sociedad digital y las pedagogías emergentes. EKS, 16(1),
<http://dx.doi.org/10.14201/eks20151615868>.

Jenkins, H. (2006). Confronting the challenges of participatory culture: Media education for the 21st century. White Paper. MacArthur Foundation. Disponible en:
http://digitalllearning.macfound.org/atf/cf/%7B7E45C7E0A3E04B89AC9CE807E1B0AE4E%7D/JENKINS_WHITE_PAPER.PDF. En: Dussel, I. y Quevedo, L. (2010). Educación y nuevas tecnologías: los desafíos pedagógicos ante el nuevo mundo digital.

Levy P., (2007). Cibercultura. La cultura de la sociedad digital. México: Anthropos Editorial.

Maggio M., (2012). Enriquecer la enseñanza. Los ambientes con alta disposición tecnológica como oportunidad. Buenos Aires: Paidós.

Melo Flórez, J. (2010). Historia digital: la memoria en el archivo infinito. Redalyc, 43, p.
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81122475006>.

Pisani F., y Piotet D. (2008). La alquimia de las multitudes. Cómo la web está cambiando el mundo. España: Paidós.

Piscitelli A., (2005). Internet, la imprenta del siglo XXI. Barcelona: Editorial Gedisa.

Resolución 123, (2010), Consejo Federal de Educación. Las políticas de inclusión digital educativa. El Programa Conectar Igualdad.

Sharples, M, et al. (2012), Innovating Pedagogy makers. Milton Keynes: Open University. En: Gros, B. (2015). La caída de los muros del conocimiento en la sociedad digital y las pedagogías emergentes. EKS, 16(1),
<http://dx.doi.org/10.14201/eks20151615868>.

Sigalés, C. (2002). El potencial interactivo de los entornos virtuales de enseñanza y aprendizaje en la educación a distancia [artículo en línea]. UOC. En: Chiecher, A. y Donolo, D. (2013). De diálogos e Intercambios virtuales. La dimensión social y cognitiva de las interacciones entre alumnos. Revista de Universidad y Sociedad del Conocimiento, 10(2), pp.<http://www.raco.cat/index.php/RUSC/article/viewFile/285017/372989>.

Suárez, C. (2012). De la escuela-lugar a la escuela-nodo. Educación y Virtualidad. Disponible en:
<http://educacion-virtualidad.blogspot.com.ar/2012/03/de-la-escuela-lugar-la-escuela-nodo.html>.

Wolton D., (2007). Pensar la comunicación. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Wolton D. (2005). Salvemos la comunicación. Aldea global y cultura. Una defensa de los ideales democráticos y la cohabitación mundial. Barcelona: Gedisa.

Burocracia: relectura desde un horizonte biopolítico

Pablo Ezequiel Sachis

eze_sachis@hotmail.com

Licenciatura en Filosofía. Director de TFL: Dr. Carlos Eduardo Balzi

Recibido: 10/06/17 / Aceptado: 26/07/17

Resumen

Las relaciones de poder adquieren diversas formas. Tal como ha señalado el filósofo francés Michel Foucault, a mediados del siglo XVII en las sociedades occidentales comienzan a aplicarse una serie de mecanismos de normalización disciplinaria, los cuales recaen sobre los cuerpos individuales, procurando su docilidad y utilidad. Más adelante, hacia fines del siglo XVIII, emerge un poder que tiene como blanco la vida biológica de las poblaciones, a saber, la denominada técnica biopolítica. Ambos mecanismos conforman el biopoder. La presente investigación ha tenido como propósito comprender el fenómeno de la burocracia según la analítica de las relaciones de poder desarrollada por Foucault. De este modo, hemos indagado sobre la manera problemática en que se ha extendido el gobierno de los *profesionales*, la administración y la organización de la vida humana desde las *oficinas*, prestando atención en todo momento a la implicación entre poder y vida. De esta manera, se observará que los modernos mecanismos burocráticos pueden comprenderse a la luz de los dispositivos, mecanismos y técnicas del biopoder y, en particular, de la biopolítica de la población.

Palabras clave: Foucault, biopolítica, burocracia

1. Introducción

Las relaciones de poder pueden manifestarse de diversos modos. De manera estridente y visible, como en el caso de guerras, batallas sangrientas, revueltas, revoluciones, tiranías, dictaduras, o todo tipo de acontecimiento histórico que se considere relevante por su violencia e intensidad. Pero además existe un modo subterráneo y sigiloso en que se despliega el poder; tal es el caso de la existencia de instituciones, aparatos jurídicos y legales, los discursos 'verdaderos' y saberes que lo vehiculizan. La burocracia es uno de esos modos sigilosos pero determinantes en

que se ejerce el poder en las sociedades humanas.

El objetivo primordial de la presente investigación radica en analizar la forma en que la burocracia moderna, desplegada de una manera particular a partir de fines del siglo XVIII y durante el siglo XIX, es pasible de ser comprendida como un conjunto de mecanismos de poder que tienen como objetivos administrar, gestionar, planificar, regular, ordenar y organizar la vida de la sociedad en su conjunto y, a su vez, los modos de vida de las multiplicidades de individuos. Considerando lo anterior, la estructura del

escrito será la siguiente. En primer término, nos introduciremos en la obra de Michel Foucault, donde destacaremos la analítica de las relaciones de poder y su concepción de la biopolítica. En segundo lugar, abordaremos la temática de la burocracia considerando como punto de partida los planteos de Max Weber; además, presentaremos dos posturas descriptivas y críticas, las cuales no pueden obviarse, erigidas por la corriente marxista y la sociología funcionalista. Por último, retornando a los planteos de Michel Foucault, elaboraremos una perspectiva diferente de lo que se entiende por burocracia. Se tratará de una concepción compleja de la burocracia en cuanto mecanismo y dispositivo de poder eminentemente biopolítico.

2. Michel Foucault: relaciones de poder y biopolítica

El filósofo francés Michel Foucault, quien se desempeñara en el panorama intelectual desde principios de la década de 1960 hasta su muerte, en 1984, se ha incluido a sí mismo en una tradición a la cual denominó *historia crítica del pensamiento*. En oposición a una historia de las ideas, esta visión crítica radica en el análisis complejo de las relaciones entre los sujetos y los objetos. Se problematizan las condiciones de posibilidad que determinan un modo de "subjetivación" y un modo de "objetivación", es decir, la manera en que los humanos, por ejemplo, nos convertimos en sujetos y objetos

de conocimiento. Foucault ha analizado y problematizado el modo en que el sujeto ha podido transformarse y concebirse como objeto en medio de los juegos de verdad (cf. Foucault, 1991). Por otra parte, pero ligado indefectiblemente a lo anterior, Michel Foucault ha abordado los mismos problemas de la subjetividad y la objetividad desde las "prácticas" efectivas. El análisis de las relaciones de poder procura estudiar y entender los procesos y las técnicas que se ejercen en las diversas instituciones para operar sobre la conducta de los individuos. Lo que le interesaba al francés no era el "poder" en sí mismo, ni una especie de esencia del poder, sino las relaciones de poder efectivas que se entretajan en toda sociedad humana. Finalmente, en la última etapa de su vida, Foucault se dedicó a efectuar una serie de análisis sobre la manera en que el sujeto se puede constituir a sí mismo. En este período, lo que se preguntaba el filósofo francés era cómo, habiendo tantas coerciones, determinaciones y constituciones positivas operadas por el saber y el poder, se puede conocer y cultivar el sujeto a sí mismo, siempre en relación con los otros. Resulta esclarecedor lo que pronunciaría el filósofo francés en una entrevista acontecida hacia el año 1982:

Lo que he estudiado han sido tres problemas tradicionales: 1) ¿cuáles son las relaciones que tenemos con la verdad a

través del conocimiento científico, con esos «juegos de verdad» que son tan importantes en la civilización y en los cuales somos, a la vez, sujeto y objeto?; 2) ¿cuáles son las relaciones que entablamos con los demás a través de esas extrañas estrategias y relaciones de poder?; y 3) ¿cuáles son las relaciones entre verdad, poder e individuo? (Foucault, 1990: 150)

Estos serían los tres ejes problemáticos de los análisis de Foucault, a saber, el eje arqueológico, que trata de los problemas del conocimiento, específicamente la manera en que diversas disciplinas científicas (saber médico, psiquiatría, criminología, ciencias humanas) han erigido discursos “verdaderos” que han objetivado al ser humano; el eje genealógico que tiene que ver con las relaciones de poder¹, con las relaciones humanas en general que siempre están atravesadas por luchas, poderes, técnicas de dominación, sujeciones, estrategias diversas; en tercer lugar, el eje que corresponde a la ética, es decir, como ya hemos mencionado, la relación del sujeto consigo mismo, el modo en que puede ser libre, conocerse, cultivarse y constituirse a sí mismo a la par que es producido y atravesado por efectos de saber y de poder. Arqueología del saber, genealogía del poder y ética del cuidado de sí se pueden dividir analíticamente a fines de comprender sistemáticamente los planteos del filósofo

francés. Sin embargo, los problemas que atañen al saber, al poder y al sujeto están entrelazados entre sí y son inescindibles uno de otro.

Michel Foucault ha elaborado una crítica del modo en que hemos sido constituidos como sujetos, influyendo en nuestra manera de pensar, de hablar, de actuar, hasta de sentir. La postura que presenta el pensador francés no consiste en una teoría sino en una actitud, “una vía filosófica donde la crítica de lo que somos es a la vez análisis histórico de los límites que se nos plantean y prueba de su franqueamiento posible” (Foucault, 1996a: 110-111). La crítica², revestida de descripciones minuciosas, es el núcleo que enlaza el haz de las formas de conocimiento y las relaciones de poder, la verdad y el sujeto.

Dirijamos ahora la atención hacia la analítica de las relaciones de poder y la cuestión del biopoder. Una de las formas que adquirió el ejercicio del poder en medio de las prácticas divisorias propias de las sociedades humanas occidentales ha consistido en lo que el filósofo francés denominó como ‘biopoder’. Entre los siglos XVII y XVIII, los mecanismos de poder comienzan a modificarse en Occidente. El derecho de muerte, que era propio del poder soberano, empieza a desplazarse hacia las exigencias de un poder que pretende administrar la vida. Esta forma de poder que recae sobre las vidas de individuos y poblaciones es lo que Foucault denominó

'biopoder'. Este poder ejercido sobre la vida puede dividirse en dos polos. Por un lado, hallamos la *anatomopolítica del cuerpo* que se desarrolla desde mediados del siglo XVII y que está compuesta por un conjunto de mecanismos sumamente minuciosos de control y de vigilancia de los cuerpos (cf. Foucault, 2002). Por otro lado, a partir de mediados del siglo XVIII emerge la *biopolítica de la población* que despliega una serie de técnicas de regulación y de administración de la vida de la población, considerada esta última en cuanto especie viviente. Control ininterrumpido de los cuerpos y regulación de los procesos vitales se aúnan -cada mecanismo con sus particularidades- en el biopoder hacia finales del siglo XVIII.

Así, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, emerge lo que Foucault denominó *biopolítica de la población*. Este modo específico en que se desplegó el poder tiene que ver con la problematización de la vida en cuanto tal en el campo del pensamiento político. Hallamos una nueva técnica de poder que se aplica sobre la vida de los seres humanos. De esta manera, el interés de la nueva tecnología política se centra en los procesos de natalidad, morbilidad, longevidad y mortalidad, teniendo a la medición estadística como uno de los instrumentos de control y de regulación de la población (cf. Foucault, 2000: 218-220). Esta biopolítica de la población no sustituye los mecanismos de normalización propios de la

disciplina sino que se integra al poder disciplinario funcionando ambos de manera conjunta.

La emergencia de la biopolítica significa que se ha comenzado a relacionar la política con la vida, y hablamos de vida en sentido biológico. Por lo tanto, el nacimiento de las ciencias biológicas es fundamental para comprender este mecanismo de poder. Hacia fines del siglo XVIII la noción de vida adquiere un rol fundamental y se convierte en un concepto autónomo pasible de tratamiento científico. "En efecto, hasta fines del siglo XVIII, la vida no existía. Sólo los seres vivos" (Foucault, 2012: 177), expresó el francés hacia 1966 en su obra *Las palabras y las cosas*. En el siglo XIX, la vida adquiere autonomía respecto de otros conceptos clasificatorios y "se convierte en objeto de conocimiento entre los demás" (Ibid: 180). A través del estudio del fenómeno de la vida se comienza a forjar una nueva disciplina científica independiente, a saber, la biología.

En consonancia con lo anterior, la medicina ha sido fundamental para la aparición de la biopolítica. Es más, una de las primeras veces que Foucault utilizó el término – sino la primera–, fue en torno a un análisis histórico de la cuestión de la "medicalización". En el año 1974, en una conferencia titulada "Nacimiento de la medicina social"³, Foucault expresó lo siguiente:

Defiendo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino que ocurrió precisamente lo contrario; el capitalismo, que se desarrolló a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, socializó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no se operó simplemente a través de la conciencia o por la ideología sino que se ejerció en el cuerpo, y con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biopolítico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina es una estrategia biopolítica (Foucault, 2010a: 655).

De este modo, en el marco del desarrollo del incipiente capitalismo industrial, el cuerpo productivo comenzaría a ser considerado según sus procesos vitales. La medicina es el saber y la disciplina que mejor cristaliza esta estrategia biopolítica. Resulta interesante señalar la emergencia de esa consideración del cuerpo como realidad biopolítica.

Así como la vida entra en el campo del conocimiento instituyéndose paulatinamente una ciencia biológica, al mismo tiempo, aunque de manera diversa y con mecanismos muy complejos de por medio, la vida de la especie humana es introducida en el campo de la política. En *La voluntad de saber* el pensador francés enuncia que "los procedimientos de poder y saber [...] toman en cuenta los procesos de la vida y emprenden la tarea de controlarlos y modificarlos [...]. Por primera vez

en la historia, sin duda, lo biológico se refleja en lo político" (Foucault, 2010b: 134-135). El hecho de vivir empieza a introducirse en el campo de control del saber y de los instrumentos de poder. A partir de fines del siglo XVIII el ejercicio del poder recae sobre la población considerada como especie viviente. Población, explica Foucault, "No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, sino seres vivos atravesados, mandados y regidos por procesos y leyes biológicas" (Foucault, 2010b: 898)⁴. Se descubre la población como blanco de poder, lo que conduce a que se realicen estadísticas y se midan las tasas de natalidad, morbilidad y mortalidad para su regulación, que se implementen campañas de higiene pública, considerando que la población es pasible de desarrollo o que puede perecer. Así, la técnica biopolítica radica en una relación e implicación entre los mecanismos de poder y la vida de la población.

Sin el nacimiento de la biología, la cual ha problematizado la vida en cuanto tal desde un marco con pretensiones científicas, no es posible la emergencia de la biopolítica. Pero lo que es más importante aún, la biopolítica nace en el momento en que se comienzan a desplegar los mecanismos de poder, no sobre un territorio delimitado sino sobre una población determinada, la cual contiene sus propios rasgos biológicos y sus necesidades vitales. Ya desde fines del siglo XVIII, se

introduce una medicina que tiene la función de procurar la higiene pública, que se preocupa por el problema de la vejez, que indaga en las anomalías e incapacidades; se comienza a desplegar la biopolítica que, con mecanismos sutiles y económicamente racionales, administra la vida de la población, controlando y regulando aquellos fenómenos colectivos de natalidad, morbilidad y mortalidad. De este modo, la biopolítica establece mecanismos reguladores que fijan parámetros de equilibrio y que pretenden optimizar el estado de vida de una población global. La biopolítica es una técnica de administración y de gestión de la vida de la población.

3. Teorías de la burocracia: estudios, análisis, definiciones

3.a. Max Weber y el problema de la burocracia moderna

Es de amplio conocimiento, al menos en el mundo de la sociología académica y en lo que concierne al análisis de las organizaciones, la proveniencia etimológica de la palabra "burocracia". El concepto de *bureaucratie* fue utilizado por primera vez hacia mediados del siglo XVIII por el economista francés, próximo a la escuela fisiócrata, Vincent de Gournay. En esa época, previa a la Revolución Francesa, se consideraba con un matiz irónico y hasta despectivo la designación ilegítima de los cargos públicos por parte de la monarquía en

decadencia. *Bureau* primeramente significaba escritorio, y luego adquiere el significado de oficina o despacho; la segunda parte del término, *-cratie*, proviene del griego *krátos*, es decir, gobierno (cf. Gallino, 2005: 81-85.). De manera tal que la burocracia, de acuerdo a su raíz etimológica, radicaría en el gobierno de los burócratas desde el escritorio, en sus oficinas o despachos.

Si bien la etimología clarifica la proveniencia del término y nos aporta elementos para su comprensión, el problema del poder burocrático es mucho más complejo, más aun considerando su especificidad moderna, su carácter eminentemente racional, su articulación con la autoridad legal, su relación con el Estado, el capitalismo y los modelos organizativos en la administración pública y privada. Estos elementos son los que ha analizado y presentado Max Weber, sobre todo en su obra capital y de aparición póstuma, *Economía y sociedad*.

Max Weber⁵ puede ser considerado como el estudioso más influyente de la cuestión de la burocracia en términos sociológicos. En su vida intelectual, desplegada en la bisagra que ensambla los siglos XIX y XX, llevó a cabo análisis teóricos comparativos, los cuales estaban basados en datos empíricos, sumamente minuciosos y de diversa índole. Ante la amplitud, dispersión y complejidad de esta obra, sólo abordaremos aquellos conceptos y desarrollos que resulten

pertinentes para el presente trabajo, a saber, lo que atañe a la cuestión de la burocracia.

La emergencia de la burocracia moderna se halla en íntima relación con el fenómeno de la progresiva racionalización propia de Occidente, con la aparición del Estado como monopolio legítimo de la fuerza⁶ y con el desarrollo del capitalismo racional⁷. Además, es un modo de administración y organización que forma parte de la dominación racional legal⁸. La racionalización, cuyo anverso es el “desencantamiento del mundo”, conlleva una desmitificación de lo mágico, una repulsión de los poderes del hechicero y del profeta y una exaltación, que se vislumbra especialmente en la ciencia y en la técnica, de la explicación de los fenómenos mediante el cálculo preciso y la previsión (cf. Weber, 1969: 199-200). El desarrollo del Estado, del capitalismo racional y de la dominación de carácter legal en su forma burocrática son todos fenómenos modernos que se imbrican entre sí y que están atravesados por el proceso de racionalización. Veamos esta compleja relación en palabras del sociólogo alemán:

La burocracia constituye el tipo técnicamente más puro de la dominación legal. [...] Toda la historia del desarrollo del Estado moderno, en particular, se identifica con la de la moderna burocracia y de la empresa burocrática, del mismo modo que toda la evolución del gran capitalismo moderno se identifica con la burocratización creciente de las explotaciones económicas. La parte de las

formas de dominación burocrática está en ascenso en todas partes. (Weber, 1964: 708)

Este fragmento no sólo relaciona sino que identifica el desarrollo moderno del Estado y del capitalismo con el de la burocracia. Y debemos prestar atención a algo que será significativo para lo que sigue en la exposición: Weber señala que la burocratización está en permanente ascenso, permeando progresivamente las diversas capas de lo social y de la vida humana.

Como hemos mencionado, Weber sitúa a la burocracia como el tipo más puro de la dominación racional legal. La *legalidad*, que Weber describe como la forma más corriente en que se manifiesta la legitimidad –aunque no debe confundirse con la misma–, radica en “la obediencia a preceptos jurídicos positivos estatuidos según el procedimiento usual y *formalmente* correctos” (Ibid: 30). La dominación legal radica en un derecho racionalmente estatuido con un conjunto de reglas abstractas, dominación en la cual se obedece a un orden impersonal. Las categorías fundamentales de este tipo de autoridad legal son el ejercicio continuado, la jerarquía administrativa, las reglas procedimentales (técnicas o normas), la formación profesional del funcionario, el expediente y la oficina. Esta dominación, que consiste en la probabilidad de encontrar obediencia en un grupo determinado, dominación de hombres sobre

hombres, requiere casi siempre de un cuadro administrativo. En palabras de Weber: "No toda dominación se sirve del medio económico. Y *todavía menos* tiene toda dominación fines económicos. Pero toda dominación sobre una pluralidad de hombres requiere de un modo normal (no absolutamente siempre) un *cuadro administrativo*" (Ibid: 170) ⁹. La manera más racional en que se despliega este cuadro administrativo con pretensiones de legitimidad, y que concierne a la época moderna, es la dominación legal con administración burocrática. Veamos las características específicas de la organización burocrática.

El sociólogo expresa que el gran instrumento de la superioridad de la administración burocrática es el *saber profesional especializado*. Esta especialización posibilita el desarrollo de los pretendidos rasgos racionales, a saber, precisión, continuidad, disciplina, rigor y confianza, calculabilidad, intensidad y extensión, susceptibilidad técnica de perfección. En palabras del propio autor, "La administración burocrática significa: dominación gracias al *saber*; éste representa su carácter racional fundamental y específico" (Ibid: 179). De esta manera, la burocracia es saber y poder ejercido en una estructura organizativa por profesionales y funcionarios especializados desde sus oficinas. Ahora bien, este modo racional y legal de administrar y de organizar atraviesa todos los estratos de la

sociedad. Tal como lo expresa Weber: "todo *trabajo continuado* se realiza por *funcionarios* en sus *oficinas*. Toda nuestra vida cotidiana está tejida dentro de ese marco" (Ibid: 178). Más adelante nos introduciremos de una manera más cercana en el problema de la burocracia y su influencia en la vida de la población y de los individuos; por el momento basta con señalar que la composición de un cuadro administrativo de profesionales, tal como ha indicado Weber, se erige, en medio del desarrollo del capitalismo y del Estado moderno, como marco organizativo que atraviesa toda nuestra vida.

En la sección de *Economía y sociedad* denominada "III. Esencia, supuestos y desarrollo de la dominación burocrática", Max Weber efectúa un estudio minucioso y específico del tema de la burocracia moderna y describe una serie de principios básicos. En primer término, hallamos el principio de las atribuciones oficiales fijas ordenadas mediante reglas, leyes o disposiciones de un reglamento administrativo. En segundo lugar, Weber señala la tramitación jerárquica, en la cual impera "el principio de la *jerarquía funcional* y de la tramitación, es decir, un sistema firmemente organizado de mando y subordinación mutua de autoridades" (Ibid: 717). En tercer término, todo tipo de administración moderna está basada en documentos (expedientes) y en un cuerpo de empleados y escribientes, separando la

actividad burocrática, que se desempeña en un sector especial, de la esfera de la vida privada de los funcionarios. Es decir, hay una separación entre el despacho y el hogar del funcionario, como también entre el trabajador y sus medios materiales de trabajo. Por último, hallamos interconectados el aprendizaje profesional, el rendimiento del funcionario y las normas generales que son susceptibles de ser aprendidas. Un elemento que atraviesa todo el cuerpo burocrático, y que es de suma importancia, es el reglamento, el cual debe ser estrictamente acatado por funcionarios y profesionales especializados.

Además de esta descripción acudiendo a conceptos de tipo ideal, Weber señala ciertos aspectos que exceden a lo meramente descriptivo. Como ya hemos aludido, la superioridad técnica es el rasgo que permite que el tipo de organización burocrática se imponga sobre cualquier otro. Y, en este sentido, es relevante la previsibilidad o el cálculo preciso del resultado, todo lo cual se consigue en mayor grado cuanto más se "deshumaniza", señala Weber (cf. Ibid: 732). Se trata de la eliminación de los elementos sensibles personales, del amor, del odio, de todo aquello que resulte irracional y que accione en detrimento del cálculo.

Además, el progreso de lo burocrático se halla en íntima conexión con el capitalismo puesto que "La empresa capitalista moderna descansa internamente ante todo en el cálculo" (Ibid:

1061) y se sirve de una justicia y una administración que son pasibles de cálculo y previsión racional tal "como puede calcularse el rendimiento probable de una máquina" (Ibid: 1062). Weber describe el ascenso en todas partes de este modo de organización burocrática profesional, racional y especializada presente en las asociaciones humanas. "El futuro es de la burocratización" (Ibid: 1072), declara Max Weber con un tono quizá un tanto determinista y pesimista, o, cuanto menos, advirtiendo un fuerte condicionamiento para el porvenir de la civilización occidental.

El autor alemán declara, no tan sólo que la burocracia está en ascenso y en expansión en medio del capitalismo, sino que esta burocratización se erige como una forma de dominio difícil de destruir. Veámoslo en palabras del autor:

Una burocracia muy desarrollada constituye una de las organizaciones sociales de más difícil destrucción. [...] Allí donde se ha llevado íntegramente a cabo la burocratización del régimen de gobierno se ha creado una forma de relaciones de dominio prácticamente inquebrantable (Ibid: 741).

Si bien este fragmento tiene que ver con la burocratización de un régimen particular de gobierno, específicamente la democracia de masas que describía Weber¹⁰, queda cristalizado el poder petrificante que este tipo

de administración racional impone a una organización.

La burocracia, con su sistema de reglas impersonales, con el deber de acatar el reglamento y atenerse a los expedientes obedeciendo una jerarquía determinada, con la exigencia de formación profesional, se erige como una forma de dominio y de organización silenciosa y a la vez determinante. Esta forma de dominio racional-legal, que consiste en un saber/poder ejercido por profesionales y funcionarios especializados desde oficinas o despachos, se ha tornado determinante para la vida a partir de mediados del siglo XIX. De este modo, la administración burocrática, siguiendo a Weber, es un modo de organización en permanente ascenso y progresión que opera como una máquina viva¹¹. Esta máquina –y aquí se puede advertir el tinte fatalista (pero realista) que encontramos entre líneas en los escritos weberianos– se erige como una estructura de dominio prácticamente inquebrantable.

3.b. Marxismo y funcionalismo: breve desarrollo

En el presente apartado pretendemos desarrollar un bosquejo general de las teorías de la burocracia que han predominado a lo largo del siglo XX, la mayoría de las cuales son herederas de Marx y, primordialmente, de Weber. Pueden encontrarse, a grandes rasgos, dos tradiciones diferentes que han abordado

directa o indirectamente el tema de la burocracia. Por un lado, hay teorías que se apoyan en supuestos marxistas que postulan, en resumidas cuentas –puesto que hay matices–, que la burocracia es un sistema parasitario de dominación de clase y que los burócratas son representantes de una *élite*. Por otro lado, existen teorías que son más bien deudoras de un análisis sociológico estratégico y, además, retoman los postulados de Max Weber para elaborar su propia postura sociológica funcional¹².

Dentro de la tradición del materialismo dialéctico, encontramos a los padres fundadores, Marx y Engels. Estos pensadores tenían una visión peyorativa de la burocracia en tanto petrificación política que perpetúa la lógica de las relaciones de producción, donde hay una clase propietaria que domina a una clase enajenada explotada; es decir, la burocracia no se identifica con un sujeto histórico, una clase social, pero desde el seno del Estado alimenta parasitariamente la reproducción de la lucha desigual de clases. Más adelante, hallamos la tradición marxista de principios de siglo XX que, con pensadores y activistas tales como Lenin y Trotsky, llevó a cabo la revitalización de la denuncia de la burocracia en cuanto cuerpo parasitario de la sociedad. Claude Lefort expone, precisamente, que Trotsky consideraba a la burocracia como una formación parasitaria transitoria en una coyuntura particular, “como un tumor sobre un

organismo socialista, que una tempestad revolucionaria inminente haría desaparecer” (Lefort, 1970: 258)¹³. Por otra parte, encontramos una apropiación diferente y hasta deformada del marxismo en lo que han sido los discursos y las prácticas del estalinismo. Se trata, como lo ha comentado Lefort, de concebir una apropiación concreta de la burocracia para eliminar los representantes tradicionales de la burguesía y coaptar el poder. En cuarto término, podemos localizar vestigios de análisis sobre la burocracia en algunos de los representantes de la Escuela de Frankfurt (Marcuse, Horkheimer, Habermas). No hay en estos pensadores una especie de ‘teoría marxista de la burocracia’, pero sí análisis críticos en los que la burocracia aparece en conexión con el capital, la mercancía, los instrumentos técnicos, los medios de producción, la ideología, la enajenación. En la Teoría crítica hallamos un recorrido transversal, indirecto y discontinuo de la cuestión de la burocracia. Por último, hallamos al teórico greco-francés Nicos Poulantzas, que en su discusión y problematización de la cuestión del Estado en el interior de la teoría marxista, se aproximó de manera compleja al tema de la burocracia¹⁴. Poulantzas no la consideró simplemente como una clase particular, ni como una élite singular homogénea, ni tampoco meramente como un instrumento del Estado. La burocracia es pasible de constituirse, siempre dependiendo

de la coyuntura particular, en una fuerza social que puede adquirir un rol propio y específico en la legitimación del Estado capitalista.

Podemos concluir que no hay una teoría unívoca dentro del materialismo histórico en lo que concierne a la problemática de la burocracia. Más bien, hallamos un conjunto de escritos de autores que quizá se los pueda afiliar directa o relacionar indirectamente a la tradición marxista, pero que no conforman un corpus coherente de definiciones sobre la burocracia. A grandes rasgos, tanto Marx y Engels, como Lenin y Trotsky, parten de una denuncia, de una crítica de la burocracia que se extiende como parásito en el organismo de la sociedad. Prácticamente ningún abordaje marxista concibe a la burocracia de manera simple como una clase social independiente. Puede decirse que los burócratas son representantes de la élite de la clase social propietaria en el Estado, los cuales propician condiciones favorables para la reproducción constante y perpetua de las relaciones desiguales de producción y de dominación. Pero que exista burocracia estatal, que haya burócratas en el entramado de las instituciones y el Estado, no genera necesariamente la existencia de una clase social que pueda denominarse *burocracia*. En fin, el marxismo problematizó el tema de la burocracia como parasitismo en la sociedad, se preguntó si se trataba de una clase social específica e indagó sobre el rol ideológico de este modo de

organización en el Estado y en la sociedad. Sin embargo, teniendo en consideración algunas indicaciones de Claude Lefort, no resulta adecuado analizar la burocracia como categoría económica; más bien, constituye un modo de participación (política) en un sistema de dominación, donde rige un dinamismo peculiar y un principio de indeterminación. Además, la burocracia es un poderoso agente organizativo en la estructuración social.

Por otra parte, numerosos y significativos estudios sobre la burocracia han sido producto, en el terreno de la sociología, de la vertiente funcionalista. Destacamos la relevancia de un conjunto de estudios que se han llevado a cabo en las décadas de 1950 y, sobre todo, de 1960 por tratarse estrictamente de las primeras sistematizaciones sociológicas de la problemática en cuestión. Tal como hemos expresado, en el marxismo no hallamos una teoría unívoca sobre la burocracia. Si bien encontramos diferencias finas entre las diversas teorías de autores ligados a la corriente funcionalista, a grandes rasgos comparten una misma visión. El primer abordaje funcionalista que encontramos es el que emprende Robert K. Merton en un capítulo denominado "Estructura burocrática y personalidad" de su conocido libro *Teoría y estructura sociales*. Además, podemos encontrar otras dos obras significativas: *La burocracia en la sociedad moderna* (1962) de P. M. Blau y el estudio teórico y empírico

denominado *El fenómeno burocrático* (1969) de Michel Crozier. Cabe aclarar que estos autores son deudores, y a la vez críticos, de sociólogos precedentes y contemporáneos, tales como el ineludible Max Weber, pero también Karl Mannheim, Reinhard Bendix, Alvin W. Gouldner, Herbert A. Simon, Philip Seznick, entre otros.

Tan sólo describiremos brevemente la postura de Robert Merton puesto que ha sentado precedente para aquellos que, a pesar de algunas críticas, se adscribieron a su metodología de estudio. Como es conocido, este sociólogo codificó y sofisticó la teoría y el método de análisis funcional¹⁵. Bajo esta perspectiva, el autor retoma el problema de la estructura burocrática partiendo ineludiblemente del análisis clásico que realizara Max Weber. Merton reconstruye con sus propios términos lo que ha desplegado Weber acerca del modo de administración burocrático: estructura jerárquica de autoridades, procedimientos impersonales, actividades de "expertos especializados a sueldo" regidas por reglas generales, abstractas y definidas con claridad. Algo en lo que hace especial hincapié es en la separación de los individuos de los medios de producción. No se trata de un dogma del marxismo sino de un "hecho" constatable que los individuos, empleados por una estructura burocrática privada o pública, no sean dueños de sus instrumentos de trabajo, señala Merton.

Sin embargo, Robert Merton indica que los esbozos realizados por Weber y otros sociólogos “destacan los logros y las funciones positivas de la organización burocrática y se olvidan casi por completo los esfuerzos y las tensiones internas de esas estructuras” (1964: 204). El autor también aclara que la comunidad en general ha exagerado las imperfecciones de la burocracia, por ejemplo, al identificar la palabra ‘burócrata’ con un insulto. El sociólogo funcionalista advierte que se puede generar una transición hacia los aspectos negativos de la burocracia soslayando el sentido común peyorativo. De este modo, hace énfasis en el carácter disfuncional que puede surgir en medio de una estructura burocrática rígida e indica una serie de problemas que pueden desencadenarse allí donde operan el formulismo y el ritualismo. Utilizando conceptos de otros autores Merton habla de “incapacidad adiestrada” (Veblen), “psicosis profesional” (Dewey), “deformación profesional” (Warnotte), desplazamiento de metas (cuando un valor instrumental, la exaltación de reglas disciplinarias, por ejemplo, se convierte en un valor final), por citar algunos casos de disfunción.

La burocracia, comprendida desde la teoría de las organizaciones y la sociología funcionalista, es un modo racional de administrar una organización que dispone de reglas impersonales donde se exaltan las características de rigidez y rutina. Esto se

puede convertir en un círculo vicioso, el cual, a su vez, no implica algo completamente negativo sino que puede dar lugar a innovaciones en el marco de una estructura organizada estable aparentemente inmodificable (cf. Crozier, 1969). Como ha expresado Peter Blau “las burocracias no son estructuras tan rígidas como habitualmente se supone” (1962: 58). En síntesis, el funcionalismo ha retomado la concepción weberiana de la burocracia en cuanto modo de dominación racional –eficiente, calculador, previsor–, para añadir el análisis de las disfunciones que operan en el interior de una organización.

El marxismo ha desarrollado diversas aristas críticas en torno al problema de la burocracia. La sociología funcionalista y estratégica se ha abocado, más bien, a una pretendida descripción y explicación del funcionamiento –que entraña disfunciones– de la administración racional. Ahora bien, en el siguiente capítulo llevaremos a cabo un deslizamiento desde estas concepciones, basadas sobre todo en Marx, Weber y el sentido común (peyorativo), hacia una lectura de la burocratización en tanto fenómeno biopolítico.

4. Hacia una concepción biopolítica de la burocracia

Arribamos al capítulo final, el cual versa en la relación entre biopolítica y burocracia, entre un modo de organización aparentemente

eficiente, preciso y formal –aunque con debilidades disfuncionales o parasitarias para la sociedad– y una técnica de poder que se aplica sobre la vida humana.

En primer término, debemos tener en cuenta que la burocracia atraviesa los diversos ámbitos de la sociedad, tornándose en un modo de administración pretendidamente eficiente que se inmiscuye en los mecanismos del Estado, en las instituciones públicas y privadas, en el ámbito económico y financiero, en el mundo del derecho, como en todo tipo de organización compuesta por un cuadro administrativo. La burocracia es un tipo específico de poder que estructura la sociedad. El poder burocrático no es un gran fantasma abstracto sino que está compuesto por determinadas formas de dominio, mecanismos, dispositivos, técnicas y tecnologías de poder que son concretos y singulares.

La burocracia es un dispositivo de saber/poder. Existe todo un haz de prácticas discursivas y no discursivas que configuran a la burocracia como un modo específico de administración y de organización racionales que son propias de las sociedades occidentales modernas. De esta manera, la burocracia puede ser comprendida en el marco de un conjunto y de un entrecruzamiento de prácticas discursivas (saberes especializados, reglas, técnicas, normas, prescripciones organizativas, cálculo y previsión, reglamentos, documentos, expedientes) y prácticas no discursivas

(estructura jerárquica de las organizaciones, formación del cuadro administrativo, relaciones de dominio, de mando y de subordinación, luchas, tensiones, disputas). En la burocracia se combina, simultáneamente, un dispositivo de saber y de poder¹⁶. Considerando lo que ha manifestado Weber, la administración burocrática tiene que ver con el saber, con un saber especializado y preciso. Toda organización incluye un cuadro administrativo de funcionarios y/o profesionales especializados. En el marco de este modo de dominación legal, según Weber, rigen determinados principios, reglas, normas y se acata un reglamento. Se desenvuelve todo un conjunto de prácticas discursivas que erigen a la burocracia en un dispositivo de saber. Al mismo tiempo, las organizaciones burocráticas tienen que ver con un modo particular de dominación. Según Weber, la burocracia es la forma más pura en la que se despliega la dominación de tipo racional legal. Se imponen normas, se respetan jerarquías, unas veces más flexibles que otras, se extienden diversas relaciones de subordinación y de mando, rige una estructura legal impersonal; esto es así concibiendo a la burocracia como tipo ideal de dominación. Si se considera, a su vez, todo aquello que ha sido designado como “disfunciones” de la administración burocrática, a saber, las luchas y disputas dentro de una organización, la rigidez y la ausencia de espontaneidad por atarse a los reglamentos y

estructuras, los círculos viciosos que puede provocar el papeleo excesivo, entre otros factores “negativos”, se puede llegar a la conclusión de que no opera en la realidad una burocracia pura, racional, eficiente y precisa. Se trata, más bien, de un conjunto de discursos, de saberes y de poderes en tensión que erigen un modo de organización que es designado como burocrático, el cual existe desde tiempos antiguos pero se torna preponderante y se extiende significativamente, con ciertos rasgos específicos, a partir de finales del siglo XVIII. De esta manera, la especificidad de la burocracia no radica en un sistema de dominación (legal) global sino que es, más bien, un modo de administración pretendidamente racional que se ramifica en todos los estratos de la sociedad.

La burocracia es un arte racional de gobierno. La incorporación de mecanismos y dispositivos racionales por parte del Estado tiene que ver, según entendemos, con el desarrollo y la expansión de la burocracia en cuanto modo específico de ejercer la racionalidad política. Oponiéndose a un concepto general de “racionalización”, Foucault pretende desentrañar ciertos tipos específicos de racionalidad que operan en las relaciones de poder, en los modos de gobernar la conducta. Así, en lugar de plantear un proceso de racionalización general y unidireccional, Foucault indaga sobre la racionalidad específica¹⁷ de determinadas tecnologías de

poder que se desenvuelven en una línea temporal determinada y en un contexto preciso. Foucault traza hacia finales de la década de 1970 una historia de la racionalidad gubernamental. Una de las formas que adquiere ese gobierno de los hombres por los hombres es el de una burocracia que administra una población (Foucault, 1996b: 304). De esta manera, la burocracia puede ser comprendida como una forma específica en la que se manifiesta la racionalidad política en Occidente. La burocracia del Estado existe como modo racional de administrar la población y de gobernar a los vivientes. Este tipo de administración, fundamentalmente desde principios del siglo XIX, con sus funcionarios especializados y su *corpus* prescriptivo y normativo, es un modo racional en el que se despliega el arte de gobernar, el arte de administrar de manera eficiente los recursos materiales y a los seres humanos. Pueden encontrarse diversos tipos de administración o de gobierno, pero la burocrática comienza a predominar a partir de principios del siglo XIX y se extiende paulatinamente por toda la sociedad. La burocratización permea las instituciones estatales que se encargan de la vida de la población, aquellas que pretenden optimizar los procesos vitales de los seres humanos, haciendo vivir y dejando morir. Pero a su vez, la burocracia en tanto racionalidad política específica se expande a lo largo de todo el

entramado social. La administración burocrática comienza a primar en la organización de los diversos estratos sociales; es un arte (el más racional) de gobernar y de administrar, el cual, pretendiendo eficiencia y precisión, orden y organización, se expande en las sociedades occidentales. Este modo racional de ejercer dominio organizado puede extenderse desde el poder del Estado, pasando por las instituciones no-estatales, el universo económico de la industria y de los negocios, las relaciones de producción, el mercado, hasta llegar a cada individuo singular.

Pasemos ahora a la cualidad productiva que desempeña la burocracia como dispositivo de poder y arte de gobierno sobre los individuos. Lo que le interesó a Foucault, especialmente en la última etapa de su vida, fue la cuestión de la producción de las subjetividades. Sin embargo, la problemática del sujeto atraviesa toda la obra del pensador francés, aunque con diversos matices y ateniéndose a diferentes perspectivas y objetos de estudio; ya se trate de las formas de conocimiento que, por ejemplo en las ciencias humanas, objetivan al sujeto humano, o de los mecanismos de poder que atraviesan y producen determinadas formas de sujeción y de subjetivación, saber, poder y sujeto están presentes e interconectados. Normales, anormales, enfermos, cuerdos, locos, criminales, perversos, son todas categorías que están atravesadas por dispositivos de saber/poder. Las subjetividades

organizadas mediante procedimientos burocráticos son productos de las técnicas de poder. De este modo, la burocracia, las leyes, las normas y los reglamentos propios de la administración y la organización racionales, producen una subjetividad determinada. La progresiva burocratización de los diversos ámbitos de la vida, que se expande desde Europa hacia el resto del mundo, cuanto menos es condición de posibilidad de una sociedad ordenada y de la organización minuciosa de los sujetos. La burocracia, como mecanismo de poder y como forma específica de dominio y de administración racional, diagrama¹⁸ la composición de las subjetividades de una población determinada. En último término, de diversas maneras y a través de numerosos mecanismos, la burocracia produce subjetividades ordenadas y organizadas.

El biopoder, la implicación entre poder y vida, puede ser una buena clave de interpretación del proceso de burocratización. A su vez, puede entenderse a la burocracia como un mecanismo biopolítico de poder. La burocracia, con su saber y su poder especializados, con el cuadro administrativo compuesto por funcionarios, con la racionalidad calculadora y previsor que le es inherente, incluyendo los desaciertos y círculos viciosos que puede desencadenar, ineludiblemente forma parte del proceso histórico, político y social de implicación entre poder y vida. La burocracia

está inmersa en la "preocupación" del Estado por la administración de la vida de la población; es decir, la racionalidad gubernamental despliega mecanismos e instrumentos burocráticos de administración, de organización y de estructuración de la población. De manera específica, la burocracia estatal ha servido en el ordenamiento y en la gestión de la vida de las multiplicidades. Además, la burocracia considerada no tanto como modo ideal de dominación racional legal sino más bien como complejo dispositivo de saber y de poder, atraviesa cada subjetividad concreta. De esta manera, la administración burocrática se erige como un mecanismo y un dispositivo biopolítico que se desenvuelve en las esferas de la vida cotidiana atravesando las subjetividades organizadas y el poder mismo del Estado. Se forma así, en especial a partir de fines del siglo XVIII, un poder burocrático de gran injerencia en la administración de las vidas de la población y de los individuos.

5. Conclusiones

Al inicio de la presente investigación indicamos que las relaciones de poder se manifiestan de diversas maneras. El biopoder, es decir, la implicación entre poder y vida, es una de las formas que adoptó el ejercicio del poder a partir de un período histórico preciso, a saber, desde mediados del siglo XVII, momento en el cual se comienza a disciplinar sistemáticamente la vida de los cuerpos

individuales. Durante los siglos XVIII y XIX esa implicación entre poder y vida se intensificó, emergiendo aquella técnica de poder sobre la vida de la población que el filósofo francés Michel Foucault denominó biopolítica.

Encontramos otra forma en la que se despliegan las relaciones de poder en la administración burocrática. Esta fue estudiada por el sociólogo alemán Max Weber en sintonía con la dominación legal como tipo ideal, deviniendo en el modo de organización más racional por su superioridad técnica, su eficacia, previsión y precisión. La burocracia se transforma en un elemento esencial para el desarrollo de los estados modernos y el desenvolvimiento del capitalismo racional. Así, desde fines del siglo XVIII tanto la burocracia del Estado como la que se halla presente en diversos tipos de organizaciones se convierte en un elemento fundamental en la estructuración de las sociedades occidentales.

En la presente investigación hemos pretendido elaborar una lectura diferente de ese proceso de burocratización. Esta relectura se ha llevado a cabo desde un horizonte analítico y crítico, considerando elementos genealógicos, conceptuales e históricos, todos ellos provenientes de la analítica de las relaciones de poder que ha trazado Michel Foucault. Hemos adoptado como punto de partida la intuición según la cual la burocracia podía ser entendida como un mecanismo de administración de las vidas. Así, a lo largo del

recorrido de la presente investigación intentamos dar cuenta de la validez de aquella intuición. De este modo, hemos transitado los senderos delineados por Max Weber en lo que respecta al tema de la burocracia y por Michel Foucault en lo que atañe a la analítica de las relaciones de poder y el despliegue de la tecnología biopolítica. Hemos llegado a la conclusión de que la progresiva burocratización, tanto del Estado como de los modos de vida cotidianos, forma parte, no tan sólo del proceso de racionalización propio de la civilización occidental, sino también de una peculiar manera en que se vinculan el poder y la vida a partir del siglo XVIII. Para ser más claros, la burocracia puede ser entendida como un mecanismo singular, con todas las complejidades que conlleva, que resulta fundamental en el ejercicio del biopoder. La burocracia se halla inmersa tanto en los mecanismos disciplinarios propios de la anatomopolítica del cuerpo como en las técnicas de regulación que se efectúan en la biopolítica de la población. A inicios del siglo XIX, la burocracia comienza a permear todo el tejido social, desde la estructura del Estado (para la cual resulta esencial un aparato burocrático) hasta los modos de vida individuales. Paulatinamente, la burocracia se convierte en un modo de administración y de organización racional cada vez más necesario. Tal como lo manifestó Max Weber, el saber profesional, la eficiencia, la precisión, la

previsión, el rigor y el cálculo de los resultados, son todas cualidades que han promovido el ascenso y la expansión de la organización burocrática.

En conclusión, el despliegue de la burocracia moderna, que comienza en el siglo XVIII y que se intensifica a lo largo del siglo XIX, es un fenómeno que ha de ser entendido como un modo particular de administrar vidas. La progresiva burocratización de las diversas esferas de la vida, que cubre desde la estructura del Estado, pasando por organizaciones públicas y privadas, y que llega a atravesar cada individuo, puede ser comprendida en el marco del desarrollo y del ejercicio del biopoder. Así, la administración burocrática opera en el seno del biopoder; es un mecanismo y un dispositivo de poder que ejerce una influencia capital, más no totalmente definitiva, en la vida de la población y de los individuos. La burocracia se ha convertido en un complejo dispositivo y en un modo racional de gobierno que procura administrar, gestionar, planificar, regular, ordenar y organizar los modos de vida de las multiplicidades individuales y la vida de la sociedad en su conjunto.

6. Notas

1. En lo que respecta al tema del "poder", Foucault expresa en *La voluntad de saber* y también en su Curso en el Collège de France de 1976, *Defender la sociedad*, que hay que evitar la pregunta sustancial acerca de "¿qué es el poder?", para abordar la problemática de otra manera, a saber, señalando cuáles son los mecanismos, los efectos, las relaciones asimétricas, los

diversos dispositivos de poder que se extienden en la sociedad.

2. Foucault, en una conferencia dictada ante la Sociedad Francesa de Filosofía en 1978, que adquiriría el título "Qu'est-ce que la Critique?" ["¿Qué es la crítica?"], expresa: "la crítica es el movimiento por medio del cual el sujeto se arroga el derecho de interrogar a la verdad sobre sus efectos de poder y al poder sobre sus discursos de verdad. En otras palabras, la crítica será el arte de la in-servidumbre voluntaria, el arte de la indocilidad reflexiva. La crítica tendría esencialmente por función la des-sujeción en el juego de lo que pudiéramos llamar la «política de la verdad»" (1995: 8).

3. Se trata de la segunda conferencia dictada en el curso de medicina social que tuvo lugar en octubre de 1974 en el Instituto de Medicina Social, Centro Biomédico, de la Universidad Estatal de Río de Janeiro, Brasil.

4. Originalmente "As malhas do poder" ["Las mallas del poder"], se trata de una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Bahía, Brasil, en el año 1976. Aquí Foucault emprende un análisis de la noción de poder intentando evitar el clásico esquema freudiano que opone el instinto a la represión, instinto contra cultura, para luego criticar toda representación jurídica y represiva de poder y proponer su análisis de los mecanismos, técnicas y procedimientos del poder.

5. Para un estudio biográfico y de la obra del sociólogo alemán puede resultar interesante el clásico libro de Reinhard Bendix (1970), *Max Weber*. Especialmente, en lo que atañe al abordaje que nos concierne, se puede consultar la tercera parte de dicho exhaustivo estudio, a saber, "Dominación, organización y legitimidad: la sociología política de Max Weber", 271-459.

6. Conocida es la cita de Weber que expresa: "el Estado es aquella comunidad humana que en el interior de un territorio determinado –el concepto de "territorio" es esencial a la definición– reclama para sí (con éxito) el monopolio de la coacción física legítima" (Weber, 1964: 1056). El Estado es la única asociación política que tiene como fuente del "derecho" la coacción.

7. Tal como arguye Weber al inicio de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, el capitalismo es el poder que más condiciona nuestra vida moderna. Lo que destaca el autor es, no tanto la cualidad acumulativa del capital, sino el cálculo que se lleva a cabo en toda empresa capitalista. El cálculo y la previsión están presentes en el capitalismo industrial burgués con su organización racional del trabajo (cf. Weber, 1998: 13-15).

8. Weber ha llevado a cabo la elaboración de un método sociológico comprensivo compuesto por una serie de categorías fundamentales y de conceptos ideales útiles para "la captación de la conexión de sentido de la acción" (1964: 12). Podemos encontrar,

según Weber, tres tipos puros de dominación legítima. En primer término, hallamos la dominación *tradicional* que está basada en la creencia cotidiana en aquellas tradiciones que han regido desde tiempos remotos. En segundo término, la legitimidad de carácter *carismática* descansa en la existencia de un personaje ejemplar o heroico, cuyo carisma lo dota de una cualidad que se presenta como extraordinaria y, a razón de ello, se convierte en jefe, guía o caudillo. Por último, estamos en presencia de la autoridad legal cuando el fundamento de su legitimidad es de carácter *racional*, es decir, cuando prevalece la creencia en la legalidad de ordenaciones estatuidas y de los derechos de mando que ejercen reglamentariamente las autoridades.

9. Las palabras en itálicas pertenecen al original. Puesto que a lo largo de la obra de Weber encontramos gran cantidad de palabras o de frases resaltadas con letra cursiva, de aquí en adelante sólo prestaremos aclaración, si fuese necesario, en caso de que las itálicas sean introducidas fuera del original.

10. Cf. Ibid: 738, donde el sociólogo alemán expresa que la burocratización es un fenómeno concomitante de la democracia de masas, régimen que se opone al gobierno democrático de las pequeñas unidades homogéneas.

11. Es conocido el fragmento de *Economía y sociedad* en el que Weber describe al capitalismo como una máquina muerta, tal como lo enunció en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, una gran "jaula de acero" (*Stahlhartes Gehäuse*) que comprime y condiciona el quehacer de los individuos. A su vez, concibe a la burocracia como una máquina con vida que se impone en la organización de la sociedad. El capitalismo, esa máquina de acero coagulada sin vida, vacía del espíritu del ascetismo protestante que lo impulsó, junto con la burocracia, máquina viva, se imponen en la organización y en la planificación de la sociedad en su conjunto forjando la servidumbre del futuro (cf. Ibid: 1074).

12. Podemos agregar, además de estas dos visiones con pretensiones explicativas, una tercera vía de abordaje sobre el tema de la burocracia. Esta radica en las aproximaciones ficcionales, pero descriptivas y críticas, que se han efectuado en el seno de la literatura. El ejemplo más claro y paradigmático lo encarna Franz Kafka, quien en una gran cantidad de obras describe -y subterráneamente denuncia- esa gran maquinaria burocrática que atraviesa y determina de manera sombría la vida de los humanos. Resultaría muy interesante llevar a cabo un análisis de la aparición y el desarrollo de la cuestión de la burocracia en la literatura, más aun considerando la proximidad que existió entre Max Weber y el autor de *El proceso* (cf. García González, 1989); sin embargo, dicha tarea excede los propósitos del presente escrito. Además de tener en mente la reconocida obra *El proceso*, se puede

percibir este matiz monstruoso de todo el aparato administrativo en un relato más bien corto pero de gran densidad. Nos referimos a *En la colonia penitenciaria*, publicada en 1919, donde se describe el funcionamiento de un complejo dispositivo de inscribir la culpa en el cuerpo de los condenados y se hace alusión a una gran maquinaria que termina funcionando de manera automática.

13. Esta cita es extraída de una nota al final del texto de Claude Lefort, recuperada, a su vez, de una discusión llevada a cabo en la revista *Socialisme ou Barbarie*.

14. Véase Poulantzas, Nicos (1970) "Quinta parte: Sobre la burocracia y las élites", en *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista*, México: Siglo XXI Editores, 424-471.

15. En *Teoría y estructura sociales*, Robert Merton (1964: 29) expresa que el tipo de análisis funcional es la orientación más prometedora a la vez que menos codificada en lo que concierne a los problemas de interpretación sociológica. A partir de allí se encarga de examinar, criticar y reelaborar el vocabulario, los conceptos y los postulados de aquellos autores que aportaron elementos al análisis funcional (Weber, Durkheim, Radcliffe-Brown, Malinowski, entre otros).

16. Tal como esclarece Edgardo Castro (2011) en su diccionario sobre los conceptos utilizados por Foucault, un dispositivo es un entramado que reúne un conjunto de elementos heterogéneos: discursos, instituciones, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, lo dicho y lo no-dicho. A su vez, la conformación de un dispositivo tiene que ver, en su origen, con el propósito de dar respuesta a una urgencia de manera estratégica. Por supuesto, esto puede desencadenar efectos no pensados o no deseados. La disciplina, la sexualidad, la seguridad, por citar algunos ejemplos, conforman dispositivos complejos en los que se entrelazan discursos y prácticas no discursivas, en los que se interconectan, con sus particularidades, efectos de saber y efectos de poder.

17. Nos referimos a la conferencia dictada en Vermont hacia el año 1979, "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política" (1996b), en la que el pensador señala los peligros de hablar de una "racionalización" general de la sociedad. En su lugar, Foucault propone el análisis histórico genealógico de tipos específicos de racionalidad política que atraviesan el arte de gobierno estatal (individualizador y totalizador), abordando temas como la razón de Estado, el poder pastoral y la teoría de la policía.

18. Resulta interesante la lectura que efectúa Gilles Deleuze (2007: 60-71) acerca de la cuestión del "diagrama" en los análisis de Michel Foucault. Destacamos en especial la diferenciación de un diagrama siempre en devenir de las sociedades

respecto de una estructura fija e inmóvil. Además, todo diagrama constituye una multiplicidad espacio-temporal, es intersocial y, como ya mencionamos, está siempre sujeto al devenir; no representa un mundo preexistente sino que produce una realidad. Un diagrama "Es la exposición de las relaciones de fuerzas que constituyen el poder" (Ibid: 63). Y en este diagrama que subyace a las tecnologías de poder humanas y que consiste en una superposición de mapas, hay puntos libres o liberados, espacios de creatividad, de mutación y de resistencia.

7. Bibliografía

- Bendix, Reinhard (1970) Max Weber, Buenos Aires: Amorrortu Editorial.
- Blau, Peter (1962) *La burocracia en la sociedad moderna*, Buenos Aires: Paidós.
- Castro, Edgardo (2011) *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Crozier, Michel (1969) *El fenómeno burocrático. Ensayo sobre las tendencias burocráticas de los sistemas de organización modernos*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, Gilles (1995) *Foucault*, Buenos Aires: Paidós.
- Foucault, Michel (1995) "¿Qué es la crítica?" [1978], en *Revista de Filosofía-ULA*.
- Foucault, Michel (1996a) "¿Qué es la Ilustración?" [1984], en *¿Qué es la Ilustración?*, Córdoba: Alción.
- Foucault, Michel (1996b) "Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política" [1979], en *La vida de los hombres infames*, La Plata: Altamira.
- Foucault, Michel (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (2002) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* [1975], Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel (2010a) "Las mallas del poder" [1976], en *Obras Esenciales. Volumen III. Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2010a) "Nacimiento de la medicina social" [1974], en *Obras esenciales. Volumen II. Estrategias de poder*. Barcelona: Paidós.
- Foucault, Michel (2010b) *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber* [1976], Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel (2012) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humana* [1966], Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.
- Foucault, Michel; Morey, Miguel (1990) "Verdad, individuo y poder" [1982], en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona: Paidós.
- Gallino, Luciano (2005) *Diccionario de sociología*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

García González, José (1989) *La máquina burocrática: afinidades electivas entre Max Weber y Kafka*, Madrid: Visor.

Kafka, Franz (1995) *En la colonia penitenciaria*, Madrid: Alianza Editorial.

Lefort, Claude (1970) *¿Qué es la burocracia? y otros ensayos*, Ruedo ibérico.

Merton, Robert (1964) *Teoría y estructura sociales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica

Poulantzas, Nicos (1970), *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista* [1968], México: Siglo XIX Editores.

Weber, Max (1964) *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* [1922], México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, Max (1969) "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Madrid: Alianza Editorial.

Weber, Max (1998) *Ensayos sobre sociología de la religión* [1920], México: Fondo de Cultura Económica.

La empatía integral y su vinculación con la motivación pro-social

Mariana Florencia Fernández

fernandez.mariana89@yahoo.com.ar

Licenciatura en Filosofía. Directora de TFL: Patricia Brunsteins

Recibido: 10/06/17 / Aceptado con modificaciones: 0/17

Resumen

En torno al fenómeno de empatizar se suscitan una variedad de cuestiones a ser resueltas, que tanto psicólogos como filósofos discuten actualmente. En el ámbito de la psicología moral y la social, se estudia si existe una centralidad de la empatía en la agencia moral de los individuos. En este trabajo se considerará la propuesta de Baron Cohen (2011), quien considera que las nociones de empatía y de erosión empática son claves para rebatir la idea de "maldad" como ha sido concebida históricamente. Para el autor, la gran fortaleza de la empatía reside en su necesidad para la prevención de la violencia física. Se propone finalmente una hipótesis alternativa a la del autor: la empatía no es necesaria ni suficiente para la motivación pro-social aunque puede ser considerada una herramienta importante para la promoción de prácticas intersubjetivas pro-sociales.

Palabras clave: empatía - motivación pro-social - crueldad

1. Introducción

En torno al fenómeno de empatizar se suscitan una variedad de problemas a ser resueltos, que tanto psicólogos como filósofos discuten actualmente. En el ámbito de la psicología moral y la social, se estudia si la empatía es un fenómeno central para la agencia moral de los individuos

La empatía también ha sido considerada como enriquecedora de las relaciones sociales. La empatía es un fenómeno sumamente relevante para el estudio de las relaciones interpersonales y, en ocasiones, hasta ha sido vista como un factor

determinante de la motivación de los actos pro-sociales y morales (Stueber, 2014).

Este trabajo se concentra en la noción de empatía y su vinculación con la motivación pro-social. El objetivo general es fundamentar una concepción neutral e integral de la empatía, que abarque aspectos cognitivos y emotivos, que permita ver a la misma como motivadora de la acción pro-social, pero no como su única fuente determinante. Específicamente, me propongo mostrar los beneficios que cada uno de los componentes de la empatía aporta a la promoción de las prácticas pro-sociales, a la prevención de las

agresiones y a la promoción del respeto entre pares.

Para ello, reconstruiré y evaluaré críticamente la concepción de empatía de Baron Cohen (2011). Luego, propondré una concepción de empatía integral considerada como una posible motivación de las acciones pro-sociales. Como punto final, estableceré relaciones entre mi propuesta y la de Baron Cohen. Arribaré a la conclusión de que, a pesar de que la empatía es favorable para la promoción de prácticas pro-sociales, no puede ser considerada condición necesaria o suficiente de las mismas.

2. Una concepción de empatía

Baron Cohen, en su libro "La ciencia del mal" (2011), tiene como propósito encontrar el origen del "mal" y el motivo de la "crueldad humana". El autor afirma que todas las culturas históricamente, han respondido a este interrogante, apelando a la "maldad" de los individuos. Según esta visión, los seres humanos seríamos malos unos con otros simplemente porque está en nuestra esencia, en nuestra naturaleza. El objetivo del autor es disipar esta idea del sentido común por ser simplista y científicamente no satisfactoria.

Las nociones de *empatía* y de *erosión empática* son claves para el autor para rebatir la idea de "maldad" como ha sido concebida

históricamente. La empatía sería la condición de posibilidad para que no tratemos a nuestros pares como meros objetos y para que no seamos crueles unos con otros. Los individuos con la empatía erosionada, son potencialmente capaces de cometer actos violentos, malos y/o crueles.

Para Baron Cohen la empatía es "la habilidad de identificar lo que otro está pensando o sintiendo y responder a sus pensamientos y sentimientos con una emoción apropiada" (Baron Cohen, 2011: 16). Existen, desde su concepción, dos componentes necesarios para la empatía: el reconocimiento del otro y la respuesta hacia el mismo.

El primer componente, reconocer al otro, hace alusión a identificar los pensamientos y sentimientos de otra persona. El segundo, responder con la emoción apropiada, supone contagiarse con el sentimiento del otro y desear ayudarlo. Mientras el primer componente es una habilidad cognitiva, como la "empatía cognitiva" que sostiene Ickes (1993)¹, el último es claramente emotivo y se relaciona con el deseo de ayudar a aliviar el sufrimiento del otro. Si un individuo, al interactuar con otro, sólo detecta los pensamientos y sentimientos del mismo, y no desea ayudarlo, no estaría sintiendo la "emoción apropiada", no habría respuesta

emocional y no se podría decir que empatiza.
(Baron Cohen, 2011)

Nótese que el hecho de actuar en favor de otro, ayudando a quien lo necesite, es un tercer paso que queda fuera de la definición de empatía de Baron Cohen (2011). La acción pro-social depende de muchos factores, no solamente de la empatía. La misma incluye dentro de sí, el deseo de ayuda, pero no la acción pro-social. (Baron Cohen, 2011)

El autor amplía su definición diciendo que la empatía "ocurre cuando se suspende el foco de atención de mente-única y en su lugar se adopta el foco de atención de doble-mente" (Baron Cohen, 2011: 16). La empatía surge en el momento en el cual el individuo deja de lado la atención a sí mismo y a sus propios deseos, tomando en cuenta, en cambio, los intereses y necesidades de otro individuo. La empatía es un mecanismo binario de "encendido" y "apagado". Cuando la atención del individuo está enfocada sólo en sí mismo, en su mente-única, la empatía está "apagada"; cuando se cambia el interés hacia el otro y se adopta un foco de atención de doble-mente, se pone atención en una mente diferente y la empatía ha sido "encendida".

El autor sustituye el tan usado y poco explicativo concepto de "mal" por el de erosión empática. Esta es alcanzada por dos caminos diferentes: 1) por emociones tales

como el resentimiento, la venganza, el odio o el deseo de proteger. Este tipo de emociones no son permanentes, serían sólo situacionales y la erosión empática podría ser revertida; 2) por características psicológicas permanentes como la psicopatía. En este último caso, los individuos tienen la empatía erosionada y no existe posibilidad de cambio.

La erosión empática es la ausencia de la empatía. Cuando un individuo está solamente concentrado en sí mismo, tratando a las personas como si fueran cosas, ignorando su humanidad, sus pensamientos y sentimientos, puede decirse que tiene la empatía erosionada. El cuerpo del otro se convierte en un objeto "maleable", que puede ser modificado por los actos propios sin la menor consideración de las consecuencias violentas que ello implicaría. La erosión empática se caracteriza por la deshumanización de un individuo hacia otro.

Los ejemplos de erosión empática que presenta el autor son variados, desde los casos más extremos, hasta los ejemplos de la vida cotidiana. El caso de ignorar a un mendigo, que no tiene techo y comida, es considerado una instancia de erosión empática. Uno lo observa al pasar camino a su hogar, sin preocuparse por haberse cruzado en el camino a un individuo en necesidad y no siente empatía por él/ella. En

ese momento la empatía está ausente, está erosionada. Aunque no se esté violentando el cuerpo de ese individuo de manera directa, se ignora su humanidad, sus pensamientos y sentimientos, sus necesidades. Es un objeto más en la calle. Dejarlo en el abandono también sería una forma de violentarlo. Los actos extremos de erosión empática los ejemplifica con la tortura que los nazis ejercieron a los judíos y a otros prisioneros de los campos de concentración y exterminio, y con los casos de violaciones y de mutilaciones a mujeres y niños en África, casos que suceden aún en la actualidad.

Tanto la noción de empatía como la de erosión empática, son el centro de la argumentación del autor. Si no se cumplen las condiciones de reconocimiento del otro, el desenfoque de la propia mente/la adopción de una mente otra y la respuesta emocional del deseo de ayuda, no se produce la empatía en un individuo. La erosión empática es el motivo de la crueldad humana y la empatía es necesaria para no dañar a otro individuo.

Baron Cohen (2011) sostiene que todos los seres humanos tenemos empatía en algún nivel. Existe una escala cuantitativa que muestra los diferentes grados o niveles que se encuentran en toda la población. A través

de un estudio psicológico², el autor se ha encargado de medir la empatía diferenciando los niveles en bajo, medio o muy alto. Los individuos que, por lo general, son considerados crueles están en el nivel más bajo de empatía. Los niveles de empatía según sus estudios pueden ir del nivel 0 al nivel 6.

El nivel cero se identifica por la falta total de empatía. Los casos del psicópata, del *borderline*, del narcisista, del autista y del paciente con síndrome de Asperger se encuentran en este nivel. Estos individuos son incapaces de ver al otro como tal y de conocer las consecuencias de sus actos hacia los demás. No tienen culpa o remordimiento por más que sepan que están hiriendo a otro sujeto, tampoco reconocen al otro como persona. Es por ello que, en este nivel, algunos son capaces de ejercer violencia extrema.

En este nivel, se diferencian dos subniveles, el grado cero de empatía positiva y grado cero de empatía negativa. En el último caso, los individuos son incapaces de ver al otro como tal y de conocer las consecuencias de sus actos hacia los demás. No tienen culpa o remordimiento por más que sepan que están hiriendo a otro sujeto. Los individuos que llegan al punto de ser capaces de cometer

homicidios, como el caso del psicópata, son ejemplos del grado cero de empatía negativa. El autista y el paciente de síndrome de *Asperger*, entran en la categoría de grado cero de empatía positiva. La incapacidad empática de estos casos, se refleja en las grandes dificultades que tienen estos individuos para establecer vínculos y relaciones sociales "normales". Su inhabilidad para detectar los pensamientos y sentimientos de los otros y su sinceridad extrema, hacen que el vínculo social se convierta en una situación frustrante y estresante. Por estos motivos, los pacientes con esta condición se aíslan en sus hogares y evitan todo contacto interpersonal. La consecuencia de su falta de empatía (que también tiene su correlato en la falla de sus zonas cerebrales empáticas) es el aislamiento total.

Pero ¿qué significa no tener empatía? ¿Es equivalente no tener empatía a ser "malvado"? El grado cero de empatía, significa no tener conciencia de cómo relacionarse y establecer vínculos con los otros, cómo interactuar y anticipar sus sentimientos y reacciones. Esto crea un egocentrismo profundo y se considera a estos individuos como egoístas. No existen límites en la satisfacción de sus propios deseos y objetivos, no son consideradas las

consecuencias y el impacto en cualquier otro individuo de sus acciones. El déficit de empatía se manifiesta con la crueldad humana o con el aislamiento social.

El nivel uno de empatía se caracteriza por una leve aparición del arrepentimiento. Los individuos con este nivel de empatía pueden herir a los otros, pero también pueden darse cuenta de lo que hicieron y mostrarse arrepentidos. En el momento, la empatía no ha podido ser lo suficientemente efectiva para inhibir la conducta violenta. En tales circunstancias, el otro no es considerado como individuo sensible al dolor, sino como un objeto. Existe una ruptura del circuito empático; en el instante del acto violento, la empatía no funciona. El límite que debe frenar al individuo frente a la urgencia de herir a otro, no se presenta.

En el nivel dos, los individuos muestran sus dificultades para empatizar adecuadamente a través de sus agresiones verbales a sus pares. Sin embargo, su nivel de empatía es el mínimo suficiente para inhibir la violencia física. Estos individuos no identifican cuando hieren sentimentalmente a otro, a menos que éste último se los comunique. Fracasan en la predicción de las consecuencias de sus acciones verbales agresivas, pero identifican efectivamente que algo "malo" hicieron, cuando se lo resaltan los individuos

afectados. Las consecuencias de este comportamiento se manifiestan en la pérdida de amistades o en los inconvenientes que suelen tener en conservar trabajos.

Los niveles que van de tres a seis no son relevantes a los fines de este trabajo, por lo tanto, no serán desarrollados.

He dado a conocer algunos niveles de la empatía, pero ¿qué hace que unos sean más empáticos que otros? La variedad de niveles de empatía que pueden encontrarse dentro de la población depende de cierto circuito cerebral que puede denominarse “empático”. De acuerdo con una gran cantidad de evidencia empírica reunida, proveniente de resonancias magnéticas funcionales (Damasio, 2003; Wicker, B., Keysers, C., Plailly, J., Royet, J. P., Gallese, V., y Rizzolatti, G., 2003) se conoce con exactitud las zonas del cerebro que están directamente relacionadas con las capacidades empáticas de los individuos. Estas resonancias, permiten realizar experimentos para detectar si las zonas cerebrales empáticas funcionan correctamente. Los individuos que muestren poca actividad en el circuito cerebral empático, serán los que tienen menores niveles de empatía.

La tesis principal del autor, que los sujetos que tienen la empatía erosionada son aquellos capaces de ser crueles, se

complementa con lo mencionado anteriormente, la idea de que el grado de empatía de un individuo depende del funcionamiento adecuado de las zonas cerebrales empáticas.

En base a esta última tesis, el autor justifica que el motivo de la crueldad del psicópata, del narcisista y del *borderline*, es la deficiencia cerebral de las zonas empáticas.

2. a Reflexiones sobre la concepción de empatía de Baron Cohen

Es posible considerar a la noción de empatía de Baron Cohen como enriquecedora de las relaciones interpersonales pro-sociales y como favorecedora de las acciones de ayuda.

Primero, al decir que el componente emocional de la empatía, es el “deseo de ayudar”, hace que la misma esté íntimamente relacionada con la tesis de que los seres humanos actuamos en algunas ocasiones de manera pro-social.³

En segundo lugar, el autor plantea que el reconocimiento del otro y el desenfocarse de los intereses y deseos propios, para centrarse en las necesidades del otro, son requisitos para empatizar. La empatía requiere necesariamente de que centremos la

atención, únicamente, en los pensamientos y sentimientos del otro.

También puede destacarse que, cuando Baron Cohen (2011) afirma que la empatía implica un reconocimiento del otro como tal, como un ser humano igual que “yo”, y con ello conduce a una prevención de la generación de violencia, se ve una vez más, en la misma concepción de la empatía una connotación a favor de la bondad y altruismo entre los seres humanos.

En este punto se puede cuestionar si el planteo de Baron Cohen permite afirmar que la empatía es necesaria y/o suficiente para la motivación pro-social o para la acción de ayuda. Creo que, a pesar de destacar este sentido cooperativo y en favor de la empatía como inhibidora de la violencia, no puede afirmarse, que el autor sostenga que la empatía es necesaria y suficiente ni para la motivación pro-social ni para la acción de ayuda. La empatía contiene en sí misma el deseo de ayudar; sin embargo, para Baron Cohen, no es posible determinar qué motiva en última instancia la ayuda, ya que considera que existen múltiples factores que influyen para desencadenar cualquier acto bondadoso. (Baron Cohen, 2011)

En otro orden, el autor le adjudica a la empatía una función preventiva de la violencia que proviene de los estudios de

neuro-imagen (Volkow y Tancredi, 1987) realizados a los individuos con condiciones psiquiátricas como la psicopatía. En ellos se observan anormalidades en algunas las zonas “empáticas”⁴ de su cerebro. El motivo de la “maldad”, según las conclusiones de Baron Cohen (2011), es la falta de empatía demostrada en el funcionamiento deficiente de las zonas cerebrales consideradas como empáticas.

Los grados cero de empatía no siempre se manifiestan con la violencia física como el caso del psicópata. La empatía cero positiva es un ejemplo de ello. El paciente que tiene síndrome de *Asperger*, (una especie de autismo), muestra muchas dificultades para relacionarse con las personas. La consecuencia de su falta de empatía es el aislamiento total.

Parecería haber aquí una contradicción en el planteo de Baron Cohen (2011), ya que el concepto de empatía erosionada (ausencia de empatía) se diferencia del significado que el autor le da a la empatía grado cero.

Teniendo en consideración el ejemplo del paciente con síndrome de *Asperger*, en el cual su empatía cero se manifiesta con el aislamiento social y no con la violencia, puede interpretarse que, no necesariamente, en todos los casos de ausencia de empatía

existe la tendencia a producir un daño físico hacia un individuo. La erosión empática definida previamente como la ausencia de empatía y ejemplificada con casos de crueldad y violencia, no se identifica con el grado cero positivo de empatía.

En relación al nivel dos de empatía descrito por Baron Cohen (2011) puede afirmarse que, en este caso, la empatía es el mecanismo inhibitorio necesario para no maltratar al otro, es el impedimento hacia la violencia física, aunque no a la verbal. Este nivel caracteriza al individuo con el grado mínimo de empatía, la cual le permite al individuo detectar al otro como sujeto y no como objeto, registrando que si lo hiere, este lo siente y le duele. En este nivel el individuo es capaz de damnificar verbalmente al otro, tener grandes dificultades para desarrollarse en el juego social y establecer relaciones duraderas. No puede detectar sus fallas sociales porque no puede identificar a los pensamientos y sentimientos de los otros. Sin embargo, su mínima empatía lo hace incapaz de violar el límite de la corporalidad del otro.

Teniendo en cuenta el grado cero positivo de empatía, su diferencia con la erosión empática y la caracterización del nivel dos de empatía, se puede sostener que, aunque la empatía es necesaria para la no violencia física, los casos de empatía cero positiva son

la excepción. La ausencia de empatía tiene otras consecuencias que no están relacionadas con la violencia. Esta afirmación se justifica en los casos descriptos del grado cero positivo de empatía, los cuales se manifiestan con la incomunicación o el aislamiento social.

Subsiste aún un interrogante que no es respondido por la propuesta de Baron Cohen (2011), ¿qué sucede en las ocasiones en las que un individuo empatiza con unos y no con otros? Los individuos violentos de sus ejemplos de erosión empática, no empatizaban con los sujetos a quienes torturaban. Pero, puede suponerse que sí tenían empatía con sus familiares y amigos cercanos al no demostrarse violentos físicamente con ellos.

¿Cuál es la explicación de este tipo de comportamiento? ¿Cuáles son las características del cerebro de estos sujetos? ¿Hasta dónde dependen las capacidades empáticas del adecuado funcionamiento del cerebro? Siguiendo la caracterización de la empatía, de la erosión empática y de los grados de empatía hecha por Baron Cohen (2011), los individuos torturadores no serían empáticos debido a alguna falla en su cerebro y habría que ubicarlos en el nivel cero negativo de empatía. Sin embargo, Baron Cohen (2011), no ubica a estos

individuos en esta categoría. Los casos que contempla el autor (como el del psicópata, entre otros) son solamente los de aquellos individuos con fallas cerebrales en las zonas empáticas. Parece que no considera los casos de cerebros sin ninguna condición física particular, en los cuales la empatía puede ser maleable, sesgada y/o aumentada.

Una respuesta posible, es que estos individuos sí tenían empatía, pero no con respecto a todas las personas. Si bien es necesario que un individuo tenga todas las facultades cerebrales en perfectas condiciones para ser empático en potencia, hay factores que hacen que su capacidad empática sea flexible y moldeable (por ejemplo: la situación, el contexto, las características particulares de los individuos y la relación entre ellos, entre otros).

Feshbach N.D. y Feshbach S. (2009) afirman que es posible un aumento de la empatía a través de la educación y de la práctica. Existen actividades y técnicas que han desarrollado la capacidad de comunicación interpersonal, como en el caso de profesores, logrando una interacción efectiva con sus alumnos. Ciertos estudios experimentales muestran que la implementación de estas técnicas⁵ que simulan la empatía, mejoran la relación alumno-maestro. Los autores

concluyen que, aunque no se sepa cuál es el patrón ontogenético, o el origen de la empatía, es generalmente aceptado que la empatía puede ser enseñada y aprendida. (Feshbach N.D y Feshbach S., 2009)

Autores como de Vignemont y Singer (2006) proponen un enfoque contextual de la empatía. Sugieren que la empatía es modulada por procesos evaluativos (*appraisal processes*) ya sea de manera voluntaria como a nivel subpersonal⁶. La práctica de controlar las respuestas emocionales propias que realizan tanto los médicos para poder ejercer su profesión, como los monjes budistas, son ejemplos de modulación de la empatía de manera voluntaria. La modulación de la empatía que se produce a nivel subpersonal se manifiesta en la magnitud de las respuestas empáticas. En este nivel existen, según los autores, cuatro factores moduladores de la empatía: 1) las características intrínsecas de las emociones compartidas (valencia positiva o negativa, intensidad y predominancia); 2) la relación entre empatizador y el objetivo de la empatía (si son parientes, amigos, desconocidos, o enemigos); 3) las características del empatizador (género, personalidad, edad, raza, experiencias pasadas, etc.) y 4) el contexto situacional (estado de ánimo del empatizador, expresiones por parte del

objetivo de la empatía como “necesito que me escuches” o “quiero que compartas tus emociones”, el lugar, qué sucede alrededor en ese momento, etc.)

En relación con estos factores que modulan la empatía, algunos autores como Jesse Prinz (2011), la emparentan con una limitación relacionada con los sesgos de la similaridad y de la localidad. Prinz (2011) considera que la empatía sólo se presenta entre individuos parecidos, social, cultural y étnicamente, y entre los unidos por lazos familiares. Por ello, no debería ser considerada una motivadora de la moral, ya que no conduciría a lo correcto moralmente, sino que, beneficiaría sólo a los más cercanos, familiares y amigos entre sí.

Los ejemplos antes mencionados de que la empatía puede ser modulable y/o sesgada, permiten afirmar que la capacidad empática no depende exclusivamente del adecuado funcionamiento de nuestro cerebro. Existen factores externos, culturales, educativos, contextuales y situacionales que modulan a la empatía. La intensidad de la empatía y hacia quién se genera dependerá de la raza, del género, de la educación y de la situación específica.

A modo de ejemplo, pueden tomarse los casos de los torturadores que nombra Baron Cohen (2011). De acuerdo a los sesgos de

similaridad y de localidad, posiblemente, los nazis y africanos no empatizaban con quienes torturaban porque no eran parte de su grupo o porque los consideraban enemigos y muy diferentes de sí mismos.

En otro orden, la causa de su violencia puede estar relacionada con la obediencia a la autoridad⁷ (Milgram, 1974/2009). Los individuos crueles ya ejemplificados, serían capaces de asesinar en nombre de otros, de seguir órdenes absurdas, malas, sin justificación y no cuestionarlas; simplemente las cumplen, ya que son dadas por una autoridad respetada y venerada.

Así, distintas respuestas sobre la causa de la falta de empatía y la violencia, vinculan estos fenómenos con factores diferentes a los que propone Baron Cohen (2011); la formación, las características del individuo, la influencia del actuar de otros individuos, el contexto situacional, la coerción, las experiencias pasadas, entre otras.

Baron Cohen (2011) no considera esta variedad de factores que hacen contingente a la relación entre lo que muestran las resonancias magnéticas, (lo que supuestamente sucede en el cerebro) y el comportamiento de los individuos. Parece que, la explicación de la erosión empática se limita a la confianza en los estudios

neurocientíficos y se reduce a las activaciones neuronales de los individuos. Desde este punto de vista, la empatía dependería solamente de las características de nuestros cerebros, de si las zonas empáticas funcionan a la perfección.

Sin embargo, esto no parece ser lo que sucede. De ser este el caso, el psicópata o el paciente de autismo, no empatizarían porque no estarían dentro de sus posibilidades, sus condiciones fisiológicas no se lo permitirían. Con lo cual, su condición tendría como consecuencia permanente el grado cero de empatía. Diferente es el individuo que manifiesta violencia, sin las zonas empáticas dañadas. Este individuo no empatizaría debido a condiciones externas, más allá de las que pueden ser observadas en su actividad neuronal: su empatía se apagaría, o no aparecería frente a ciertos individuos que son objeto de su violencia. Las circunstancias jugarían un rol importante e influirían en los niveles de empatía de este individuo, y de los seres humanos en general.

Luego de estas reflexiones, puede decirse que las condiciones que pone el autor para empatizar están estrechamente relacionadas con las motivaciones altruistas. Además, puede notarse que el autor no responde a las preguntas planteadas con exactitud generando confusiones en sus lectores: 1) no

queda claro si la erosión empática es o no es lo mismo que el grado cero de empatía, 2) la empatía descripta como dependiente de condiciones físicas, fisiológicas, fisonómicas y/o neuronales del individuo parece dejar de lado la influencia que el contexto (las circunstancias, sesgos, educación, cultura, situación personal) provoca en su modulación y manifestación.

3. La empatía como una motivación para actuar pro-socialmente

Desde los resultados positivos de la evaluación efectuada a la propuesta del autor, incorporo una hipótesis alternativa: la empatía concebida de manera integral puede ser considerada motivadora de las acciones pro-sociales, aunque no es necesaria ni suficiente para determinar todas ellas. La empatía es una capacidad humana integral y compleja, conformada por aspectos emotivos, cognitivos y contextuales que se integran, dependiendo unos de otros, es enseñable, modulable y puede considerarse como una herramienta importante para la promoción de prácticas intersubjetivas pro-sociales y para la prevención de la violencia física.

Considero que la empatía implicaría "ponerse en el lugar del otro" a nivel emocional y cognitivo, consiste en reconocer al otro y

sentir con el otro, pero sin confundir los estados mentales del “yo” con los del otro/a. Específicamente, esta definición está basada en lo que proponen Decety y Jackson (2004). Según los autores, existen tres componentes que interactúan de manera dinámica, produciendo la experiencia de empatía en los individuos.

El componente afectivo, según los autores, se refiere a compartir la experiencia afectiva de la persona objetivo de la empatía, a coincidir, en cierta medida, con la emoción (igual o congruente; real o inferida) a partir de la identificación de sus estados afectivos. Esto es denominado “contagio emocional”, o “resonancia afectiva”. Este componente de la empatía, es una capacidad motora, inmediata e involuntaria y requiere también de un reconocimiento o aprehensión de las emociones específicas del individuo objetivo de la empatía.

Los dos componentes cognitivos son la conciencia de la diferencia entre el yo y el otro, y la flexibilidad mental en conjunto con la regulación de las emociones propias.

De acuerdo a los autores, la conciencia del yo y del otro se identifica con las habilidades de la conciencia propia y del reconocimiento de la conciencia del otro. Particularmente, este componente se caracteriza por comprender lo que el individuo objetivo de la empatía

siente y-o piensa, sin confundir o mezclar con los estados mentales propios.

La flexibilidad mental es una capacidad que permite adoptar el punto de vista o la perspectiva de la otra persona de forma consciente, requiere de esfuerzo y es controlada. Si bien se toma la perspectiva de otro individuo, se encuentran claramente diferenciadas las circunstancias del yo y las ajenas.

La autorregulación consiste en la modulación de la emoción y de la perspectiva propia. En conjunto con la diferenciación del yo y del otro, este componente logra que se inhiban las experiencias emocionales de uno para relacionarse con las del otro de manera efectiva y real, sin llegar a sentir angustia personal. Este fenómeno, a diferencia de la empatía, sucede cuando se percibe el dolor del otro y se siente aquel dolor como si fuera propio, quizás rememorando alguna experiencia personal. Se provoca una emoción negativa, angustia, estrés, ansiedad y/o incomodidad que genera una distancia entre el yo y el otro.

A la luz de las características que le he atribuido a la empatía anteriormente, es posible establecer vínculos entre la misma y la motivación y/o acción pro-social. El aspecto emotivo de la empatía no inhibe las capacidades de discernimiento entre las

emociones propias y las ajenas. Los componentes cognitivos de la empatía permiten caracterizarla, en alguna medida, como objetiva, regulada y controlada, y no como puramente emotiva, involuntaria y motora. La capacidad empática tiene ciertos límites, porque se auto-regula y se adecua al contexto situacional (Decety y Jackson, 2004).

Si bien es necesario el contagio emocional para que se desencadene la empatía, la auto-regulación de la emoción propia y la conciencia de diferenciación del yo y del otro, son los mecanismos cognitivos que limitan a los emotivos, produciendo efectos positivos, como el reconocimiento del otro como tal, la concentración en su situación y la verdadera comprensión de la misma, aspectos que posibilitarían la motivación de prácticas pro-sociales. También, este reconocimiento del otro como individuo que siente y piensa, en conjunto con el reflejo emocional y la identificación de las emociones ajenas, ayudarían a evitar la violencia física.

La empatía y sus fortalezas

Podrían atribuirse a la empatía, tres características que la harían una gran benefactora de las motivaciones y acciones pro-sociales, como así también una herramienta preventiva de la violencia: las fortalezas de la empatía residirían en su

equilibrio afectivo-cognitivo, en su posibilidad de inhibición de la violencia física y en su facultad de ser enseñable.

El equilibrio afectivo-cognitivo de la empatía

Los componentes cognitivos atribuidos a la empatía se relacionan dinámicamente con el componente emotivo de contagio emocional. Sin la toma de perspectiva (o flexibilidad mental), la diferencia entre el yo y el otro, y la auto-regulación de la emoción propia, no habría empatía. Estos aspectos cognitivos permitirían que al empatizar realmente se produzca una separación de uno mismo para inmiscuirse en lo que le sucede a un tercero, y que no se provoque angustia personal. Gracias a esta característica, la empatía posibilitaría un contacto adecuado con la situación del otro y podría ser considerada una posible motivadora pro-social.

Por medio del reflejo emocional se identifica a un tercero que está en situación de dolor, sufrimiento o estrés. Luego, los componentes cognitivos aportan cierta neutralidad a la empatía para que no se convierta en angustia personal: es a otro/a al que le duele, el/la que está sufriendo o estresado, limitando las propias emociones y perspectivas, para reconocer adecuadamente qué le sucede al otro, comprenderlo e involucrarse en su

situación. Si existe dentro de las posibilidades aliviar el dolor ajeno, la empatía puede llegar a ser una motivación para llevar a cabo la ayuda que el otro necesita. Sin embargo, la empatía, no asegura la motivación, ni la acción sólo permite obtener una mirada objetiva de la situación del otro, un acceso privilegiado al otro y de lo que le sucede, que motiva pro-socialmente en mayor medida que la angustia personal. (Batson, 2011, Brunsteins, 2015, Decety y Lamm, 2009)

Brunsteins (2015) en su trabajo "La empatía y su contribución en el ámbito de los derechos humanos" realiza un análisis muy interesante con respecto a la empatía, sus componentes y la función que cada uno puede desempeñar a favor de la concientización sobre el respeto y promoción de los derechos humanos. Brunsteins (2015) se apoya en la idea de que en museos y distintas creaciones sociales-culturales, en Argentina y en el mundo, esta supuesta una noción de empatía efectivamente interdisciplinaria e integral.

De acuerdo con Brunsteins (2015), la diferencia entre el yo y el otro, la flexibilidad mental y la regulación de la emoción propia, son aspectos necesarios para equilibrar, en alguna medida, las emociones fuertes y desgarradoras (impotencia, tristeza, dolor) generadas por esta experiencia. El hecho de distinguir entre el efecto emocional de

imaginar la situación del otro, provocado por la propuesta artística, y evaluar que no fue uno el que vivió la experiencia del otro, es lo que caracteriza al proceso como empático y abre la posibilidad de generar una conciencia y aprendizaje. Si no hubiera una regulación de la emoción, se desencadenaría probablemente la angustia personal y el aislamiento, sin que se cumpla el objetivo de la intervención artística.

Función preventiva de la empatía

Con respecto a la inhibición de la violencia física, es necesario resaltar al aspecto emotivo de la empatía, el contagio o reflejo emocional entre dos individuos. El reconocimiento del otro como tal y la capacidad de acoplarse a su situación afectiva en algún grado, desencadenarían efectos positivos e inhibitorios de la ejecución de cualquier comportamiento que implique alguna dolencia corporal en el otro.

Puede suponerse que quien reconocer el dolor físico en otro, lo siente en alguna medida, se inclinará hacia la prevención y el impedimento de futuras causas de violencia. Cuando se observa una herida ajena o un golpe, inmediatamente se produce una sensación de rechazo y un movimiento de protección en la parte del cuerpo propio, que ha sido dañada en el cuerpo del otro. El

hecho de reconocer, saber y sentir qué le provoca dolor al otro, a través de la empatía, sería una razón para prevenir la violencia física. (Baron Cohen, 2011)

El conocer qué le produce dolor al otro, puede ser un arma de doble filo. El individuo que ejerce torturas o violencia a un otro, sabe qué es lo que daña a su víctima y por ello lo lleva a cabo. ¿Puede afirmarse que es por medio de la empatía que adquirió este conocimiento? A primera vista, parece que la respuesta es sí. La empatía podría ser una de las fuentes del conocimiento del dolor ajeno, pero esto no significa que sería necesaria para motivar la violencia. Aunque la empatía pueda ser un medio para adquirir este conocimiento, no impide el uso de la misma como herramienta preventiva de la violencia.

La empatía estimulada por técnicas de entrenamiento empático, tiene por objetivo mejorar la convivencia en ámbitos escolares. Su función en estos casos sería prevenir la violencia y el *bullying*⁸. La capacidad empática que los especialistas desean estimular a través de ciertos ejercicios (toma de rol, asistencia a museos sobre el holocausto, etc.), no podría ser concebida como el paso previo, o como lo necesario para desencadenar violencia. Empatizar y conocer qué provoca sufrimiento en otro no

pueden identificarse: la capacidad empática conlleva hacer el esfuerzo voluntario de tomar la perspectiva del otro, reflexionar sobre ello, evaluar afectivamente su situación identificando y sintiendo emociones similares o congruentes, obteniendo como posible resultado alguna actitud pro-social, como el respeto por el diferente, el conocimiento de la vulnerabilidad del otro, la concientización sobre lo perjudicial de la violencia bélica, la prevención de la agresión a otros, entre otras posibles consecuencias (Feshbach N. D y Feshbach S., 2009).

Resulta poco plausible que luego de un ejercicio de toma de rol, o de la asistencia a algún "museo de la memoria"⁹, la empatía desencadenada por alguna de estas experiencias, provoque violencia. La empatía puede conducirnos a conocer qué es lo que causa sufrimiento y dolor al otro, pero, si es una empatía adquirida, ocasionada y modulada por alguna técnica o actividad diseñada para estimularla, no provocaría el daño al otro, sino más bien, parece que lo impediría.

La afirmación de que la empatía tiene un efecto positivo en la disminución de la agresión y la prevención de la violencia tiene su soporte teórico en las investigaciones realizadas tanto por Feshbach N.D y

Feshbach S. (1969, 1982, 1998), por Miller y Eisenberg, (1988) como por Baron Cohen (2011), entre otros.

Retomando la graduación de la empatía de Baron Cohen (2011), puede verse que la diferencia entre el nivel uno y el nivel dos reside en que, el primero, se caracteriza por el arrepentimiento de la violencia ejercida a un tercero; mientras que el segundo, se caracteriza por la suficiencia de la empatía para inhibir la violencia física hacia un otro. (Baron Cohen, 2011) Esto concuerda con la afirmación de que aunque la empatía pueda ser vista como una vía de conocimiento del dolor ajeno, esto no significa que sea el paso previo para dañar al otro y que no pueda ser utilizada como herramienta preventiva de la violencia. Empatizar inhibe la violencia física porque sería la condición de posibilidad de reconocer al otro como sujeto sensible.

La empatía es modulable y enseñable

En este apartado, intento mostrar es posible que la empatía por ser enseñable, aumentable y modulable, se genere entre los individuos de diferentes orígenes étnicos y condiciones socioculturales. El proceso empático estimulado a través de ciertas técnicas y ejercicios, aportaría a la comprensión emocional y cognitiva del otro, por más que existan diferencias sustanciales

con uno. Esto permitiría una mejor convivencia, respeto, prevención de la agresión y posible cooperación.

Para ello, tomaré los aportes de Norma Feshbach y Seymour Feshbach (2009) en su artículo "Empatía y educación". Los autores hablan de la empatía y sus efectos en los comportamientos humanos, especialmente en el ámbito educativo. Sus afirmaciones están basadas en estudios realizados en alumnos, tanto niños como adolescentes, y en docentes.

Los resultados de sus investigaciones brindan justificaciones suficientes para aceptar que la empatía no sería solamente una capacidad con la que todos los individuos nacemos, sino que también podríamos mejorarla y aumentarla. Además, sostienen que la empatía motivaría la conducta pro-social y fomentaría en los niños mayor entendimiento, compasión y regulación de la agresión.

Teniendo en cuenta ciertos enfoques contemporáneos, Feshbach N.D y Feshbach S. (2009), definen a la empatía como:

(...) una interacción entre dos individuos, que se da cuando uno de ellos experimenta los sentimientos del segundo individuo. Este afecto compartido, refleja cierto grado de correspondencia entre el afecto del observador y el del observado, sin ser exactamente idéntico (...) la habilidad

cognitiva de discriminar los estados afectivos en los otros, la habilidad cognitiva más madura de asumir la perspectiva y rol de otra persona y la habilidad afectiva de experimentar las emociones de la manera apropiada. (85).

Las experiencias de entrenamiento empático han resultado en consecuencias sumamente favorables como una mejor convivencia entre alumnos, entre docentes y alumnos, y en la disminución de la agresión. Luego de que los integrantes de una comunidad educativa fueron entrenados con una variedad de técnicas, como el "juego de roles", la discusión de dilemas morales y actividades que fomentan el escuchar e identificar los sentimientos de los otros, se observaron mejores resultados con respecto a la regulación de la emoción propia de cada integrante, provocando una mayor comunicación y comprensión de la situación del otro. (Lizarraga, L. S., Ugarte, M. D., Cardella-Elawar, M., Iriarte, M. D., y Baqueano, M. T. S., 2003).

Los ejercicios de simulación de la empatía tales como: conocer la experiencia de otros alumnos de diferentes ambientes socioeconómicos, aprender sobre la pobreza, sobre el Holocausto, visitar hospitales; así como la utilización de materias como música, arte, historia y literatura para estimular la empatía, parecen ser actividades que tienen como objetivo generar empatía para

promover la cooperación y disminuir la discriminación. (Hammond, 2006).

Para Feshbach N.D y Feshbach S. (2009), existen factores como la edad y el contexto situacional que hacen que el proceso empático sea contingente e influenciado. Ciertos niños parecen ser más empáticos que otros, dependiendo de cómo haya sido su educación. Pero, los autores proponen que por medio de los "métodos para empatizar", que implican crear y construir ciertos contextos, se estimula la comunicación de sentimientos y pensamientos entre alumnos de diferentes orígenes étnicos. Los ejercicios para empatizar, modulan los factores y situaciones que benefician que esta capacidad empática surja en los alumnos. Se predispone una práctica en el aula que aumenta la comprensión y la empatía, en todos los integrantes.

Adoptar la perspectiva del otro, regular la emoción propia, identificarse con un diferente por compartir una emoción similar, son los componentes empáticos que promueven estas actividades y que posibilitarían una comprensión entre distintos, respeto, mejor convivencia e inhibición de la agresión. (Feshbach N. D y Feshbach S., 2009)

A partir de estas investigaciones, creo plausible sostener que, aunque no se conozca

con exactitud qué da origen a la empatía, está generalmente aceptado que puede ser enseñada y aprendida. Existen diferentes proyectos pedagógicos¹⁰ que hacen un esfuerzo en aplicar un entrenamiento empático para disminuir la agresión, y la discriminación racial y cultural.

Como puede verse, la concepción de Feshbach N.D y Feshbach S. (2009), abarca todos los componentes que posee la empatía, de acuerdo con la concepción de Decety y Jackson (2004) adoptada en este trabajo. Hay un afecto compartido, interacción entre el yo y el otro, y toma de perspectiva. Considero que sus afirmaciones en cuanto a que, 1) la empatía es enseñable y modulable; y que 2) es una herramienta favorable para la conducta pro-social y la prevención de la violencia, me permiten afirmar que la empatía es buena motivadora de las acciones pro-sociales y es posible que se dé entre individuos diferentes.

Sin embargo, no es posible llegar a la conclusión de que la empatía sea necesaria y suficiente para la motivación de la acción pro-social, por las mismas razones que hacen que la empatía favorezca la conducta pro-social: es un proceso modulable que depende de factores como la relación empatizador-empatizado, las características y disposiciones

del empatizador y el contexto en el cual ocurre la interacción social, entre otros (Decety y Lamm, 2009; de Vignemont y Singer, 2006).

De acuerdo con la compleja relación que estos factores puedan tener, se desencadenará la motivación pro-social o no. Conociendo qué circunstancias favorecen la empatía entre individuos, sería deseable fomentarlas y, de ese modo, favorecer la buena convivencia social en cualquier ámbito intersubjetivo.

El beneficio que la empatía provee para estimular las relaciones intersubjetivas con respeto y cooperación, es innegable. El equilibrio entre los componentes cognitivos y los afectivos, permiten considerar a la empatía en cierta medida como un fenómeno objetivo, que se diferenciaría del fenómeno de la angustia personal, el cual lleva a una concentración en el yo, sin conducir a posibles motivaciones pro-sociales. La función preventiva e inhibidora de la violencia física que posee la empatía, es atribuida a sus componentes emotivos, el reflejo emocional y la identificación de las emociones ajenas, en particular del dolor. Además, señalé que existe la posibilidad de modular los factores contextuales para que se genere empatía en individuos muy diferentes

entre sí, por medio de técnicas y ejercicios de entrenamiento empático.

La empatía integral propuesta, al ser equilibrada, preventiva de la violencia y enseñable, puede considerarse motivadora de acciones pro-sociales. Sin embargo, como los seres humanos tenemos sesgos y somos influenciados sentimentalmente, no es posible afirmar que la empatía sea necesaria y suficiente para motivar las acciones pro-sociales. Esto es debido a que, por más que se intente simular y estimular la empatía por medio del entrenamiento empático, y que la mayoría de las investigaciones hayan tenido resultados positivos en ello, no hay seguridad plena de que se genere la empatía. Factores como la educación, la cultura, las características personales de los individuos, no pueden modularse por completo.

Entre la propuesta de Baron Cohen (2011) y la propia existen varias similitudes, tanto con su manera de concebir el fenómeno empático como con su hipótesis. El autor define a la empatía como "la habilidad de identificar lo que otro está pensando o sintiendo y responder a sus pensamientos y sentimientos con una emoción apropiada" (Baron Cohen, 2011: 16). Para el autor, los requisitos necesarios para que se produzca la empatía en un individuo son el reconocimiento del

otro, el cambio de foco de la propia mente a otra mente y el deseo de ayuda.

Como puede verse este concepto de empatía abarca aspectos cognitivos y emotivos, tal como la posición que he defendido. Sin embargo, no considero necesario el deseo de ayudar, como un componente fundamental para empatizar.

El "deseo de ayudar" que Baron Cohen propone como requisito para empatizar, podría emparentarse con la motivación altruista, haciendo que su manera de concebir a la empatía tenga una connotación a favor de la bondad y altruismo entre los seres humanos. A diferencia de este planteo, mi concepción es neutral con respecto a la motivación y a las prácticas altruistas, ya que no considero como requisito para empatizar el "deseo de ayudar" o la acción de ayuda. La empatía integral, al no tener entre sus componentes la motivación o acción altruista, es independiente del problema de las motivaciones humanas y sus razones.

La tesis de Baron Cohen (2011) evidencia que la empatía no es necesaria ni suficiente para motivar y/o actuar pro-socialmente, a pesar de considerarla necesaria para la no violencia física y concebir entre sus componentes el deseo de ayudar. El autor sostiene que la empatía es condición de posibilidad para que los seres humanos no sean crueles entre sí, la empatía es necesaria para considerar al otro

como sujeto y no como objeto. De esta manera, la empatía es condición de posibilidad para no dañar a otro, evitar la agresión y la crueldad.

La hipótesis que sostengo, de que la empatía es integral y sumamente favorable para las relaciones intersubjetivas y posee una función preventiva de la violencia, tampoco propone la necesidad y suficiencia de la empatía para la motivación y acción pro-social. En base a la teoría de Baron Cohen (2011) he considerado a la empatía como mecanismo inhibitorio de la violencia, preventivo de la misma. Pero, no considero que la empatía tenga entre sus componentes la motivación altruista, o sea equiparable a las motivaciones altruistas como sugiere la concepción de empatía del autor.

A modo de cierre

El objetivo planteado en la introducción de este trabajo era fundamentar una noción integral de empatía que pueda ser considerada como motivadora de la acción pro-social, sin ser necesaria ni suficiente para la misma. Me propuse mostrar que la empatía comprendida con aspectos emotivos, cognitivos y contextuales, podía estimular favorablemente las prácticas intersubjetivas pro-sociales y prevenir las agresiones.

A lo largo del trabajo, me he dedicado a dar razones para considerar a la empatía como una posible motivación pro-social, aunque no necesaria ni suficiente para motivar todas las acciones pro-sociales. Para ello, mostré que la noción integral e interdisciplinaria de Decety y Jackson (2004) es la adecuada para definir a la empatía y para poder establecer vínculos con las motivaciones y acciones pro-sociales. Esto es debido a que los aspectos cognitivos regulan la emoción generada en el proceso empático y los aspectos emotivos son necesarios para sentir las emociones ajenas, de manera similar o congruente. Todos los componentes en su totalidad posibilitan el verdadero conocimiento y comprensión del otro, la concentración en su situación y la posibilidad de generar respeto hacia el otro. También mostré, que esta concepción de empatía posee tres atributos que hacen posible afirmar la importancia y el enriquecimiento de esta capacidad para las relaciones intersubjetivas: su equilibrio afectivo-cognitivo, la prevención de la violencia física y la posibilidad de que sea enseñada y aprendida.

En última instancia, me dedique a diferenciar mi propuesta con respecto a la de Baron Cohen. Concluí que una empatía integral y compleja provee mayores ventajas para relacionarla con la motivación y acción pro-social debido a que es una concepción

neutral con respecto a la motivación y a las prácticas altruistas.

Los resultados conceptuales y empíricos analizados en relación a la empatía de Brunsteins (2015), Baron Cohen (2011), Decety y Jackson (2004) y Feshbach N.D y Feshbach S. (1969, 1982, 1998, 2009) me permiten concluir que la empatía es una herramienta preventiva de la violencia y que posibilita la concientización hacia problemas sociales generales, mejorando las relaciones entre pares.

Notas

1. Para Ickes (1993) la empatía es aquella habilidad puramente cognitiva para conocer con exactitud lo que el otro está pensando o sintiendo.
2. Baron Cohen y sus colegas (2011) desarrollaron un test de la empatía llamado "Empathy Quotient" que significa "Coeficiente de empatía". Este consiste en leer 10 afirmaciones y señalar si se está de acuerdo o no. Cada acuerdo o desacuerdo con las afirmaciones significa un puntaje. Mientras mayor sea el puntaje, mayor será el coeficiente de empatía.
3. Esta tesis es la del altruismo psicológico. Esta teoría filosófica sostiene que la ayuda de un individuo a otro, en algunas ocasiones, es motivada genuinamente por el deseo de satisfacer la necesidad ajena.
4. *Amygdala*, Cortex prefrontal ventro medial y Lóbulo frontal, entre otras
5. Docentes y alumnos han sido entrenados con una variedad de técnicas como el "juego de roles", la discusión de dilemas morales y actividades que desarrollen el escuchar e identificar los sentimientos de los otros. En el aula se desenvuelven experiencias de simulación de la empatía tales como: conocer la experiencia de sus pares de diferentes ambientes socioeconómicos, aprender sobre la pobreza, sobre el Holocausto, visitar hospitales, etc. También se utilizan materias como música, arte, historia y literatura para simular la empatía. (Feshbach N.D y Feshbach S., 2009)
6. La distinción de niveles personal-subpersonal, fue trazada por Dennett (1969) haciendo referencia a niveles de explicación. Sin embargo, hay quienes la

entienden como una distinción ontológica. (Peacocke, 1992) El nivel personal se refiere a las representaciones y a los procesos mentales pertenecientes a un individuo que le son accesibles. El nivel supersonal refiere a las representaciones y a los procesos mentales que le son inaccesibles al individuo.

7. Concepto acuñado por Stanley Milgram (1974/2009) que refiere a la "extrema buena voluntad" de los individuos de realizar cualquier requerimiento ordenado por una autoridad, aun cuando las órdenes sean contrarias a los imperativos morales.

8. Cualquier forma de maltrato o acoso en el contexto escolar, ejercido entre alumnos por un tiempo prolongado.

9. Concepto que se utiliza en Argentina y en el mundo para denominar espacios o lugares que están diseñados o reutilizados para recordar, (y no olvidar) hechos históricos, defender los derechos humanos y testimoniar los delitos de lesa humanidad. Ejemplos en Argentina

<http://www.museodelamemoria.gob.ar/>,
<http://www.espaciomemoria.ar/>, <http://www.memoriaabierto.org.ar/sitiosargentina.php>,

<https://turismo.buenosaires.gob.ar/es/otros-establecimientos/museo-de-la-memoria-ex-esma>

10. El programa del "Second Step" desarrollado en EEUU y Canadá desde el 1986. (Frey y otros., 2005); el "Learning to Care Curriculum" (Feshbach y otros., 1984) y el "Curriculum Transformation Project" que específicamente tiene como objetivo estimular principios como la búsqueda de similitudes entre individuos de diferentes grupos, mejorar las instancias de conflicto a través de la comprensión de los sentimientos y pensamientos de los integrantes de los grupos diversos étnicamente y disminuir la utilización de sobrenombres ofensivos. (Feshbach y Konrad, 2001)

5. Bibliografía

- BARON COHEN, S. (2011) *The Science of evil: On Empathy and the Origins of Cruelty*, Basic Books.
- BATSON, C. D (2011) *Altruism in Humans*, Oxford University Press.
- BRUNSTEINS, P. (2015) "La empatía y su contribución en el ámbito de los derechos humanos", Lariguet, G. y Samamé, L. (eds). *Los puertos de la filosofía*. Córdoba, Alción.
- DAMASIO, A. R. (2003). *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*. Orlando, FL: Harcourt.
- DECETY, J., & JACKSON, P.L. (2004). "The functional architecture of human empathy". *Behavioral and Cognitive Neuroscience Reviews* 3, 71-100.
- DECETY, J. & LAMM, C. (2009). Empathy versus Personal Distress: Recent Evidence from Social

Neuroscience. En *The Social Neuroscience of Empathy*, (pp.199-214) Londres, Inglaterra: The MIT Press.

DE VIGNEMONT, F. y SINGER, T. (2006) "The empathic brain: How, when and why?". En *Trends in Cognitive Sciences*, 10.

FESHBACH, N. D., & FESHBACH, S. (2009) Empathy and Education. En J. Decety & W. Ickes (Eds.), *The Social Neuroscience of Empathy*, (pp.85-98), Cambridge, MA: MIT Press

FESHBACH, N. D., & FESHBACH, S. (1998). Aggression in the schools: Toward reducing ethnic conflict and enhancing ethnic understanding. En P. K. Trickett & C. J. Schellenbach (Eds.), *Violence against children in the family and the community* (pp.269-286). Washington, DC: American Psychological Association.

FESHBACH, N. D., & FESHBACH, S. (1982). Empathy training and the regulation of aggression: Potentials and limitations. *Academic Psychology Bulletin*, 4, 399-413.

FESHBACH, N. D., & FESHBACH, S. (1969). The relationship between empathy and aggression in two age groups. *Developmental Psychology*, 1, 102-107

FESHBACH, N. D., & FESHBACH, S., FAUVRE, M., & BALLARD-CAMPBELL, M. (1984). *Learning to care: A curriculum for affective and social development*. Glenview, IL: Scott, Foresman.

FESHBACH, N. D., & KONRAD, R., (2001). Modifying aggression and social prejudice: Findings and challenges. En H. Martinez (Ed.), *Prevention and control of aggression and the impact on its victims* (pp. 355-360). New York: Kluwer Academic.

HAMMOND, A., (2006). *Tolerance and empathy in today's classroom: Building positive relationships*

within the citizenship curriculum for 9 to 14 year olds. London: Paul Chapman Publishing.

ICKES, W. (1993). Empathic accuracy. *Journal of Personality*, 61, 587-610.

LIZARRAGA, L. S., UGARTE, M. D., CARDELLA-ELAWAR, M., IRIARTE, M. D., & BAQUEANO, M. T. S. (2003). Enhancement of self-regulation, assertiveness, and empathy. *Learning and Instruction*, 13 (4), 423-439.

MILLER, P. A. & EISENBERG, N. (1988). The relation of empathy to aggressive and externalizing/antisocial behavior. *Psychological Bulletin*, 103 (3), 324-344.

MILGRAM, S. (1974/2009) *Obedience to Authority: an experimental view*. NY: Harper Perennial Modern Thought.

PEACOCKE, (1992), *A Study of Concepts*, MIT.

PRINZ, J., (2011) "Against Empathy", *Southern Journal of Philosophy* 49 (s1): 214-233.

STUEBER, K., "Empathy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2014 Edition), Edward N. Zalta (ed.),

URL= <<http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/empathy/>>.

VOLKOW, N. D., & TANCREDI, L. (1987) Neural substrates of violent behavior: A preliminary study with positron emission tomography. *British Journal of Psychiatry Research* 151, 668-673.

WICKER, B., KEYSERS, C., PLAILLY, J., ROYET, J. P., GALLESE, V., & RIZZOLATTI, G. (2003) Both of us disgusted in my insula: The common neural basis of seeing and feeling disgust. En *Neuron*, 40, (pp. 655-664).

La metáfora del Calibán en la filosofía latinoamericana de Arturo Andrés Roig: ¿Hipótesis emancipatoria?

Paula Massano

paulamassano@hotmail.com

Licenciatura en Filosofía. Directora de TFL: Dra. Paola Gramaglia

Recibido: 06/06/17 / Aceptado con modificaciones: 22/08/17

Resumen

El objetivo de la presente investigación fue el de analizar a través de la filosofía roigiana la “trasmutación axiológica” del discurso que se produce a la luz de la metáfora de Calibán. Con el fin de señalar las dislocaciones de las escrituras y las reescrituras que se producen en las distintas apropiaciones del lenguaje. Esto implica, transformarlo, resimbolizarlo, rehacerlo, devorárselo.

Para esto, no realizo una descripción exclusivamente atenta a la literalidad de las obras de Roig según el período y su contexto, más bien, focalizo el trabajo en la reinscripción y revelación de sentido de la metáfora del Calibán. Para tal tarea, entonces, y en los intentos de proseguir creativamente el programa filosófico latinoamericano, he decidido reconstruir mi lectura de Roig a la luz de la metáfora de Calibán.

Pues entiendo que la metáfora de Calibán se coloca en la escena teórica de la filosofía latinoamericana catártica y transformadora, en tanto, su insulto simboliza el conflicto entre moralidad y eticidad.

Palabras clave: Calibán - Metáfora y Filosofía Latinoamericana.

1. Introducción

Cal.- ¡Me habéis enseñado a hablar y el provecho que me ha reportado es saber cómo maldecir! ¡Qué caiga sobre vos la peste, por haberme inculcado vuestro lenguaje!
Shakespeare, William

Es incuestionable el valiosísimo aporte historiográfico de Arturo Andrés Roig a la filosofía latinoamericana. Puede ser considerado con propiedad un decidido impulsor de la reorientación teórica y ampliación metodológica en los estudios latinoamericanos. Su programa renovador asume indudablemente la tarea de un “quehacer emancipador” que busque introducirnos en una de las formas posibles de hacer escritura. Es sobre esto último que versa su discurso filosófico. (Fernández Nadal E., 2001:170-180)

La escritura como quehacer historiográfico es una herramienta clave para pensar la historia de la cultura. En este sentido, en el trabajo me propuse investigar, influenciada por la filosofía roigiana, la escritura como un acto de comunicación. En ella, se puede interrogar, cuestionar, pero al mismo tiempo ignorar o silenciar determinados discursos. Toda escritura entraña una lectura exegética y compromiso con la conflictividad social en la que nos toca vivir, pues si en la escritura se refleja la presencia o ausencia de lo alterno, nuestra labor hermenéutica no puede prescindir de la crítica, y una lectura crítica está acompañada de una producción y transmisión de un mensaje acerca de su sentido.

El objetivo de la presente investigación fue el de analizar la “trasmutación axiológica” del discurso que se produce a la luz de la metáfora de Calibán. Con el fin de señalar, las dislocaciones de las escrituras y las reescrituras

que se producen en las distintas apropiaciones del lenguaje. Esto implica, transformarlo, resimbolizarlo, rehacerlo, devorárselo.

En este trabajo no realizo una descripción exclusivamente atendida a la literalidad de las obras de Roig según el período y su contexto, más bien, focalizo el trabajo en la reinscripción y revelo de sentido de la metáfora del Calibán. Para tal tarea, entonces, y en los intentos de proseguir creativamente el programa filosófico latinoamericano, he decidido reconstruir mi lectura de Roig a la luz de la metáfora de Calibán.

Pues entiendo que la metáfora del Calibán se coloca en la escena teórica de la filosofía latinoamericana catártica y transformadora, en tanto, su insulto simboliza el conflicto entre moralidad y eticidad. La simbólica del conflicto en la moralidad se ve representada por la emergencia de una protesta (insulto), que representa una alternativa a los códigos vigentes. Esta irrupción conlleva el surgimiento de una moral de protesta y la emergencia de los oprimidos que procuran emanciparse de las estructuras de dominación, y de su eticidad opresiva, afirmando los valores de la libertad y la dignidad humana. El insulto de Calibán es un elemento interesante para reconstruir la moral emergente, porque permite rastrear las diferentes formas discursivas mediante las cuales se expresan y se muestran, sus estructuras lógicas y su función reguladora

Al mismo tiempo Calibán es una metáfora que se resiste a ser definido, ya que su inscripción en la historia implica un "quehacer y gestarse" que ha sufrido distintas transmutaciones. Considero que estas lecturas contribuyen, en los albores del siglo XXI, a repensar el proyecto de una filosofía latinoamericana, acentuando en la "transmutación axiológica" como una apropiación devorante.¹

En los tiempos que corren es innegable la incansable tarea crítica de la filosofía que la mueve a la renovación de los conceptos y de sus sentidos. Esta renovación es la que confiere una historia a la filosofía. Pero también es innegable que esa renovación está sujeta no solo a un legado, sino también a una

geografía, y en este caso, es ella la que interpela e invita a pensar la filosofía latinoamericana, es decir, lo latinoamericano de la filosofía, y esto no es más que "ponernos a nosotros mismos como valiosos".

2. La metáfora de Calibán en la filosofía latinoamericana de Arturo Andrés Roig

2. a Aproximación teórica a la filosofía roigiana

En mi trabajo busqué resaltar cuatro dimensiones de la filosofía roigiana: la epistemológica, la ética, la política y la simbólica.

Por un lado, la dimensión epistemológica. El discurso de Roig no busca un objeto de conocimiento, sino más bien, mirar las manifestaciones intelectuales y las objetivaciones culturales de nuestro pasado y nuestro presente. Ha procurado ir tras las manifestaciones textuales observando el ejercicio de formas de afirmación de un sujeto y del mundo en el que se expresa.

Esta labor epistemológica ha buscado críticamente reconocer formas de alienación del pensamiento, justificadoras de las relaciones de dominación, pero también contestatarias y liberadoras. Hay una inscripción explícita en Roig, a la filosofía de la sospecha, donde busca prestar atención, no tanto a los límites y alcances de la razón sino a lo no dicho, lo eludido, lo silenciado, lo ocultado en la superficie textual. (Roig, A. A., 1981:9)

Esto me abre camino hacia la dimensión ética. Para el filósofo argentino, el saber está asentado sobre una necesidad axiológica de considerarnos a nosotros mismos como valiosos. No se trata de una moral individual que rige la vida interior de un sujeto, sino más bien, de una virtud que se le asigna a la fuerza política, resultado duro del trabajo de una subjetividad (destacando la presencia del sujeto en la subjetividad) que se levanta contra una objetividad y quiebra su orden ideológico, una

"moralidad que se rebela contra una eticidad"², en la que aquella subjetividad emergente se encontraba reprimida. (Roig A. A., 2002:40-41)

El discurso roigiano no busca anclarse en una mera actitud crítica y catártica, sino que se caracteriza por un fuerte componente pragmático transformador, esto me da pie para explicar la dimensión política.

Desde esta mirada, el discurso filosófico latinoamericano intenta demostrar que su mensaje, su función misiva, puede enunciar lo común y no sólo denotar dolor (haciendo alusión a la metáfora de Calibán). Esto implica que el sujeto latinoamericano y su discurso se introducen en el acto de intercomunicación (Roig A. A., 1993, p. 121). Para analizarlo desde la metáfora, Calibán no es sólo un animal con *phone*, voz para expresar dolor y placer, sino que tiene palabra que pueden enunciar lo común.

Esto invita a pensar la dimensión simbólica en el autor (Roig, A. A., 1993:133). Esta busca movilizar, poner el énfasis del lenguaje, busca producir un efecto. Lo simbólico en Roig habilita la reconfiguración, la resemantización, la transmutación del sentido de la experiencia, del sentido de la escritura. Esta última dimensión se ve impulsada desde una utopía que busca devolverle al sujeto emergente su dignidad perdida. Es en las producciones simbólicas donde se pueden observar: la constitución de la conciencia en el enfrentamiento con el otro, y la construcción de la eticidad en su diferenciación frente a la moralidad.

Ahora bien, ¿Cuál es la puerta de acceso a esta problemática para Roig? El lenguaje.

Siguiendo a Fernandez Nadal (2001, p.174), ella entiende que nuestro autor comprende las ideas con su valor signico, es decir, como trazas simbólicas producidas por un enunciado social y temporalmente situado, en funciones comunicativas y orientadas a la recepción de uno o más destinatarios. Las ideas para Roig no están separadas de la teoría de la comunicación, son pronunciadas o escritas por un sujeto plural y empírico (situado espacio-temporalmente), y tienen una intención, una

función de transmitir un mensaje, y finalmente están orientadas a uno o más destinatarios. (Roig, A. A., 1981:177-178)

Desde este lugar, la historiografía roigiana, supone un desplazamiento desde la idea al sujeto que sustenta la idea, y éste sujeto se presenta como posibilidad creadora, con identidad y principalmente con historia, se constituye como un "habla de..." (Roig, A. A., 1997)

Roig insiste en el sentido antropológico del discurso, para evitar caer en interpretaciones trascendentales del sujeto o en universalizaciones. Por ello formula un concepto, que es nodal para comprender su arquitectónica filosófica, el *a priori* antropológico. Este se trata de un sujeto empírico, plural (un nosotros), que no surge de la interioridad de la conciencia, es decir, no es una conciencia histórica teóricamente expresada, sino que surge del ejercicio de una historicidad, en tanto, todo hombre es capaz de gestar su propia vida, sea o no reconocido por el otro.

El *a priori* antropológico parte de un análisis dialectico, y en *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* (1981:173-175), el distingue entre "dialéctica puramente discursiva" y la "dialéctica real". La primera busca otorgarle racionalidad y sistematicidad a lo histórico, "integrando todos los datos históricos" esta integración estructura la Filosofía de la historia, de la historia mundial. Roig analiza que este modo de hacer historia se construye sobre la "ilusión de objetividad" porque hay un olvido o se ignora que hay un proceso de "selección previa de la data". No todos los datos tienen el mismo sentido y la "selección previa" busca el "sentido del dato" para que pueda ser integrado en la totalidad de la historia mundial, y luego se olvida de dicha selección. Por lo tanto, ¿estamos hablando de una "integración" o la conservación de un status quo?, se pregunta Roig.

La "dialéctica puramente discursiva" clausura el proceso histórico y se niega a la transformación social, bajo la integración se encubre la selección. Y esta última viene

acompañada de una negación, es decir, hay una nihilización o disminución del valor histórico de lo que fue dejado de lado. Esto supone inevitablemente apoyarse sobre un sistema ideológico.

La "dialéctica real" busca reivindicar los modos de explotación y negación atendiendo a la conflictividad social, busca mostrar las formas de ocultamiento.

Aquí considero que es preciso hacer un paréntesis, para dar cuenta cómo opera lo metodológico en el pensamiento de Roig. Para comprender la complejidad social, nuestro autor apunta a la ampliación metodológica y a través de ella busca ampliar hacia nuevas lecturas; tomar herramientas propias de la teoría del discurso y la crítica a las ideologías.

La ampliación metodológica le permitió a Roig fundamentar que para hacer una historia de las ideas latinoamericanas, es preciso partir de la inserción social de las ideas, es decir, las ideas parten de la realidad social que se da conflictiva y no armoniosamente, pero al mismo tiempo, esa realidad se presenta ya mediada por el lenguaje. Sus estudios sobre teoría del discurso, lo llevaron a analizar que las estructuras son diversas y presentan una polaridad, que parte fundamentalmente de una apreciación valorativa.

Esto permite complejizar la conflictividad social, y demostrar como señala Roig que no es posible tener una actitud ingenua ante el saber, ya que la realidad está mediada por el lenguaje. Todas las cosas que conocemos son construcción o mediaciones lingüísticas, por eso no es La realidad, sino nuestra realidad.

El avance sobre el estudio de las críticas de la ideología lo conduce a Roig a hallar un "nivel político" en todo texto o discurso. Lo político en un sentido amplio, como juicio de valor, se toma una postura respecto de la conflictividad social de las relaciones humanas de la comunidad concreta en la que se vive y desde la cual se pronuncia.

Pues bien, me animaría a decir que la filosofía roigiana nos ayuda a pensar que la filosofía no busca legitimar otras formas posibles de ser, sino de algo más político, intentar mostrar,

desenmascarar o desocultar dentro de cuál trama cobra sentido nuestra realidad. A esto Roig lo llama mostrar las formas a través de las cuales el hombre se ha objetivado en la historia.

El mundo del lenguaje es complejo, y una de sus complejidades está dada porque se origina sobre un nivel primario, el lenguaje cotidiano. Esto es, los discursos se organizan sobre la base de muchas palabras del habla cotidiana y los lenguajes de disciplinas específicas se instalan en complicados e inacabadas discusiones olvidándose de su significación primaria. Esto no es menor si atendemos que la importancia que Roig da a la "función misiva" de la filosofía. ¿Con quién busca comunicarse la filosofía? ¿Cuáles son sus destinatarios?

Esto es fundamental para analizar el trabajo historiográfico del filósofo mendocino, que está gobernado por la necesidad de partir de la posibilidad de generar nuevos instrumentos metodológicos alternativos para analizar el discurso. Roig insiste en que la historia de las ideas latinoamericana debe volver al pasado para desenmascarar la historicidad secreta, la no historiada, la silenciada, por la historia oficial.

Estas historias silenciadas, sí se han historiado para Roig, sólo que han sido en formas de rupturas, este es un trabajo que fue interrumpido, pero que no por ello dejó de ser continuo, porque los conecta un "proyecto de continuidad" que es siempre renaciente. (Roig, A. A., 1981:76-99)

Una de las claves para estudiar estas formas de rupturas son las producciones simbólicas. Fernández Nadal (2001:165-187), sostiene que éstas son la espina dorsal de nuestro pensar porque a través de su múltiple referencialidad podemos reconstruir otras formas discursivas de la época, porque en ellas, podemos articular diversas formas históricas de emergencia del hombre latinoamericano.

Por este motivo decidí leer a Roig a la luz de la metáfora de Calibán y leer la metáfora de Calibán a través de Roig.

Calibán no es solamente un ejemplo de una producción simbólica, no es simplemente un ornamento del texto.

2.b Calibán en el legado latinoamericano

Fuertes vientos, grandes nubes, violentas precipitaciones, relámpagos, truenos; la *Tempestad* de William Shakespeare (1564-1616) comienza el acto primero con la escena de un navío en el mar y su tripulación empieza a oír un rumor tempestuoso. Las aguas comienzan a agitarse y junto con ellas comienzan a agitarse las mentes de su tripulación. La fuerte tormenta provoca el naufragio del barco y su tripulación queda a la deriva. El agitado viento conduce a la tripulación sana y salva a una isla que a primera vista parece desértica.

Hacia doce años un barco de Europa, similar al que describe en la primera escena; naufraga a esa misma isla. En él viajaban sólo dos personajes Próspero y su hija Miranda. Próspero "duque de Milán y príncipe de poderío" (Shakespeare, 2003, p. 527) fue traicionado por su propio hermano, Antonio y arrancado de su cargo. Había órdenes de que sellaran con sangre el pedido de Antonio, pero Próspero era amado por su pueblo y en lugar de darle la muerte "prefirieron pintar sus reprobables fines con los más sugestivos colores" (Shakespeare, 2003:528). Lo subieron a bordo de un barco y lo abandonaron mar adentro.

Fueron abandonados sin "nada", "sin aparejo, roldanas, vela ni mástil, hasta las ratas habían abandonado instintivamente" (Shakespeare, 2003:528), aunque Gonzalo, un anciano consejero del rey, dejó sacar a Próspero de su biblioteca aquellos libros que él más estimaba. Este detalle, no menor, muestra cómo este personaje que se describe aquí es presentado como el saber erudito, ya que su propia biblioteca era para él un ducado suficientemente grande. Próspero no sólo es presentado por Shakespeare como el duque amado, noble y virtuoso, sino también como el

"profesor", su sabiduría la transmitió no sólo a su hija sino también a sus dos esclavos: Ariel y el Calibán.

La obra de teatro cuenta la historia de una traición pero deja entrever una historia del descubrimiento³. Un descubrimiento que el yo hace del otro. "Uno puede descubrir a los otros en uno mismo, darse cuenta de que no somos una sustancia homogénea, y radicalmente extraña a todo lo que no es uno mismo: yo es otro" (Todorov, 2007:13). Pero no es esta la clase de descubrimiento que se puede leer en la comedia shakesperiana que aquí se estudia. En su argumento se tramó el conflicto que surge del choque entre dos ideas de mundo, acentuando la tensión que genera el otro ante el mundo europeo.

Esta tensión se articula en sus personajes, Ariel y Calibán que se conforman ante Próspero (yo) como algo completamente exterior y lejano (otro). Expresan intensamente ese sentimiento de extrañeza radical, algo que no se puede definir, pero que seguramente es más fácil equipararlo a la animalidad. Así se refirieron a Calibán cuando los naufragos lo vieron por primera vez: "... ¿Qué tenemos aquí? ¿Un hombre o un pez? ¿Muerto o vivo? Un pez, a juzgar por el hedor; un pez rancio; (...) ¡Extraño pez! Si estuviera ahora en Inglaterra (...) y tuviera este pez, aunque sólo fuese en pintura, no habría tonto en día festivo que no diese por verle una moneda de plata. Este monstruo haría allí la fortuna de un hombre. Todo animal extraño enriquece a su dueño..." (Shakespeare W., 2003:540-541).

Numerosos intelectuales latinoamericanos de la primera mitad del S. XX retomaron la obra de Shakespeare explorando las diversas implicancias concernientes a la identificación de estos personajes con la cultura latinoamericana, a partir de una nueva lectura en función de un reposicionamiento político, ideológico y cultural. En otras palabras, hay una reapropiación de Calibán y Ariel como íconos representativos e ineludibles respecto de la pregunta por la "identidad" latinoamericana. (Escobar Negri M. B., 2013:2)

Calibán simboliza el “mundo conquistado” y las “esferas subalternas” y a través de su resignificación se buscó reivindicar la legitimación identitaria latinoamericana, desde el lugar de la resistencia. Si bien es retomada principalmente por la ensayística literaria, también puede relacionarse su estudio a la ética, la política, la sociología, la economía política y finalmente con el “quehacer filosófico” (Biagini H. y Roig A. A., 2008:84)

Una de las reapropiaciones, que no se realiza en el continente latinoamericano, pero que fue una de las primeras en vincular la obra a la política y la sociología fue la relectura y escritura de Calibán (1878) del pensador francés Ernest Renan (1823-1892). Aquí el autor, legitimando la represión ejercida en la Comuna de París, reinterpreta Calibán como la encarnación del pueblo, salvo que en esta obra la conspiración en contra de Próspero tiene éxito (Fernández Retamar R., 2000:21). Esta lectura es clave, para América Latina, porque el pueblo insurgente es personificado por Calibán.

Pues bien, la primera recuperación simbólica de Calibán en América Latina, la hizo también un francés Paul Groussac (1848-1929), director de la Biblioteca Nacional de Buenos Aires, quien el 2 de mayo de 1898 dio un discurso condenatorio a la reciente intervención norteamericana en la guerra de independencia de Cuba. En su discurso hay una identificación de lo “materialista y calibanesco” con la actitud imperialista Norteamericana, y una identificación nacionalista con un espíritu arieliano.

1898 fue un año fundamental para la redefinición de la identidad latinoamericana del lado de Ariel, por los intelectuales de fin de siglo como bien señala Carlos Jáuregui (1998:441) en esta cita: “El ‘destino manifiesto’ la aplicación heterodoxa de la doctrina Monroe y la tesis expansiva de Frederick Jackson Turner sobre las fronteras (1893), amenazaban no sólo a las Antillas; los intereses de los Estados Unidos (para usar la expresión de Teodoro Roosevelt) crecían en Centroamérica de manera peligrosa para la soberanía de sus

repúblicas y la experiencia de Cuba ese año confirmaba los peores temores de la generación modernista. México, Cuba, Puerto Rico y Filipinas eran —en el momento cumbre del imperialismo expansionista que alcanzaría a Panamá unos años más tarde— los nombres de una geografía territorial, cultural y económica, inestable. En este contexto podemos leer la fiebre verbal y el arrebatismo hispánico de los modernistas que, confiados en el poder de la letra, declaraban (en términos Norte / Sur) la identidad continental de la que Martí llamó ‘Nuestra América’ y Darío la ‘Unión latina’” (Jáuregui C., 1998, p.441)

En 1898 se puede observar una visible presencia del imperialismo norteamericano en América Latina. Estos complejos escritos dejan estallar la metáfora Ariel-Calibán depositando en ella una heterogeneidad de significaciones, reapropiándose el espíritu latinoamericanista, con la figura de Ariel, más que con la de Calibán.

Otra interpretación al símbolo de Ariel la realiza José Enrique Rodó (1871- 1917) en su obra Ariel de 1900. Esta obra proclama la retórica del espíritu humanista de la “civilización latina” frente al materialismo calibanesco de los Estados Unidos. El espíritu de Ariel vendría a encarnar (o mejor dicho debería encarnar, tomándolo como una expresión de deseo de Rodó) nuestra civilización. Si bien podemos señalar que Rodó erró en relacionar a Estados Unidos con la figura del Calibán, sí acertó en el reconocimiento del peligro de su imperialismo. Otro autor presente en las discusiones, pero que va a dar un giro identitario con la metáfora de Calibán es Aníbal Ponce (1898-1938), quien en *Humanismo burgués y humanismo proletario* (1935) se encarga de desintegrar aquella poco acertada ilusión de Rodó y propone una nueva lectura de Calibán, en ella advierte el problema del colonialismo. Es esta lectura la que predominará años más tarde en América Latina.

El problema de la colonialidad se va a ver acentuado con la interpretación que realiza Octave Mannoni, en *Sociología de la*

colonización (1950). Este pensador francés realiza una interpretación psicoanalítica del "complejo de Próspero" donde Calibán neuróticamente busca un ser superior que lo domine y lo castigue. Si bien aquí continuamos con la problemática de la colonialidad, podemos analizar, especialmente si lo cotejamos con la contundente respuesta que en 1952, realiza Frantz Fanon (2009), en *Pieles Negras, máscaras blancas*.

Calibán ha comenzado a operar como un manifiesto posicionamiento anticolonial develando la emergencia de una subjetividad latinoamericana. Y ya para 1969 la lectura de Césaire va ir consolidando y asumiendo orgullosamente el símbolo de Calibán.

A partir de estas lecturas comencé a percibir que Roig no citaba a Calibán solo como un ejemplo de las "producciones simbólicas", no era solamente un ornamento en sus texto, en *Rostro y filosofía de América Latina* (2011) en las palabras preliminares de Ofelia Shutte, se leía que Calibán marca el despertar de la conciencia latinoamericana, pero, ¿Qué significa esto en Roig?

Marca la emergencia de un hombre nuevo que no renuncia al legado impuesto (la lengua) sino que le da un nuevo valor, su valor intrínseco, y crea una "lengua para maldecir", es decir, es una forma espontánea de decodificar el discurso opresor.

2.c Calibán de la metáfora al mito

Estas re-apropiaciones simbólica de los personajes shakesperianos, funcionan como imaginarios significativos para, a partir de ahí, pensar cuestiones vinculadas a las relaciones de poder entre dominantes y dominados, "civilización y barbarie". Estas lecturas se han tornado paradigmáticas en el pensamiento latinoamericano y Fernández Retamar fue quizás uno de los primeros en intentar reconstruir, en una serie de ensayos escritos desde 1971 hasta 1999, las diferentes interpretaciones de estos personajes en la historia del pensamiento latinoamericano.

Si bien el poeta cubano, a lo largo de su obra, se refiere a Calibán como "concepto metáfora" y "personaje conceptual" en una nota al pie, en ningún momento aclara cuales son los sentidos de uso de esas categorías.

Matilde Belén Escobar Negri (2013) retoma esta falta de precisión de Fernández Retamar, y aclara este punto, señalando los alcances significativos en la aplicación de una u otra categoría.

El "concepto metáfora" fue utilizado por Gayatri Chakravorty desde una perspectiva crítica para referirse a "algo", desde el lugar de la "cosificación o naturalización, cristalización y deshistorización de los procesos que se ocultan tras su denominación". Por tal motivo, resultaría conflictivo su uso para lecturas críticas y político-sociales. Esta complejidad estaría acentuada por la carga semántica que implica la metáfora como el reemplazo de una cosa por otra; en esta acción se estarían ocultando procesos de alienación y dominación, bajo la naturalización y la deshistorización, es decir, reemplazar una cosa por otra. (Escobar Negri M. B., 2013:3)

Por el otro lado, la categoría de "personaje conceptual" acuñada por Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?* (1993) es entendida desde el lugar de un "agente de la enunciación filosófica". Si bien, Escobar Negri siente preferencia por esta categoría, alegando que ésta pone el acento en el "agente", es decir, adquiere valor significativo, dotando esta categoría con un sentido "creativo y productivo" (Escobar Negri M. B., 2013:3). En nuestro trabajo desde una lectura en clave roigiana, nos distanciamos de esta categoría porque Deleuze y Guattari, no tienen como horizonte de sentido la colonialidad. No sólo la categoría "personaje-conceptual" no da cuenta del problema de la colonialidad. Sino que el "agente de la enunciación filosófica" está pensando el dominio de un tipo de saber específico, el filosófico, al mismo tiempo que en él se esconde, un personaje específico que oculta el deseo de conservar a occidente como sujeto. De ahí que Deleuze y Guattari

identifiquen el personaje-conceptual de la filosofía con la figura de "amigo".

En este sentido quisiera recuperar la idea de metáfora, trabajada desde el *Diccionario del pensamiento alternativo* (Biagini H. y Roig A. A., 2008:332). Allí la define como: "...una figura retórica del tipo de las anomalías combinatorias en el nivel semántico. Incluye una o varias comparaciones condensadas. Constituye un término o construcción que vale por otro al que se le encuentra alguna clase de similaridad o cercanía."

En la cartografía que señalé las diferentes interpretaciones del personaje de Shakespeare, se puede observar cómo la palabra Calibán actúa por "condensación". Esta metáfora asume un legado, plagado de una pluralidad de significaciones, algunas más cercanas a otras, pero todas sin duda, se familiarizan con un pensamiento que vindica la legitimidad identitaria latinoamericana desde el espíritu de la resistencia.

Desde el marco teórico de la Filosofía Latinoamericana propuesta por Roig, podemos fundamentar que su tratamiento de la figura de Calibán se acerca a la idea de metáfora porque, desde el siglo XX la metáfora ha sido terreno común de los estudios semióticos, la teoría del discurso y la narrativa. Estos campos de estudio marcaron un giro lingüístico y metodológico en el quehacer filosófico de Roig.

Así me animo a afirmar que la filosofía roigiana aprecia la metáfora porque no hay en ella una denotación fija, es decir, no habría una cristalización del significado. Por el otro lado, la metáfora "resulta especialmente humana porque añade al mundo realidades nuevas, creaciones del hombre y su lenguaje, que no estaban en la naturaleza." (Biagini H. y Roig A. A., 2008:332)

Quisiera acentuar la importancia que tiene el sujeto del discurso al pronunciar la metáfora, al mismo tiempo que se refleja el carácter práctico de la metáfora (producto teórico). Pues bien, las metáforas como concepciones de bienes simbólicos son "productos" en donde se resuelve la "praxis social", "en la

medida en que la actividad teórica produce transformaciones a nivel simbólico y es en este nivel donde se establecen las luchas ideológicas", con esto, "se manifiesta el carácter práctico de los productos teóricos" (Olalla M., 2013, p. 5).

Al mismo tiempo, las metáforas "iluminan la complejidad del mundo desde una postura estética" (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 332).

Roig (2003:29) define la metáfora en su trabajo "Arte impuro y Lenguaje: Bases teóricas e históricas para una estética motivacional", partiendo de la filosofía de la sospecha de lo real como "agresión": "...las metáforas son victorias, aun cuando fugaces, sobre la opacidad de lo real, ellas constituyen un modo de sorprender descuidada a la esfinge y obligarla a mostrar una faceta de su cara, inédita para nosotros. Con la metáfora le damos un mordisco a esa realidad mediatizada, la que de otra manera acabaría siendo una repetición en la mudez."

Desde un lenguaje político, la metáfora "ayuda a dar cuenta de las situaciones nuevas" (Biagini H. y Roig A. A., 2008, p. 332). Esta lectura se puede hacer, al explicar la transmutación que se realizó al identificarnos en un primer momento con la figura de Ariel y luego, con la de Calibán. Al mismo tiempo las "situaciones nuevas" reflejan que en la metáfora, se excede lo propiamente narrativo y se plantea una tensión con lo real, que es mostrado como insuficiente. Lo proyectado en la metáfora tiene una "segunda significación", que se presenta como imaginado pero verosímil, "como resultado de ese contraste surge la posibilidad de medir, desde el lugar-otro, las fallas del lugar real, de modo tal que de la misma comparación resulta la apertura de un espacio nuevo: el de lo posible." (Fernández Nadal E., 2001:171)

Roig no sólo se refiere a Calibán como metáfora, sino también como mito. Pues bien, en el *Diccionario del pensamiento alternativo*, se sostiene que: "(...) El mito pertenece al ámbito del relato; entre sus variadas acepciones significa palabra aunque, conceptualmente, con un contenido diferente

al de la voz lógos, que también significa palabra. El término mythos impone una actitud fiduciaria por parte de la comunidad a la que va dirigido –es aceptado sin titubeos– y no se lo somete a consideración racional...” (Biagini H. y Roig A. A., 2008:336)

Entender a Calibán como “mito”, tal y como Roig lo menciona, me permite poner en tensión esos dos órdenes de racionalidad: el “discurso lógico –i.e., el racionalmente fundado” y el mito que “se impone como alternativo”. (Biagini y Roig, 2008:336)

“El mito pretende explicar situaciones a las que el discurso racional no brinda respuestas”. Sin embargo, no es posible negar que el discurso lógico como el mítico conviven y se complementan. Esta tensión da cuenta de “diferentes perfiles de lo humano: el lógos los atisba desde lo intelectual; el mythos –que suele regodearse con narraciones no carentes de pasión– desde lo emotivo”. (Biagini H. y Roig A. A., 2008:336). Los dos discursos son válidos y la riqueza de la lectura del mito de Calibán, radica en la posibilidad de comprenderlos en tensión. Tensión entre: Calibán-Próspero, civilización-barbarie, lógos-mythos y eticidad-moralidad. Comprenderlo desde aquí me permite transitarlos desde una simbólica del conflicto.

En suma, opté por referiré a Calibán como metáfora, porque me voy a valer de las “anomalías combinatorias en el nivel semántico” para desde la plurivalencia de significados poder describir la imposibilidad de sutura de todo discurso. Pero al mismo tiempo, quisiera acentuar la tensión de dos órdenes discursivos, lógos y mythos, porque “el habla de Calibán” se constituye como un insulto, una respuesta contestataria, catártica y transformadora, ante un discurso que por pretensión de universalidad se ha deshistorizado y conformado como discurso opresor. En otras palabras, como una simbólica del conflicto que expresa el fundamento de la posibilidad de una simbólica liberadora: “No se trata de Próspero que (...), le impone las lecciones al bárbaro Calibán. Todo lo contrario, es el propio Calibán, que apoyado en la fuerza

de su ‘tierra’, asume los valores impuestos, los hace propios y tuerce el camino de la historia” en este sentido Calibán no “simboliza la reversión de un discurso determinado”, sino que “simboliza el acto mismo de reversión” (Roig A. A., 2011:87).

La metáfora de Calibán, sirve como instrumento ético-estético-político-pedagógico que simboliza los modos de objetivación desde una “lucha por el desenmascaramiento de las totalidades objetivas opresoras y por la elaboración de las categorías de integración que no le resten presencia histórica sino que le permitan reintegrarse consigo mismo” (Roig A. A., 1976:135).

Calibán como metáfora, es utilizada como herramienta teórica, para condensar en una palabra, una serie de movimientos que han conformado la historia de la sociedad civil en este continente. Movimientos que se relacionan por surgir desde abajo, desde el ámbito social, para exigir libertad, igualdad y respeto por la dignidad desde formas diversas de confrontación, resistencia y desobediencia. Es una “voluntad de quiebra” del orden establecido que lo oprime. (Canclini R., 2012:5)

3. A modo de conclusiones

A lo largo de este trabajo he procurado analizar la incasable búsqueda y propuesta filosófica de Arturo Roig, y he articulado y condensado mi lectura de su obra a partir de un concepto central: la metáfora de Calibán. El eje que atraviesa mi investigación, no es otro que el de la simbólica del conflicto, en tanto que, Calibán se coloca en la escena teórica de la Filosofía Latinoamericana catártica y transformadora, a partir de un insulto que simboliza el conflicto entre moralidad y eticidad. Conflicto generado por pertenecer a dos órdenes de racionalidad diferenciados.

La tarea y batalla que Roig da contra la racionalidad colonial, contra aquel discurso que calla, oprime, silencia a partir de la degradación de la condición humana a la

animalidad cobra intensidad en la utilización de ese mismo discurso hegemónico para criticarlo, revertirlo, denunciarlo.

La paradoja que presenta la escritura y (re)escritura del sentido de esta metáfora demuestra la complejidad y pluralidad que se vuelve intrínseca a la misma, y convierte su lectura en ambivalente, paradójico en sí mismo, imposibilitando de esta forma la unidad de sentido. Su lectura supone siempre un juego perpetuo de presencias y ausencias (discurso referido) que hace estallar la unidad de sentido.

He rastreado las distintas huellas y lecturas posibles de Calibán. En un intento por buscar una señal, un indicador sobre la vida de esta palabra en la obra de Roig. La metáfora me permitió leerlo a Roig como un dispositivo que proyecta y dispara las potencialidades de un discurso latinoamericano hacia horizontes impensados. Pero también, por otra parte, es posible leer en él aquella figura que nos abre la posibilidad a la enajenación, cosificación, mala copia; ya que él nos invita a pensar la necesidad de la palabra y su imprecisión, la necesidad de su simbólica y al mismo tiempo la necesidad de un nuevo símbolo.⁴

En este sentido si bien suscribo al lenguaje de Arturo Roig y a su propuesta, si bien, adhiero a su legado lo hago ejerciendo al mismo tiempo un acto de infidelidad de sus premisas. Si hay algo a lo que Roig le es leal, es que su escritura siempre supone pensar un sujeto latinoamericano, su lenguaje sienta su base sobre una "ontología antropológica". Pues bien, ¿Es posible en los tiempos actuales de la deconstrucción, en tiempo posmodernos, pos coloniales, pos, pos, pos, seguir sosteniendo una "ontología antropológica"?

Desde comienzo del S. XIX hasta nuestros días la lectura del Calibán ha sido reescrita por gran parte de los intelectuales latinoamericanos, esta metáfora es utilizada para pensar el sujeto latinoamericano, es decir, la ontología antropológica de él y esto nos invitó a (re)pensar esta ontología.

Lo que tiene de ontológico esa antropología, lo que tiene de real, es la voluntad de habla;

ese deseo inconsciente de hacer estallar el silencio y maldecir (catarsis). Este deseo, esta voluntad de habla está siempre presente y permanece activa, y es la que marca los comienzos y recomienzos de la filosofía latinoamericana. Y lo que tiene de antropológico es la huella de una alteridad perenne. Por ello, el signo es Calibán y no Ariel o Próspero. Calibán nunca puede ser tomado como una unidad homogénea, hay una imposibilidad de delimitar su origen (referente), no se sabe si es un pez, un monstruo, hombre o algo fuera de lo natural; ni su fin (significado), es un estar siendo, no tiene una meta, no sé dirige a un fin específico, es impulsivo.

Roig me permite leer a Calibán o el sujeto latinoamericano como siempre otro, está siempre habitado por la huella de otro signo, que nunca se muestra como tal, pero su propia condición aberrante o su hibridez hace que la "semiología" dé lugar a la escritura". Por ello, "la intervención de toda lectura es ya política" (Spivak, 2013:9)

Emprender la tarea de las lecturas de conceptos como Calibán, implica comprender la particularidad propia de sus tiempos, cualquier intento de universalizarlos se alejaría de la tarea propiamente filosófica. Pero es muy fácil caer en disciplinas que se comportan como máquinas creadoras de universales, conceptos que al alejarse de la propia realidad concreta que les dio origen no tardan en volverse "ismos". Es el trabajo del filósofo, nos va a insistir Roig, el de sospechar de ellos y siempre volver sobre su particularidad, y al realizar esta labor le devolvemos su situacionalidad, al apropiarnos, al leer e interpretar nuestro legado, y de esa forma al superar todos los "ismos", que si bien han demostrado ser herramientas útiles tanto para acciones liberadoras, también fueron y son útiles para acciones opresivas. Lo que me propuso Roig es pensar que la simple intervención de toda lectura es ya política. Que al decidir leer, citar, dejar de lado, los textos lo hacemos asumiendo una ideología; una ideología que si bien se muestra, se pone

adelante, también esconde parte de sí; por eso, Roig ha contribuido en la apertura o ampliación del discurso filosófico desde una recepción política del pensamiento.

Pues bien, una comprensión desde los tiempos que corren implica despojar a Calibán del pensamiento binario de la concepción moderna; Calibán no se puede definir. Pero no por ello no tiene un fundamento en sí mismo del que deviene, del mundo en el que habita y al que se para como (re)productor de prácticas discursivas.

Es claro que el sujeto habla pero no por ello adquiere una estructura dialógica. Si bien, silenciar un discurso no es lo mismo que decir que no existe. El discurso institucionalizador europeo es el que legitima la palabra. Este discurso oculta la voz del Calibán, pero, su ocultamiento no es en plano de la existencia porque Prospero lo necesita, necesita que obedezca, que realice el trabajo duro; el ocultamiento es en el plano de la representación y del reconocimiento de su voluntad de habla. Es un signo tan híbrido que hace de sí imposible su representación, se le escapa a la estructura discursiva institucionalizadora de la legitimidad de la palabra, pero por ello su insulto irrumpe esa estructura dialógica, quebrándola, transformándola. Esta dislocación de la estructura se da, porque en un acto catártico, sin intención de legitimidad, Calibán contesta.

Queda claro que para Roig detrás de todo discurso hay un sujeto que antes que racional es pasional, que impulsado por modificar su realidad "grita" su verdad. Esta motivación a hablar es muy diferente a la motivación del discurso de Próspero. El duque de Milán se muestra como el lugar del observador, que es una acción que no produce nada ya que simplemente observa sobre lo que ya está, es decir, que emite un "juicio sobre el ser". Por el otro lado, el "grito" del Calibán no debe ser entendido como el medio a través del cual busca su libertad; este modo de entender el discurso ayuda a caer en nuevas formas de objetivación. El "grito" no pretende causar ningún efecto concreto, porque no sabe qué es

lo que busca alcanzar. Ese "grito" sería interesante entenderlo como llevar lo oculto, lo silenciado a la presencia. Es una acción que produce algo, es un modo de salir de lo oculto. Pretender que el discurso del Calibán deba causar un cambio concreto una independencia, una liberación, una emancipación de un pueblo, es caer nuevamente en mesianismo. Pero, ¿Cómo leerla como hipótesis emancipatoria? Es posible leer el "grito" de un Calibán como un juicio, no sobre lo que es, sino lo que debería ser. La narrativa del discurso del futuro implica un "deber ser" y este no es ajeno a un "juicio de valor", es decir, tiene una fuerte carga axiológica, estos modos discursivos trascienden los límites de nuestro horizonte de comprensión y fácilmente se metamorfosea el "grito" en un "mandato", mandato que ya no es visto como imperativo categórico, sino como un compromiso con la vida. Hay algo que me molesta, hay algo que considero injusto y es eso lo que me invita a denunciar, a demandar, a gritar.

Entiendo a las figuras de Próspero o el Calibán como el "sujeto del discurso". Pues bien, para Próspero el reconocimiento de su sabiduría le permite reconstruir y teorizar el discurso, por lo tanto, su mundo, instalándolo en el ser. (Roig, 2011:122-123) No es de extrañarse que se posicione, apropiándose de un nivel discursivo que parte del supuesto de que su voz es una voz privilegiada, por formar parte de una humanidad privilegiada. Cuando en realidad "no posee la voz por ser hombre, sino que es hombre que posee la voz" (Roig, 1981:123). No es curioso que el discurso de Prospero se posicione en un lugar privilegiado, la biblioteca que lleva consigo y la que le provee del conocimiento y por tanto autoridad discursiva, es el reflejo de que ese hombre "haya teorizado acerca de su propia 'conciencia histórica' y que haya llegado a ahondar en la naturaleza misma, constituyéndola en un campo teórico"; de ahí la actitud pedagógica de Prospero de guiar al otro.

La contestación de Calibán demuestra la aparición de otro sujeto del discurso que "no es considerado histórico porque "habla", sino

que es de por sí poseedor de historicidad, aunque no "hable", o, aunque se le niegue la voz." (Roig, 1981:123)

El discurso de Próspero, contiene un discurso referido, es decir un discurso silenciado (el del Calibán), por lo tanto, encierra en sí mismo un modo de objetivación que ha llegado a extremos inimaginables. La relación del discurso, con su referente, ha llevado al mundo a un modo de relación con las cosas, y un modo de relación con los hombres que pone a la luz una violencia.

El problema de la historización/deshistorización del discurso es otra de las preocupaciones que asumo como legado. Pues bien, la simple descripción del proceso histórico, situacionalizar el discurso, no siempre es una forma de evitar caer en ontologismos, o en una forma de objetivación. La misma acción de reconocer el proceso histórico esconde el proceso de identificación ideológica, por lo tanto, nos reconciliamos nuevamente con lo universal, lo naturalizamos. Pues bien, quién dice cuál es el contexto histórico, quién lo vuelve constitutivo de la subjetividad, quién determina como significantes los hechos culturales, quién legitima ese proceso histórico como proceso histórico. Estas decisiones, muestran la importancia de la apertura del discurso filosófico desde una recepción política del pensamiento, esas decisiones, o mejor dicho ese modo de preguntar ya implica una relación política con el discurso filosófico.

Ahora bien todo discurso filosófico tiene una doble función; una integradora, que busca a través de la fundamentación la integración del discurso; y una de ruptura, esta función está asociada a la crítica que siempre se da con lo "otro", con lo que se me presenta como lo "extraño". Desde el sujeto de discurso Próspero, la función integradora busca a partir de la crítica, el quiebre con el "otro", el reconocimiento de la figura de duque de Milán, se da por la diferenciación seguida de quiebre con lo otro. Mientras que el sujeto de discurso Calibán, ejerce la función de ruptura al arrancarle el lenguaje al colono para

expresarse. Y su acción integradora se da en esa misma apropiación del lenguaje de Próspero para maldecirlo, para salir del lado oculto de la estructura dialógica. En este sentido, la crítica se construye sobre la base de una voluntad de fundamentación, es decir, una voluntad de poder, un sujeto soberano que es la fuente de todo sentido.

La crítica es siempre autoreferencialidad de ese sujeto que se pone a sí mismo como valioso y toda alteridad es traducida a la mismidad del ser para adquirir sentido, para que la crítica, en otras palabra, sea crítica (por eso utiliza el lenguaje que el mismo Próspero le enseña para maldecir). Nos encontramos con dos caminos: ignorar la implicancia de la ideología en la construcción de las estructuras dialógicas y dejar que la misma continúe "oculta" como la del sujeto moderno. O formar conciencia ideológica, como nos señala Roig, aquí dejamos filtrar lo político conscientemente en las estrategias de lectura y de escritura.

Hay que desenmascarar las prácticas de ocultamiento ideológico, en ese sentido considero que Roig es atrevido, provocativo y disruptivo al sostener en estos tiempos una ontología antropológica. Quizás la tan mencionada muerte del sujeto es la apertura a nuevos modos de subjetivación. Pero ¿Cómo? Para Roig lo social es una estrategia para discutir con el sujeto trascendental de Kant, que es insuficiente para entender la extrema complejidad del conocimiento en toda su forma y en su real proceso histórico. Lo social viene a discutir con el nosotros deshistorizado y universal para reemplazarlo en su pura historicidad. Roig ve la necesidad constante de hacer surgir la idea de temporalidad, de cotidianidad. Lo social y la historia o la socialización y la historización son nociones que van juntas y esto es lo que posibilita la crisis de la pretendida noción de pureza. Ahora bien, la misma acción de reconocimiento de la socialización esconde el proceso de identificación ideológica y de esa forma nos reconciliamos nuevamente con esa idea de lo social y lo universalizamos. ¿Podemos hablar

entonces de un universal concreto? ¿Es posible la congruencia entre lo universal y lo concreto? Lo concreto es siempre concreto de lo representado, de lo que puede ser representado, de lo que uno decide representar, aquí entra en juego otro factor y es el de la decisión axiológica.

Una vez establecido el concreto de la representación, estas categorías ya sociales funcionan en el discurso como a priori, a pesar de tener su origen en lo empírico. Su apriorismo es la que nos ayuda a ordenar la empírea, no desde el mandato social sino desde ese compromiso con un saber cómo función social.

Los discursos de S. XIX adoptaron un estilo de escritura que se expandió hasta conformar el "espíritu ensayístico". Este estilo de escritura política llegó a conformarse como una formadora de sentido a la realidad y estas imponían formas de deber ser social que eran las que justificaban las mismas relaciones humanas concretas de la época, es decir, las relaciones de civilización y barbarie.

Leer este legado histórico a la luz de la metáfora del Calibán encierra en su sentido una fórmula de integración impuesta por una época a una sociedad dada, imposibilitando la apertura a nuevas formas de significación. Así es como el problema social planteado de la voz del Calibán, puede resolverse en un programa moral adoptando una visión ahistórica.

Cerrar el sentido de la metáfora y volverlo un mito; es, al mismo tiempo, invitar a nuevas búsquedas, ¿Cuál ha de ser el discurso en el que debemos instalarnos? ¿De qué manera debemos actuar respecto de aquel a prior desde el cual tiende a organizarse espontáneamente todo discurso?

La voz de Calibán, es una voz que denuncia y esta supone una actitud nueva, una apertura y no por ser una imagen forjada en 1600 deja de ser renovadora, no por ello no merece ser leída nuevamente. No por ser un anglicismo, deja de ser un símbolo latinoamericano, no por hablar la lengua del colonizador, tomar sus

categorías, deja de ser una lengua propia, un discurso propio, una filosofía latinoamericana. Aquello que Calibán ha desocultado es el actuar, pero un actuar que no busca un efecto concreto, porque habla sobre un realidad que no ha devenido; un actuar que no debe surgir del uso, es decir que actúa en función de una utilidad; sino que ese actuar es desplegar, es resurgir y en ese resurgir es un guiar hacia... . Calibán ha descornado el velo que el discurso justificador pretende arrojar sobre el sujeto latinoamericano como si Calibán fuera su verdadera razón de ser. Lo que Roig devela y critica es el silencio de la filosofía frente a este grito abrumador de Calibán y la cortina de humo que su discursividad erige entre el mundo y su pensar, la cómplice ocusión que consume a Calibán, reduciéndolo a una suerte de burda sumisión a los requerimientos de una biología animal. Por todo esto es que penetrar en el abismo de Calibán es adentrarse indefectiblemente en el barro de su historia, en sus tramas.

He intentado demostrar que difícilmente podamos concebir como uno a Calibán, en tanto metáfora heteroclítica, se bifurca hacia inconmensurables senderos, cada uno de los cuales intenta asir una de las incontables aristas que el discurso en su realidad reviste.

Este modo de abordar e intentar dar cuenta de la teoría del discurso de Arturo Andrés Roig es la estrategia de la que él, y el enorme cúmulo de pensadores que él mismo cita en su trabajo o aquellos pensadores que trabajaron con él, utilizan para transitar esos paisajes. La quijotesca tarea de Roig, de ninguna forma se agota en su objeto. Tras acompañar al autor en su odisea salí de la experiencia enormemente enriquecida, no obstante, de ningún modo con un conocimiento acabado de la materia.

El horizonte se abre y prometedor invita, pero también interpela a la valentía de repensar una vez más la filosofía latinoamericana, pues, en definitiva, pensarla, no es sino "ponernos a nosotros mismos como valioso".

4. Notas

1 Calibán se entendió como un derivado del caníbal. El canibalismo es el acto o la práctica de alimentarse con miembros de la propia especie.

2 Entiendo por eticidad el conjunto de valores y de normas objetivas en las instituciones sociales que representan la ética de los opresores.

3 Fernández Retamar se encarga de trazar el recorrido etimológico e histórico que explica la relación entre el anagrama forjado por Shakespeare, Calibán y el descubrimiento de América. El nombre Calibán remite a la palabra Caribe. Los caribes, fueron aquellos aborígenes de las tierras "nuevas" que más se defendieron ante la llegada de los europeos. En ellos quedó marcado el rastro de la resistencia heroica. Eran los más valientes, los que se rebelaron contra la ocupación de quienes se hacían llamar "civilización". En las narraciones que realizaron los conquistadores sobre los americanos, tal y como lo demuestra claramente el escritor cubano en "Calibán" publicado en Casa de las Américas, en 1971; no son muy distantes de la descripción que el emblemático escritor inglés escribe en la obra estudiada aquí. El escritor latinoamericano, toma un fragmento del Diario de navegación de Cristóbal Colón en donde escribe "entiendo también que lejos de allí había hombres de un ojo, y otros con hocicos de perro que comían a los hombres"; la palabra "caribe", no tardó en deformarse a "caníbal" y Shakespeare en alusión a estos escritos y siendo fiel a la aliteración vuelve a deformarlo a Calibán.

Aunque Colón confiesa más adelante no haberse encontrado con semejantes monstruos sí testimonia que encontró gente que los tenían por muy feroces y resistentes. En contraste a los caribes están los arauaco, quienes se presentan más pacíficos, mansos, hasta incluso temerosos y cobardes. Para una explicación más profunda remitirse a Fernández Retamar R., (2006:15-19).

4 Calibán es el nombre que adquiere el nativo por parte de su colonizador. El nombre "Calibán", eficaz y astutamente fue impuesto, para producir determinados efectos, para reconocerlo e identificarlo con un nombre para que obedezca al mandato de Próspero. Pues bien, Calibán adquiere su sentido y su fuerza porque demuestra el carácter dependiente del lenguaje de todo sujeto. Todo sujeto necesita un nombre, y por el cansancio de asociar su nombre al de animalidad, al trabajo pesado, Calibán insulta, insulta porque es insultado antes. Esto muestra como todo sujeto está marcado por la dependencia al lenguaje, pero también a lo simbólico, es decir, al sentido o intencionalidad de ese lenguaje. Roig desde una política del "ponernos a nosotros mismos como valiosos" insiste en la necesidad de nuevos símbolos, porque la puerta a toda posibilidad de transformación

y ruptura, implica un desplazamiento de todo el lenguaje que busca y fundamenta el dominio.

5. Bibliografía

-Biagini Hugo; Roig Arturo. Andrés [Editores] (2008), Diccionario del pensamiento alternativo, Bs. As.: Editores Biblos

-Canclini Rebeza. (2012), "Naturaleza y convención: la lectura de Antifonte de Arturo Roig", ponencia presentada en ADHILAC. [en línea] [Fecha de consulta: 29 de junio de 2016] Disponible en:http://www.academia.edu/23977298/Naturaleza_y_convenci%C3%B3n_la_lectura_de_Antifonte_de_Arturo_Roig

Escobar Negri, Matilde Belén. (2013), "Entre Calibán y Ariel. Apuntes para una lectura sobre la identidad en el pensamiento teórico-literario de América Latina" en Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNCuyo, Vol 2, N° 2, 1-17. [en línea] [Fecha de consulta: 29 de junio de 2016] Disponible en:
<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/124/70>

Fernández Nadal, Estela (2001), "Arturo Andrés Roig (1922)" en Jalif de Bertranou, Clara Alicia (comp.) Semillas en el tiempo. El latinoamericanismo filosófico contemporáneo, Mendoza: Ediunc. 165-187.

Fernández Retamar, Roberto. (2006), Todo Calibán, Cuba: Fondo Cultural del ALBA.

Jáuregui, Carlos A. (Julio-Diciembre 1998) "Calibán, ícono del 98. A propósito de un artículo de Rubén Darío" en Revista Iberoamericana. Vol. LXIV, N° 184-185, 441 a 449.

Olalla Marcos, (2013), "La Historia de las Ideas Latinoamericanas frente a La problematización de la autoridad intelectual en la Crítica Cultural" en Revista en línea de la Maestría en Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNCuyo, Vol 2, N° 2,1-16. [en línea] [Fecha de consulta: 29 de junio de 2016] Disponible en:
<http://revistas.uncu.edu.ar/ojs/index.php/mel/article/view/75>

Roig, Arturo Andrés.

-(1976) "Función actual de la filosofía en América Latina", Coloquio Nacional de Filosofía, México, 135 a 152.

-(1981), Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano, México: Fondo de Cultura Económico.

-(1993), Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano, Colombia:USTA.

-(1997) "Calibán y el _98" en Latin American Literary Review, Vol. 25, No. 50, Special Issue: Nineteenth-Century Latin American Literature, 23-27.

-(2002), Ética del poder y moralidad de la protesta, Mendoza: EDIUNC.

-(2003) "Arte impuro y lenguaje. Bases teóricas e históricas para una estética motivacional" Huellas, N° 3, 19-30.

-(2011), Rostro y filosofía de América Latina, Buenos Aires: Una Ventana.

Spivak, Gayatri Chakravorty (2013) Sobre la deconstrucción: introducción a De la gramatología de Derrida, Buenos Aires: Hilo Rojo Editores.

Shakespeare, William (2003), La tempestad en Obras Completas, tomo II, Madrid: Aguilar.

Todorov, Tzveti, (2001), La conquista de américa: el problema del otro, México: Siglo XXI. 13-58.

La doctrina de la redención en la filosofía de Schopenhauer

Florencia Müller

florenciamuller87@gmail.com

Licenciatura en Filosofía. Director de TFL: Dr. Sergio Sánchez
Recibido: 31/05/17 / Aceptado con modificaciones: 10/09/17

Resumen

En nuestro trabajo final de licenciatura nos ocupamos de la importancia del elemento religioso en la filosofía schopenhaueriana, en tanto lo consideramos como un aspecto central para comprender el alcance y sentido, tanto teórico como práctico, de su pensamiento. Por esto, nos esforzamos en demostrar que la "teoría de la religión" presentada por el autor puede ser entendida como una consecuencia inmediata y necesaria de su "metafísica de la voluntad". En este escrito nos interesa concentrarnos en la doctrina de la redención [*Erlösungslehre*] schopenhaueriana, para mostrar que constituye una parte central del pensamiento de nuestro filósofo. Aunque muchas veces fue interpretada como un resultado forzoso o incluso incoherente con respecto al resto de su obra, creemos que la propuesta ética que concluye en la necesidad de la negación de la voluntad es el elemento central que permite comprender cabalmente el sentido de la filosofía de Schopenhauer. Además, es desde esta perspectiva como se hace evidente la presencia de un fuerte elemento religioso y místico en los escritos de este autor, cuya importancia, sin embargo, no ha sido siempre debidamente atendida.

Palabras clave: Schopenhauer – Redención- Religión

1. Introducción

Toda la obra de Schopenhauer tiene la particularidad de estar atravesada por un pensamiento único, tal como él mismo lo presenta en su escrito principal, *El mundo como voluntad y representación*: todo lo existente es producto de la voluntad, ella es el *en sí* del mundo, el *noúmeno* respecto al fenómeno de lo que aparece. La idea de que el mundo es la objetivación de una voluntad ciega e inconsciente, deriva en un irrenunciable pesimismo, ya que expresa el sinsentido de toda existencia y el dolor como algo esencial a

ella. La voluntad, tal como es presentada por nuestro filósofo, es todo lo contrario a un principio moral. Es más bien el abismo en el que se diluye todo el horizonte de sentido de la vida humana y de la existencia misma, la cual queda reducida a una absurda sucesión de deseos, cuyo único destino es la insatisfacción o el hastío. Lejos de endiosar a la voluntad, debemos horrorizarnos con el espectáculo del mundo que ésta produce, lo cual lleva a la necesidad de postular una negación de la voluntad de vivir y allí, justamente, en el espíritu de renuncia y ascesis, encuentra Schopenhauer el contenido de verdad de las

grandes tradiciones de las religiones pesimistas.

En nuestro trabajo final de licenciatura nos ocupamos de la importancia del elemento religioso en la filosofía schopenhaueriana, en tanto lo consideramos como un aspecto central para comprender el alcance y sentido, tanto teórico como práctico, de su pensamiento. Por esto, nos esforzamos en demostrar que la "teoría de la religión" presentada por el autor puede ser entendida como una consecuencia inmediata y necesaria de su "metafísica de la voluntad". En este escrito nos interesa concentrarnos en la doctrina de la redención [*Erlösungslehre*] schopenhaueriana, para mostrar que constituye una parte central del pensamiento de nuestro filósofo. Aunque muchas veces fue interpretada como un resultado forzoso o incluso incoherente con respecto al resto de su obra, creemos que la propuesta ética que concluye en la necesidad de la negación de la voluntad es el elemento central que permite comprender cabalmente el sentido de la filosofía de Schopenhauer. Además, es desde esta perspectiva como se hace evidente la presencia de un fuerte elemento religioso y místico en los escritos de este autor, cuya importancia, sin embargo, no ha sido siempre debidamente atendida.

2. Desarrollo

2.a *El contenido de verdad de las religiones pesimistas*

A pesar de ser un pensador ateo, cuyo sistema excluye cualquier noción de dios, Schopenhauer otorga un lugar importante a la religión, dado que ésta responde a una necesidad metafísica enraizada en lo más profundo de todo hombre. La comprensión última de la realidad, la develación del misterio del mundo, que Schopenhauer pretende expresar a través de su teoría, estaría ya dada en las grandes religiones pesimistas, aunque revestida de un ropaje alegórico para hacerla comprensible a todos.

Según nuestro autor la religión es una metafísica para el pueblo: la verdad expresada por las religiones y por la filosofía es la misma, formulada en sentido alegórico en la primera y en sentido propio en la segunda. Ahora bien, no todas las religiones expresan esa verdad en la misma medida. El grado en el que una religión se acerca a la verdad, y el único criterio para distinguir las diferentes doctrinas, es estableciendo si se trata de un sistema pesimista u optimista. Las religiones optimistas, cuyos casos paradigmáticos son para el filósofo el judaísmo y el islamismo, son aquellas que consideran a la existencia del ser humano y del mundo como autojustificada, en tanto creación de un ser bondadoso, y, por lo tanto, como un don por el que se debe estar

agradecido. En cambio, el núcleo íntimo o verdad suprema de las religiones pesimistas, como es el caso del cristianismo, el hinduismo y el budismo, es siempre el mismo, a saber, que nuestra existencia es fruto de una caída y está condenada a la maldad, al sufrimiento y a la muerte, imponiendo la necesidad de una redención, que nuestras obras no pueden salvarnos; que la salvación es cosa extraña a nuestra individualidad y que aquella se realiza cuando el hombre ha llegado a la negación de ésta. Esta doctrina, revestida con el ropaje del mito y la alegoría, es lo que provee el valor ético a las grandes religiones, y es allí donde Schopenhauer encuentra la coincidencia con su propia concepción del mundo.

En el implacable diagnóstico del pesimismo schopenhaueriano, el estado propio del hombre es originaria y esencialmente funesto, por lo cual se impone la necesidad de una redención o liberación. La búsqueda de una salida del dominio necesario de la voluntad de vivir excede los límites del pensamiento racional, condicionado a los dominios del espacio-tiempo, sujeto-objeto, la causalidad y la personalidad. Por eso, la enseñanza última de la filosofía schopenhaueriana es la procuración de una sabiduría fundada sobre el desgarramiento de la voluntad, es decir, la negación y supresión de todo querer. Se hace evidente entonces la fuerte presencia de una finalidad práctica en esta filosofía, en tanto se

busca, por un lado, la formulación de una moral, que ya no puede estar fundada en principios o imperativos racionales, sino en la experiencia más profunda del sentimiento de compasión y, por otro lado, una vía de liberación o salvación de esta existencia dolorosa (a saber, la ascética que conlleva la negación de la voluntad).

La negación de la voluntad, también llamada *noluntas*, no es un aspecto entre otros en el pensamiento de Schopenhauer, sino que se encuentra en el corazón mismo de su filosofía, convirtiéndose en una clave exegética esencial para la comprensión de ésta. La importancia de este pensamiento o intuición fundamental de la filosofía schopenhaueriana se hace evidente y puede rastrearse en los manuscritos no publicados en vida por el filósofo [*handschriftlicher Nachlaß*], ligada al concepto de conciencia mejor, en el marco de la incipiente doctrina de la duplicidad de la conciencia (esto es, en los conceptos de conciencia mejor y conciencia empírica).

La conciencia mejor [*bessere Bewußtsein*], aparece en los escritos juveniles no publicados hasta el año 1814 (año en el que según el propio filósofo estaban ya establecidas todas las bases de su filosofía). Si bien la terminología desaparece en la obra posterior, no pasa lo mismo con aspectos importantes de lo que ella designa. En la conciencia mejor confluyen los ámbitos de la experiencia

estética y la experiencia místico-religiosa, situándose en un terreno ajeno a la distinción sujeto-objeto, al *principium individuationis* y al principio de razón suficiente, es decir, a las leyes que mediatizan nuestras formas de conocimiento. En un fragmento de 1812 leemos:

(...) en este mundo temporal, sensorial e inteligible se dan personalidad y causalidad como algo necesario. Mas la mejor conciencia de mi fuero interno me yergue hacia un mundo en el que no hay personalidad ni causalidad, así como tampoco sujeto y objeto. (HN I, 81) ¹

Al exceder toda capacidad del lenguaje y de la razón, sólo podemos pensar negativa o metafóricamente la conciencia mejor:

Acerca de la *mejor conciencia* nada podemos decir positivamente, al caer nuestro discurso dentro del ámbito de la razón; sólo somos capaces de señalar lo que prevalece sobre ésta, por lo que únicamente podemos referirnos a ella de un modo negativo. (...) la *conciencia mejor* no es práctica ni teórica, pues ésta es una división que sólo atañe a la razón. (HN I, 35) ²

La forma de acceder a este tipo de conciencia es la delimitación de la conciencia empírica, es decir, trazando los límites del mundo como representación y señalando así el espacio para

su aparición en la experiencia de la voluntad - algo que nuestro filósofo hace en el tratado *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* y en el primer libro de *El mundo como voluntad y representación*-. Sin embargo, no podemos hacer más que eso, señalar o tratar de adivinar el espacio en el que se presenta la experiencia de esa conciencia mejor inaccesible a la razón, ya que en el fondo estas dos formas de la conciencia son irreconciliables:

El tránsito entre la conciencia mejor y nuestra conciencia empírica es tan inviable como querer pasar una hora del estío en el invierno, conservar un copo de nieve dentro del hogar o poder transferir el fragmento de un hermoso sueño a la realidad; su mutua impronta es tan escasa como el eco de una melodía que ya no escuchamos. (HN I, 128) ³

La terminología implicada en la dialéctica de la conciencia empírica y la conciencia mejor, que caracteriza a la *Frühphilosophie* schopenhaueriana, será dejada de lado cuando nuestro autor, finalmente, adopte el lenguaje de *El mundo como voluntad y representación*. Sin embargo, en la doctrina de la negación de la voluntad siguen manteniéndose los elementos principales del concepto de conciencia mejor. Ésta sigue siendo una experiencia incommunicable, a la que ni siquiera sería propio llamar 'conocimiento', puesto que

no reviste ya la forma sujeto-objeto. Sólo se hace visible por momentos en la contemplación constitutiva de la experiencia estética, donde la razón se libera de los motivos del querer y, ya plenamente, en el actuar de los santos y ascetas, que la han designado con nombres como 'éxtasis', 'ensimismamiento', 'desasimiento', 'iluminación', 'unión con Dios', 'Nirvana', etc.

Pues bien, a fin de comprender el lugar que ocupa la teoría de la redención en la filosofía schopenhaueriana hemos de seguir el recorrido trazado en *El mundo*, para lo cual debemos explicar brevemente cómo llega Schopenhauer en esta obra a pensar la posibilidad de una supresión de todo querer. Esto se percibe prestando atención a su propuesta estética y luego a su ética, particularmente al rol que desarrollan las figuras del genio y del santo o el asceta en su exposición.

2.b El horizonte de liberación en el arte

Como dijimos anteriormente, en su obra capital, el filósofo de Danzig identifica dos formas de acallar el impulso de la voluntad en el hombre: por un lado, en la contemplación estética y, por el otro, a través de una práctica ascética. El placer estético que se produce frente a la belleza, ya sea de una obra de arte o de una "obra de la naturaleza" (como, por ejemplo, un paisaje) consiste ni más ni menos

que en la suspensión de todo querer alcanzada espontáneamente al entrar en el estado de contemplación. Cuando admiramos una obra de arte,

(...) quedamos relevados de todo querer, es decir, de todo deseo y cuidado, por así decirlo, liberados de nosotros mismos; ya no somos el individuo que conoce con vistas a su continuo querer, el correlato de la cosa individual para el que los objetos se convierten en motivos, sino el involuntario y eterno sujeto del conocer, el correlato de la idea: y sabemos que esos instantes en los que, liberados del furioso apremio de la voluntad, por así decirlo, emergemos del pesado éter terrestre son los más felices que conocemos. (*MVR I*, 452 [461])

La doctrina de la liberación en la contemplación estética, a la que el autor dedica el libro III de *El mundo*, depende de la teoría de las Ideas sostenida por Schopenhauer; ésta constituye una particular interpretación de las Ideas platónicas. Las Ideas son la primera objetivación de la voluntad y constituyen el primer paso de lo uno a lo múltiple; son los "modelos" con los que se manifiesta la voluntad en sus diferentes grados de objetivación. Como en Platón, constituyen formas eternas e inmutables, ya que por su proximidad a la voluntad se encuentran fuera del tiempo. El artista es quien logra el tránsito

desde el fenómeno a la Idea. Al renunciar a todo querer se convierte en un “puro sujeto de conocimiento” y, por medio de un conocimiento que no está sometido ya al principio de razón, intuye lo general en lo particular, descubre en los fenómenos lo esencial y eterno.

El tránsito posible pero excepcional desde el conocimiento común de las cosas individuales al conocimiento de las ideas se produce repentinamente, cuando el conocimiento se desprende de la servidumbre de la voluntad y el sujeto deja así de ser un mero individuo y se convierte en un puro y desinteresado sujeto del conocimiento, el cual no se ocupa ya de las relaciones conforme al principio de razón, sino que descansa en la fija contemplación del objeto que se le ofrece, fuera de su conexión con cualquier otro, quedando absorbido por ella. (MVR I, 232 [210])

El arte es la obra del genio, es decir, de aquel que puede perderse a sí mismo en la contemplación desinteresada, quien alcanza la liberación del conocimiento respecto del servicio de la voluntad, el olvido del propio yo como individuo y la elevación de la conciencia al sujeto del conocimiento puro, involuntario, intemporal e independiente de toda relación.

(...) la genialidad es la capacidad de comportarse de forma puramente intuitiva, perderse en la intuición y sustraer el conocimiento, que en su origen existe solo para servir a la voluntad, a esa servidumbre; es decir, perder totalmente de vista su interés, su querer y sus fines, y luego desprenderse totalmente por un tiempo de la propia personalidad, para quedar como *puro sujeto cognoscente*, claro ojo del mundo. (MVR I, 240 [219])

Es así que el placer estético, desde esta perspectiva, tiene un carácter puramente negativo, ya que se reduce a la ausencia de toda volición. Es un momento de respiro dentro del dolor producido por la voluntad de vivir, un consuelo que durará sólo mientras ésta permanezca silenciosa en la contemplación artística. El repentino aquietamiento de la voluntad que se consigue en la experiencia estética es sólo momentáneo, y termina cuando se sale de ese instante de contemplación. De esta manera, para llegar a entender cómo es posible una supresión definitiva de todo querer, debemos detenernos en la comprensión de su propuesta ética.

2.c La ética de la compasión

La razón está al servicio de la voluntad, por eso la ética schopenhaueriana se va a oponer a cualquier tipo de racionalismo⁴. El sólo intento de imponer una ley a la voluntad o de tratar de

modificar su accionar mediante razonamientos abstractos le parece ridículo a nuestro filósofo. En consecuencia, su ética va a ser meramente descriptiva, ya que los filósofos deben renunciar a las antiguas pretensiones de dirigir la conducta o de transformar el carácter: la actividad de estos debe ser siempre investigar y nunca prescribir.

La virtud no se enseña, no más que el genio: para ella el concepto es tan estéril como para el arte y, como en este, tampoco en ella puede utilizarse más que como instrumento. Por eso sería tan necio esperar que nuestros sistemas morales y nuestras éticas suscitaran hombres virtuosos, nobles y santos, como que nuestras estéticas crearan poetas, escultores y músicos. (MVR I, 320 [327])

En este contexto se enmarca su crítica a la noción de *deber incondicionado*, la idea misma de postular una ley para la voluntad le parece una contradicción en los términos, decir "deber querer" es como decir "hierro de madera". La voluntad en sí misma es libre, en tanto no se encuentra sujeta a ninguna forma del principio de razón⁵. Sus fenómenos, de los cuales el ser humano es el más perfecto, se encuentran necesaria e inevitablemente determinados dentro de un encadenamiento de causas y consecuencias. La explicación de la coexistencia de la necesidad de la acción individual con la libertad de la voluntad la

encuentra Schopenhauer en la teoría kantiana de la diferenciación entre el carácter empírico y el carácter inteligible. El carácter inteligible de cada hombre es un acto de la voluntad extratemporal, indivisible e inmutable, cuyo fenómeno, desarrollado y disgregado en el espacio y el tiempo, es el carácter empírico que se manifiesta en la conducta. Cada individuo es lo que es a causa de su voluntad, no puede decidir de ninguna manera ser x o y, ni puede tampoco hacerse otro, sino que es lo que es de una vez por todas y se conoce sucesivamente en su carácter empírico⁶.

Si bien podemos desear cosas diferentes e incluso opuestas, en el momento de la acción, en cada caso sólo podemos querer una cosa: cuál sea la que queramos se decide según el motivo que prevalezca. El motivo, entonces, determina la acción como su razón suficiente. Ahora bien, el hecho de que un mismo motivo pueda suscitar acciones diferentes en sujetos distintos se explica a través del carácter, el cual determina la receptividad de un individuo a diferentes motivos. Schopenhauer concluye entonces que todo acto de voluntad es el resultado necesario de dos factores: el motivo y el carácter.

Esta doctrina del carácter le sirve al autor para evitar el problema de la negación de la libertad moral (y con esta la responsabilidad) y desplazarla a la región de lo trascendental, o, en términos de la Escolástica, trasladarla del

operari al *esse*⁷. De esta forma, la innegable conciencia de la espontaneidad y originalidad de nuestros actos no engaña, sino que sólo señala un contenido más alejado de lo que pueda parecer a primera vista: señala en dirección a la voluntad, que es el verdadero reino de la libertad.

Ahora bien, el problema de la fundamentación de la moral en el contexto de la filosofía schopenhaueriana va más allá del problema de la libertad. En el libro IV de *El mundo*, y posteriormente en el escrito *Sobre el fundamento de la moral* (1840), Schopenhauer va a tratar de mostrar dónde reside el valor moral de una acción. La concepción de la ética presentada en estos escritos parte del supuesto de la existencia de acciones de un verdadero valor moral como un hecho contrastable empíricamente, y, dado que no se pretende elaborar una ética de carácter prescriptivo, la fundamentación se limitará a explicar y aclarar dichas acciones. Así, la ética no se refiere al estudio de cómo deben actuar las personas, sino a cómo actúan en realidad. Sin duda, puede parecer paradójico que se traten de buscar acciones morales luego de la descripción pesimista de un mundo dominado por el móvil antimoral por excelencia: el egoísmo. Pero nuestro filósofo no trata de esconder en ningún momento esta paradoja, que está inserta en el corazón mismo de su ética.

El egoísmo tiene una doble raíz; por un lado, depende de que el mundo sea mi representación, es decir, de que los demás no tienen la misma entidad que mi propio yo, porque se me aparecen como mera representación; por otro lado, depende de que el mundo es voluntad, que aparece en forma de individuo en los fenómenos, y dado que cada uno conserva entera e indivisa esa voluntad en sí mismo, quiere su conservación de forma absoluta y a cualquier precio. En este escenario debemos hallar un móvil de las acciones humanas que no obedezca a una tendencia egoísta. Dejando de lado la crueldad (es decir, aquella tendencia que busca desinteresadamente el dolor ajeno), Schopenhauer encuentra sólo un móvil moral auténtico: la compasión [*Mitleid*].

El placer y el dolor constituyen el fin último en el que se basa toda acción u omisión, y estos pueden corresponder o bien al agente, o bien a cualquier otro afectado pasivamente por esa misma acción. En el primer caso, la acción es necesariamente egoísta porque está fundamentada en un motivo interesado; sólo en el segundo caso, cuando una acción se realiza u omite teniendo en vistas el placer o dolor de otro, puede decirse que proviene de un móvil moral. Ante la pregunta de cómo sería posible que el placer o el dolor ajeno se conviertan en un motivo para el propio querer,

incluso cuando esto vaya en detrimento de mi propia satisfacción, el pensador responde:

Está claro que sólo convirtiéndose el otro en el fin último de mi voluntad, igual que lo soy yo mismo en otro caso: o sea, queriendo yo inmediatamente su placer y no queriendo su dolor, tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Pero eso supone necesariamente que yo compadezca [*mit leide*] directamente en su dolor como tal, tan inmediatamente como hago en los demás casos con el mío. Mas eso requiere que de alguna manera esté identificado con él, es decir, que aquella diferencia entre mí y todos los demás, en la que precisamente se basa el egoísmo, sea suprimida al menos en cierto grado. (FM, 251 [208])

La compasión requiere de una disposición especial que suprima la radical diferencia entre los individuos que da origen al egoísmo, para participar inmediatamente del dolor ajeno y sentirlo como propio⁸. Pero debemos tener presente que esta participación no se basa en un engaño de la fantasía, que nos lleva a creer que sentimos en nuestra persona, como propio, el dolor ajeno cuando nos ponemos en el lugar del otro. Por el contrario, en todo momento sabemos que es el otro el que sufre y no nosotros. "Sufrimos con él, es decir, en él: sentimos su dolor como suyo y no imaginamos que sea el nuestro" (FM, 255 [211-212]). No se

trata, por tanto, de un error a nivel del conocimiento del fenómeno, sino de una comprensión más acabada de la esencia de todo ser, a saber, de la voluntad.

La explicación de este fenómeno no puede darse por una vía psicológica, sino que tiene que ser entendida en el contexto de la metafísica schopenhaueriana. Este fenómeno que da origen a las acciones morales es, en el fondo, un misterio:

Ese proceso es, lo repito, *misterioso*: pues es algo de lo que la razón no puede dar ninguna cuenta inmediata y cuyos fundamentos no se pueden averiguar por vía de la experiencia. (FM, 255 [211-212])

En el hombre compasivo el velo de *Maya* se ha hecho transparente, y así, comprendiendo que la individualidad es sólo aparente, le resulta menor la distancia entre sí mismo y los otros. Esta manera de concebir lo real proviene de una forma especial de conocimiento, pero no proveniente de la razón, es más bien un conocimiento intuitivo, inmediato, incommunicable, no representativo, que ve más allá de la superficialidad del fenómeno. Es lo que lleva a salvar el abismo que separa a un ser de otro, aún cuando esto no encuentra justificación alguna en la experiencia. Dicho de otra manera, la virtud nace sin duda del conocimiento, pero no del abstracto, del que se puede comunicar con palabras (si así fuera

se podría enseñar), sino de un conocimiento más profundo de la esencia del mundo, no sumido ya en el *principium individuationis*. El conocimiento intuitivo -casi místico- que da origen a la compasión, prefigurado ya en el concepto de "conciencia mejor", es el mismo en el que se origina la experiencia estética al permitir el conocimiento de las Ideas, y es, a la vez, el que da origen a la verdadera santidad y a la posibilidad de la liberación del mundo.

La compasión es la fuente común de la verdadera justicia y de la caridad. La primera tiene un contenido meramente negativo y consiste en limitar el egoísmo propio para no causar el dolor ajeno; la segunda, de carácter positivo, constituye un punto más elevado de la compasión, ya que implica la participación activa en la supresión del sufrimiento del otro. Pero ni la justicia ni la caridad constituyen el punto culminante de la ética schopenhaueriana, que sólo se alcanza en la negación total del querer vivir, a través del ascetismo, que el filósofo de Danzig encuentra representado en los penitentes de las tradiciones religiosas de la India y del cristianismo⁹.

2.d La negación de la voluntad

Aquel que supera verdaderamente el *principium individuationis* ya no se conforma con amar a los demás como a sí mismo, sino que en él nace el espanto hacia el ser del que

su propio fenómeno es expresión. En ese momento nos encontramos frente al tránsito de la virtud al ascetismo, llegando así al punto culminante de la filosofía schopenhaueriana expuesta en *El mundo*. Podemos decir que la doctrina de la negación de la voluntad [*Aufhebung des Willens*] es lo que da sentido al camino recorrido en los primeros tres libros de esta obra, constituyendo el punto clave para entender adecuadamente el carácter y el sentido de la metafísica de la voluntad, al revelar su consumación en el plano moral.

Las conclusiones del libro II de la obra principal de Schopenhauer fundamentan la visión pesimista del mundo que deriva en la necesidad de superación de una existencia miserable. Pero la redención nada tiene que ver con la muerte del individuo, pues ésta sólo afecta al fenómeno y nunca a lo esencial. La muerte es el olvido de la individuación, la cual no logra la verdadera superación. En este mismo sentido, nuestro autor no considera el suicidio como una opción legítima para escapar al dolor del mundo. El suicida quiere la vida, su problema simplemente es que no está satisfecho con las condiciones en las que ésta se le presenta¹⁰. Al destruir el fenómeno individual no elimina la voluntad de vivir, por esto el suicidio es "la obra maestra de *Maya*", que suprime la apariencia, dejando intacta la cosa en sí. La voluntad de vivir permanece incólume en esa autodestrucción,

manifestándose con la misma fuerza con la que aparece en el afán de la autoconservación y en el deseo de propagación de la especie.

Por “afirmación de la voluntad de vivir” se entiende el continuo querer no perturbado por conocimiento alguno, tal como se manifiesta en la vida del ser humano en general. La guía de todos los actos de voluntad es la satisfacción de las necesidades que son inseparables de la existencia del cuerpo. A tal punto se sostiene esta identidad en la filosofía schopenhaueriana que “afirmación de la voluntad” llega a ser una paráfrasis de “afirmación del cuerpo”. A este afán de satisfacción de la voluntad de vivir se reduce la vida de la mayoría de los seres humanos, cuya existencia transcurre en la continua actitud irreflexiva frente al querer vivir:

Desde la irrupción de su conciencia, el hombre se encuentra a sí mismo como volente y por lo general su conocimiento permanece en constante relación con su voluntad. Primero busca conocer por completo los objetos de su querer y luego los medios para lograrlos. Entonces sabe lo que ha de hacer y normalmente no aspira a un saber de otro tipo. Él actúa y se mueve: la conciencia de estar trabajando siempre para el fin de su voluntad le mantiene erguido y activo: su pensamiento se refiere a la elección de medios. Así es la vida de casi todos los hombres: quieren, saben lo que

quieren y se afanan por ello con tanto éxito como para protegerles de la desesperación y con tanto fracaso como para protegerles del aburrimiento y sus consecuencias. (...) Marchan adelante con mucha seriedad y hasta con gesto de importancia: así desarrollan también los niños su juego. (MVR I, 386 [386])

A la mayor parte de los hombres les persigue la necesidad sin darles respiro y oportunidad para entregarse a la meditación. Constituye una rara excepción el que una vida de este tipo sufra una perturbación conmovedora a tal punto que el conocimiento se desprenda del servicio de la voluntad y se dirija a la esencia del mundo (dando lugar a la inclinación a la contemplación estética o a la ética de la renuncia). Más comúnmente, la vida de los hombres deriva en un acrecentamiento tal de la voluntad que ya no le basta la afirmación de la propia existencia, sino que niega la de los demás y quiere eliminarla cuando se interpone en su camino, dando rienda suelta a las pasiones más poderosas y violentas que un ser puede engendrar.

Asimismo, el apetito sexual constituye un nivel más elevado de la afirmación de la voluntad que el mero deseo de conservación del cuerpo individual. La expresión más inmediata de la identidad de la voluntad y el cuerpo lo constituye el deseo sexual, que es a su vez la máxima expresión del querer vivir como deseo

de procreación. El acto genésico expresa el mandato de la voluntad, que quiere la vida por encima de la muerte del individuo, en un tiempo indeterminado, a través de la conservación de la especie. El hombre, en tanto ser natural, tiene en común con el animal el hecho de que el impulso sexual constituye el objetivo último o el fin supremo de su vida. La autoconservación es la primera aspiración, y, en cuanto ésta es asegurada, se ocupa de la reproducción de la vida. La naturaleza en general, cuya esencia íntima es la voluntad de vivir, emplea la totalidad de sus fuerzas en reproducirse. Una vez conseguido este objetivo, poco le importa el individuo: el ser humano no está exento de este destino.

Los genitales, que para nuestro pensador constituyen el verdadero foco de la voluntad, están sometidos a su dominio mucho más que cualquier otro miembro exterior del cuerpo. Son, a su vez, el polo opuesto del cerebro, que representa el conocimiento, y es éste el que provee la posibilidad de la superación del querer con la consiguiente negación del mundo.

Ahora bien, no es sencilla la tarea de definir en qué consiste la negación de la voluntad, hasta el momento hemos tratado de definir la afirmación de la voluntad de vivir para mostrar a qué se opone, o qué es aquello que será negado. Según Schopenhauer la verdadera redención, el letargo definitivo de la voluntad,

viene sólo con la superación de todo querer o deseo, y el camino principal para lograrlo es siempre adoptar una vida ascética.

2.c. *El ascetismo y la mística como definición de la noluntas*

Como ya dijimos, la *noluntas* nace de la misma fuente de la que brota toda bondad y virtud, es decir de la superación del egoísmo, del conocimiento sumido en el *principium individuationis*, a partir del reconocimiento inmediato de la identidad de la voluntad en todos sus fenómenos y la consiguiente eliminación de la diferencia entre el ser propio y el ajeno. Quien llega a un conocimiento profundo de la esencia del mundo ya no es susceptible a consuelo alguno y debe renunciar a todo querer vivir.

Si comparamos la vida con una órbita hecha de carbones incandescentes con algunos lugares fríos, la cual hemos de recorrer sin pausa, al que está inmerso en la ilusión le consuela el lugar frío en que se encuentra ahora o que ve cerca ante sí, y continúa andando el camino. Mas aquel que, traspassando el *principium individuationis*, conoce el ser en sí de las cosas y con ello la totalidad, no es ya susceptible de tal consuelo: él se ve en todos los lugares a la vez y se sale. — Su voluntad cambia, ya no afirma su propio ser que se refleja en el

fenómeno sino que lo niega. (MVR I, 441 [448-449])

Para el autor, la aniquilación del fenómeno y, con éste de la ilusión, conlleva la negación de la expresión más acabada de la voluntad de vivir: el cuerpo. La castidad voluntaria, esto es, la supresión de la satisfacción sexual, que el asceta comprende como la voluntad manifestada en su cuerpo y, específicamente en sus genitales, es el primer paso hacia el ascetismo. El penitente atacará a la voluntad a través de su objetivación o visibilidad, para llegar a abolir el deseo. De esta manera recurre también al ayuno y hasta a la mortificación de sí mismo,

(...) para a través de la privación y el sufrimiento continuos quebrantar cada vez más y matar la voluntad que reconoce y abomina como la fuente de su desgraciada existencia y la del mundo. (MVR I, 443-444 [451])

Sin embargo, el punto problemático de la doctrina de la redención schopenhaueriana, que muchos autores han considerado como paradójico con relación a las premisas de su propuesta metafísica, es la idea de que la negación de la voluntad sea posibilitada por un tipo de conocimiento, esto es, que requiera la mediación del intelecto. Una de las premisas fundamentales de la metafísica del filósofo es

la completa sumisión del intelecto al dominio de la voluntad, pero aquí se expone la posibilidad de que un conocimiento lleve al ser humano a negar aquello que constituye su esencia. ¿Cómo sería posible para el fenómeno, cuyos actos se encuentran sometidos totalmente a la necesidad del principio de razón, evadirse de aquello que constituye su más íntimo ser? La clave para entender cómo es posible, está en distinguir la naturaleza del conocimiento que lleva a la resignación del querer y a la liberación del dominio absoluto de la voluntad, del tipo de conocimiento que se desarrolla en el ámbito de la representación abstracta. En la negación de la voluntad interviene el mismo tipo de conocimiento que alcanza el genio estético y el que provoca la virtud moral, sólo que potenciado. Es el conocimiento que, traspasando el *principium individuationis*, puede llegar a la captación pura de la Idea y de la voluntad como la esencia idéntica de todas las cosas. Pero aquí este conocimiento se vuelve tan radical que ya no alcanza con practicar la virtud, sino que, del espanto frente al dolor del mundo, surge la renuncia a todo querer: se comprende la contradicción de la voluntad consigo misma, y de esta comprensión nace un aquietador del deseo; los motivos se vuelven ineficaces y el fenómeno ya no está regido absolutamente por la voluntad. La negación de la voluntad es el paradigma del acto libre (Schopenhauer

afirma que es el único momento en el que la libertad irrumpe inmediatamente en el ámbito del fenómeno). Pero para que esto pueda suceder se necesita de esta forma de "conocimiento transformado", que nuestro autor equipara a la gracia divina:

(...) aquella forma de conocimiento que, haciendo ineficaces todos los motivos, en su calidad de aquietador general apacigua todo querer, proporciona la paz más profunda y abre la puerta de la libertad. (MVR I, 453 [463])

Ahora bien, este conocimiento radical sólo puede ser producto del sufrimiento, el cual, según el filósofo, es una potencia salvadora, que se hace efectiva cuando se eleva la mirada desde lo particular a lo universal y se comprende que el sufrimiento propio es sólo un ejemplo del todo, que el mal y la maldad son inherentes al mundo, que el verdugo y la víctima, por muy diferentes que se presenten al conocimiento regido por el principio de razón, son en realidad lo mismo. En ese momento se da lugar al conocimiento inmediato de la esencia del mundo que se convierte en un aquietador de la voluntad. Se comprende la contradicción interna de la voluntad y la nihilidad de toda existencia, expresada en el dolor de vivir de cualquier ser viviente, hombre o animal.

En una lectura más detallada del §68 de *El mundo* podemos llegar a diferenciar dos "vías" para alcanzar la negación de la voluntad, la primera es el "sufrimiento conocido", propio sólo de seres excepcionales, quienes a través del mero conocimiento de los sufrimientos del mundo (aquel que provoca la compasión), esto es, a través de la contemplación, llegan a la total negación de la voluntad. La segunda vía, más común, es la del "sufrimiento sentido": este es el caso de los ascetas y este camino es el que con más frecuencia lleva a la resignación; consiste en la renuncia a lo agradable y la búsqueda de lo desagradable con vistas a la incesante mortificación de la voluntad, ya que no debe pensarse que una vez alcanzada la resignación se puede descansar en ella como una propiedad adquirida¹¹. Al contrario, mientras el cuerpo vive, la voluntad siempre está latente y dispuesta a adueñarse de todo otra vez, por esto los ascetas, conscientes del carácter nunca definitivo de la conversión, buscan la constante penitencia, el ayuno, la privación y la austeridad, a fin de evitar que la satisfacción, el placer o la esperanza aviven nuevamente su deseo.

Debemos entender que la resignación no surge del sufrimiento con la misma necesidad que el efecto sigue a una causa y no puede conseguirse intencionadamente, sino que es algo que parece venir de afuera; justamente

por esto Schopenhauer equipara esta irrupción de la libertad en el ámbito del fenómeno con la gracia divina, tal como es entendida en la tradición luterana: algo totalmente ajeno a nuestras acciones y que nuestras "obras" no pueden justificar.

(...) aquella negación del querer, aquella entrada en la libertad, no puede conseguirse a la fuerza a base de propósitos sino que nace de la íntima relación del conocer con el querer en el hombre, por lo que llega de repente y como caída del cielo. (MVR I, 467 [479])

Si bien la auto-supresión [*Selbstaufhebung*] de la voluntad no deja de ser nunca una exigencia del conocimiento, no puede ser concebida como el producto de algo que nosotros hacemos. Es algo que se produce sólo gracias a la negación del sujeto, ya que negando la individuación se niega la voluntad. En este sentido se afirma que la salvación es algo totalmente ajeno a nuestra persona, puesto que precisamente apunta a una negación y renuncia de la personalidad. Con la negación de la voluntad queda suprimido también el fenómeno y sus formas universales: tiempo, espacio, sujeto y objeto, quedando ante nosotros solamente la nada¹². Y, precisamente, con el término "nada", concluye el primer volumen de *El mundo*:

(...) lo que queda tras la total supresión de la voluntad es, para todos aquellos que están aún llenos de ella, nada. Pero también, a la inversa, para aquellos en los que la voluntad se ha convertido y negado todo este mundo nuestro tan real, con todos sus soles y galaxias, es nada. (MVR I, 475 [487])

Al llegar a este punto de la doctrina de la redención se alcanza el último hito del conocimiento positivo y se llega al límite de lo que el discurso filosófico puede hacer expresable. Toda forma de referirse al estado que sobreviene con la negación de la voluntad será en términos negativos o a través de la referencia a los estados descriptos por los anacoretas de diferentes religiones:

No obstante, si se insistiera en conseguir de algún modo un conocimiento positivo de lo que la filosofía solo puede expresar negativamente, como negación de la voluntad, no quedaría más recurso que remitir al estado que han experimentado todos aquellos que han llegado a la completa negación de la voluntad, y que se ha designado con los nombres de éxtasis, ensimismamiento, iluminación, unión con Dios, etc.; un estado que, sin embargo, no se puede llamar propiamente conocimiento, puesto que no tiene ya la forma de sujeto y objeto, además de ser accesible únicamente

a la experiencia propia e incommunicable.
(MVR I, 473 [485])

En última instancia, nos topamos con la tarea negativa de la filosofía, es decir, la de expresar en el lenguaje discursivo lo que puede ser expresable, de tal manera que quede delimitado el ámbito al cual no llega el lenguaje. Así, al tratar de explicar la consumación de la negación de la voluntad, Schopenhauer se remite, la mayor parte del tiempo, a las expresiones de fenómenos puramente religiosos y místicos: "Desde luego, caemos aquí en un lenguaje de metáforas místicas: pero es el único en el que se puede decir algo sobre ese tema totalmente transcendente" (MVR II, 369 [371]). Podemos decir entonces que nuestro autor encuentra en las imágenes de la mística algo más que una traducción de su doctrina, dado que el fenómeno religioso le provee un lenguaje de metáforas en el que es posible expresar y confirmar la verdad última de su filosofía.

Frente al intento de explicar la esencia del mundo se revela la pobreza del lenguaje y del conocimiento empírico, sin embargo, tanto la filosofía como las religiones pesimistas brotan de un conocimiento interior, inmediato e intuitivo de lo que es indecible en nosotros, que es a su vez lo más íntimo del mundo, imposible de expresar en términos racionales.

A través de la lectura de los últimos párrafos del libro IV de *El mundo* encontramos también

la clave para entender la importancia y el alcance de la teoría de la religión schopenhaueriana. Vemos cómo el autor usa no sólo las referencias a grandes doctrinas religiosas, sino también a las biografías de santos y ascetas para ilustrar y hacer, de alguna manera, expresables sus ideas. Lo que a Schopenhauer le interesa mostrar es el "elemento moral puro" que puede captarse en las grandes tradiciones religiosas cuando se hace abstracción del revestimiento mítico. En este sentido, valora sobre todo el testimonio de la verdadera actitud moral y de la forma de vida correspondiente que ofrecen los relatos de la vida de los místicos de diferentes tradiciones. Nuestro filósofo no deja de señalar la sorprendente coincidencia entre prácticas totalmente alejadas unas de otras, dada la disparidad y la ausencia de relación histórica entre las diferentes tradiciones, lo que considera como una confirmación del hecho de que sean expresión de una verdad oculta tras los ropajes de la alegoría:

Y lo que aquí he descrito con débiles palabras y expresiones meramente generales no es acaso un cuento filosófico inventado por mí y de hoy mismo: no, eso fue la envidiable vida de muchos santos y almas bellas entre los cristianos y más aún entre los hindúes y budistas, y también en otras confesiones. Por muy diferentes dogmas que se hubieran inculcado en su razón, a través

de sus vidas se expresó de la misma manera el conocimiento interior, inmediato e intuitivo, el único del que puede nacer toda virtud y santidad. (MVR I, 444[452])

Los relatos místicos evocan una extinción completa de sí, es decir, un estado de muerte o de pura miseria de la subjetividad que permite la posesión completa de dios o de alguna forma de trascendencia. Se distingue en estos testimonios las "supersticiones dogmáticas" del núcleo de verdad metafísica que expresa a través de esas descripciones la experiencia de la negación de la voluntad. Lo que realmente le interesa a nuestro autor no es el contenido dogmático de la doctrina teológica, sino los principios morales comunes que se reflejan en diferentes religiones.

Ya dijimos que Schopenhauer no pondera a todas las religiones por igual, sino que manifiesta una clara preferencia por las "religiones pesimistas", aquellas en las que encuentra más afinidad con su propia visión del mundo. El cristianismo, el budismo y el hinduismo son las doctrinas a las que hace referencia con más frecuencia en su obra, sobre todo a las dos primeras, al punto que, al final de su vida, el filósofo de Danzig afirma la total coincidencia de su filosofía con el contenido de las enseñanzas de Buda y de Meister Eckhart. En un fragmento de *Senilia*, datado en el año 1858, dos años antes de su muerte, encontramos:

Buda, Eckhart y yo enseñamos esencialmente lo mismo, Eckhart sujeto a las ligaduras de la mitología cristiana. Los mismos pensamientos se hallan en el budismo, no contaminados, sin embargo, de dicha mitología, y por tanto expuestos de forma simple y clara, todo lo clara que una religión puede ser. Yo los he expuesto con total claridad. (HN IV [II], 29)

La filiación esencial entre la tradición budista y las enseñanzas de la mística renana ya había sido señalada en el segundo volumen de *El mundo*, en un intento de establecer la "afinidad espiritual" entre distintas corrientes del quietismo:

En el *Manual of Buddhism by Spence Hardy*, página 258, Buda habla así: "Mis discípulos rechazan el pensamiento 'Este soy yo' o 'Esto es mío'". En general, si se prescinde de las formas derivadas de las circunstancias externas y se llega al fondo del asunto, se descubrirá que Shakya Muni y el Maestro Eckhart enseñan lo mismo; solo que el primero pudo expresar sus pensamientos directamente, mientras que éste se vio obligado a revestirlos con el mito cristiano y adaptarlos a él. (MVR II, 670 [705])

Según nuestro pensador, el "cristianismo auténtico y originario", no contaminado por el "optimismo judío"¹³, expresa una clara tendencia ascética y quietista, la cual ha

sido olvidada por la tradición protestante dominante en su época. Esta “tendencia anticósmica”, esto es, la doctrina de la renuncia, la abnegación, la castidad y la mortificación de la voluntad, es perfectamente expresada por la mística alemana, cuyos mayores representantes fueron Meister Eckhart, Johannes Tauler y Heinrich Seuse, así como su recepción en pensadores posteriores tales como Angelus Silesius, Jakob Böhme y Franz von Baader. En esta tradición, decimos, Schopenhauer encuentra el mismo contenido moral que en la tradición del budismo *mahāyāna* (o *Gran Vehículo*, corriente budista que se extendió en el Tibet, China, Japón y Korea) con la que nuestro filósofo parece identificarse y a la que tiene acceso a través de diversas lecturas a lo largo de su vida.

En la tradición mística alemana, el más allá de la abnegación, esa nada que sobreviene con la anulación de la voluntad y del mundo es expresada en la *unio mystica*. El camino que lleva al alma a su unión con dios es la renuncia y la elección del sufrimiento que conduce al desasimiento [*Abegescheidenheit*]. En ese estado nada puede conmover ni perturbar, en el texto “Sobre el desasimiento” de Meister Eckhart, leemos:

El verdadero desasimiento no consiste sino en el hecho de que el espíritu se halle tan inmóvil frente a todo cuanto le sucede, ya sean cosas agradables o penosas, honores, oprobios y

difamaciones, como es inmóvil una montaña de plomo ante [el soplo de] un viento débil. (Eckhart, 2013: 249)

El budismo expresa esta misma idea en la doctrina del *sansara* y el *nirvana*, conceptos presentados como opuestos, el primero se identifica con “el mundo del perpetuo renacer, de la vejez y el deseo, del engaño de los sentidos y las formas cambiantes, del nacer, envejecer, enfermar y morir” (MVR II, 562 [583]); y el *nirvana* se presenta como el momento de extinción de todo deseo y con él, del yo, por lo cual se identifica con el momento de aniquilación de la voluntad de vivir, “el más allá de todo conocimiento, el punto en que ya no hay sujeto y objeto” (MVR I, 475 [487]).

3. Conclusiones

A través de nuestra exposición hemos tratado de mostrar cómo llega Schopenhauer a explicar la esencia de una experiencia que es irreducible a las categorías de nuestro conocimiento o de nuestra experiencia empírica, siempre confinada a los límites impuestos por el principio de razón suficiente, la forma fundamental de sujeto-objeto y la personalidad. Al traspasar el velo de *Maya* el ser humano puede acceder a un tipo de experiencia “mejor”, reveladora de la nihilidad del mundo espacio-temporal y redentora frente a la totalización de la Razón. Esta

experiencia es común al genio y al asceta: ambos pueden llegar a una intuición del "misterio del mundo". Si bien en la obra no publicada, en el marco de la doctrina de la duplicidad de la conciencia, no se puede delimitar una fuerte diferencia entre estas dos formas de *noluntas*, en *El mundo* Schopenhauer introduce una diferenciación de grado entre la experiencia del genio y el asceta. Si bien el arte tiene sin dudas un carácter redentor al alcanzar un estado de contemplación donde se acalla la sed insaciable de la voluntad, el genio en su creación artística permanece siempre ligado al mundo sensible, por lo cual el estado de quietud al que accede no puede ser duradero. El asceta en cambio renuncia al mundo, mortifica la objetivación sensible de la voluntad, que es su propio cuerpo y renuncia al intento de comunicar esa experiencia por medio del lenguaje limitado a los cánones de la racionalidad. Es por esto que para Schopenhauer son tan importantes los testimonios aportados por las biografías de los santos y ascetas de las diferentes tradiciones pesimistas, ya que allí se revela la posibilidad de una práctica de resignación a través del ejemplo de vida de estos hombres y mujeres que han alcanzado la verdadera negación de la voluntad de vivir.

Por último, debemos siempre resaltar que la importancia del elemento religioso en la

filosofía schopenhaueriana no puede opacar su fuerte ateísmo. Schopenhauer pretende construir una metafísica desde la inmanencia y, si bien en su exposición recurre una y otra vez a diversas doctrinas religiosas y místicas para iluminar sus ideas, rechaza cualquier intervención de una instancia divina. Por esto la negación de la voluntad constituye siempre una redención sin trascendencia y no puede ser asimilada a ninguna forma de inmortalidad del alma o de una vida más allá de este mundo.

4. Notas

¹ *Escritos inéditos de juventud 1808-1818*. §18, pp. 32. Para la realización de este trabajo utilizamos hemos utilizado las traducciones al español del *corpus* schopenhaueriano que nos parecen las más recomendables (Ver Bibliografía). En cada caso hemos consignado la página de la traducción y entre corchetes señalamos la paginación original correspondiente a las *Sämtliche Werke in 7 Bänden*, Hrsg. von Artur Hübscher, Brockhaus, Mannheim, 1988. En el caso de los manuscritos no publicado, hemos citado el número del fragmento según la compilación original de *Der handschriftliche Nachlass in 5 Bände*, Hrsg. von Artur Hübscher, Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1985 y a pie de página señalamos la edición de la que tomamos la traducción. Las siglas adoptadas para indicar cada obra específica de Schopenhauer son las siguientes: MVR: *El mundo como voluntad y representación* (seguido del número del volumen); PP: *Parerga y Paralipómena* (seguido del número del volumen); FM: *Sobre el Fundamento de la Moral*; HN: *Der handschriftliche Nachlass* (Manuscritos Póstumos).

² *Ídem*. §12, pp. 29

³ *Ídem*. § 27, pp. 35

⁴ En particular, el pensador discute con los dos intentos de fundamentar la moralidad en la razón que él reconoce como los más elevados: el del estoicismo y el de Kant.

⁵ El concepto de libertad de nuestro filósofo es exclusivamente negativo, ya que su contenido es la negación de la necesidad. Concretamente, la negación del principio de razón. Cfr. MVR I, 343 [338]



⁶ En este sentido, nuestro filósofo declara su afinidad con el dogma de la predestinación característico del cristianismo y, en particular, defendido por la tradición que va de San Agustín a Lutero.

⁷ Una explicación detallada del problema de la libertad de la voluntad y de la teoría de la conciliación entre la libertad *noumenal* y la necesidad del fenómeno, la encontraremos en su escrito *Sobre la libertad de la voluntad* (1839).

⁸ Como hemos visto, para Schopenhauer el dolor es lo positivo, mientras que el placer y la felicidad son meramente la satisfacción de un deseo. Por eso la compasión ha de ser movida siempre por el dolor, el sufrimiento y la necesidad.

⁹ En los textos que preceden a la publicación de *El mundo*, la distinción entre compasión y negación de la voluntad no se presenta tan claramente. Podemos encontrar los términos íntimamente ligados en los escritos de juventud, ambos subsumidos por el concepto de la "conciencia mejor". Ya en la obra principal de nuestro autor, se introduce una diferencia que podríamos llamar de grado o de intensidad, en el alcance del traspaso del *principium individuationis* y el conocimiento intuitivo de la identidad de la voluntad en todos sus fenómenos, tal como se da entre la compasión y la negación de la voluntad.

¹⁰ "Pues la esencia de la negación [de la voluntad] no consiste en aborrecer los sufrimientos, sino los placeres de la vida". MVR I, 461[471]

¹¹ Ambas vías, a pesar de su diferenciación, dependen en última instancia de la capacidad genial de transfiguración simbólica que provee el conocimiento que traspasa el *principium individuationis*.

¹² El concepto de nada es siempre una nada relativa y nunca absoluta, es decir, es nada pensada con respecto a algo diferente. La nada absoluta es algo totalmente impensable.

¹³ Para Schopenhauer es exclusivamente en el *Nuevo Testamento* donde se manifiesta esta tendencia a la ascética, asociada a la figura de Cristo, que simboliza la negación de la voluntad a través de su predicación de la penitencia y la renuncia. Incluso, encontramos en sus escritos el intento de establecer una afinidad histórica entre el *Nuevo Testamento* y las religiones de la India,

sobre la base de los estudios que circulaban en su época: "el Nuevo Testamento ha de ser de algún modo de procedencia hindú: eso atestigua su ética plenamente hindú que lleva la moral hasta el ascetismo, así como su pesimismo y su avatar (...)" (PP II, [404]). Más adelante afirma: "Yo incluso abrigo la esperanza de que alguna vez vendrán investigadores bíblicos familiarizados con las religiones hindúes, que serán capaces de demostrar la afinidad de estas con el cristianismo incluso en sus rasgos especiales". (PP II, 393-395 [406]). A continuación, y a modo de ejemplo, nuestro autor compara el concepto de "la rueda del nacimiento", tal como aparece en la epístola de Santiago (3,6), con "la rueda de la trasmigración de las almas", un concepto común de la tradición budista.

5. Bibliografía

INVERNIZZI, G. (2011). "Osservazioni sulla negazione del volere in Schopenhauer", en Campioni G., (et. al.) *Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, Saggi in memoria di Sandro Barbera*. Pisa: ETS.

MEISTER ECKHART. (2013) *Tratados y sermones*. Buenos Aires: Las Cuarenta.

SCHOPENHAUER, A. (2009) *El mundo como voluntad y representación*, Volumen I y II. Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. (2009) *Parerga y Paralipomena*, Volumen I y II. Madrid: Trotta.

SCHOPENHAUER, A. (1999) *Escritos inéditos de juventud 1808-18; sentencias y aforismos II*. Valencia: Pre-Textos.

SCHOPENHAUER, A. (2007) Los dos problemas fundamentales de la ética. Madrid: Siglo XXI.

SCHOPENHAUER, A. (2011) *Notas sobre Oriente*. Madrid: Alianza.

Cuerpo y conciencia trascendental en E. Husserl

Ernestina Godoy
erne.godoy@gmail.com

Licenciatura en Filosofía. Directora de TFL: Ariela Battán Horenstein
Recibido: 31/05/17 / Aceptado: 06/09/17

Resumen

La mayoría de los estudios de la fenomenología de Edmund Husserl circunscriben el estudio del cuerpo a sus obras tardías, privilegiando la comprensión del cuerpo físico (*Körper*) sobre la de cuerpo vivido (*Leib*). Dicho abordaje responde a circunstancias históricas de la recepción de su obra, pero no se sostiene a la luz de sus obras y manuscritos tempranos. En este trabajo se realiza un abordaje de la noción de cuerpo utilizando como clave de acceso el concepto de percepción trabajado en tres obras tempranas del fenomenólogo, que parecen excluir una consideración del cuerpo como *Leib*. Así, se allana el camino para una comprensión más homogénea del pensamiento husserliano, al tiempo que se enriquece una concepción fenomenológica de la corporalidad en el corazón mismo de su producción.

Palabras clave: fenomenología de la corporeidad - Edmund Husserl - percepción

1. Introducción

Un estudio de la fenomenología de Edmund Husserl (1859-1938) suele abordarse desde un momento histórico, desde un recorte conceptual, desde una perspectiva fuertemente crítica, etc. Los enfoques más inusuales son aquellos que intentan mostrar una unidad en su pensamiento, cuyos problemas se reiteran a lo largo de las necesidades conceptuales que el filósofo mismo advertía. De no hacer esto último es común ofrecer la imagen de un Husserl meramente trascendental, idealista, que encubre un cartesianismo o una metafísica de corte moderna. En este sentido es que se vuelve necesario, además de estudiar las tesis husserlianas y sus recepciones, atender al

modo en que su pensamiento se ha visto sujeto a los cambios de interpretaciones.

Este trabajo se construye sobre la idea de que las imágenes mencionadas de la obra de Husserl son fruto de lecturas parciales e interesadas, o de un acceso limitado o escaso a sus manuscritos. Al mismo tiempo, se intenta abandonar una lectura de su pensamiento que segmente su obra en períodos, a veces expuestos como contradictorios entre sí.

Por este motivo es que este trabajo está inspirado en obras que abogan por una lectura no segmentada de Husserl, como ser *The Other Husserl* de Donn Welton que dio el puntapié inicial en esta dirección, su compilación titulada *The new Husserl*¹, y *La nueva imagen de Husserl* de Javier San Martín.

Como sus títulos indican, se ha construido una imagen de Husserl que necesita ser revisada con el objetivo de renovar el interés en temas claves del pensamiento husserliano que han sido en ocasiones objeto de descuido. Uno de ellos ha sido la corporeidad, el tema de este trabajo.

La mayoría de las lecturas del pensamiento de Husserl a) afirman un tratamiento de la corporeidad como tema accesorio, b) en otros casos se ha reconstruido solamente la perspectiva del cuerpo como objeto para la conciencia, o c) sólo se han ocupado de temas como la conciencia, la percepción, el tiempo, etc. Es en línea con estas perspectivas que filósofos como Martin Heidegger, Jean-Paul Sartre y Maurice Merleau-Ponty tuvieron la tarea de señalar las falencias del análisis de Husserl acerca del cuerpo².

Para deshacerse de las perspectivas que abonan un tratamiento parcial del cuerpo será utilizada como herramienta la distinción elaborada por San Martín en la mencionada obra entre "el Husserl convencional" y "el nuevo Husserl". La imagen del Husserl convencional se ha construido como resultado de tres fuentes: a) las críticas de Heidegger en sus lecciones a la fenomenología husserliana, b) la interpretación de Husserl obrada por J. Ortega y Gasset, y c) el proceder mismo de la fenomenología mediante el método de la reflexión (San Martín, 2015: 32-37). El tema de

la corporalidad aparece dentro de la imagen de "el nuevo Husserl" elaborada en simultáneo con la aparición, sistematización y publicación de sus manuscritos⁴. Merleau-Ponty y Landgrebe, pioneros en la tarea de reconocer la relevancia de la temática del cuerpo, se centraron fundamentalmente en los manuscritos que formarían el volumen *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II*. A diferencia de San Martín, Welton considera que en la construcción del Husserl convencional ha colaborado, además, la recepción de la fenomenología husserliana hecha por la filosofía analítica y por los filósofos deconstructivistas, que cristalizaron la concepción de la fenomenología husserliana como una nueva forma de cartesianismo que no lograba escapar de una armazón moderna (Welton, 2000: 395), crítica acertada sólo si es situada históricamente.

Lo que la nueva imagen habilita es una tematización de la fenomenología de la corporeidad que no se recluya a la condición del cuerpo como objeto para la conciencia, ni que privilegie *Ideas II* por ser la ocasión en la que el fenomenólogo explícitamente plantea la distinción entre el cuerpo como vivido o experimentado (*Leib*) o como físico u objetivo (*Körper*).

El interrogante que interesa responder en este trabajo es si es posible pensar en un concepto

de cuerpo como *Leib* anterior a *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I*. Dado que este interrogante no puede ser respondido de manera directa se escoge el concepto de percepción, entendiendo que toda definición de percepción presupone una concepción de cuerpo. Esto permitirá retrotraer el estudio de la temática de la corporeidad a aquellos trabajos en los cuales Husserl, sin explicitar su posición respecto del cuerpo, lo considera como un elemento clave en la percepción de objetos trascendentes.

En los siguientes apartados se trabajará, en un primer momento, la obra *Investigaciones Lógicas* y la noción de conciencia como corriente de vivencias junto con la noción de percepción implicada en ella, con el objetivo de precisar la concepción de cuerpo presupuesta. Un segundo momento dedicado a *Cosa y espacio* se aboca en detalle a la exploración del cuerpo en su función cinestésica, dejando en segundo plano lo que Husserl entiende allí por conciencia. El tercer momento estará dedicado a mostrar en *Ideas I* la relación entre el cuerpo y una conciencia trascendental. Este recorrido se realizará considerando la imagen del Husserl convencional y la del nuevo Husserl, con la intención de salirse de las limitaciones de la primera y utilizar como marco de indagación la segunda, dado que aquí se sostiene que si

el cuerpo puede ser pensando en desarrollos tempranos de Husserl es gracias a esta nueva imagen que surge conforme el avance de los estudios sobre su pensamiento.

Antes de comenzar con el recorrido mencionado es necesario tener en cuenta los desarrollos de varios estudiosos que proponen diferentes modos de entender la noción de cuerpo al interior de la fenomenología husserliana.

Para Elizabeth A. Behnke la noción de cuerpo no se presenta exclusivamente en los trabajos y manuscritos tardíos de Husserl (Behnke, 1996), sino que la distinción de los sentidos *Leib* y *Körper* marca una distancia decisiva respecto a anteriores tratamientos del dualismo mente-cuerpo, poniendo en primer plano la evidencia experiencial del cuerpo (Behnke, 1997). Las condiciones históricas acuñaron la idea de un Husserl desencarnado y atribuyeron el problema del cuerpo y la situacionalidad del sujeto a filosofías posteriores colaborando en la concepción errónea de que Husserl consideraba el cuerpo exclusivamente como cosa externa a la conciencia. Así, es posible, según Behnke, rastrear un enfoque del cuerpo en la filosofía husserliana antes incluso de 1912 –tal es el caso de textos como *Cosa y espacio* (1907) y los manuscritos reunidos bajo el título *Acerca de la fenomenología de la intersubjetividad* (1909) de Hua XIII.

En *La teoría de la constitución del espacio en Edmund Husserl*, Ulrich Claesges⁴ intenta un estudio de la espacialidad constituida en su dimensión visual y táctil, para lo cual emprende un abordaje concreto del tema del cuerpo y las cinestesias que posibilitan dicha constitución. A este respecto menciona una de las aporías de la teoría husserliana de las cinestesias, según la cual "cada constitución de un ser espacio-temporal es sólo posible en virtud del pre-darse de la *hyle*. Por otro lado, sin embargo, ese pre-darse de la *hyle* presupone el cuerpo como sensible, en tanto este carácter esencial es determinado como sensación" (Claesges, 1964: 100). La sugerencia de Claesges a este problema reside en atender a esta particularidad del cuerpo de posibilitar un sistema cinestésico que se abre en diversas dimensiones: el doble carácter del cuerpo como *Leib* y como *Körper*, el que el cuerpo (*Leib*) se muestre como un yo ajeno o extraño (*Ichfremdes*) situado en el mundo, o como yoico o parte del yo (*Ichlich*) y opuesto al mundo "externo". Al poner en foco de atención el cuerpo y las cinestesias del yo que conoce, Claesges descubre la noción de conciencia cinestésica como siendo necesariamente conciencia corporal (*Leibbewusstsein*) (Claesges, 1964: 101) que conforma el sistema cinestésico. Claesges llega a afirmar incluso que las cinestesias son las noesis de la percepción, y la cosa espacial que

resulta de esta aprehensión sería su correlato. A su vez, la conciencian cinestésica guarda una relación con la subjetividad trascendental, en tanto junto con la conciencia mundana son posibilidades de otra conciencia: la conciencia trascendental.

En lo que concierne al problema del cuerpo Dan Zahavi señala la asunción que paulatinamente se revela errónea de circunscribir un enfoque del cuerpo a los fenomenólogos post husserlianos, como ser Sartre en *El ser y la nada* (1943) y Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción* (1945). Para Zahavi, la concepción husserliana del cuerpo atraviesa todos sus conceptos y se hace particularmente evidente en los análisis respecto de la percepción y constitución de la cosa espacial. En esta concepción, el cuerpo no sólo es condición de posibilidad de la experiencia mundana sino que el movimiento del cuerpo (cinestesias) hace posible la pluralidad de aspectos de la cosa que se ofrece a la percepción: "la intencionalidad perceptiva es un movimiento que sólo puede ser efectuado por un sujeto encarnado" (Zahavi, 2003:68). Esta relación entre el cuerpo y el objeto trascendente hace surgir en Zahavi el interrogante "¿cómo se puede afirmar que el cuerpo es una condición constitutiva de la posibilidad de los objetos espaciales, cuando el cuerpo es él mismo un objeto espacial?" (Zahavi, 2003: 101) La respuesta es la

distinción del propio Husserl entre el cuerpo según la conciencia no temática y prerreflexiva del cuerpo vivido (*Leib*) que acompaña y condiciona toda experiencia espacial, y el cuerpo según la experiencia que lo tematiza volviéndolo objeto. En relación a la denominación “cuerpo como objeto” Zahavi aclara que dicha objetivación es en realidad una auto-objetivación del cuerpo vivido: sólo una subjetividad encarnada puede hacer que su cuerpo se vuelva cuerpo objetivo.

La propuesta de Agustín Serrano de Haro coincide con la intención de este trabajo, ya que el autor demuestra la necesidad de matizar los supuestos acerca de la concepción del cuerpo en Husserl:

tampoco sería exacta la objeción de que la corriente de conciencia discurre, a la manera cartesiana, separada del cuerpo, sin añadir de inmediato que en ella reside la estructura necesaria de la protocorporalidad, la cual incoa la objetivación del cuerpo y con él la de la propia conciencia. (Serrano de Haro, 1997: 210)

El cuerpo se muestra como siendo lo más íntimo a la conciencia y a la vez como susceptible de caracterizaciones que lo equiparan con las cosas del entorno. Serrano de Haro subraya este doble carácter y muestra la relevancia del cuerpo en la ordenación del espacio. En este marco, las cinestesis como sensaciones de movimiento no podían escapar a su análisis y advierte, además, uno de los

mayores problemas en la comprensión de las cinestesis de acuerdo a su definición misma como

orden de cambios precedentes del yo (que no es ninguna vivencia), inherentes ante todo al cumplimiento perceptivo (vivencia inmanente) y vehiculados directamente por el cuerpo o encarnados en él (que no por ello se identifica con el yo ni se torna vivencia). ¿Cómo es posible en verdad semejante complicación de elementos dispares sin romper el estricto marco teórico de la correlación intencional? (Serrano de Haro, 1997:195)

Esto es, cómo se encajan las cinestesis en el marco de la correlación intencional. Esta es la aporía que resulta de la postura de Claesges y de la que Serrano de Haro se distancia para intentar resolver. A diferencia del primero, Serrano de Haro reconoce el carácter del cuerpo como vivido pero postulando, además, un polo subjetivo como potencia o principio dinámico al que el cuerpo estaría enlazado no de modo contingente pero tampoco sin formar una unidad.

2. Percepción en *Investigaciones lógicas*

Para los fines de este apartado será necesario detenerse en la Investigación V de *Investigaciones Lógicas* (1900-1) puesto que es donde el concepto de percepción adquiere mayor tratamiento por parte de Husserl. Así, en el §14 de esta Investigación Husserl lo define como sigue:

No se puede encontrar nada más evidente que la distinción entre contenidos y actos, distinción que se pone de relieve aquí; y más especialmente, la distinción entre contenidos de la percepción, en el sentido de las sensaciones expositivas, y actos de percepción, en el sentido de la intención apercipiente, provista también de otros caracteres superpuestos; intención que constituye, en unidad con la sensación apercebida, el pleno acto concreto de la percepción (Husserl, 1967: 187).

En la cita anterior se utiliza la noción de "intención apercipiente" que viene a definir con mayor precisión el alcance de los fenómenos dados a la percepción. En consonancia con lo ya dicho, Husserl define la apercepción de esta manera:

La apercepción es para nosotros un plus que consiste en la vivencia misma, en su contenido descriptivo frente a la existencia bruta de sensación; es el carácter de acto que anima la sensación, por decirlo así, y que hace por esencia que percibamos este o aquel objeto⁵.

Lo que se señala en el pasaje citado es que cada acto de percepción implica un excedente –lo apercebido– que es inaprehensible, en tanto es dado en toda percepción pero pierde su carácter de apercebido cuando se vuelve objeto de atención. Se ofrece así un tipo de acto que anima las sensaciones que exponen el objeto que se da a la conciencia, teniendo las sensaciones, de esta manera, un protagonismo ausente en otros actos de aprehensión.

El enfoque husserliano del acto de percepción ofrece dos aspectos importantes a tener en

cuenta. Por un lado, en tanto acto intencional, se distingue el carácter o cualidad de acto y el contenido del acto, la materia. Ésta tiene las funciones de direccionar el acto para que sea aprehensión de este objeto determinado y no otro, y hacer que el objeto se ofrezca de acuerdo a un modo determinado. De manera que materias diferentes pueden ofrecer el mismo objeto, y es esto lo que sucede en el caso de las matizaciones (*Abschattungen*) de la cosa dada en la percepción trascendente. Por otro lado, Husserl afirma que "en la percepción, el objeto parecía estar presente, por decirlo así, en su propia 'persona'" (Husserl, 1967:245), siendo capital en lo presente atender a la expresión "en su propia persona" que en alemán corresponde a la palabra *leibhaft*. La importancia radica en que a través de su raíz *leib* –que puede traducirse como "cuerpo" en el sentido de carne– se enfatiza el modo en que está presente el objeto en el acto de la percepción. Lo que se ofrece a la conciencia se presenta de modo tal que coloca a la percepción como un acto del cual pueden derivarse otros actos. La percepción tiene el privilegio de originaridad puesto que presenta el objeto sin mediaciones, efectiva e intuitivamente y Husserl la llama, por tanto, presentación. Ese estar en persona del objeto señala un vínculo y una cierta disposición de la conciencia que la pone en contacto con el objeto.

En vistas a la motivación de este trabajo es necesario mencionar un aspecto importante en relación a las matizaciones. No parece incongruente con el esquema husserliano pensar que el cuerpo haya colaborado en la conformación del sentido de la materia de las matizaciones. Éstas no sólo indican las condiciones espacio-temporales en las que ha sido percibido el objeto, sino que también responden a las características de un cuerpo que en tanto trascendente pertenece al ámbito donde el sentido de esa materia se ha configurado. Pensar el cuerpo como órgano de la percepción permite, aún en el marco de *Investigaciones Lógicas* dar cuenta de los matices en que se da el objeto trascendente y pensar, además, que la percepción en tanto *leibhaftig* no podría tener el peso que tiene en la teoría del conocimiento husserliana si las categorías de un cuerpo como *Leib* estuviesen tan alejadas del ámbito de la conciencia que resulte imposible incluirlas en algún tipo de acto.

Esta relevancia del cuerpo en el esquema de la percepción husserliana también se sostiene en relación a la síntesis de cumplimiento de los actos objetivantes. Estos actos son aquellos en los que o bien la síntesis de cumplimentación es una identificación de la cosa, o bien la síntesis de decepción es una distinción de la cosa; en otras palabras, permiten tener un objeto determinado de la percepción como

siendo el mismo a través de sus apariencias, o como tratándose de un objeto diferente. De modo que, al darse a través de las matizaciones, el objeto percibido no se da realmente, entendiendo “realmente” por “plena y totalmente”, lo que es exclusivo dominio de la percepción inmanente. El objeto, así, es algo más de lo que se muestra en una perspectiva; implica la posibilidad de múltiples mostraciones de otras propiedades que se sostienen por el objeto percibido.

El conjunto de escorzos o matizaciones dadas intuitivamente que intencionan otras matizaciones del mismo objeto forman un sistema de matizaciones perceptivas o unidad de identificación. Esta unidad no es un nuevo acto de la conciencia, sino una suerte de fusión entre las intenciones de las percepciones, que tienen como correlato las matizaciones perceptivas e intenciones del mismo carácter.

2.1. Sensaciones

Cuando se trata de la percepción y de los objetos trascendentes que en él se dan, Husserl introduce el concepto de sensación incluido en el acto perceptivo, lo que habilita la noción de cuerpo presupuesta. A este respecto nuevamente el §14 resulta sumamente útil.

Las sensaciones e igualmente los actos que las “aperciben”, son vividos, pero no aparecen objetivamente; no son vistos, ni oídos, ni percibidos con ningún “sentido”.



Los objetos, por otra parte, aparecen; son percibidos, pero no son vividos (Husserl, 1967:189)⁶

Las sensaciones no pueden ser consideradas objetivamente; ellas modulan el objeto intencional dado y posibilitan las matizaciones. Además, dichas sensaciones son vividas, lo que señala la propiedad de darse con cierta permeabilidad y entendiendo por esto que las sensaciones no son aquello a lo que el acto atiende. El rayo de la intencionalidad del acto en su dirección hacia el objeto atraviesa estas sensaciones y tiñen de sentido la intención; dado que las sensaciones son efímeras, cada vez que ese rayo intencional se dirija al mismo objeto, las sensaciones que lo tiñan serán otras: el objeto percibido se ofrecerá en una matización diferente.

Siguiendo el camino husserliano para la búsqueda de una concepción de cuerpo se advierte que en relación a las sensaciones el cuerpo muestra una "pertenencia" al yo que conoce y a la vez muestra cierto comercio con el mundo en tanto es el ámbito en el que las sensaciones son, esto es, donde tienen posibilidad de instanciarse para ser tales. Si las sensaciones son componentes no intencionales de las vivencias intencionales entonces, ¿es el cuerpo un componente relevante en la percepción de objetos? Si la respuesta es afirmativa y no se olvida el peso epistemológico de la percepción en Husserl, entonces también habría que concluir que el

cuerpo es relevante para una teoría del conocimiento.

2.2. El cuerpo sugerido

De acuerdo a lo trabajado es claro que Husserl no ofrece explícitamente una noción de cuerpo en *Investigaciones Lógicas* y que las referencias al mismo son accesorias. Sin embargo aún resta ensayar si el modelo de percepción husserliano en esta obra clausura cualquier posibilidad de concebir al cuerpo en su dimensión carnal o como cuerpo vivido.

Para rechazar la concepción de un yo puro como centro de referencia de las vivencias intencionales, Husserl limita su indagación fenomenológica a lo que se ofrece en el ámbito de la conciencia empírica:

Excluimos el cuerpo del yo, el cual, como cosa física, aparece como cualquier otra; y consideramos el yo espiritual que está ligado empíricamente a él y aparece como perteneciente a él (...) No puedo entender la referencia intencional consciente del yo a sus objetos de otro modo que representándome que pertenecen a la consistencia fenomenológica total de la unidad de la conciencia aquellas vivencias intencionales cuyo objeto intencional es el cuerpo del yo, el yo como persona espiritual y el sujeto yo empírico entero (yo, el hombre), y que estas vivencias intencionales constituyen a la vez un núcleo fenomenológico esencial del yo fenoménico (Husserl, 1967:165-6)

La cita anterior parece contradecir todos los posibles caminos señalados para encontrar una noción de cuerpo que escape de su reducción a cuerpo físico (*Körper*). Sin

embargo, dicha contradicción parece no ser tan fuerte cuando se precisan algunos de los términos empleados en la versión alemana. En la cita anterior allí donde dice "el cuerpo del yo" la palabra alemana es *Ichleib*. Considero que los sentidos de ambas expresiones difieren especialmente en este contexto de problematización, ya que "cuerpo del yo" marca de antemano la pertenencia del cuerpo al yo como si de una cosa aprehensible se tratase, o como si dadas dos cosas o sustancias una fuese propiedad de la otra. De tomar por acertada esta traducción – claramente mediada por una interpretación de la fenomenología husserliana– se caería fácilmente en la tesis de que no hay aquí cabida para una concepción del cuerpo como vivido, de que sigue habiendo un dualismo de corte cartesiano. La expresión *Ichleib* que puede traducirse como "yo-cuerpo" señala, por el contrario, la posibilidad de pensar en una "cosa" que es yo y cuerpo, invita a pensar en una unidad en la que "yo" es "cuerpo" y "cuerpo" es "yo".

Si se da un paso más en el análisis de las sensaciones en esta obra, si se interroga acerca de aquello que las sostiene a modo de soporte o instanciación empírica, no es sino el cuerpo la respuesta inmediata, ya que no puede la materia trascendente a la conciencia ofrecerse a ésta con una configuración de sentido sino es el que fue llevado a cabo en su

mismo ámbito trascendente. Pero esta trascendencia no es radical como lo son las cosas del mundo, sino que la conciencia refiere a un objeto que se le presenta como dado a ella. A este respecto, entonces, resulta válido esbozar una serie de interrogantes: ¿cómo se ha configurado este sentido en un ámbito que escapa al de la conciencia, pero que posee cierta armonía que lo vuelve susceptible de ser aprehendido por ella? ¿Qué es aquello que da sentido en lo trascendente antepredicativo e indica una relación con la conciencia? ¿Qué es aquello que tiene la posibilidad de ofrecerse o como ajeno o como parte de la conciencia según el aspecto que se destaque? Sólo el cuerpo posee la ambigüedad necesaria para responder a estos interrogantes sin perjudicar las tesis husserlianas acerca de la percepción.

Se puede decir en relación a *Investigaciones Lógicas* que el cuerpo actúa solapadamente como portador u órgano de las sensaciones; se puede decir que en ciertos casos es cuerpo objetivo (*Körper*) que debe ser dejado de lado para adentrarse en la inmanencia de la conciencia; puede decirse que empíricamente se advierte un yo-cuerpo (*Ichleib*); y, lo más importante, puede decirse que los objetos en la percepción se dan "en carne y hueso" (*leibhaftig*) porque su sentido ha sido obrado por un órgano que es carne y hueso que lo direcciona a la conciencia. Se llega, así, a una

conciencia empírica que sin un cuerpo no puede ejercer su propiedad esencial de ser intencional y, por lo tanto, dejaría de ser conciencia.

En lo que refiere a *Investigaciones Lógicas*, Husserl ha considerado el cuerpo en el ámbito de lo empírico, de lo dado a la experiencia; negarle este carácter de aparecer en la percepción sería tan erróneo como considerar que sólo posee esta propiedad de ser como dado. Por eso se considera en este trabajo que el tratamiento del cuerpo en esta obra temprana del pensamiento husserliano no encierra al cuerpo en esta comprensión como mero objeto para la conciencia; sino que, siendo este uno de sus modos de aparecer, el análisis estaría, antes bien, incompleto.

3. Cosa y espacio

Cosa y Espacio es un texto que reúne lecciones de Husserl de 1907 y que fue publicado en 1947. En este período se advierte una incipiente necesidad de la epojé y un planteo de interrogantes cuyas respuestas traerán como consecuencia el giro trascendental, al tiempo que se mantiene la terminología y categorías utilizadas en *Investigaciones Lógicas*. Por tal motivo, esta obra puede considerarse el cruce o amalgama de las preocupaciones lógicas y las preocupaciones trascendentales en fenomenología.

Lo característico de esta obra es, entre otras cosas, ser la ocasión de los primeros interrogantes explícitos acerca del cuerpo (*Leib*) y de las cinestesias como las sensaciones de movimiento que colaboran en la constitución del objeto perceptivo. Tal como lo pone de manifiesto Smail Rapić en la introducción a la edición alemana de *Cosa y espacio*, esta obra intenta responder “cómo se constituye la unidad del espacio total en estas perspectivas cambiantes para la percepción, que apresa todos los cuerpos en el punto de vista y cómo se construye un sistema de orientación absoluto y fijo” (Husserl, 1991:57). El objetivo aquí es, entonces, adentrarse en lo particular de esas perspectivas de la percepción para precisar el rol del cuerpo.

3.1. Percepción

La conciencia es tratada fundamentalmente respecto a sus funciones en el acto de percepción y a las relaciones sintéticas, antes que ser un ámbito de indagación especial que sea necesario fundar. A Diferencia de *Investigaciones Lógicas*, en *Cosa y espacio* Husserl advierte la necesidad de una conciencia pura que pueda llevar a cabo esas labores de síntesis.

Las definiciones del concepto de percepción en esta obra enfatizan no sólo que se trata de un acto acerca de un objeto y llevado a cabo por un yo, sino también la relación del objeto

con el yo-cuerpo (*Ich-leib*) que da lugar a la constitución del punto de vista. Este punto es clave para entender el rol del cuerpo y es necesario atender a lo dicho por Husserl dado el breve espacio que le dedica en este punto de la investigación:

En el caso de la percepción, que es aquí nuestro interés inmediato, allí acompaña esta relación (en la medida en que la percepción es una vivencia) con el yo una relación perceptiva del objeto (Gegenstand) al yo-cuerpo (Ichleib) así como, además, una cierta constitución en el carácter de percepción total, en virtud del cual tengo mi punto de vista. (Husserl, 1997:9)

A partir de esta cita resulta clara la importancia que reviste para el pensamiento husserliano que esta tesis acerca del cuerpo y de la constitución del punto de vista en 1907 haya sido sostenida en su trabajo hasta el año 1928 –año en el que deja de trabajar en lo que luego será publicado bajo el título de *Ideas II*. Aquí el cuerpo es tematizado a cuento de los análisis del concepto de percepción, en tanto ésta presenta el objeto en su carnalidad. En el §4 Husserl menciona este dar el objeto en carne y hueso (*leibhaftig*) de la siguiente manera: “el objeto está en la percepción como ahí en la carne, está, para hablar más precisamente, como realmente presente, como auto-dado ahí en el ahora presente” (Husserl, 1997:12). Es esta definición la que mantiene una fuerte concordancia con la sostenida en *Investigaciones Lógicas*.

3.2. Movimiento y cinestesis

Profundizando el análisis de la percepción, Husserl llega a tematizar el movimiento valiéndose de la caracterización del cuerpo como *Leib* y a través de las sensaciones de movimiento, que en tanto sensaciones hacen posible la presentación de la cosa sin ser ellas mismas presentacionales. Las sensaciones de movimiento no son el resultado de una afección que se padece, sino el resultado de un cambio de ubicación del cuerpo que, a su vez, sostiene dichas sensaciones. Considerando la posibilidad de que la expresión “sensaciones de movimiento” resulte ambigua dada la preposición “de”, Husserl reemplaza dicha denominación por “sensaciones cinestésicas”.

La cosa que se da no es sólo lo que se da en presencia ante una conciencia en un momento determinado, sino que es también el conjunto de las apariencias que surgen en él durante el movimiento: sea el movimiento de la cosa, sea el movimiento del cuerpo, o el de ambos de manera simultánea. Así surge el cuerpo como punto cero de orientación, de modo que una modificación en su posición implica una reacomodación de los objetos de ese espacio. Al mismo tiempo, la orientación que instala el cuerpo es de acuerdo a la intencionalidad de la conciencia en la que se filtra la disposición corporal. De modo que lo intencionado en el

espacio se encuentra entrelazado con lo que el cuerpo en tanto *Leib* dispone o habilita.

Este esquema puede trasladarse a la interacción entre el movimiento y las apariencias de las cosas que se ofrecen a la percepción. En el fragmento citado a continuación, Husserl explica la legalidad que se sostiene en la relación entre las sensaciones cinestésicas (*K*) y las imágenes visuales (*i*); estas últimas entendidas como las apariencias de un objeto en una situación determinada:

La apariencia en cada fase y la unidad de la apariencia en su extensión temporal tiene dos componentes esencialmente diferentes, el componente *i* y el componente *K*. El primero suple la "intención hacia", el último la motivación de esta intención. La "intención hacia" es diferenciada y dirigida de tal y cual manera bajo estas circunstancias *K* (...) cada *i* es tanto el cumplimiento como la cumplimentación y lo es naturalmente por medio de su función aprehensiva. (Husserl, 1997:158)

Así, la imagen visual (*i*) abarca la apariencia dada actualmente a la percepción y la anticipación de la apariencia siguiente, su mención vacía. Por lo tanto, la sensación cinestésica (*K*) motiva tanto la apariencia actualmente dada, como sus posibles cumplimentaciones. Esta armonía o consonancia entre las *K* y las *i* es esencial y resulta en la constitución de la cosa. Así, no considerar las primeras como factor que determina y modela la "intención hacia" se lleva parte de lo que hace que la percepción

sea lo que es. Las *K* y las *i* guardan una relación esencial y son el corazón mismo que "pone en marcha" el acto de la percepción, de modo que si el cuerpo fuera considerado sólo como *Körper*, la percepción como acto intencional originario deja de ser tal.

3.3. Cuerpo

El cuerpo como tema será introducido en relación a las apariencias del objeto percibido y del movimiento: "los contenidos visuales no son suficientes por sí mismos para servir como contenidos aprehensivos para la espacialidad visual y para una cosa en general". Y más adelante "[las sensaciones de movimiento] juegan un rol esencial en la aprehensión de cada cosa externa, pero no son ellas mismas aprehendidas de manera que hacen representable ya sea una materia propia o impropia; no pertenecen a la "proyección" de la cosa...ellas hacen posible una presentación sin ser ellas mismas presentacionales" (Husserl, 1997:136).

Es interesante retomar lo dicho en el marco del modelo de percepción de Husserl. Otorgarle a las sensaciones de movimiento este carácter de colaborar en la aprehensión del objeto, sin convertirse ellas mismas en objeto de aprehensión, posibilita allanar el camino para la consideración del cuerpo. Las sensaciones cinestésicas no exhiben la cosa en su apariencia: pertenecen al conjunto de las

condiciones necesarias para la aprehensión perceptiva. Parafraseando las palabras de Husserl: los contenidos para ser aprehensivos no deben ser solamente estáticos o fijos. Si hay percepción, hay movimiento; o mejor: porque hay movimiento es que hay percepción.

Seguidamente Husserl introduce el §47 donde concentra su postura respecto al cuerpo. Allí el autor distingue el cuerpo (*Leib*) del movimiento en relación a lo que ellos presentan a apariencia: el movimiento no presenta ninguna materia, mientras que el cuerpo sí lo hace, siendo las sensaciones relativas al cuerpo ellas mismas apariencias. El cuerpo (*Leib*) es esencialmente diferente a las cosas externas pero le va de suyo exhibir apariencias de cosas. Dice Husserl: "Por un lado, el cuerpo (*Leib*) es también una cosa, una cosa física como cualquier otra, a saber, en tanto tiene su espacio y es llenado con una materia propia y una materia anexa" (Husserl, 1997:137). Esto es, el cuerpo es en un sentido cuerpo físico (*Körper*) considerado como receptor de descripciones que lo reduzcan a su materialidad. Sin embargo existe otro sentido de cuerpo que reviste mayor interés fenomenológico: "por otro lado, esta cosa es precisamente el cuerpo (*Leib*), el portador (*Träger*) del yo, el yo tiene sensaciones, y estas sensaciones están 'localizadas' en el cuerpo (*Leib*) en parte como aquí y en parte como

inmediatamente allí mediante la apariencia" (Husserl, 1997:137). Esta última acepción es la que resulta más interesante rescatar en este trabajo, ya que es puesta por Husserl con sumo énfasis.

Nuestra presente preocupación será sólo el entrelazamiento, en una correlación notable, de la constitución de la cosa física con la constitución de un yo-cuerpo (*Ichleib*). Este último es también una cosa física y está constituido como cualquier cosa física pero es preeminente en su apariencia y está sobre todas las otras cosas físicas a través de una clase de determinaciones anexas, que le pertenecen exclusivamente, y en efecto en apariencia propia. Estas son las determinaciones "subjetivas" (Husserl, 1997:137).

Luego de leer la cita anterior resulta aún más difícil entender la concepción de un Husserl desencarnado. En *Cosa y espacio* se asiste a una apuesta fuerte por parte de Husserl al cuerpo como determinando la apariencia en su aspecto subjetivo, esto es, en el matiz que toda apariencia de cosa tiene en tanto dada a una conciencia. Así, se echa por tierra la opinión de que el cuerpo como interrogante es fruto sólo de sus investigaciones tardías.

3.4. El cuerpo supuesto

En este marco se advierte el cuerpo como: a) portador de sensaciones –sean o no cinestésicas– sin ser objeto para la conciencia; b) el que instala la orientación espacial; c) habilitador de apariencias que incluyan la alteración de las condiciones perceptivas; d) el

que impone una legalidad propia que sintoniza con la legalidad de la conciencia construida sobre aquella. Para reforzar esto último baste señalar algunas consideraciones finales acerca de esta obra:

El cuerpo (*Leib*) es primariamente una cosa como cualquier otra, en tanto que (aunque sólo hasta cierto límite) puede también ser constituido como cualquier otra cosa (...) en términos generales, toda cosa en el mundo entero puede escapar de mí, excepto mi propio cuerpo (Husserl, 1997:241)

Además de esta imposibilidad de escapar del propio cuerpo, de ser advertido como "perteneciendo" indefectiblemente al yo, Husserl señala como marca distintiva que "la multiplicidad de imágenes que pertenecen al cuerpo tienen una motivación cinestésica distintiva en contraste con otras cosas" (Husserl, 1997:241). La centralidad del cuerpo en el acto de la percepción es tal que determina –aunque no completamente– la fluidez del mundo, en tanto concentra la variable del espacio y del tiempo, es el gozne entre las condiciones del mundo –cuya configuración de sentido responde a la institución de coordenadas por parte del cuerpo– y la actividad constituyente de la conciencia. El movimiento, en este marco, se advierte como uno de los modos del cuerpo de estar en el espacio, al tiempo que lo aleja de los objetos trascendentes.

las sensaciones cinestésicas funcionan, por un lado, como constitutivas de las

apariencias de las cosas –otras cosas como así también el cuerpo– y por otro lado como localizadas en el cuerpo. ¿Qué incluye esta doble aprehensión? En cada caso mi cuerpo, que aparece en el todo en el mismo modo de apariencia...(Husserl, 1997:242-3).

Las sensaciones cinestésicas ponen de manifiesto la característica propia del cuerpo (*Leib*) de hacer posible la presentación de las apariencias de las cosas a la conciencia en el acto de la percepción. Es necesario subrayar, por último, que al dar cuenta del cuerpo en relación con la conciencia en el acto de la percepción, Husserl recurre a la expresión *Ichleib* que fue trabajada en el primer apartado y traducida como "yo-cuerpo". Así, cabe pensar que Husserl refiere a la misma noción de cuerpo que interviene en la percepción en ambas obras que pertenecen a un período temprano de su producción, abonando un enfoque más homogéneo de su pensamiento.

4. Ideas I

La conciencia fenomenológica pura que resulta de las sucesivas reducciones será el punto de partida para las consideraciones de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I* (1913). En esta región pura de la conciencia, Husserl comienza la indagación acerca de su "contenido", acerca de esa corriente de vivencias que mantiene el carácter de la intencionalidad, con el posterior análisis fenomenológico de las vivencias

intencionales que muestra su estructura noético-noemática. Para los presentes fines no es relevante profundizar en los análisis de las estructuras noético-noemáticas, sino atender a un tipo de vivencia intencional que es utilizada por Husserl para mostrar esta correspondencia: la percepción.

4. 1. Intencionalidad y percepción

La definición más importante del concepto de percepción dada por Husserl en *Ideas I* es como sigue: “en general la percepción originariamente dadora tiene sus ventajas frente a todas las especies de representaciones; en particular, naturalmente, la percepción externa.” Y más adelante, en un pasaje decisivo para toda la literatura fenomenológica que trabaje este concepto: “la cosa espacial que vemos es con toda su trascendencia algo percibido, algo dado concientemente en su propia persona” (Husserl, 2013:154). Lo esencial en este acto es la referencialidad de la percepción al objeto. Aquí aparece la expresión “propia persona” –sustantivación del adjetivo alemán *leibhaftig*– que, como se dijo en los dos apartados anteriores, deriva de la palabra *Leib* y subraya el darse en carne y hueso del objeto perceptivo. Para subrayar este aspecto Husserl advierte en un ejercicio de ficción que sería un sinsentido pensar en una conciencia flotante –es decir, sin cuerpo– que perciba objetos en su

propia carnalidad. Aunque sin explicitarlo, Husserl le otorga al cuerpo un rol importante en relación al acto de la percepción (Cf. Husserl, 2013:162). Por esto es que la percepción trascendente es un acto que no requiere de una inferencia posterior para “alcanzar” la cosa, sino que es el “acto madre” sobre el que se sostendrán los otros actos.

También en *Ideas I* la percepción posee como nota distintiva el percibir el objeto mediante matizaciones, de modo que no se percibe todas las propiedades y determinaciones de la cosa, sino sólo algunos de sus aspectos. Las matizaciones conforman una suerte de sistema sostenido por la cosa misma, de modo que el *cómo* o el *mediante qué* matizaciones se muestre depende no de la conciencia que aprehende sino de ella misma. A este respecto los análisis que Husserl presenta en *Ideas I* no difieren gravemente de lo presentado en *Investigaciones Lógicas*, ya que apela a las sensaciones para mostrar su importancia en relación a las matizaciones:

Están [los datos de la sensación] en la unidad concreta de la percepción animados por “aprehensiones”, y así animados ejercen la “función de exhibición”, o a una con ella conforman (...) el acervo de ingredientes de la percepción, que es conciencia de una y la misma cosa, merced a que, con fundamento den la *esencia* de aquellas aprehensiones, éstas se reúnen para formar una *unidad de aprehensión*. (Husserl, 2013:167).

De modo que las matizaciones son necesarias para que la cosa se dé en una percepción, para

que sea aprehendida a través de las sensaciones que la exhiben; las sensaciones configuran el noema a través de la intervención de un cuerpo.

4. 2. Cuerpo

Al carecer esta obra de un tratamiento puntual de la noción de cuerpo, resulta necesario detenerse en pasajes que traten tangencialmente esta noción. Un ejemplo de este desarrollo es ofrecido en el §53, en el que Husserl se pregunta “cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo real, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y adoptar el carácter de la trascendencia” (Husserl, 2013:200-1). Aquí se parte de la constatación de que esa conciencia pura y absoluta está dada también en el mundo material natural para explicar ese *cómo* de realización de la conciencia:

Recordamos también que sólo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad empíricamente intuitiva (...) cada sujeto cognoscente puede hallar el mundo en su plenitud, consigo y con otros sujetos, y a la vez reconocerlo como el mismo mundo circundante, perteneciente en común a él y a todos los demás sujetos (Husserl, 2013:201).

De la cita anterior cabe señalar en primer lugar una referencia de carácter experiencial de la conciencia pura al cuerpo (*Leib*), mediante la cual la conciencia se vuelve trascendente, se realiza en la naturaleza; esto es, el cuerpo (*Leib*) es la condición de que la conciencia se realice

en el mundo natural. En segundo lugar, entre la conciencia y el cuerpo (*Leib*) hay un enlace que se intuye en el ámbito de la experiencia, formando una unidad entre ambos. De modo que dicho enlace jamás podrá pertenecer al ámbito de la justificación de una conciencia pura, sino que pertenecería al ámbito de la trascendencia reducida –por lo tanto, no sería parte de estas investigaciones trascendentales. Estas interpretaciones abren la comprensión tanto de una conciencia trascendental que es corporal, encarnada, como también de un enlace perteneciente al ámbito de la experiencia. De modo que este enlace pertenece al orden de las posibilidades esenciales de la conciencia sin ser ingrediente suyo. Esto se sostiene a la luz de lo dicho por Husserl en un pasaje posterior: “es de todo punto patente que la conciencia misma no pierde, en estos entrelazamientos aperceptivos, o en esta referencia psicofísica a lo corpóreo, nada de su esencia propia, ni puede acoger en sí nada extraño a su esencia, lo que sería en efecto un contrasentido” (Husserl, 2013:201). Considerando lo dicho acerca de la apercepción en el primer apartado, decir que el entrelazamiento es apercebido implica pensarlo como un horizonte que acompaña la experiencia y que a la vez tiñe de sentido lo tematizado por la conciencia en la percepción. Este horizonte formado en la apercepción del entrelazamiento puede ser

foco de atención de la conciencia y volverse objeto, mientras que la conciencia seguirá siendo conciencia pura en su ámbito de absolutez: "la vivencia 'pura' 'reside' en cierto sentido en la apercibida psicológicamente, en la vivencia como estado humano; con su propia esencia toma la forma de estado y con ésta la referencia intencional al yo-del-hombre y a la corporalidad-del-hombre" (Husserl, 2013:202). Si bien cabe interrogarse por la posibilidad de que el cuerpo sea aquello apercibido en todo acto de percepción, Husserl no ofrece un tratamiento que lleve a responder ni afirmativa ni negativamente. Sólo resta ensayar un posible camino de indagación.

Luego de este recorrido una de las preguntas que surge es, ¿podría percibirse algo en carne y hueso (*leibhaftig*) si la conciencia que percibe no tuviese un cuerpo, esto es, si no tuviese esas categorías que constituyen el mundo y que provienen y surgen gracias al cuerpo? Decir algo así como que algo está dado en carne y hueso implica un vínculo con la cosa que no podría darse si no es a través del cuerpo. Aquí aparecen las cinestesias, en cuanto ponen en primer plano el cuerpo vivido (*Leib*) del "yo puedo" y descubren entre los objetos del mundo el cuerpo (*Körper*) que puede ser manipulado por el mismo cuerpo. Esta definición y tratamiento de las cinestesias ausente en *Ideas I* es un enfoque que se encuentra en continuidad con lo dicho acerca

del papel que juega el cuerpo en la percepción y las matizaciones, cuya variedad está determinada por condiciones que no dependen enteramente de la conciencia pero que sí son dadas a ella a través de las categorías corporales.

Al igual que en *Investigaciones Lógicas*, las sensaciones son relevantes para pensar en la noción de cuerpo, ya que subrayan el dato sensible como ingrediente que exhibe el objeto y porta una intencionalidad, sin ser él mismo intencional ni objeto de una intencionalidad. En palabras de Husserl:

Encontramos semejantes datos vivenciales concretos [los contenidos de sensación] como componentes de vivencias concretas más amplias, que en cuanto todos son intencionales, y justamente de modo que sobre aquellos momentos sensuales se halla una capa, por decirlo así "animadora", dadora de sentido (Husserl, 2013:282).

Surge la inclinación, luego de este pasaje, a considerar la sensibilidad como condición necesaria de cualquier vivencia intencional. Sin embargo, en el párrafo siguiente Husserl advierte esta indecisión acerca del carácter que poseen los contenidos de sensación y no ofrece una respuesta que afirme que los contenidos de sensación sean, o bien objeto de una aprehensión animadora, o bien la base de los caracteres productores de intencionalidad⁴⁰. Parece haber aquí un límite para la búsqueda de una concepción de

cuerpo en esta etapa de la fenomenología husserliana.

4. 3. El cuerpo como realización

La idea de cuerpo como colaborador en la aprehensión del mundo presente en *Cosa y espacio*, se refuerza a la luz de los pasajes de *Ideas I* al mostrar cómo lo trascendente está en relación con la conciencia y cómo los componentes de las vivencias de lo trascendente resultan fundamentales. El cuerpo parece ser aquí aquello que puede ser objeto intencional en tanto objeto de una percepción, como situado en un espacio y tiempo –y en este caso se diría que reviste el carácter de *Körper*; por otro lado escapa en parte a esta denominación en tanto es agente de las sensaciones que exhiben objetos de actos intencionales, de modo que su papel en este marco es el de habilitar la exhibición de las matizaciones de una cosa, mostrando aquí como característica primordial un aspecto más carnal que físico, un carácter más vivido que meramente aprehendido –en este sentido sería considerado *Leib*. En ambos casos, el cuerpo sería para la conciencia la posibilidad de realizarse (en el sentido de *realisieren*) en el mundo material:

Una forma peculiar de aprehensión o experiencia, una forma peculiar de “apercepción” es la que ejecuta la obra de este llamado “enlazamiento”, de esta *realización* de la conciencia (Husserl, 2013:282).

5. Conclusiones

El propósito de este trabajo consistió en realizar un estudio de la noción de cuerpo al interior de la fenomenología husserliana, con la particularidad de llevarlo a cabo en base a obras de Husserl que en la mayoría de los estudios no han sido consideradas. La hipótesis consistió en que aún en las obras tempranas de Husserl hay supuesta una concepción de cuerpo en orden a la construcción de su proyecto fenomenológico, poniendo en cuestión la opinión generalizada de que sólo en obras tardías Husserl advierte la importancia del cuerpo como algo más que objeto para la conciencia.

El marco que sostuvo esta recorrido es una forma de concebir las obras husserlianas, tanto las publicadas como las inéditas. Para esto se hizo uso de los trabajos de Welton y San Martín, quienes proponen un modo renovado de presentar y abordar el pensamiento husserliano que se divide en “el Husserl convencional” y “el nuevo Husserl”. Se ha mostrado que ambas imágenes responden a accesos y contextos históricos de recepción diferentes, y que la inadvertencia de trabajar en un marco u otro ha contribuido a la formulación de tesis husserlianas que al menos requerían ser revisadas. En concreto se ha mostrado que la imagen llamada “el Husserl convencional” determinaba una concepción del cuerpo como objeto para la conciencia. Frente

a esto, la imagen de “el nuevo Husserl” cuenta con las herramientas para habilitar otra lectura del cuerpo como vivido al interior de la fenomenología husserliana misma.

En el apartado dedicado a *Investigaciones Lógicas* se mostró al cuerpo situado solapadamente en la función de ofrecer el objeto “en carne y hueso” (*leibhaftig*), haciendo de las sensaciones un ámbito de indagación propio que no puede ser reducido a mera pasividad. Por su parte en *Cosa y espacio* se asistió a una de las descripciones más detalladas del cuerpo como *Leib* en su función cinestésica que posibilita las matizaciones del objeto dado a la percepción, de modo que una conciencia no puede prescindir del cuerpo en orden a percibir un objeto. Frente a esto, resulta lejana la concepción según la cual el mayor aporte de Husserl en relación a la fenomenología de la corporeidad fueron sus análisis del cuerpo dentro del ámbito de lo constituido presentes en *Ideas II*, donde el cuerpo es entendido solamente como lo constituido a través de habitualidades, como objeto de la naturaleza y producto de la cultura, etc. Lejos de descreditar esta concepción, en este trabajo se intentó mostrar un enfoque que complementa y matiza la concepción de la fenomenología de la corporeidad husserliana.

Distinto sucede en *Ideas I*, donde Husserl presenta en sus análisis un cuerpo que es

entendido en la mayoría de las ocasiones como *Körper*. Lejos de constituir esto una pérdida para una concepción integral y completa de la bidimensionalidad del cuerpo es una caracterización necesaria, ya que es uno de los modos en que el cuerpo se presenta en la experiencia y es puesto entre paréntesis en orden a realizar la indagación fenomenológica, sin afectar el papel cumple para una conciencia trascendental. Considerar el cuerpo instituyente del espacio y habilitando la multiplicidad de matizaciones como perteneciente al ámbito de la inmanencia implicaría reducirlo a una función noética, siendo el objeto físico su correlato noemático. La interpretación acerca de las cinestesias que Husserl parece indicar análoga su función a la de vehículo: las matizaciones están atravesadas por la función cinestésica. Expresar la función de esta manera evita los equívocos que implicarían hablar del sentido que las cinestesias *le dan* a las matizaciones, ya que se marcaría una función activa y aprehensiva.

Si las cinestesias, entonces, no pertenecen al polo noético de la correlación intencional, ¿cómo se sitúa el cuerpo en este marco? Considero luego del recorrido hecho que el cuerpo tiene la capacidad aprehender objetos que en la percepción se muestran “en carne y hueso” (*leibhaftig*) y de ser el asiento que motiva las matizaciones dadas a través de la función cinestésica. Los dos sentidos del

cuerpo presentes a lo largo de este trabajo como *Leib* y *Körper* se requieren en igual medida para ser tales, esto es, para ser dimensiones de un mismo cuerpo que no debe ser reducido a ninguna de las dos.

¿Cuál es entonces la relación de esta duplicidad del cuerpo con la conciencia trascendental? A este respecto considero que la distinción establecida por Claesges entre los distintos tipos de conciencia que reúne la subjetividad trascendental es la más afín a la propuesta husserliana. Adoptar la interpretación de que la conciencia corporal constituye, al igual que la conciencia mundana y la autoconciencia, un estrato de análisis y aspecto de la misma subjetividad trascendental, permite entender cómo Husserl a lo largo de su pensamiento ha enfatizado unos problemas ante otros. De modo que la conciencia corporal presente en *Cosa y espacio* no es trabajada con la misma dedicación que en obras que se detienen en la subjetividad trascendental, como en *Ideas I*. Así, en tanto lo desarrollado en *Ideas II* e *Ideas III* pertenece al ámbito puesto entre paréntesis en *Investigaciones Lógicas* y en *Cosa y espacio*, el cuerpo pertenece en dichas obras a una esfera de análisis diferente complementaria y no supletoria.

Dado que, como fue dicho, esta investigación se detuvo en uno de los problemas centrales de la fenomenología de Husserl cuyo estudio

ha sido relegado por un grupo de discípulos e intérpretes, fue necesario recurrir a un análisis de la percepción para acceder a obras en las que el cuerpo no es puesto en primer plano. La consecuencia de este rodeo pone en evidencia una perspectiva más homogénea del pensamiento de Husserl, que no se limite a ser un exponente del idealismo o de una conciencia trascendental abstracta.

6. Notas

1. Compuesta entre otros por Dan Zahavi, Klaus Held, John Drummond, Dieter Lohmar y Rudolf Bernet.
2. En el caso de Heidegger se marca la ausencia de un tratamiento de la afectividad de la conciencia. En el caso de Sartre, la crítica está puesta en la postulación de una conciencia ideal abstracta que no tiene anclaje en el mundo. Mientras que Merleau-Ponty critica la primacía de la perspectiva de la conciencia y de la intencionalidad tética.
3. Tarea llevada a cabo por discípulos inmediatos como Eugen Fink, Edith Stein, Roman Ingarden, Aron Gurwitsch y Ludwig Landgrebe.
4. Todas las traducciones fueron realizadas por la autora.
5. En este pasaje utilizo mi traducción hecha desde el alemán, puesto que la edición en español erróneamente traduce *Apperzeption* por *percepción*. La cita corresponde a (Husserl, 2009:399).
6. Si bien la versión en español utiliza "parecer", en la versión alemana su utiliza *erscheinen* que se traduce por "aparecer" y es esta la que considero que facilita la comprensión del pasaje.

7. Bibliografía

- Behnke, Elizabeth (1996) "Edmund Husserl's Contribution to Phenomenology of the Body in *Ideas II*" en T. Nenon y L. Embree (Eds.), *Issues in Husserl's Ideas II*, EE.UU: Springer.
- Claesges, Ulrich (1964) *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund (2013) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro I*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, Edmund (1997) *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

Libro II. Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución, México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Husserl, Edmund (1967) *Investigaciones Lógicas*, México: Revista de Occidente.

Husserl, Edmund. *Logische Untersuchungen* (2009), Hamburgo: Meixner.

Husserl, Edmund (1997) *Thing and space*, EE. UU: Springer.

Husserl, Edmund (1991) *Ding und Raum*, Hamburgo: Meixner.

Lester Embree, Elizabeth A. Behnke, David Carr, J. Claude Evans, José Huertas-Jourda, Joseph J. Kockelmans, William R. McKenna, Algis Mickunas, Jitendra Nath Mohanty, Thomas M. Seebohm, Richard M. Zaner (eds.) (1997) *Encyclopedia of Phenomenology*, Países Bajos: Kluwer Academic Publishers.

San Martín, Javier (2010) "El contenido del cuerpo" en *Investigaciones Fenomenológicas*, Madrid, 169-187.

San Martín, Javier (2015) *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid: Trotta.

Serrano de Haro, Agustín (1997) "Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo" en Serrano de Haro, Agustín. (ed.) *La posibilidad de la fenomenología*, Madrid: Complutense, 185-216.

Smith, Barry y Smith, David Woodruff (eds.) (1995) *The Cambridge companion to Husserl*, EE. UU: Cambridge University Press.

Welton, Donn (2000) *The other Husserl*, EE.UU: Indiana University Press.

Zahavi, Dan (1994) "Husserl's phenomenology of the body" en *Études phénoménologiques* n° 19, 63-84.

Zahavi, Dan. "The three concepts of Consciousness in *Logische Untersuchungen*" en *Husserl Studies*, 2002, págs. 51-64.

Arte y verdad: una investigación sobre el alcance y sentido de la verdad “extra-metódica” en la hermenéutica de H.-G. Gadamer

Erika Whitney

erikawhitney@gmail.com

Licenciatura en Filosofía. Director de TFL: Sergio A. Sánchez

Recibido: 19/05/17 / Aceptado: 19/07/17

Resumen

El presente trabajo tiene por objetivo abordar específicamente la primera parte de *Verdad y Método* (1960), en la cual H.-G. Gadamer explicita la cuestión de la verdad desde la experiencia de la obra de arte. Nuestra hipótesis es que las investigaciones hermenéuticas ponen al descubierto, a partir de una reformulación de la problemática estética, que hay más cosas que se experimentan como reales que aquellas que la ciencia reconoce. Esta problemática resulta interesante si se tiene en cuenta que es en el ámbito filosófico donde cabe preguntarse ¿qué es verdad? y ¿qué conocimiento? Por esta razón, intentaremos plasmar el debate filosófico que Gadamer inicia en su obra principal al cuestionar, por un lado, los límites de la verdad de la ciencia y reclamar, por otro, una comprensión más amplia de ella para que sea factible legitimar otras formas de experiencias de verdad como son la experiencia filosófica, la experiencia artística, la experiencia religiosa, etc.

Palabras claves: verdad - experiencia artística - juego

Introducción

La presente propuesta de investigación se concentra en la fuente principal de la hermenéutica contemporánea, *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (1960) de H.-G. Gadamer, en procura de dilucidar uno de los tópicos que se desprenden de esta problematización de la comprensión: el arte como fenómeno hermenéutico.

El interés de justificar la experiencia de verdad perteneciente a las ciencias del espíritu lleva a Gadamer a una profundización del fenómeno del comprender. Las teorías de la

interpretación, que entienden la comprensión como procedimiento, permanecen demasiado ligadas a la cuestión metodológica y, por ello, sucumben ante la concepción científica de la verdad que reduce la experiencia del mundo a un modelo cognoscitivo. Por esto, Gadamer va a poner en tela de juicio la ampliación universal del método como si fuera la única vía de acceso a la verdad. Ahora bien, con esto no se propone cuestionar el método de las ciencias naturales, sino más bien señalar cuáles son sus límites, puesto que su intención de monopolio encubre otras experiencias de verdad.

La revitalización del problema hermenéutico en toda su dimensión experiencial (heredada de Heidegger), sumada a la preocupación por la fundamentación de las ciencias del espíritu (heredada de Dilthey), se traducen en el proyecto gadameriano en la pretensión de legitimar un tipo de conocimiento y de verdad acorde a aquellas experiencias que superan el ámbito del conocimiento científico. Ante la concepción de la verdad, que reconoce en las ciencias naturales la forma paradigmática del conocimiento, se trata para Gadamer en primer lugar, de tomar nota de áreas relevantes de la experiencia del mundo y la vida, que caen en los alcances de las llamadas “ciencias del espíritu” y que quedan excluidas de los cánones de conocimiento y verdad consagrados; y en segundo lugar, definir sentidos legítimos en que cabe hablar tanto de verdad como de conocimiento en estas ciencias (del espíritu) pero desde otra perspectiva, a saber, desde el arte y la literatura. Por ello, nos concentramos aquí en la experiencia de la obra de arte y nos proponemos un análisis descriptivo de ella para comprender en qué sentido la experiencia artística puede ser una experiencia de verdad. A la luz de esta temática, el presente trabajo tiene por objetivo abordar específicamente la primera parte de *Verdad y Método*, en la cual Gadamer explicita la cuestión de la verdad desde la experiencia de la obra de arte.

Nuestra hipótesis es que las investigaciones hermenéuticas ponen al descubierto, a partir de una reformulación de la problemática estética, que hay más cosas que se experimentan como reales que aquellas que la ciencia reconoce. Esta problemática puede resultar interesante si se tiene en cuenta que es en el ámbito filosófico donde cabe preguntarse ¿qué es verdad? y ¿qué conocimiento? Por esto intentaremos plasmar el debate filosófico que Gadamer inicia en su obra principal al cuestionar, por un lado, los límites de la verdad de la ciencia y reclamar, por otro, una comprensión más amplia de ella para que sea factible legitimar otras formas de experiencias de verdad como son la experiencia filosófica, la experiencia artística, la experiencia religiosa, etc.

Nos proponemos aquí, en primer lugar, investigar las razones filosóficas, históricas y críticas que orientan la crítica de la conciencia estética. Segundo, precisar la ontología de la obra de arte propuesta por Gadamer para tematizar la experiencia artística como experiencia de verdad. Por último, comprender los presupuestos epistemológicos y ontológicos que dan lugar a una noción de verdad en *Verdad y método* vinculada al ámbito del arte. En concordancia con el tema de investigación y los objetivos planteados el presente proyecto inicia con un enfoque general histórico y continúa con una

reconstrucción sistemática de las premisas y argumentos presentes a propósito de nuestra temática en el *corpus* gadameriano. Si bien el tema de estudio propuesto deberá ser seguido en el conjunto de la producción del filósofo, nuestra mayor atención se centrará en la lectura de *Verdad y Método* (1960).

1. La crítica de la conciencia estética.

La crítica que Gadamer realiza de la conciencia estética está en continuidad, principalmente, con dos tópicos de la hermenéutica fenomenológica. En primer lugar, con la crítica que Heidegger hace de la estética de Kant y Hegel. La determinación ontológica de la obra de arte como vivencia estética encuentra su fundamento en la primacía del modelo cognoscitivo de la ciencia natural, que desacredita todas aquellas posibilidades que no se ajustan a su metodología (Cfr. Gadamer, 1977: 124). Y segundo, con la concepción heideggeriana de la verdad. Desde este horizonte, las investigaciones hermenéuticas "llevan una revisión del prejuicio nominalista kantiano: hay más cosas que se experimentan como reales que las que la ciencia está dispuesta a reconocer" (Karczmarczyk, 2007: 153).

La reducción que el problema del arte sufre con la estética moderna, se puede resumir en los siguientes ítems: 1. La relación de complementación, que anteriormente había

determinado la relación entre arte y realidad, aparece ahora en términos de oposición. 2. El arte como apariencia bella se opone a la realidad (objetiva y real) y se determina desde esta dualidad. 3. De este modo, el arte se convierte en un punto de vista propio y funda una "pretensión de dominio propio y autónoma" (Gadamer, 1977: 122). 4. El arte se constituye como ámbito autónomo, en el cual rigen sus propias leyes y donde se transgrede los límites de la realidad. En otros términos, "lo bello y el arte sólo confieren a la realidad un brillo efímero y deformante" (Gadamer, 1977: 123). 5. Por consiguiente, el arte queda marginado del conocimiento de la realidad y se ve forzado a reclamar una verdad que le ha sido escatimada.

Una de las principales dificultades teóricas que Gadamer advierte en esta conciencia estética es que pasa por alto la experiencia "en cuanto tal". Es decir, en la medida en que las teorías del arte sostienen que es posible acceder al arte mediante lo puramente estético reposan sobre un rendimiento abstractivo. Este mirar abstraer todas las condiciones de acceso (el contexto, el origen, el artista, etc.) que permitirían realizar la experiencia propiamente artística, para garantizar, por el contrario, su prístina intención estética. Pero, ¿es posible percibir puramente aquello que constituye lo estético de toda obra de arte? Según Gadamer, tras esta idea se oculta cierto dogmatismo

epistemológico que se funda en la noción de percepción entendida como reflejo de lo que se ofrece ante los ojos (Cfr. Gadamer, 1977: 131). Por el contrario, él sostiene que el ver es una lectura articulada de lo que hay, es decir, ver significa *interpretar*. Por eso dice que muchas veces la visión oculta lo que está presente y otras veces, guiada por la anticipación, pone lo que no está ahí (Cfr. Gadamer, 1977: 131).

La crítica de la percepción pura ya había sido dismantelada por Heidegger mediante la primacía de la actitud práctica por sobre la actitud teórica. El modo de percibir estéticamente, consecuencia del neokantismo, supone, como ya mencionamos, una abstracción que reduce artificialmente los fenómenos artísticos. En palabras del autor: "La vivencia estética es indiferente respecto a que su objeto sea real o no, respecto a que la escena sea el escenario o la vida. La conciencia estética posee una soberanía sin restricciones sobre todo" (Gadamer, 1977: 130). Ante esto, Gadamer sostiene, que la percepción acoge siempre significación: "mirar y percibir con detenimiento no es ver simplemente el puro aspecto de algo, sino que es en sí mismo una acepción de este algo como..." (Gadamer, 1977: 132). El modo de ser de lo percibido estéticamente no está dado de una vez por todas sino que se trata de una presentación dotada de significado y, en cuanto no está

presente como algo abstracto ni objetivo, forma parte del proceso de lectura que hace su intérprete. Al respecto Karczmarczyk P. dice: "Gadamer concede que una de las características distintivas del ver estético, de la percepción estética consiste en ser una visión demorada. Pero señala que no por ello la visión estética deja de establecer referencias, la percepción no es un simple reflejo de estímulos, sino que todo percibir tiene la forma de 'ver cómo'" (Karczmarczyk, 2007: 155). Por lo tanto, la percepción que se da en la obra de arte, en tanto percepción significativa, no puede dejar de tomar nota de lo que percibe.

Uno de los críticos más influyentes de la visión estética del neokantismo fue Søren Kierkegaard (Cfr. Gadamer, 2003: 95). Éste señaló lo insostenible que resulta la posición de la conciencia estética al descubrir la autoaniquilación que subyace en la inmediatez estética: "[...] su crítica de la conciencia estética revela las contradicciones internas de la existencia estética y obliga así a ésta a ir más allá de sí misma" (Gadamer, 1977:137). El filósofo danés advirtió que la abstracción del esteticismo alcanza su consumación cuando disuelve la unidad del objeto en una pluralidad de vivencias estéticas. Esto es, que comprende la experiencia estética como la discontinuidad de diversas vivencias. De este modo, Kierkegaard mostró la contradicción y la falta absoluta de sentido de la conciencia estética,

ya que no sólo la obra pierde su lugar y el mundo al que pertenece, sino que la exigencia romántica de la creación por inspiración libre escinde también al artista de su propia creación. En definitiva, la crítica a esta concepción del arte es que plantea una discontinuidad entre la existencia y el arte.

Algunos autores consideran que la idea de recuperar esta vinculación, entre arte y existencia, Gadamer la retoma de Kierkegaard ya que ambos autores tratan de ver la experiencia artística como una experiencia de sentido, en la cual la obra no queda en el autor o en el espectador sino en su unidad (Cfr. García Pavón, 2002). Este modo de comprender la obra de arte plantea a la existencia una tarea: restablecer la continuidad histórica que sustenta la existencia humana¹ y, de este modo, "justificar en la experiencia del arte el conocimiento mismo de la verdad" (Gadamer, 1977:140)².

Al referirse a Kierkegaard, Gadamer señala, por lo menos, dos cuestiones interesantes. En primer lugar, que la obra de arte no es un objeto de "actualidad intemporal que se represente a la pura conciencia" (Gadamer, 1977: 138) sino que en la medida que en la obra de arte nos encontramos con un mundo, éste no se presenta como algo extraño, sino que depende de cómo lo actualizamos en el presente. Sobre esto es interesante el papel que desempeña el concepto de simultaneidad,

el cual Gadamer recupera también de Kierkegaard, ya que no se trata de la simultaneidad de la conciencia estética, sino que "'simultaneidad' quiere decir aquí que algo único que se nos representa, por lejano que sea su origen, gana en su representación, una plena presencia" (Gadamer, 1977: 173). Es decir que se trata de mediar lo que no es al mismo tiempo y para ello hay que atenerse al asunto del que trata la obra. En este sentido, el momento estético y el momento histórico están unidos en la experiencia de la obra de arte. Segundo, que en el encuentro con la obra se realiza una autocomprensión. Esto quiere decir que el arte como fenómeno hermenéutico no se reduce al goce estético sino que es también aprendizaje. En otros términos: "También la experiencia estética es una manera de autocomprenderse. Pero toda autocomprensión se realiza al comprender algo distintito, e incluye la unidad y la mismidad de eso otro" (Gadamer, 1977: 138). Por ello, ante la inmediatez de la vivencia estética hay que reafirmar (mediante la continuidad de nuestro estar ahí) una experiencia artística que responda a la realidad histórica del hombre.

Por estas razones, Gadamer, considera que la comprensión de la obra de arte no se puede fundar en la comprensión entendida como reconstrucción, esto es, la reproducción de la producción original puesto que la apertura de

la comprensión está ligada a las expectativas de sentido que nacen de la propia circunstancia. Lo interesante es que la relación *sujeto-objeto*, que sustenta todo el andamiaje teórico de la conciencia estética es, aquí, reinterpretada en clave fenomenológica.

Desde este horizonte, tiene que comprenderse su insistencia de renovar la pregunta por la verdad del arte. Sin embargo, y como al propio autor no se le pasó por alto, es difícil hacer que se reconozca una forma especial de conocimiento y de verdad en la experiencia del arte si se sigue evaluando la verdad del conocimiento desde las ciencias de la naturaleza. Por ello, Gadamer propone “tomar el concepto de experiencia de una manera más amplia que Kant, de manera que la experiencia de la obra de arte pueda ser comprendida también como experiencia” (Gadamer, 1977:139). Esto quiere decir que se puede comprender la obra de arte como un fenómeno hermenéutico siempre y cuando se amplíe la comprensión habitual que tenemos de la noción experiencia.

La pregunta por la verdad del arte abre, de este modo, una nueva dimensión ya que replantea la cuestión de la verdad no sólo en el arte sino, en la medida que esta forma parte de un universo mayor, también a la totalidad de las ciencias del espíritu. La experiencia artística es el punto de partida para la recuperación de toda una variedad de dimensiones de la

racionalidad que habían sido privadas de sus propias pretensiones de verdad al no ajustarse al paradigma epistemológico provisto por la ciencia de la naturaleza.

2. El modo de ser de la obra de arte

Uno de los conceptos gadamerianos centrales respecto de la relación entre verdad y arte es el de *juego*. Este término de índole fenomenológica, aunque no se encuentra en tradición fenomenológica que más conocida, Gadamer lo recupera de la tradición estética. Esto puede deberse a la lectura que el filósofo de Marburgo tiene de Huizinga³, de quien tomó ciertas ideas para otorgarle un nuevo sentido. Como dice R. Argullol el juego fundado antropológicamente le permite a Gadamer “sostener una tendencia innata del hombre al arte” (Argullol, 2012: 20). Pero también permite algo más, esto es, la sustitución de la relación *sujeto-objeto*, que caracterizaba a la conciencia estética, por la interacción y movimiento entre ambas dimensiones (Cfr. López Sáenz, 2002: 10). Consideramos que profundizar en esta noción puede ser un buen punto de partida para comprender la ontología de la obra de arte que Gadamer expone en la primera parte de su obra principal.

Antes de continuar con nuestra exposición es preciso decir que el juego es considerado comúnmente como un fenómeno marginal de

la existencia humana ya que no se relaciona con las cuestiones más serias e importantes de la vida. El juego no sólo es una actividad más entre otras, sino que es la actividad más ociosa e inútil, y en este sentido una enemiga del trabajo. Así se ha caracterizado el juego, cuando no como una cuestión infantil. Sin embargo, autores como E. Fink y como nuestro propio Gadamer, ambos lectores del *Homo Ludens*, se resisten a ver el comportamiento lúdico como un fenómeno sin importancia y aislado del mundo de la seriedad. Al contrario, sostienen que el juego es un fenómeno esencial de la existencia humana. Para Fink el juego es un modo vital de la existencia del hombre y no un modo degradado frente a otras formas de existencia. Al respecto Ríos Espinosa dice: "Fink le está dando al fenómeno de juego una interpretación existencial, como un fenómeno esencial de la existencia tan relevante como el trabajar, amar, oponerse, morir, en fin. Lo interesante en todo caso es que todos estos fenómenos son enigmáticos en tanto muestran un gran verdad, a saber, que el hombre es a la vez abierto y oculto, no es todo naturaleza ni es todo libertad, siempre es una tensa relación consigo mismo" (Ríos Espinosa, 2008: 26).

Por su parte, Gadamer, recupera el fenómeno del juego para criticar el subjetivismo estético y superar así la idea de que la liberación que se da en el juego del arte posibilitaría una fuga a

un mundo de fantasía, de ensueño y utopía. Tanto para Fink como para Gadamer: "el juego posee un carácter de alteridad, en donde se abre la posibilidad de "ser para otro", que también podría tener implicaciones éticas interesantes en tanto implica un nuevo modo de relación con la comunidad" (Ríos Espinosa, 2008: 24). Lo que en definitiva nos interesa destacar es que estos autores advirtieron las potencialidades del juego como un tipo de conocimiento. Es decir, si bien en la participación del juego se está lejos de una conciencia reflexiva, esto no quiere decir que en él no se dé cierta comprensión y, por lo tanto, cierto conocimiento, aunque diferente del científico.

Gadamer se desentiende de la noción de juego, tal como fue comprendida por la tradición estética de Kant y Schiller, por encontrar en ella una significación demasiado subjetiva. Por el contrario, nuestro autor se vale de este concepto, primero, para discutir la categoría de sujeto y decir que la subjetividad desempeña un papel secundario en la representación del arte. Esta consideración no es menor, puesto que tal desplazamiento posibilita una resignificación del vínculo entre la obra y el espectador. Y, segundo, para indicar que el juego tiene la autonomía de presentarse a sí mismo cada vez que se juega.

En el juego no hay relación *sujeto-objeto*, como sí la hay en la actividad del conocimiento,

porque el jugador no se comporta en el juego como frente a un objeto que quiere conocer o representar, sino que el jugador está ya siempre *dentro* del juego. Este dentro del juego debe entenderse a partir de los movimientos que se desarrollan en un juego, los cuales no son arbitrarios, sino que poseen un orden al que el jugador está sujeto. Mientras el juego dura se produce una suspensión de la existencia activa y preocupada de los jugadores puesto que queda subordinada a las reglas propias del juego mismo. La pasividad del dejarse jugar (que caracteriza a los jugadores) está en relación con la incertidumbre de lo que vendrá, mientras el juego retiene la libertad de decidir “por esto” o “por lo otro”.

El concepto de juego le permite a Gadamer distanciarse de cualquier interpretación que defina la experiencia del arte como el comportamiento de un sujeto (Cfr. Ríos Espinosa, 2008: 28). Si bien los jugadores hacen posible su manifestación, el verdadero sujeto del juego es el juego mismo. Este modo de entender el juego lleva a Gadamer a considerar que su esencia consiste en la independencia con que se presenta a sí mismo ante la conciencia de los jugadores (Cfr. Gadamer, 1977: 148-9).

Estas dos características del juego, como sujeto y como presentación⁴, dice S. Orueta, sustentan la aplicación gadameriana del juego

al arte. Por un lado, porque el rol que antes ocupaba el jugador, en el traspaso al fenómeno artístico, lo ocupa el espectador y en la medida en que los jugadores no son los sujetos de juego, tampoco lo son los espectadores. Si bien el arte es común al espectador y al artista, en ninguno de ellos se agota. Al contrario, la autonomía de la obra de arte es la que se impone. Por este motivo, no se trata de acomodar la obra a la subjetividad sino que la subjetividad se deje interpelar ante la imposición de la obra (Cfr. Orueta, 2013: 86-8).

Y por otro lado, porque la presentación es la característica fundamental del arte para Gadamer. Ahora bien, salta a la vista una diferencia, mientras que el juego no acostumbra a presentarse para nadie, es decir, solo se limita a auto-presentarse, en el arte hay presentación *de* algo *para* alguien. Este aspecto del arte apunta siempre más allá de sí mismo, se dirige a los espectadores. Gadamer dice: “Los actores representan su papel como en cualquier juego, y el juego accede así a la representación; pero el juego mismo es el conjunto de actores y espectadores. Es más, el que lo experimenta de manera más auténtica, y aquél para quien el juego se representa verdaderamente conforme a su ‘intención’, no es el actor sino el espectador. En él es donde el juego se eleva al mismo tiempo hasta su propia idealidad” (Gadamer, 1977: 153). El rol

de los actores es que el juego no caduque en su participación, sino en la presentación *para* los espectadores. Por esto, el espectador tiene una primacía metodológica, porque el juego es para él.

En cuanto a lo que accede a la presentación artística, es preciso saber que no se restringe necesariamente a un objeto en particular sino que el conjunto de posibilidades y lo abierto del mundo operan en la obra de arte. Lo que se presenta en la obra, la variedad de interpretaciones que ella admite, no depende de una subjetividad sino de la obra misma. Lo que en ella se presenta son posibilidades de ser propias de la obra (*Cfr.* Gadamer, 1977: 162). Y lo esencial de esta presentación es que puede presentar, en toda su significación, la realidad de la experiencia humana.

Para comprender el sentido del concepto de presentación hay que evitar priorizar aquello *que* se presenta por sobre *cómo* se lo presenta. Es decir, la obra de arte no puede separarse de las condiciones por la que se muestra. En ella lo presentado se convierte en sí mismo cuando no se cuestiona la acepción que subyace a determinada interpretación o representación. Tal actitud no sólo desvirtúa la verdadera experiencia, sino que supone la distinción estética de la obra en sí y su interpretación. Gadamer dice: "Lo que hemos llamado una construcción lo es en cuanto que se presenta a sí misma como una totalidad de sentido. No es

que sea algo en sí y que se encuentre además en una mediación que le es accidental, sino que sólo en la mediación alcanza su verdadero ser" (Gadamer, 1977: 162).

A diferencia de la conciencia estética, lo que, aquí, constituye al arte es la mediación total⁵ o, lo que es lo mismo, la no-distinción estética (identificación entre representación y representado). En otros términos, en la medida en que el modo de ser del arte es la presentación no podemos diferenciar ontológicamente una obra artística de su representación⁶, por ejemplo, no podemos diferenciar la poesía de su recitado, o la obra teatral de su puesta en escena⁷ (*Cfr.* Grondin, 1999: 72). Esta distinción se cancela cuando estamos en condiciones de comprender el sentido del juego del cual participamos. Es decir, cuando una obra de arte ha logrado captar completamente nuestra atención y ha permitido que nos involucremos con el asunto que trata nos olvidamos si estamos ante una interpretación o el original y en ese instante "el gozo que produce la representación [...] es el gozo del conocimiento" (Gadamer, 1977: 156). En este proceso de presentación *de* algo *para* alguien sucede, según Gadamer, una *transformación en construcción*. Esta transformación se debe a que, por un lado, algo se convierte en otra cosa. Y, por otro, aquello que se transforma lo hace hacia su verdadero ser. En la obra de arte se produce una

transformación cuando los jugadores ya no son sino lo que ellos representan y cuando los que participan, es decir, los espectadores, se transforman también. Esto no quiere decir que lo que allí ocurre es un desplazamiento hacia un mundo distinto. Al contrario, esta transformación en construcción posibilita un nuevo sistema de reglas que no admite comparación con la realidad porque la oposición realidad-apariencia ha sido desplazada. Por ello, la pregunta sobre si es real o no lo que ocurre en una obra de arte se convierte, desde esta perspectiva, en una pregunta mal planteada. El arte está en una dimensión superior desde la cual puede decirnos algo acerca de lo que es, puede decir algo acerca de la verdad porque en la presentación de una obra de arte emerge lo que antes permanecía oculto.

Una característica fundamental de esta transformación es la temporalidad que la constituye, la cual está vinculada a la celebración. A diferencia de la temporalidad a la que estamos acostumbrados en nuestra cotidianeidad, es decir, a la sucesión de "ahoras", en el arte la celebración no tiene fin. Como señala Gadamer, no resulta sencillo clarificar la temporalidad de la obra de arte a partir de la temporalidad de la *fiesta*. Sin embargo, puede servir tener en cuenta que en la fiesta no hay aislamiento, sino que todo está congregado. En ella se fundan pasado y

presente en la medida que algo del pasado se actualiza en el presente y se presenta una determinada comunidad. En palabras del autor: "Sólo hay fiesta en cuanto que se celebra. Con esto no está dicho en modo alguno que tenga un carácter subjetivo y que su ser sólo se dé en la subjetividad del que la festeja. Por el contrario, se celebra la fiesta porque está ahí. Algo parecido podría decirse de la representación escénica, que tiene que representarse para el espectador y que sin embargo no tiene su ser simplemente en el punto de intersección de las experiencias de los espectadores" (Gadamer, 1977: 169). Esto nos permite comprender que la obra no se determina a partir de la experiencia de sus espectadores. Al contrario, es el espectador el que es interpelado por su participación en la obra. En esta participación el arte puede abrirnos los ojos para ver las cosas como son. Gadamer recupera, además, la concepción antigua del arte, según la cual a todo arte le subyace el concepto de *imitación*. Este concepto sirve siempre y cuando mantenga presente el significado propio de la imitación⁸. Éste tiene que ver con que, por un lado, al imitar algo se trata de presentar de manera que sólo haya lo presentado. Es decir, si pensamos en una presentación escénica, lo propio y personal (subjetividad) del actor queda en segundo plano cuando en ella emerge lo presentado. Y por otro, que esta

idea de imitación está íntimamente vinculada a la noción de reconocimiento, la cual sostiene que sólo en su *re-conocer* accede lo ya conocido a su verdadero ser.

Tal reconocimiento posee el carácter de un auténtico conocimiento. Cuando esto sucede, la experiencia artística vuelve más profundo el conocimiento de uno mismo y del mundo. Según Gadamer "Lo que realmente se experimenta en una obra de arte, aquello hacia lo que uno se polariza en ella, es más bien en qué medida es verdadera, esto es, hasta qué punto uno conoce y reconoce en ella algo, y en este algo a sí mismo" (Gadamer, 1977: 158). Lo que se comunica a través del juego del arte tiene el carácter de una anamnesis, es decir, de un volver a ver el mundo, pero como si lo conociéramos por primera vez.

De este modo, la experiencia artística posibilita una forma de conocimiento y de verdad porque la obra de arte interpela y modifica a quien la experimenta⁹. En un pasaje de *Verdad y Método II* (1986) Gadamer expresa: "La intimidad con que nos afecta una obra de arte es, a la vez, de modo enigmático, estremecimiento y desmoronamiento de lo habitual. No es sólo el "ese eres tú" que se descubre en un horror alegre y terrible. También nos dice: "¡Haz de cambiar tu vida!" (Gadamer, 1992: 62).

3. El arte como modelo de verdad

Fue la crítica de la epistemología decimonónica, inaugurada por la fenomenología, la que permitió restablecer el sentido cognitivo del arte, en la medida en que puso en jaque la concepción de la verdad entendida, estrictamente, a partir de términos científicos. Desde entonces, se asumió -y se asume- que el arte aporta un conocimiento esencial porque interroga a los espectadores de una manera particular y porque proporciona un reconocimiento del mundo al abrirnos los ojos para lo que es (Cfr. Grondin, 2003: 77). La obra de arte, al dejar de lado en segundo plano el nexo pragmático de la vida, instaure nuevas perspectivas desde las cuales se puede comprender la realidad humana (Cfr. Gadamer, 2002: 197).

Siguiendo este argumento, la hermenéutica filosófica sostiene que la experiencia artística es un cierto lenguaje porque establece un diálogo con sus intérpretes (Cfr. Martínez, 1987: 143). Este "hablar" de la experiencia significa que ella dice algo, pero no como un documento le dice algo al historiador, sino que la obra de arte le dice algo a cada uno. El carácter vinculante de la obra de arte, *i.e.*, la obra vincula a cada intérprete de un modo propio e inmediato, es lo que la hermenéutica gadameriana hace valer frente a la conciencia estética y su neutralización del problema de la verdad. Sobre esto C. López Sáenz afirma que:

"El arte manifiesta una verdad que no se encuentra en ninguna parte y nos ofrece una experiencia del sentido cuya inmediatez supera el conocimiento metódico de la ciencia. [...] La verdad del arte no es derivada, no es copia, sino proyecto por el que algo nuevo acontece; es *Ereignis*, revelación de sentido que no resulta de un impulso subjetivo, sino que simplemente tiene lugar y su experiencia será verdadera si modifica de alguna manera al sujeto" (López Sáenz, 2002: 10).

Como vimos al principio, el interés de Gadamer por la verdad no se reduce únicamente a la experiencia artística sino que se interesa por la verdad en el marco del comprender. "Si queremos saber qué es la verdad en las ciencias del espíritu, tendremos que dirigir nuestra pregunta filosófica al conjunto del proceder de estas ciencias [...] A la preparación de esta pregunta, tendrá que poder servir en particular la pregunta por la verdad del arte, ya que la experiencia de la obra de arte implica un comprender, esto es, representa por sí misma un fenómeno hermenéutico y desde luego no en el sentido de un método científico. Al contrario, el comprender forma parte del encuentro con la obra de arte, de manera que esta pertenencia sólo podrá ser iluminada partiendo del "modo de ser de la obra de arte" (Gadamer 1977: 142).

La centralidad de la experiencia artística se debe, por lo tanto, a que ella exige otro modo

de pensar la verdad, lo que permite no sólo hacer justicia a la totalidad de la experiencia humana, sino iniciar el camino para repensar la verdad en el ámbito de las humanidades. Por eso Gadamer dice: "El punto de partida de mi teoría hermenéutica fue precisamente que la obra de arte es un reto a nuestra comprensión porque escapa siempre a todas las interpretaciones y opone una resistencia nunca superable a ser traducida a la identidad de un concepto. [...] De este modo el modelo del arte ejerce la función orientadora que posee la primera parte de *Verdad y método* para el conjunto de mi proyecto de una hermenéutica filosófica. Esto queda claro si se ha de respetar la 'verdad' del 'arte' en la infinita variedad de sus 'expresiones'" (Gadamer, 1986: 15).

En la medida en que la vinculación entre verdad, historicidad y finitud humana tiene como modelo la verdad del arte las ciencias del espíritu deben dejarse influenciar por éste, incluso cuando el arte no aporte un conocimiento concluyente y completo de la verdad (Cfr. Gadamer, 1977: 142). Ahora bien, como es sabido, Gadamer hereda la concepción heideggeriana¹⁰ de la verdad y asume con ello el carácter derivado del conocimiento científico. Por lo que, también aquí se deja entrever cierta primacía (por sobre la verdad teórica) de la verdad que acontece en el arte puesto que lo que en la obra se

presenta lo hace en "su verdadero ser" (Cfr. Gadamer, 1977: 162).

Si bien es cierto que en *Verdad y Método* no hay una elaboración sistemática de la verdad, consideramos importante señalar lo que este filósofo tiene para decir sobre ella. En primer lugar, porque algunas perspectivas filosóficas, fascinadas por un determinado modelo de cientificidad, piensan la verdad sin problematizar el papel del lenguaje. El problema de la verdad es un problema hermenéutico porque el lenguaje no es transparente, sino que detrás de cada palabra se ocultan diversos supuestos (Cfr. Lanceros, 2006: 546). Y en esta instancia, ni el método ni el concepto pueden dar cuenta de estos presupuestos que hacen posible su manifestación. En segundo lugar, porque esta es precisamente la tarea que Gadamer confiere a la hermenéutica, *i.e.*, develar ese ámbito que se retrotrae cada vez que se pretende circunscribirlo. En este sentido, creemos que el propósito de nuestro autor no es descubrir una nueva verdad sino profundizar en ella.

Semejante reivindicación de la verdad conlleva un aspecto crítico porque impide que se la comprenda sólo desde la perspectiva científica. La ampliación de la noción de verdad "a la totalidad de la esfera de las posibles formas de la experiencia de sentido trae consigo necesariamente una paralela extensión de racionalidad, que queda liberada de su

identificación a secas con la racionalidad teórico-científico" (Vigo, 2011:193). La pregunta por el alcance y sentido de la verdad habilita una reformulación de la idea de racionalidad, que busca liberarse de la sujeción al paradigma predominante de la modernidad, es decir, del paradigma cartesiano que se orienta a partir de una idea fundacionista del conocimiento. De esta forma, se piensa una racionalidad hermenéutica que, a diferencia de la racionalidad científica, hace pie en la experiencia real y se contenta con llegar mediante un intercambio fecundo (no-metódico) a dilucidar el asunto de "las cosas mismas".

El supuesto de una razón absoluta, sobre la cual se fundamenta todo conocimiento, es el gran engaño del cientificismo. El historicismo, por ejemplo, al negar los presupuestos de toda comprensión niega no sólo aquellos presupuestos que son arbitrarios sino también aquellos que son verdaderos. De este modo, olvida que la verdad está íntimamente relacionada con la finitud de la comprensión. A. Moratalla, en la introducción al texto que reúne las conferencias que Gadamer dio en Lovaina en 1957, titulado *El problema de la conciencia histórica*, dice: "Ante la enfermedad historicista que asépticamente disocia al intérprete de su historia, la hermenéutica los piensa conjuntamente puesto que, al constituirse como pensar rememorante, como dialéctica

del preguntar, busca esclarecer las posibilidades y los límites tanto de la realidad personal como de los acontecimientos humanos en su singularidad histórica" (Moratalla: 1996: 14).

El concepto de verdad conserva, sin duda, un vínculo con el manifestarse de la realidad y establece con ella una relación de adecuación, pero la verdad no se agota en esta relación. La crítica que aquí resuena es la crítica a la pretensión de desarraigar al sujeto de la historia y de reducir toda la riqueza y la complejidad de la vida humana a una abstracción pura y atemporal. En este sentido, Gadamer ha puesto como centro de atención en sus textos los problemas específicos que presenta la historicidad en tanto dimensión propia de la existencia humana y, por ende, del conocimiento.

Una conciencia que tenga en cuenta estos aspectos del comprender sería una conciencia capaz de replantear la cuestión de la verdad en el ámbito de las humanidades. Esta verdad presenta ciertas características, que si bien no han sido aquí abordadas, sí podemos mencionar y tener en cuenta para futuras investigaciones. En primer lugar, tiene que ver con el desocultar las condiciones que posibilitan la comprensión, las cuales están íntimamente vinculadas al rol epistémico de los prejuicios. Segundo, con advertir que las condiciones que posibilitan la comprensión

son las mismas que posibilitan la verdad, como vimos no se trata aquí de la comprensión como procedimiento, sino como acontecer que posibilita nuestra participación en la verdad. Por último, con reconocer que la comprensión, en tanto es el modo de ser básico en que el hombre se encuentra en el mundo, constituye el modo fundamental de acceder a la verdad. Que la verdad sea accesible de múltiples modos, no sólo en el sentido de que diferentes ciencias tratan sobre diferentes verdades, sino también en la medida en que cada uno de nosotros comprende de una manera diferente, no significa, por ello, que haya sucumbido ante un radical relativismo ni es razón suficiente para renunciar a ella. Por el contrario, la resignificación hermenéutica de la verdad está vinculada al deseo de Gadamer de lograr una comprensión más adecuada de aquellas experiencias que superan el ámbito de control de la metodología científica. La ampliación de esta noción pone en tela de juicio la absolutización de *una* experiencia de verdad en detrimento de otras, al mismo tiempo que busca develar el alcance de la verdad en relación a toda la experiencia humana posible. Un ejemplo de ello es el recorrido que aquí hemos hecho al esclarecer cómo Gadamer legitima la experiencia de la obra de arte como experiencia de verdad.

Conclusiones

Partiendo de una reformulación del problema estético, Gadamer, advierte que una correcta comprensión de los fenómenos que caen bajo el alcance de las ciencias humanas tiene que ver menos con una cuestión metódica que con un modo de saber que pervive desde la tradición humanista, a saber, que la tradición y la existencia de prejuicios no son un mero obstáculo a superar, sino que tienen un carácter productivo que posibilitan la comprensión de sentido perseguida por estas ciencias en el conjunto de la vida humana.

Por ello, presentamos, en primer lugar, la crítica de la conciencia estética que, en consonancia con el anti-kantismo de Heidegger, reprocha que ésta escinda al arte de la realidad ocultando su sentido cognitivo. En segundo lugar, advertimos que los principios fenomenológicos (presentes, principalmente, en la hermenéutica fenomenológica de Heidegger) posibilitaron restablecer el sentido cognitivo del arte al resignificar la relación entre experiencia artística y realidad. Desde este horizonte, fue entonces posible ver el arte como un modo de conocimiento. La inmediatez de este conocimiento permitiría no sólo adquirir un mejor conocimiento de sí mismo, puesto que en el juego del arte el espectador es confrontado con su propia existencia, sino una mejor comprensión del mundo y de las

relaciones humanas. En este sentido el arte tendría una tarea primordial: preparar al hombre para una vida auténtica.

Este rodeo no ha sido más que un intento por comprender la pretensión de verdad que opera en la obra de arte, la cual no se agota ni en la subjetividad del intérprete ni en la objetividad de la obra, sino que radica en su comunicabilidad (en su capacidad para dirigirse a cada intérprete de manera particular). La experiencia de la obra de arte es, por lo tanto, una experiencia de verdad porque su modo de ser no consiste en ser mera percepción de los sentidos o contemplación de las formas, sino -en cuanto nos detenemos en la obra y advertimos un mundo a través de ella- acontecer de una verdad.

Por último, Gadamer, en tanto que hereda la concepción heideggeriana de la verdad y asume el carácter derivado del conocimiento científico, asigna a la experiencia artística una clara prioridad para acceder a la verdad, convirtiéndola así en paradigma de las ciencias del espíritu. La obra de arte en la medida que exige pensar de otro modo la noción de verdad permite hacer justicia a la totalidad de la experiencia humana.

Tales ideas suponen un correctivo al paradigma moderno de conocimiento en la medida en que deja entrever que a la verdad no se accede únicamente por medio del método científico. Al contrario, la ampliación

de la verdad a la totalidad de las posibles formas de experiencia de sentido permite pensar una paralela extensión de la racionalidad, que debe superar la racionalidad teórico-científico.

La vuelta a la experiencia del arte no sólo permite a Gadamer señalar los límites de la verdad en sentido metódico, sino que también habría posibilitado un nuevo punto de partida para pensar la verdad de aquellos fenómenos que están más allá del ámbito científico. Para cerrar, excede a esta investigación el estudio exhaustivo de la verdad en el marco del comprender. Aquí simplemente nos hemos limitado a considerar la verdad del arte y a comprender por qué la experiencia artística resulta una experiencia fundamental de la existencia humana.

4. Notas

¹ Sobre esto Gadamer dice: "Si se intentase proceder a una determinación óptica de la existencia estética construyéndola al margen de la continuidad hermenéutica de la existencia humana, creo que se malinterpretaría la verdad de la crítica de Kierkegaard" (Gadamer, 1977: 137).

² Este modo de comprender la experiencia artística convierte a la obra de arte en testimonio histórico. Por supuesto que semejante comprensión no está exenta de las limitaciones que enfrenta toda comprensión histórica, es decir, en la medida que la experiencia del arte es una mediación (entre el pasado y el presente), situarse fuera del tiempo para juzgarla es imposible. Por eso Gadamer dice que incluso eso que se cierra a la comprensión es experimentado como limitador y forma parte de la continuidad de la auto-comprensión que el hombre tiene de sí (Cfr. Gadamer, 1977: 138).

³ Huizinga (2007) dice en el prólogo de *Homo Ludens* "Hace tiempo que ha ido cuajando en mí la convicción de que la cultura humana brota del juego -como juego- y en él se desarrolla. [...] Porque no se trata, para mí, del lugar que al juego le corresponda entre las

demás manifestaciones de la cultura, sino en qué grado la cultura misma ofrece un carácter de juego" (7-8). Por cuestiones de espacio no nos detenemos aquí en una exposición detallada de las ideas de este autor y de la influencia que ejerció en Gadamer, sin embargo, consideramos que para una comprensión más acabada del tema es fundamental realizar esta tarea.

⁴ Aquí usamos la expresión "presentación" ya el término alemán *Darstellung* (presentación) en Gadamer significa "verdad". El problema es que en la traducción española lo traducen como "representación" confundiendo la lectura con el término alemán *Vorstellung*.

⁵ Según Grondin esta mediación total exige un gran esfuerzo interpretativo. Y sostiene que se podría pensar en cierta resonancia de la concepción del Bultmann de la proclamación del mensaje cristiano. En palabras de Grondin: "El fundamento del mensaje cristiano, según Bultmann, no es tanto la historia de Jesús que, como tal, es inasequible para nosotros, sino más bien la proclamación o promesa de los apóstoles mismos. Esta proclamación o este *kérygma* constituye el primero y único dato del mensaje cristiano. Pero esta proclamación misma era ya una interpretación" (Grondin, 2001: 75).

⁶ Gadamer sostiene que cuando hay diversas interpretaciones de una misma obra no resulta imposible distinguir cada una de ellas respecto de las demás. No obstante, lo que resulta sí problemático es que se considere que estas variaciones, que la obra posibilita, son libres y caprichosas y de este modo se olvide el carácter vinculante que conviene al arte, esto es, la capacidad que tiene para dirigirse a cada uno de manera propia e inmediata, que impediría que el proceder artístico descansase en la imitación de un modelo (Cfr. Gadamer, 1977: 163-4).

⁷ Debido a que la intención de Gadamer no era escribir una teoría del arte sus reflexiones exceden a los problemas estéticos. Si bien en *Verdad y Método I* hay una primacía de las artes reproductivas, Gadamer considera que también hay re-presentación en las artes no reproductivas. El teatro y la música son los ejemplos más elocuentes de esta representación puesto que tienen que interpretarse en el escenario y su ser es únicamente en esa mediación. Por supuesto que teóricamente es posible distinguir la obra original de una interpretación, pero, como ya anticipamos en el capítulo anterior, lo que constituye al arte es la no distinción estética. El cuadro tiene también una función representadora, ya sea que se trate de la representación de alguien -un retrato- o de una pintura de objetos, porque pone ante nosotros lo presentado en un incremento de su ser. Para entender esto, pensemos, por ejemplo, en algún objeto que cotidianamente pase desapercibido o que se limite a

cumplir determinada función, al aparecer representado en el cuadro, se lo percibe de otro modo. También en el arte de lo decorativo y en la literatura hay representación. En el primero, porque no se lo concibe como ornamento sino como aquello que permite realzar lo decorado y en la segunda, en su actualización, es decir, en el acto de leer, lo leído, accede a re-presentación (Cfr. Gadamer, 1977: 182-212).

⁸ Gadamer ejemplifica argumentando que cuando un niño juega a imitar lo hace poniendo en acción lo que conoce y poniéndose a sí mismo en acción. La ilusión de la imitación no consiste en imitar ocultando o aparentando algo para que se descubra, sino al contrario, se trata de representar de manera que sólo se muestre aquello que se representa (Cfr. Gadamer, 1977: 158).

⁹ Hemos suprimido en este artículo, principalmente, por cuestiones de espacio, el minucioso y detallado análisis del cuento de L. Tolstói, *La muerte de Ivan Illich*, a partir de las herramientas conceptuales que nos brinda la hermenéutica filosófica para mostrar en

primer lugar, qué tipo de experiencia de verdad se experimentaría en ella, y, en segundo lugar, para esclarecer de qué modo la obra de arte puede interpelar a su intérprete.

¹⁰ En Heidegger, la verdad puede ser entendida, digamos, en dos instancias: primero, como comportamiento del *Dasein* (verdad ontológica) y segundo, como la posibilidad de la verdad de los entes (verdad óntica). La verdad óntica tiene que transformarse a la luz de la verdad ontológica porque la fundamentación no se da acá como algo que se pone a la base sino que esta fundamentación se consume en el círculo del comprender (Cfr. Gutiérrez, 2001). Sólo si es posible desocultar fenómenos en el cómo de su venir a la presencia, quedará permitido un acceso derivado a ellos. La presuposición de la verdad garantiza todo el proceso. La verdad es, por lo tanto, anterior a la ciencia y la ciencia uno de sus modos. Esta anterioridad de la verdad es de carácter existencial, es decir, un modo de ser del *Dasein*. Por este motivo es que para Heidegger no puede haber verdad donde no hay existencia (Cfr. Gutiérrez, 2001).

5. Bibliografía.

ARGULLOL, R. (2012). "El arte después de la muerte del arte". En: Gadamer, H.-G. *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós. Pp-9-23.

GADAMER, H.-G. (1996). *Estética y Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.

GADAMER, H.-G. (1997). *La actualidad de lo bello*. Barcelona: Paidós. (2012)

GADAMER, H.-G., (1960) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. de Ana Agud y Rafael de Agapito). Salamanca: Sígueme. (1977).

GADAMER, H.-G., *Verdad y método II* (trad. De Manuel Olasagasti). Salamanca: Sígueme. (1992).

GRONDIN, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.

GRONDIN, J. (2003). *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder

GRONDIN, J. (2011). "El paso de la hermenéutica de Heidegger a la de Gadamer". En: Lara, F. *Entre fenomenología y hermenéutica*. Franco Volpi in Memoriam. Madrid: Plaza y Valdéz Editores. Pp. 139-164.

GUTIÉRREZ, C. B. (2001). *El concepto de verdad en Heidegger. Confrontación de la crítica de Tugendhat*. Recuperado de: <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/19321>

HUIZINGA, J. (1938). *Homo Ludens*. España: Alianza. (2007).

LANCEROS, P. (1997). "Verdad". En: Ortiz-Osés A. y Lanceros, P. (Edits.). *Diccionario de Hermenéutica*. Bilbao: Deusto. Pp. 545-546. (2006).

LÓPEZ SÁENZ, M. C. (2002). "Reflexiones sobre la verdad de la filosofía hermenéutica de H.G. Gadamer." En: *A Parte Rei*. N° 22. Recuperado de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/verlopez.pdf>

LORCA, O. (2005). "Arte, juego y fiesta en Gadamer". En: *A Parte Rei*. N° 41. Recuperado desde: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca41.pdf>.

MARTÍNEZ, J. (1986). "Objetividad y verdad en la hermenéutica de H. G. Gadamer". En: *Anales de filosofía*. Vol. IV. Pp. 157-164.

MARTÍNEZ, J. (1987). "Experiencia y comprensión: un estudio a través del arte como lenguaje". En: *Anuario Filosófico* 21. Pp. 143-150.

MORATALLA, A. (1996). "Historia y Filosofía en H.-G. Gadamer". En: *El problema de la conciencia histórica*. Madrid: Tecnos. Pp. 6-37.

ORUETA, S. D. (2013). "Gadamer: el arte entendido a través del juego". En: *SCIENTIA HELMANTICA*. Revista Internacional de Filosofía. N° 2. Pp. 80-98. Recuperado de: http://revistascientiahelmantica.usal.es/docs/Vol.02/05.Sebastian_Orueta.Gadamer,El_arte_entendido_a_traves_del_juego.pdf.

RÍOS ESPINOSA, M. C. (2008). "El juego del arte como liberación" En: Konvergencias Literatura, Filosofía y Culturas en Diálogo. Vol. III. N°2. Pp. 22-37. Recuperado de:
<http://www.konvergencias.net/riosespinosa90.pdf>

VIGO, A. (2011). "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea". En: Lara, F. *Entre Fenomenología y Hermenéutica*. Chile: Plaza y Valdéz Editores. Pp. 165-202.

Abordajes fenomenológicos sobre el Yo

Franco Puricelli

francopuricelli89@gmail.com

Licenciatura en Filosofía. Directora de TFL: Ariela Battán Horenstein

Recibido: 04/05/17 / Aceptado con modificaciones: 06/09/17

Resumen

La problemática sobre el Yo se ha planteado en la fenomenología –y en la filosofía en general– a partir de dos problemas: por un lado, la unidad de la conciencia, y por otro lado, la referencia al Yo de cada percepción, pensamiento, etc. El presente trabajo recorre distintas maneras en que la fenomenología ha abordado dichas cuestiones (Husserl, Heidegger, Sartre) y se sirve de los conceptos de los autores analizados para abrir el interrogante sobre una eventual superación del concepto de Yo. En el recorrido, se trabajan distintas temáticas vinculadas a la discusión central, como por ejemplo la relativa a personalidad o impersonalidad de los pensamientos y vivencias en general, la posibilidad o imposibilidad de que el Yo sea un mero concepto de la reflexión, la ampliación de nuestra noción de subjetividad más allá del Yo como sujeto individual.

Palabras clave: fenomenología – Yo - conciencia

1. Introducción

La fenomenología define a la conciencia como una corriente de vivencias, como un constante fluir de percepciones, emociones, pensamientos. Ahora bien, al momento de determinar cómo se constituye la unidad de esta corriente de vivencias, surgen numerosas dificultades. ¿Qué determina en cada caso que un conjunto de vivencias conforme un todo unitario y ordenado? Todo el tiempo damos por hecha cierta disposición en las vivencias, nos referimos a unidades tales como “el que percibe”, “el que conoce”, “la persona”, “yo”, “nosotros”. En todo momento asumimos que las vivencias no están –por decirlo de alguna manera– sueltas o desconectadas entre sí, sino que conforman unidades superiores (las conciencias) y que se ordenan en comportamientos orientados a fines.

Al mismo tiempo, toda percepción o pensamiento parece estar referido a un sujeto que es quien percibe o piensa. Este sujeto de

las vivencias, se dice, es el Yo. Decimos “yo veo el vaso sobre la mesa”, “yo pienso que el clima aquí es muy bueno”. No es posible concebir estos actos de conciencia desconectados de un Yo: todo “ver el vaso sobre la mesa” o “pensar que el clima aquí es muy bueno” refiere siempre a un Yo que es el sujeto de ese ver o pensar.

Estas dos cuestiones –la unidad de la conciencia y el “yo pienso”– introducen la problemática que abordaremos en este trabajo. Cuando decimos “yo pienso”, ¿a qué clase de entidad nos referimos? Además, ¿cómo explicamos la unidad de la conciencia? ¿Cómo damos cuenta del hecho de que las vivencias conforman una corriente unitaria y ordenada, en lugar de estar simplemente desconectadas, en amontonamientos y dispersiones casuales? Si afirmamos que esta unidad se debe a su estar todas referidas a un mismo Yo, ¿qué es entonces este Yo y cómo actúa, de qué manera dispone de las vivencias?

El principal desafío en este punto es tratar de encontrar una manera de dar cuenta de la unidad de la conciencia y del Yo, pero sin caer en las formulaciones tradicionales del sustancialismo -como es el caso de la distinción cartesiana entre sustancia extensa y sustancia pensante-, las cuales simplemente postulan la unidad *a priori*, por definición, y constituyen ámbitos supra-empíricos ajenos a toda descripción positiva.

El intento de dejar a un lado el sustancialismo, en este caso concreto como en general respecto de cualquier temática, es complejo y difícil de sostener. Exige rechazar formas de pensamiento arraigadas profundamente en el sentido común y tratar de mantener la coherencia en terrenos oscuros para la reflexión. La fenomenología ha tenido aquí uno de sus puntos más interesantes y al mismo tiempo más polémicos.

La problemática del Yo y de la unidad de la conciencia ha sido tratada por Edmund Husserl y sus discípulos en forma insistente, llegando a distintas conclusiones y poniendo de relieve distintas perspectivas del problema. En el presente trabajo analizaremos algunos de estos abordajes fenomenológicos, pertenecientes tanto al padre de la fenomenología como a otros autores inspirados en él. En primer lugar, nos ocuparemos de las tesis defendidas por Husserl en *Investigaciones Lógicas* e *Ideas*, dando cuenta de algunos de los motivos que lo llevaron a modificar su visión sobre el Yo entre un trabajo y el otro. En segundo lugar, expondremos la tesis sartreana sobre la trascendencia del Yo. Por último, analizaremos las implicancias de la noción heideggeriana de *Dasein* en tanto punto de partida para una crítica y superación de la idea de Yo.

2.a La unidad de la conciencia

Acaso como un intento de dejar a un lado el sustancialismo, en *Investigaciones Lógicas* Husserl sostiene que el Yo del que muchos filósofos hablan -esa entidad particular que

hace las veces de soporte de las vivencias, que las une y las ordena- en realidad no existe, al menos en los términos en que se lo suele describir. No hay, además de las vivencias, una entidad (el Yo) que las contenga y a la que estén referidas. Cuando decimos "Yo pienso" no estamos hablando de dos entidades distintas, el Yo por un lado y la vivencia o pensamiento por el otro, la segunda contenida en la primera o siendo accidente de ella. El único Yo posible, al que nos referimos siempre en la vida cotidiana y en las investigaciones psicológicas y filosóficas, es el Yo empírico que surge de la unidad que las propias vivencias se proporcionan en función de sus propiedades y leyes de asociación.

«Los contenidos de conciencia, como los contenidos en general, tienen sus modos legalmente determinados de unirse, de fundirse en unidades más amplias; y en tanto llegan a ser y son unidad, se ha constituido ya el yo fenomenológico o la unidad de la conciencia, sin que sea necesario además para ello un principio propio, el yo, sujeto de todos los contenidos y unificador de todos ellos una vez más. La función de semejante principio sería incomprensible aquí como en todas partes.» (Husserl, 1967: Inv. V, §4)

La corriente de las vivencias no necesita, para tener orden y unidad, de un principio o entidad distinta de ella misma que haga de soporte y fundamento. Se basta para ello consigo misma, con las propias leyes universales que rigen su ser y su devenir. Las vivencias se encuentran por su propia naturaleza referidas unas a otras, unidas en todos más complejos, formando estructuras que se desenvuelven en base a leyes. La unidad de la conciencia no viene dada por algún principio añadido a las vivencias, sino por las legalidades que las caracterizan intrínsecamente. Las propias vivencias organizadas en un todo más amplio en base a leyes de referencia y asociación constituyen lo que llamamos el Yo, que es de naturaleza empírica. En ningún caso encontramos el Yo como un principio más allá de lo empírico.

En *Investigaciones Lógicas* Husserl critica duramente la idea de que el Yo se halla frente a las vivencias como algo distinto y no comparable con ellas, estableciendo un tipo de relación particular entre elementos heterogéneos. Dicha teoría no ofrece ningún tipo de explicación sobre la naturaleza del Yo y de su relación con las vivencias. Por el contrario, afirma que es imposible dar cuenta tanto de una cosa como de la otra, desde el momento en que el Yo no es un objeto sino precisamente aquello para lo cual todo objeto es lo que es. Pretender dar una descripción del Yo como si fuera una cosa más del mundo es imposible. En cambio, para Husserl el Yo no es otro que el Yo empírico, constituido por la unidad y el orden que las propias vivencias tienen por naturaleza. Este Yo no es un principio más allá de la experiencia, sino que es percibido cotidianamente como un objeto empírico más.

«No puedo entender la referencia intencional del yo a sus objetos de otro modo que representándome que pertenecen a la consistencia fenomenológica total de la unidad de la conciencia aquellas vivencias intencionales cuyo objeto intencional es el cuerpo del yo, el yo como persona espiritual y el sujeto yo empírico entero (yo, el hombre), y que estas vivencias intencionales constituyen a la vez un núcleo fenomenológico esencial del yo fenoménico.» (Husserl, 1967: Inv. V, §8)

¿Qué quiere decir entonces la expresión “yo pienso”? Según Husserl, cuando decimos que el Yo piensa algo o que se representa algo, decimos que en el entramado de vivencias que constituye el Yo empírico se halla presente cierta vivencia cuya naturaleza específica es el pensamiento o representación del objeto respectivo. (Cf. Husserl, 1967: Inv. V, §12) El “yo pienso” no aparece sino en un acto de reflexión que vincula la referencia al objeto con la consideración del entramado total de las vivencias. Cotidianamente estamos sumidos en

la referencia a los objetos, en las vivencias de percepción, fantasía, emoción, pensamiento. Aquí no es posible advertir todavía nada sobre el Yo como un presunto punto de referencia de los actos intencionales. El Yo surge a partir de un cambio descriptivo producido por la reflexión, un cambio que implica el paso de la consideración de las cosas del mundo a la consideración de las mismas vivencias o actos intencionales. La referencia al Yo no se encuentra por tanto realizada de hecho en toda vivencia, sino que es *posible* realizarla a partir del mencionado cambio descriptivo.

2.b El Yo trascendental

En los inicios de sus investigaciones, como hemos visto, Husserl se inclina en favor de la idea de que no es necesario el Yo como un principio adicional a los actos de conciencia para dar cuenta de la unidad de la misma. La unificación de la conciencia tiene lugar como resultado de las propias leyes que rigen el ser de los actos. Uno de los principales críticos de esta tesis husserliana ha sido el filósofo neokantiano Paul Natorp. Este autor afirma que la postulación de un Yo más allá de las vivencias (de un Yo puro) sigue siendo necesaria, ya que la teoría de Husserl no brinda una adecuada caracterización de los enunciados del tipo “yo pienso”, “yo soy consciente de algo”. Estos enunciados, según Natorp, no parecen ser reducibles a enunciados en los que se refiere una parte a un todo. La referencia de un pensamiento a un Yo no puede igualarse al hecho de estar-juntas ciertas vivencias, al hecho de que ese pensamiento forme parte de un conjunto más amplio de pensamientos. “Yo pienso A” no quiere decir “A forma parte de un conjunto de contenidos A, B, C.” La teoría de Husserl parece estar diciendo que la totalidad de vivencias puede ser consciente de uno de sus elementos individuales y que en eso consiste la referencia de un pensamiento al Yo. (Cf. Mohanty, 2008: 127/8)

En el texto de *Ideas*, acaso haciéndose eco de estas críticas, Husserl modifica su visión del Yo, dando lugar ahora sí a la postulación de un Yo puro. Todo acto intencional es considerado entonces como un acto del Yo, como un acto que procede del Yo. Esta referencia de los actos al Yo no es simplemente potencial, no se vuelve efectiva únicamente mediante la reflexión. Es un elemento esencial e indisoluble de cada acto. Esto se muestra en el hecho de que la reducción o epojé, si bien deja a un lado cualquier consideración sobre el yo empírico, no puede sin embargo eliminar el rasgo esencial de toda vivencia, según el cual ésta ha de ser siempre vivencia de un Yo.

«No hay desconexión capaz de borrar la forma del *cogito* y el sujeto puro del acto: el "estar dirigido a", "estar ocupado con", "tomar posición relativamente a", "experimentar, padecer" algo, encierra necesariamente en su esencia esto: ser, justo, un "desde el yo", o, en un rayo de dirección inversa, "hacia el yo", y este yo es el yo *puro*, al que no puede hacerle nada ninguna reducción.» (Husserl, 1949: §80)

Este Yo puro, a pesar de su estar-ligado a las vivencias que emanan de él, no puede tomarse en consideración por sí, no puede ser objeto propio de estudio e investigación. No tiene contenido alguno, está vacío de componentes y resulta entonces en sí mismo indescriptible. Sólo se puede describir en sus distintos modos de referencia a las cosas. Únicamente en la descripción de los comportamientos intencionales se pueden distinguir, a pesar de su referencia mutua, la vivencia propiamente dicha del Yo puro que es sujeto de la misma. El Yo se caracteriza entonces a partir de los distintos modos en que "vive" en sus actos como ente libre y sujeto de los mismos. Es así que el estudio de las vivencias tiene tanto su orientación objetiva cuanto su orientación subjetiva.

La idea -sostenida por Husserl en *Investigaciones Lógicas*- de que el Yo empírico es el único al que podemos hacer referencia y que, además, basta para dar cuenta del "yo

pienso", se ve desmentida en el proceso de la reducción fenomenológica. La reducción, al mismo tiempo que pone en evidencia el rol de la conciencia en la constitución de los objetos percibidos y pensados, revela también que el Yo empírico no puede ser el sostén último de los actos y que, por mucho que la propia síntesis de las vivencias pueda dar cuenta en principio de la unidad de la conciencia, no puede decir nada sobre el "yo pienso". El Yo empírico es, como todo objeto, una unidad de sentido constituida en actos de conciencia y no puede ser él mismo sujeto de tales actos. Toda tesis sobre este Yo es puesta entre paréntesis por la reducción y por lo tanto no tiene para la fenomenología más importancia que cualquier otra tesis sobre un objeto concreto. Sin embargo, la consideración del Yo puro no puede dejarse a un lado en ningún caso, el mero fijar la atención en los actos de la conciencia nos conduce a un Yo que no es un objeto constituido, sino más bien aquello a lo que está referida toda vivencia y que es condición de posibilidad de toda constitución de objetos empíricos. (Walton, 2013: 107/8)

2.c Sartre y la tesis de la trascendencia del Yo

La mencionada idea del Yo puro -defendida por autores neokantianos como Natorp y luego por el propio Husserl en *Ideas*- es más tarde nuevamente sometida a un análisis crítico, esta vez por Jean Paul Sartre. En *La trascendencia del Ego* (1938) el filósofo francés propone una caracterización del Yo cercana en algunos aspectos a la defendida por Husserl en *Investigaciones Lógicas* e inspirada también en la fenomenología heideggeriana.

Sartre comienza con una crítica a los neokantianos, a quienes acusa de tomar las condiciones de posibilidad analizadas por Kant y hacer de ellas realidades concretas. Kant afirma, por ejemplo, que el "yo pienso" *debe poder* acompañar todas nuestras representaciones, lo que es decir, toda

percepción o pensamiento ha de poder ser referido a un Yo. Ahora bien, el neokantismo se basa en esto para afirmar luego que existe de hecho en toda representación una referencia al Yo puro. Mientras que para Kant toda conciencia efectiva es empírica y corresponde a la crítica determinar sus condiciones trascendentales de posibilidad, para Natorp o incluso Husserl existe de hecho una suerte de conciencia supra-empírica que constituye y ordena a la conciencia empírica. Según Sartre, estos filósofos transformaron lo que era un conjunto de condiciones lógicas en un hecho absoluto.

«El yo pienso debe poder acompañar todas nuestras representaciones; ¿pero es necesario entender por eso que la unidad de nuestras representaciones, directa o indirectamente, está realizada por el yo pienso? (...) El Yo que encontramos en nuestra conciencia, ¿es posible por la unidad sintética de nuestras representaciones, o bien es el que unifica de hecho las representaciones entre ellas?» (Sartre, 1968: 15)

Se dice, entonces, que la unidad de la conciencia se explica por la esencial referencia de todas las percepciones y pensamientos al Yo puro. Este Yo es una especie de núcleo permanente que cohesiona y ordena las vivencias y que constituye a partir de ellas una unidad superior. De lo contrario, no existiría nada parecido a una conciencia, tendríamos acaso únicamente una dispersión de ideas, un caos en el que ninguna representación refiere más allá de sí misma ni guarda relación alguna con otra. Ahora bien, Sartre advierte acaso que la postulación de la existencia de un Yo puro es susceptible del mismo tipo de crítica que Hume planteaba respecto de la idea de sustancia, en el sentido de que se pretende con ella dar cuenta de la existencia de unidades en el ámbito empírico a partir de la referencia a unidades existentes en otro ámbito más allá de la experiencia del cual no podemos realizar descripciones específicas. (Cf. Hume, 2003: 11)

Sartre, por el contrario, sostiene que el Yo no se da sino en la conciencia reflexiva y que es posible gracias a una unidad previa de la conciencia que él no constituye. El Yo es una expresión, más que un fundamento, de la unidad que la conciencia tiene por su propia naturaleza y por la síntesis de las percepciones y pensamientos. Como afirmaba el propio Husserl en *Investigaciones Lógicas*, la referencia al Yo no se encuentra realizada de hecho en todo acto de conciencia, sino que se establece luego a partir de un acto de reflexión que vincula el acto concreto a un todo más amplio.

«Es la conciencia la que se unifica a sí misma y concretamente por un juego intencionalidades transversales que son retenciones concretas y reales de las conciencias pasadas. Así, la conciencia reenvía perpetuamente a sí misma; decir "una conciencia" es decir toda la conciencia, y esta propiedad singular pertenece a la conciencia misma cualesquiera sean, por otra parte, sus relaciones con el Yo.» (Sartre, 1968: 19)

En la conciencia irreflexiva, por tanto, no se da todavía la referencia a un Yo. La dirección a las cosas se realiza sin que aparezca en ningún momento nada parecido al "yo pienso". La conciencia está sumergida por completo en las cosas del mundo y no se toma en consideración directamente a sí misma ni a su propia unidad. Cuando miramos la hora, por ejemplo, no tenemos presente al Yo en el acto de mirar la hora. Tenemos presente el reloj y la información que nos da, acaso alguna tarea u ocupación. El "yo miro la hora" o "yo debo hacer tal cosa" no se encuentran ya realizados de hecho en estos actos, sino que pueden aparecer luego, cuando la conciencia se vuelve sobre sí misma y reflexiona sobre los actos originarios. Es así que un pensamiento irreflexivo sufre una modificación radical cuando se convierte en reflexivo, y un elemento fundamental de esta modificación es la aparición del Yo.

El Yo no es para Sartre un elemento presente de hecho en todo acto. Mucho menos

podemos decir que esta presencia se capte con evidencia absoluta ni que podamos tener pleno conocimiento del Yo con el solo hecho de existir y ser conscientes. Por el contrario, para el francés el Yo es un centro de opacidad, algo de lo que no podemos tener un conocimiento completo. Cuando decimos Yo estamos siempre afirmando mucho más de lo que sabemos con certeza. (Cf. Sartre, 1968: 29) Lejos de ser una realidad simple, el Yo es el resultado de una síntesis compleja e infinita, y su modo de darse contiene siempre algún nivel de inadecuación. ¿Podemos afirmar que todo Yo se conoce a sí mismo en forma inmediata y completa? ¿Podemos determinar con certeza absoluta si una representación emana del Yo o si es padecida por él?

Puede alegarse acaso que el Yo es complejo y opaco en sus determinaciones pero simple y traslúcido en tanto Yo, pero este tipo de argumentación implica ya una separación de ámbitos que resulta en cualquier caso discutible y opinable, y que además presupone lo que debería demostrar: precisamente la distinción entre un Yo empírico complejo y un Yo puro simple que es soporte y fundamento del primero.

El Yo no es nada más allá de los actos de conciencia, no es una especie de entidad supra-empírica que se encuentra detrás de las percepciones y los pensamientos, unificándolos. El Yo trasciende los actos en la medida en que no es reducible a uno o a un conjunto de ellos, pero no porque constituya un ámbito distinto al de la conciencia empírica. Ahora bien, el Yo es una síntesis infinita de percepciones y pensamientos, es la totalidad infinita de los estados y de las acciones. Sartre afirma que el Yo es a la totalidad de los actos de conciencia lo que el Mundo es a la totalidad de las cosas, en el sentido de que el Mundo tampoco es una entidad ni un conjunto de entidades específicas, sino más bien la síntesis infinita de las entidades efectivas y posibles. (Cf. Sartre, 1968: 51)

La reflexión opera entonces la referencia de la vivencia concreta a la totalidad sintética denominada Yo. Ahora bien, no se trata

simplemente de un acto de conectar una parte a un todo. Hay en la síntesis reflexiva que da lugar al Yo una serie de particularidades que dan a esta cuestión su complejidad específica y que hacen dificultoso su análisis. Por un lado, el Yo aparece a menudo como soporte de la vivencia y a veces incluso como fundamento y causa de la misma. Decimos por ejemplo que una determinada percepción es lo que es en tanto percepción de un Yo, decimos también que un Yo es autor de un pensamiento o de una acción. Sin embargo, nunca apresamos el Yo positivamente como una fuente creadora de actos, ni siquiera como un soporte evidente y necesario de los mismos. No nos hacemos verdaderamente una idea de lo que pudiera ser ese polo más allá de las vivencias, esa estructura que puede sobrevivir a la desconexión sucesiva de percepciones y pensamientos. En cierto sentido, el Yo es la síntesis de una espontaneidad que lo excede permanentemente y que le hace dudar de la manera en que están referidos a él esos elementos que componen la síntesis, así como de su capacidad efectiva de disponer de ellos. Cuando la espontaneidad de la conciencia es representada en un objeto, tenemos ante nosotros la noción de Yo.

Podemos decir entonces que el Yo es para nosotros tan conocido y tan desconocido como cualquier objeto. Esto se debe a que nos aproximamos a él también mediante la experiencia y su modo de darse tiene las características propias de los objetos empíricos. No hay una vía especial que nos conduzca hasta el Yo y que lo presente a nuestra consideración como una realidad de otra naturaleza, con su particular modo de evidencia.

El conocimiento del Yo tiene los mismos límites y las mismas dificultades que el conocimiento de los objetos del mundo, con el agregado de que estamos aquí frente a una objetivación de la propia conciencia. El Yo se presenta como un objeto externo respecto del cual no podemos sostener plenamente un punto de vista exterior, no podemos rodearlo ni tomar una distancia adecuada, puesto que de alguna

manera acompaña nuestros movimientos. Por eso es al mismo tiempo íntimo y extraño a la conciencia, es vivencia y objeto. Su manera particular de darse a la conciencia reflexiva determina que no se lo pueda observar más que a través de una vivencia, nunca en forma directa. El Yo aparece cuando un acto reflexivo fija la atención en una vivencia; si por el contrario queremos fijar la atención en el Yo, entonces este objeto se vuelve confuso y sus límites se desvanecen. (Cf. Sartre, 1968: 62/3)

Sartre afirma que «no hay nada que sea objeto y que pueda pertenecer al mismo tiempo a la intimidad de la conciencia.» (Sartre, 1968: 69) Todos los objetos, todas las verdades y todos los valores quedan por tanto fuera de la conciencia. Incluso el Yo, con sus estados y sus acciones, es un objeto del mundo, una unidad trascendente que se da a la conciencia siempre con un fondo de inadecuación. El modo de conocer el Yo es entonces también la experiencia, puesto que se trata en cualquier caso de un Yo empírico. Desaparece por completo la idea de que existe un Yo supra-empírico que se pueda conocer por alguna vía especial, que se dé a una forma de conocimiento distinta de la experiencia. El Yo está en el mundo y es allí donde se lo conoce, en su estar referido a las cosas, en sus acciones y estados. El interior de la conciencia está vacío de objetos y no hay por tanto una "vida interior" en sentido estricto: toda vida se da necesariamente afuera, entre las cosas del mundo. El autoconocimiento es conocimiento del mundo y viceversa, no hay lugar aquí para una filosofía de la introspección. Esto significa, además, que la conciencia irreflexiva es impersonal. Toda personalidad es producto de la reflexión y asimismo objeto trascendente.

2.d El Dasein heideggeriano

Tomando como punto de partida los trabajos de Husserl sobre la conciencia, Martin Heidegger se propone desarrollar una visión superadora de la distinción clásica entre subjetividad y objetividad, tratando de ir en sus

reflexiones aún más lejos que su maestro. Lo interesante del abordaje heideggeriano es la radicalidad con que se propone superar el concepto de Yo, así como en general todos los conceptos utilizados tradicionalmente en el tratamiento de esta problemática.

Heidegger se refiere al ser humano utilizando el término "Dasein", que en alemán significa existencia y que ha sido traducido al castellano por José Gaos como "ser ahí". El autor se inclina por el uso de esta palabra para evitar la carga semántica que arrastran terminologías tradicionales como "hombre", "conciencia", "mente", "persona" o incluso "Yo". El Dasein es el ser humano concreto que se comporta en el mundo respecto de las cosas que se le presentan, sin distinguir entre cuerpo y mente, sin abstraer alguna particularidad, sin delimitar algún aspecto de su existencia.

Es importante aclarar que para Heidegger la filosofía no tiene como objeto de estudio un ente o conjunto de entes particulares, sino el ser en general y sus modos. ¿A qué hacemos referencia cuando decimos que algo es de tal o cual modo, o incluso cuando decimos simplemente que algo es? El Dasein se comporta respecto de las cosas comprendiendo ya el ser de un modo vago y elemental: constantemente hace referencia a sí mismo y a lo que lo rodea haciendo afirmaciones sobre el ser o no ser, ser de un modo o de otro de aquello que se le presenta a consideración.

«Debemos comprender el ser para estar en disposición de que se nos dé un mundo que es, para existir en él y para que nuestro propio Dasein que es pueda ser. (...) Debemos comprender el ser, ser que no puede ser ya denominado ente, ser que no puede aparecer como un ente entre los demás entes, pero que, sin embargo, debe darse y de hecho se da en la comprensión del ser (*Seinsverständnis*).» (Heidegger, 2000: §2)

En nuestro comportarnos respecto de las cosas subyace la comprensión del ser como un elemento esencial de ese comportarse. Al

Dasein pertenece entonces la comprensión del ser como un elemento definitorio de lo que él mismo es: el Dasein es aquel ente que comprende desde ya el ser de tal o cual manera y que se comporta respecto de él en base a dicha comprensión. Es en virtud de esto que el Dasein no puede concebirse jamás como una sustancia o como una entidad encerrada en sí misma, puesto que el Dasein es, por su propia naturaleza, comprensión de aquello que él mismo no es. Su ser se define por el comportarse respecto de las cosas, por la apertura al mundo.

Es así que, a diferencia de los otros entes, el Dasein posee una interpretación de sí mismo y de las cosas que se le presentan. Desde siempre se desenvuelve en el mundo en base a dichas interpretaciones. Por ese motivo, tampoco tiene sentido dar una definición de nosotros en función de algún rasgo particular, y decir por ejemplo que somos animales racionales, sustancias pensantes, hijos de dios, seres egoístas o máquinas complejas. El Dasein puede interpretarse a sí mismo en base a estos conceptos y otros tantos, pero ninguno de ellos le pertenece esencialmente. El Dasein es simplemente comprensión de sí y del mundo. (Cf. Dreyfus, 1991: 23)

Por ese motivo, podemos afirmar que el Dasein o "ser ahí" no se limita a estar en el mundo entre las otras cosas como una más. Su modo de ser implica la comprensión y por lo tanto también una forma particular de estar referido a las cosas y a sí mismo. Al Dasein le conciernen su ser y las posibilidades de su ser de un modo especial, íntimo. Antes que determinarse por particularidades materiales, antes que ser susceptible de una definición que abarque un conjunto de rasgos predominantes, el Dasein es aquel ente que comprende el ser y está arrojado a sus posibilidades. A este modo de ser propio del Dasein Heidegger lo denomina "existencia".

«El "ser ahí" es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente señalado porque en su ser *le va* este su ser. (...) Y esto a su vez quiere decir: el "ser ahí" se comprende en

su ser, de un modo más o menos expreso. (...) El ser mismo relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el "ser ahí", lo llamamos "existencia". Y porque la definición de la esencia de este ente no puede darse indicando un "qué" de contenido material. (...) El "ser ahí" se comprende siempre a sí mismo partiendo de su existencia, de una posibilidad de ser él mismo o no él mismo.» (Heidegger, 1997: §4)

Ahora bien, que nos mantengamos en cierta comprensión del ser no quiere decir que sepamos adecuadamente lo que el ser es. No podemos fijar en conceptos aquello que tenemos entre manos cada vez que nos dirigimos al ente; por eso Heidegger llama a esta comprensión "de término medio", es decir, todavía no filosófica y llena de vaguedades e imprecisiones. La filosofía parte de la comprensión de término medio inherente al Dasein y busca desarrollar la ontología, la ciencia del ser. Por eso la filosofía no tiene que buscar su objeto en algún ámbito inaccesible o particular, en un más allá de la conciencia o del mundo. El objeto de estudio de la misma ha de hallarse en el trato mismo del Dasein con el mundo, puesto que el ser es en cada caso el ser de un ente y el ente no es otra cosa que aquello que es. Cuando distinguimos entre las ciencias positivas del ente y la filosofía como ciencia del ser, no estamos por tanto delimitando dos universos diferentes o dos sustancias separadas. Estamos poniendo atención en distintos elementos dentro del mismo ámbito de la experiencia. La diferencia entre el ser y el ente surge del mismo trato con las cosas del mundo.

2.d.1 El ser-en-el-mundo y el "ser a la mano"

Hay dos elementos fundamentales de la reformulación heideggeriana de las nociones de subjetividad y objetividad: en primer lugar, la caracterización del Dasein como ser-en-el-mundo, y por otro lado, la caracterización de lo dado en la experiencia como "ser a la mano".

Mediante estos dos desarrollos, Heidegger pretende romper con las distinciones tajantes del tipo sujeto-objeto o Yo-mundo, asumiendo que para entender cualquier "polo" de estas relaciones es necesario referirse al otro, en la medida en que se constituyen mutuamente.

El Dasein es, pues, aquel ser cuya existencia se caracteriza por el hecho de tener lugar y desarrollarse desde siempre en lo que llamamos un mundo. El ser-en-el-mundo no le adviene como algo a posteriori y accidental, sino que constituye la existencia humana del modo más esencial y es por tanto un rasgo indisoluble de la misma. Ahora bien, ¿qué queremos decir cuando afirmamos que el Dasein habita un mundo, que desarrolla su actividad en un mundo, que pertenece a un mundo? En la descripción del ser-en-el-mundo como elemento estructural del modo de ser del Dasein tenemos acaso el más importante aporte de Heidegger a la filosofía y, además, una herramienta fundamental en el intento de dejar atrás la idea de concebirnos a nosotros mismos como sustancias pensantes enfrentadas a sustancias materiales, como almas metidas dentro de un mundo material, como puros ojos que observan puros objetos.

«El "ser en" dista tanto de mentar un espacial estar "uno en otro" entes "ante los ojos" (...) procede de "habitar en", "detenerse en" y también significa "estoy habituado a", "soy un habitual de", "estoy familiarizado con", "cultivo algo" (...) El "ser ahí" no es nunca "inmediatamente" un ente exento de "ser en", por decirlo así, que tendría a veces el capricho de echarse auestas una relación al mundo.»
(Heidegger, 1997: §12)

Heidegger sostiene que el ser-en-el-mundo propio del Dasein no se reduce a un simple estar físicamente entre las cosas, no se agota en el hecho de estar una cosa dentro de la otra, como puede estar un objeto dentro de una caja. El ser-en-el-mundo implica una intimidad que va más allá de la mera relación física o de posición. El Dasein se encuentra en familiaridad con las cosas que lo rodean, se

ocupa de ellas, a cada una otorga un sentido. Él mismo no es otra cosa que este "ser ahí" entre las cosas: los contenidos del mundo son sus contenidos y viceversa. La descripción del ser-en-el-mundo busca precisamente romper la idea de un sujeto que se contrapone a un objeto, entendidos ambos como sustancias autónomas e independientes. El Dasein es constitutivamente relación con el mundo, antes de toda distinción entre sujeto y objeto.

La tradición filosófica sostuvo desde antiguo la tesis de que el verdadero conocimiento surge a partir del gesto de tomar distancia de la práctica, de la ocupación cotidiana en las cosas. Cuando logramos convertirnos en puros sujetos es cuando los objetos que nos rodean revelan sus verdaderas propiedades. Es así que la filosofía desarrolla su modelo de conocimiento tomando la observación imparcial y desinteresada como base fundamental. Las caracterizaciones de la mente como sustancia pensante, las teorías de la percepción, la misma distinción sujeto-objeto e incluso la teoría husserliana de la intencionalidad han sido elaboradas, según Heidegger, a partir de dicho supuesto.

Heidegger, por el contrario, no parte del sujeto sino del ser humano concreto, absorbido en el trato con las cosas. Sus ejemplos siempre involucran acciones específicas, describen el uso cotidiano de un martillo o alguna otra herramienta. Pretende mostrar que en lugar de percibir primero escorzos, sintetizar luego esos escorzos en objetos y finalmente asignarles una función, lo que en realidad hacemos es tratar con objetos y herramientas que desde siempre tienen un sentido para nosotros en un mundo que está organizado en base a tareas y propósitos. (Cf. Dreyfus, 1991: 46/7) El modo originario de ser-en-el-mundo no es la observación pura e imparcial, sino el estar-ocupado-en de la vida cotidiana. Allí se revelan las cosas en su primer sentido, se dan del modo más concreto. Por eso Heidegger no habla de la mente ni de la conciencia, ya que es el Dasein completo el que está referido a las cosas. Tanto la comprensión del ser como el

estar referido al ente se realizan, por decirlo de algún modo, en cuerpo y alma.

Ahora bien, respecto de aquellos entes que nos hacen frente y respecto de los cuales nos comportamos, ¿cómo hemos de concebirlos, cómo hemos de caracterizar su mundanidad? En primer lugar, es necesario dejar a un lado la tradición que define el objeto como una *sustancia*, esto es, como una entidad autónoma cuyas propiedades esenciales son absolutas y no dependen de ninguna relación. Tampoco nos hacen frente las cosas originariamente como meros objetos de observación, como puras presencias. Por el contrario, Heidegger sostiene que las cosas se dan primeramente como *útiles*, y que este carácter de útil no es algo accesorio que sobrevenga a su mera percepción, sino que se trata precisamente de un rasgo característico de las mismas y de su modo de darse. ¿Qué quiere decir esto? Que las cosas son lo que son en tanto se abren a un esquema de referencias, en tanto forman parte de un entramado de útiles y son "tomadas en consideración" por un Dasein que se ocupa de algo, que se comporta en el mundo. Es este conjunto de referencias lo que da a cada cosa su sentido concreto.

La idea de un objeto cerrado y autosuficiente – al igual que la idea de una conciencia cerrada y autosuficiente – es una ficción que no logra dar cuenta del verdadero trato entre el ser humano y las cosas. El objeto no está ahí en primer lugar como una mera presencia, como un puro dato de los sentidos. Está más bien como un útil que abre un entramado de referencias, como algo que el Dasein toma en cuenta en tal o cual contexto, como una instancia que ofrece un sentido y una orientación. En primer lugar, las cosas individuales son lo que son en la medida en que pertenecen a un entramado de cosas en el cual adquieren su sentido específico. No es posible concebir algo que esté fuera de todo entramado, que carezca de toda referencia a otros objetos y propiedades que configuran un entorno. En segundo lugar, el útil es tomado en cuenta por el Dasein en tanto "algo para...", es decir, adquiere su

sentido específico también en tanto refiere a ciertas actividades y ocupaciones. Al modo de ser del útil Heidegger lo denomina "ser a la mano" (*Zuhandenheit*).

«A la forma de ser del útil, en que éste se hace patente desde sí mismo, la llamamos "ser a la mano". (...) El más agudo dirigir la vista al "aspecto", sea éste o aquél, de las cosas, si es "no más que" un dirigir la vista al "aspecto", de éstas, no es capaz de descubrir lo "a la mano". (...) Pero el "andar" manipulando y usando no es ciego, tiene su peculiar forma de ver, que dirige el manipular y le da esa específica adaptación a las cosas que posee.» (Heidegger, 1997: §15)

Cotidianamente tomamos en cuenta las cosas según un modo de ver no teórico que las descubre y comprende en su "ser a la mano". Este ver no teórico, el llamado "ver en torno", abre la consideración del útil en el seno de un estar-ocupado-en, no lo toma nunca en sí mismo, sino en la medida en que se ocupa primariamente de una obra. La estructura del "ser a la mano" del útil, lejos de poder explicarse desde la visión sustancialista, está determinada precisamente por las referencias, se define a partir de la apertura, del "no ser en sí". Estas referencias –a la obra, al entramado de útiles– no se presentan a consideración como un objeto. Se dan al "ver en torno" que se ocupa de algo sin atenderlas explícitamente. Las referencias se vuelven objeto de atención cuando hay una interrupción en el trato. De pronto un útil resulta inempleable (ver al final, nota 1), o se vuelve necesario reformular tal o cual referencia. Entonces, ocurre una perturbación que hace explícito aquello que antes era vislumbrado, pero no tematizado. El carácter de útil de las cosas no implica solamente un trato práctico o mecánico, sino que hace referencia al hecho de que las cosas tienen para nosotros una determinada significación. Las cosas se dan como valiendo de tal o cual manera y como teniendo tal o cual sentido. Este "valer" o "tener sentido"

jamás puede abrirse en el mero observar las cosas en sus propiedades sensibles.

Heidegger modifica, además, la manera de responder a la pregunta por el *qué* de un determinado ente. Especificar qué es algo ya no se realiza a partir de la enumeración de propiedades absolutas ni tampoco refiriendo a una sustancia básica o a elementos simples. Qué es algo sólo puede determinarse dando cuenta de las referencias que una cosa mantiene con otras cosas y con una variedad de ocupaciones posibles. El ser de cada ente se determina concretamente en el mismo plano del mundo como entramado de significaciones y no en un plano supuestamente más básico. En este sentido la filosofía de Heidegger puede concebirse como ajena a todo espíritu reduccionista.

2.d.2 La cura

El Dasein está referido siempre más allá de sí, no solamente en la medida que se conduce relativamente a otros entes, sino fundamentalmente en su estar referido a su propio "poder ser". Lo que Heidegger llama el "estado de yecto" implica justamente este comprender sus posibilidades y estar proyectado sobre ellas. A esto se refiere también cuando dice que el Dasein es en cada caso ya en el mundo, está arrojado a un mundo que ya comprende y que en el cual ya se comporta. Esto diferencia al Dasein de cualquier otro ente: está referido al mundo y a sí mismo de un modo específico, su propio ser le concierne y le pertenece. Aun cuando pueda estar absorbido por aquello de que se ocupa, aun cuando se haya perdido a sí mismo en aquello que lo rodea, no deja por eso de pertenecerse y de estar referido a su "poder ser". A este modo de ser específico del Dasein Heidegger lo denomina "cura", dando a entender que nada es más propio de este ente que el "curarse de", el ocuparse de algo, tomar en consideración algo, estar al cuidado de algo, etc.

«El Dasein existe, o sea, es en vista de su propio poder ser-en-el-mundo. (...) El Dasein no es sólo, como cualquier otro ente en general, idéntico consigo mismo en un sentido ontológico-formal (toda cosa es idéntica consigo misma) ni tampoco es sólo meramente consciente de su identidad, a diferencia de una cosa natural, sino que el Dasein tiene una peculiar identidad consigo mismo en el sentido de un ensimismamiento [Selbsttheit].» (Heidegger, 2000: 213/14)

A diferencia de la idea de "sujeto", que parece referir a una forma genérica y abstracta, el Dasein es en cada caso concreto y situado fácticamente. El ser-en-el-mundo implica que toda experiencia y toda praxis tienen un "desde dónde". El sujeto despojado de toda perspectiva y de toda facticidad es una abstracción. Por eso no cabe preguntarse, en sentido estricto, qué es el Dasein. El Dasein no tiene una esencia, en el sentido de un conjunto de propiedades objetivas determinables, sobre la cual se pueda preguntar. Más que un "que", el Dasein es un "quien", una personalidad en sentido amplio, una historia, un conjunto de posibilidades sobre las cuales está proyectado. (Cf. Heidegger, 2000: 155)

3. Reflexión final

El abordaje heideggeriano constituye un interesante punto de partida para rediscutir por completo las nociones de subjetividad y objetividad, así como las características y modos de la relación entre ambas instancias. La caracterización del Dasein dialoga con los estudios filosóficos sobre el Yo, pero en el contexto de una búsqueda orientada a la superación de dicho concepto.

Desde la perspectiva de Heidegger, para traer luz sobre el fenómeno es necesario dejar atrás varios presupuestos que la reflexión filosófica arrastra desde hace siglos, muchos de los cuales están encarnados en la terminología tradicionalmente utilizada, y de manera especial en el propio término "Yo". La intención

del filósofo alemán no es analizar o simplemente reformular algún aspecto de los estudios previos, sino que pretende superar los presupuestos generales de la discusión, ampliando los horizontes de la misma.

Como vimos, la noción de Dasein busca no caer en dicotomías del tipo sujeto-objeto o interioridad-exterioridad. El Dasein no es un sujeto autosuficiente que deba salir de sí para capturar algún contenido en el exterior. Tampoco es un puro ojo que se vincule con las cosas solamente desde la simple contemplación, y que en todo caso construye el mundo de la vida después, yuxtaponiendo pequeños átomos de experiencia y agregando fantasmagorías propias. Dasein y mundo se constituyen mutuamente, se dan en un mismo nivel, no son dos esferas cerradas e independientes. Esto queda claro desde el momento en que Heidegger plantea el método de su filosofía: no se trata de buscar algo fuera del sujeto, sino de profundizar la comprensión del ser que nos es inherente, de tematizar y articular el trato que ya tenemos con el ser en la experiencia cotidiana. (Cf. Vattimo, 2006: 34/5)

Se impone entonces la siguiente pregunta: ¿qué sucede, en el contexto de las reflexiones de Heidegger sobre el Dasein, con las problemáticas de la unidad de la conciencia y la referencia al Yo? ¿Acaso se esfuman simplemente, como consecuencia de los cambios en la terminología y el enfoque? Creemos que es posible analizar ambas temáticas desde una perspectiva heideggeriana, aunque él no se refiera directamente a tales discusiones en sus textos clásicos. Es claro que el alemán opta por una manera distinta de presentar estos temas, pero no significa que en el fondo no esté en diálogo permanente con el neokantismo, con Husserl y con otras tradiciones. Trataremos entonces de conectar sus abordajes con las dos cuestiones con que abrimos este trabajo, relativas al concepto de Yo, aunque esto exija incurrir en interpretaciones discutibles.

Heidegger no se refiere nunca a la "conciencia" ni tampoco al "cuerpo", no divide al Dasein en

esferas separadas. La problemática de la *unidad*, por tanto, ha de referirse al Dasein como un todo, no simplemente a la conciencia. Lo interesante aquí es que no tenemos un rasgo único a partir del cual se constituye la unidad, sino que la misma es un fenómeno complejo, presente en distintos niveles.

Husserl, como vimos, buscó la unidad de la conciencia en las leyes intrínsecas de las vivencias, o bien en el Yo como polo unificador. La unidad viene determinada siempre de una única manera y en un único nivel. O mejor dicho: constituida la unidad en algún sentido, ya sea en el nivel del Yo o de las vivencias, la misma queda definida así por completo y no es necesario atender a nada más. Esto sería, para Heidegger, una unidad abstracta. La unidad del Dasein, en cambio, viene dada por todos los elementos que conforman su existencia concreta: es al mismo tiempo la unidad de su cuerpo como organismo, de su historia, de las condiciones fácticas en que se desenvuelve. Es también la unidad de su poder-ser, la unidad que le viene dada por su carácter de ente que se ocupa de lo que lo rodea, que trata con las cosas. Es también, naturalmente, la unidad de su ser-para-la-muerte.

La muerte es el fenómeno que más radicalmente enfrenta al Dasein con su unidad. El reconocer la propia muerte como inminencia que acecha en toda posibilidad -no como experiencia ni como realidad, sino como el liso y llano "ya no ser ahí"- reconduce al Dasein a su ser particular, a su contingencia y singularidad. La posibilidad del "ya no ser ahí" es para cada cual individual y constitutiva de su propia existencia. (Cf. Heidegger, 1997: §45-53) No tenemos ya, por tanto, la unidad de la conciencia como algo que se constituye a partir de un rasgo prominente, sino la unidad del Dasein como existente particular, la cual involucra todos los elementos de la existencia, la galería completa de los llamados "existenciales" (*Existenzialien*).

Lo que sucede con la *referencia al Yo* es aún más complejo, teniendo en cuenta que es justamente la noción de Yo la que está bajo

discusión y pretende ser evitada por Heidegger. La problemática del Yo es relacionada habitualmente con la cuestión de la *personalidad*, es decir, con la pregunta por la supuesta personalidad o impersonalidad de los pensamientos o actos de conciencia. La mayoría de los defensores de la idea del Yo sostienen que no puede haber pensamientos que no estén referidos a un sujeto particular, esto es, no puede haber pensamientos impersonales. Allí donde hay conciencia, hay también personalidad –y con esto se entiende, por lo general, personalidad individual. Esta idea ya encontraba objeciones en el Husserl de las *Investigaciones Lógicas* y en Sartre. Como vimos, ambos afirmaban que el Yo –y por tanto la personalidad- se constituían en la reflexión y no estaban realizados de hecho en toda conciencia. En *Ideas*, en cambio, Husserl afirmaba que la reducción no podía poner entre paréntesis la referencia al Yo puro, aunque desconectara toda consideración de la personalidad empírica concreta. Sobrevive, por así decir, una especie de personalidad trascendental, la forma pura de la referencia de todo acto de conciencia al Yo.

En el §25 de *El ser y el tiempo* Heidegger presenta la cuestión del “quién” del Dasein, esto es, se pregunta cómo está determinado cotidianamente el sí mismo de este ente. El Dasein se comporta respecto de las cosas, tiene vivencias sobre las cosas. Pero en este estar-referido a ellas, también se vive a sí mismo de algún modo particular. Esto es lo que se ha querido apresar con la idea de Yo, pero Heidegger no está de acuerdo con tomar al Yo como un dato simple e inmediato ni como un mero producto de la reflexión.

Ahora bien, la dilucidación del ser-en-el-mundo muestra que no es posible pensar un sujeto sin mundo, no se puede partir del Yo como un elemento aislado. El Dasein es lo que es en su trato con las cosas y con los otros. Precisamente en el análisis de esta cotidianeidad, encontramos al Dasein no como un Yo, sino como un “uno” o un “se” (ver al final, nota 2). Heidegger quiere decir, con esto, que el sí mismo del Dasein cotidiano no es el

Yo empuñado y activo, sino más bien la disolución en los otros –no en otros concretos, sino en la masa indeterminada. El Dasein, bajo tal condición, no es un Yo, sino un “uno” cualquiera. Hace lo que “se hace”, dice lo que “se dice”, piensa lo que “se piensa”. (Cf. Heidegger, 1997: §25/7)

Con esto, Heidegger introduce elementos novedosos en la consideración de la personalidad y de la referencia al Yo. Podemos decir, acaso, que todo comportarse del Dasein es de algún modo personal, esto es, tiene algún tipo de “conciencia” del sí mismo, está referido a un “sujeto” del comportarse. Pero este sujeto no es el Yo, ni siquiera es un sujeto en particular. Es el “uno” indeterminado, una especie de personalidad impersonal, si vale la expresión. Algo así como una personalidad “distanciada” de sí, que está en todas partes y en ninguna, que tiene su efecto en el mundo pero que no “hace” nada, no toma responsabilidad por nada, todo lo remite fuera de sí. Según Heidegger, toda forma de personalidad asumida propiamente –el Yo, por ejemplo- es una modificación de este “uno”, esto es, no implica una ruptura radical con esta condición, sino acaso una modificación en la manera de asumirla.

La pregunta por el “quién” del Dasein nos remite a una última cuestión, con la cual concluiremos las actuales reflexiones. En *Los problemas fundamentales de la fenomenología* Heidegger afirma que el Dasein no tiene esencia porque no es un “qué”, sino un “quién”. Es decir, en sentido estricto no se puede preguntar “qué es el Dasein”, sino más bien “quién es”. Sin desarrollar más la idea, afirma que la respuesta a la pregunta por el Dasein «no da una cosa, sino un yo, un tú, un nosotros.» (Heidegger, 2000: §12) Nos parece interesante poner el foco en esta acotación heideggeriana, a pesar de que el autor no se encargue de explicitarla en detalle.

La analítica del Dasein, la tematización de la comprensión del ser, abre la posibilidad de romper con la centralidad que el Yo ha ocupado en los estudios filosóficos. Los pensamientos, los comportamientos respecto

de las cosas en general, están referidos esencialmente a un “quién”, pero no necesariamente al Yo. El “quién” puede ser también un tú, un nosotros, un ellos, uno cualquiera, etc. Quizás este sea el resultado de poner el foco en el lenguaje y la significación - en tanto espacios de la comprensión- y ya no en la mente individual. Privilegiar la persona Yo, sobre las otras que revela el trato cotidiano, tal vez sea simplemente un prejuicio moderno y no un dato inmediato e incuestionable.

Por lo dicho, la analítica del Dasein está íntimamente relacionada –aunque por momentos no explícitamente- con los estudios tradicionales sobre la unidad de la conciencia y la referencia al Yo, al mismo tiempo que intenta romper con ellos y generar un nuevo punto de vista. Dicha ruptura se manifiesta en dos puntos fundamentales, cada uno de los cuales se refiere a una de las cuestiones que, como dijimos, conforman la problemática del Yo: 1) la concepción de la unidad del Dasein en tanto fenómeno complejo y no dado simplemente en un solo nivel (ej: el yo o las vivencias); 2) la crítica de la concepción del “quién” del Dasein exclusivamente como Yo. Heidegger intenta modificar sustancialmente el enfoque en el planteo de estos problemas, y buena parte del valor de su filosofía radica en ese intento. Lo que posibilita el abordaje heideggeriano es, para nosotros, la perspectiva metodológica orientada al fenómeno de la comprensión, y ya no a los átomos de experiencia o a la introspección. Independientemente del éxito de tales o cuales abordajes particulares de su filosofía, el mayor logro de su pensamiento es haber abierto este enfoque que consideramos profundamente enriquecedor y que motivó discusiones filosóficas de enorme importancia.

4. Notas

- 1: El término ha sido tomado de la traducción de José Gaos, citada en este trabajo. Cf. §16.
- 2: Heidegger utiliza el término alemán “man”, que hace las veces de sujeto indeterminado.

5. Bibliografía

- Dreyfus, Hubert L. (1991) *Being-in-the-World*, USA: The MIT Press.
- Heidegger, Martin (1997) *El ser y el tiempo*, México: FCE.
- Heidegger, Martin (2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta.
- Hume, David (2003) *A treatise of human nature*, New York: Dover.
- Husserl, Edmund (1949) *Ideas, libro primero*, México: FCE.
- Husserl, Edmund (1967) *Investigaciones Lógicas, tomo II*, Madrid: Revista de Occidente.
- Mohanty, Jitendra N. (2008) *The philosophy of Edmund Husserl*: Yale University Press.
- Sartre, Jean P. (1968) *La trascendencia del Ego*, Buenos Aires: Calden.
- Vattimo, Gianni (2006) *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa.
- Walton, Roberto (2013) *Introducción al pensar fenomenológico*, Buenos Aires: Biblos.

Cartografía y Gestión del Riesgo de Incendios Forestales e Interfase en la Localidad de Salsipuedes, Sierras Chicas, Córdoba

Raúl Nicolás Francisco

nico.fran91@gmail.com

Licenciatura en Geografía. Director de TFL: Ing. Rubén Actis Danna

Recibido: 31/05/17 / Aceptado: 13/09/17

Resumen

Los incendios forestales son una problemática ambiental creciente en la Provincia de Córdoba, Argentina, sumado a la disminución de los bosques nativos por la deforestación indiscriminada, el avance agropecuario y los desarrollos urbanísticos en las últimas décadas, nos encontramos ante una realidad ambiental compleja en la que la preservación de los recursos forestales debe ser prioridad para las instituciones gubernamentales y la sociedad en general. En base a esto y en el marco de mi Práctica Profesional Supervisada (PPS), se llevaron a cabo una serie de mapas de riesgo de incendios en la localidad de Salsipuedes, ubicada en el cordón oriental de las Sierras Chicas y en colaboración con la Asociación de Bomberos de dicho lugar y la comunidad en general. Para su realización se propuso un modelo de riesgo de incendios utilizando como herramientas principales a los Sistemas de Información Geográfica (SIG) y la teledetección y metodologías participativas como la Evaluación Multi Criterio (EMC) y el Proceso de Jerarquías Analíticas. A través de estas se establecieron una serie de variables para la identificación de posibles focos de riesgo de ignición y potenciales áreas de propagación que luego fueron ponderadas y procesadas para la construcción de la presente cartografía y los posteriores análisis del riesgo de incendios en todo el radio de la localidad de Salsipuedes.

Palabras Claves: Incendios Forestales - Mapas de Riesgo - Sistemas de Información Geográfica

1. Introducción

A manera de presentación se puede afirmar que los incendios han reducido significativamente los bosques nativos de la Provincia de Córdoba, sumado a la creciente deforestación y cambios de uso de suelo por la extensión de las fronteras agropecuarias y urbanas. Estudios recientes indican que entre 1999 y 2013, los incendios degradaron el 27,1 % de la superficie de bosques de los principales sistemas serranos de nuestra provincia (Grupo Idea, CONICET, 2015). De esa superficie quemada

294.174 ha, se quemaron dentro del corredor de Sierras Chicas, superficie que representa un 36,2% del total en Córdoba, el mayor de los cuatro sistemas serranos. Dentro de este corredor en su faldón oriental se encuentra la localidad de Salsipuedes, al norte de la ciudad de Río Ceballos y a 35 km de la Ciudad Capital de la provincia. Allí es donde se desarrolló la presente Práctica Profesional Supervisada (PPS) junto con la Asociación de Bomberos Voluntarios de dicha localidad con el objetivo de elaborar un mapa de riesgo de incendios que integre tanto el riesgo de ignición, entendido como el potencial de inicio de un incendio y el riesgo de propagación, reflejando las posibilidades que un fuego tiene de propagarse hacia otras áreas. Para la elaboración cartográfica se utilizaron los sistemas de información geográfica (SIG) basados en la metodología de la Evaluación Multi Criterio (EMC), que consiste en la identificación de variables (capas criterio) para resolver un objetivo (la cartografía de incendios). Estas capas son clasificadas de acuerdo al riesgo de incendios que conlleva cada una y luego son evaluadas y jerarquizadas mediante el uso del Proceso de Jerarquías Analíticas (Saaty 1998), en la cual cada capa es ponderada en una matriz de comparación por pares de criterios, para luego obtener un algoritmo de valor que mediante el uso de los SIGs nos proporciona como resultado los mapas de incendios aquí producidos. Este modelo permitió avanzar en la planificación de la gestión del riesgo de incendios, sobre todo en lo que respecta a la prevención de los mismos. Es así que junto con la Asociación de Bomberos y con la colaboración de la Municipalidad de Salsipuedes se pudo llevar a cabo el siguiente proyecto de gestión del riesgo de incendios en Salsipuedes.

2. Desarrollo

2. a Marco Teórico

A los incendios se los puede dividir en diversas clases, de acuerdo al contexto geográfico donde se lleven a cabo: urbanos, de interfase, forestales y rurales. Los

primeros son aquellos que se llevan a cabo sobre áreas de servicios, viviendas, comercios o sobre artefactos como automóviles siempre dentro de una continuidad urbana, aunque su delimitación es difusa. Cuando este incendio se propaga en áreas contiguas a zonas rurales se lo denomina de interfase, un ejemplo común de estos son aquellos incendios que se desarrollan en las periferias urbanísticas, donde se observa un paisaje mixto entre las viviendas y la vegetación autóctona o plantaciones rurales. A su vez si el incendio se desarrolla en gran proporción en áreas rurales, afectando generalmente a una vegetación del tipo matorrales, arbustales o pastizales, se lo puede denominar incendio rural (Guía sobre la prevención de incendios, Provincia de Córdoba; 2011). Podemos definir a los incendios forestales como aquellos *“fuegos no programados o no controlados, que afectan de diversas formas a las tierras forestales, como recurso protector, económico o recreativo. Estas tierras están definidas como tales en la ley nacional n° 13.273, de defensa de la riqueza forestal”* (Plan de manejo del fuego de la Provincia de Córdoba; 2012).

“El análisis de las causas de los incendios forestales es uno de los elementos claves para el establecimiento de una metodología de trabajo y la adaptación de los diferentes índices de la realidad” (Blas Morato y Nieto Massot, 2008:490).

Para el estudio y determinación de la incidencia de cada factor, se suele considerar a la pendiente, de gran incidencia en la propagación de un incendio, la altitud y la exposición u orientación de las laderas. Estos últimos tienen mayor incidencia en las posibilidades de inicio de un fuego, ya que a mayor altitud, las condiciones meteorológicas cambian, al igual que los suelos. Mientras que las laderas que reciben mayor radiación solar diaria, suelen tener una vegetación más espaciada y una mayor probabilidad de ignición, al contrario de aquellas que se encuentran en la sombra que presentan una vegetación más abundante. En cuanto a los combustibles, poseen una gran variabilidad entre lugares cercanos, asociado a la espacialidad y al tiempo, ya que depende mucho de la estación del año, la humedad del suelo, insolación diaria de los

suelos, la topografía y las condiciones meteorológicas, entre otras. Estos últimos a su vez son todavía más dinámicos ya que si bien podemos determinar ciertas condiciones climáticas estacionales y permanentes en distintas ecoregiones, las variables meteorológicas como temperaturas, humedad, precipitaciones, vientos y días consecutivos de sequedad determinan muchas veces las probabilidades de generar un incendio en cualquier lugar.

Uno de los factores quizás más importantes y determinantes en la generación de incendios en la Argentina y en el mundo es el humano (Argarañaz et al 2015; Chuvieco et al, 1998; Carretero, 1995). Para medir su incidencia se suele utilizar las variables de densidad poblacional, la cercanía a carreteras, a basurales y el uso del suelo, entre otras.

“En la actualidad los regímenes de fuego se encuentran altamente influenciados por las actividades humanas, que modifican el número de igniciones y la disponibilidad de combustibles. El resultado de esta influencia se manifiesta en cambios en la frecuencia, severidad y distribución del fuego en el paisaje” (Argarañaz et al, 2015:1).

El riesgo de incendios puede ser definido como el potencial o la probabilidad de ocurrencia de un incendio en un lugar determinado. Para Chuvieco (2007) además se debe considerar la vulnerabilidad que hace referencia al daño potencial que el fuego supondría para un lugar. Para determinar el riesgo de incendios (que más adelante estaremos desarrollando), se puede calcular el riesgo de ignición, que significa el potencial de inicio de un incendio, y el riesgo de propagación que sería la probabilidad que tiene un incendio de extenderse o propagarse por diferentes sectores. Ambos utilizan diferentes variables o factores para su determinación, por ejemplo, para calcular el riesgo de ignición, un factor clave es la vegetación y la proximidad a centros urbanos, ya que de estos depende que un fuego se inicie, a diferencia del riesgo de propagación, donde se vuelven casi determinantes las condiciones meteorológicas

como el viento, precipitaciones o humedad del suelo y la presencia de cortafuegos, como ríos, arroyos o carreteras.

En cuanto a lo que la gestión del riesgo se refiere, Marcano Montilla & Rios (2010) hacen hincapié en que el riesgo no es un producto sino un proceso y en la presencia de un riesgo existente y un riesgo latente o potencial. Estos mismos explican que desde 1972 en las Conferencias de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano, pasando por las Cumbres de la Tierra en Río de Janeiro 1992 y Nueva York 1997, que la comunidad internacional se ha preocupado por resolver los desastres y a cómo actuar después de ocurridos, para pasar luego a la necesidad de mitigarlos y en la actualidad más orientado a la ejecución de acciones para la prevención de los mismos, en el cual el paradigma predominante es el de la "gestión". Este interés resulta de las pérdidas económicas, culturales y naturales que los desastres han provocado en las últimas décadas, ratificando la necesidad de orientar recursos al área preventiva.

Si hablamos de la gestión del riesgo hay que considerar la particularidad del entorno ya sea por las condiciones físico-naturales o la forma de organización social del espacio de una comunidad determinada. En consonancia con Lavell & Mansilla (2003), en los casos de una gestión de riesgos local, se entiende que debe haber un proceso altamente participativo por parte de los sectores sociales locales.

"La gestión de riesgos puede estar definida como un proceso social complejo, cuyo fin último es la reducción o la previsión y el control permanente del riesgo de desastre en la sociedad, en consonancia con, e integrada al logro de pautas de desarrollo humano económico, ambiental y territorial sostenible" (Marcano Montilla & Rios, 2010:5).

2. b Área de estudio

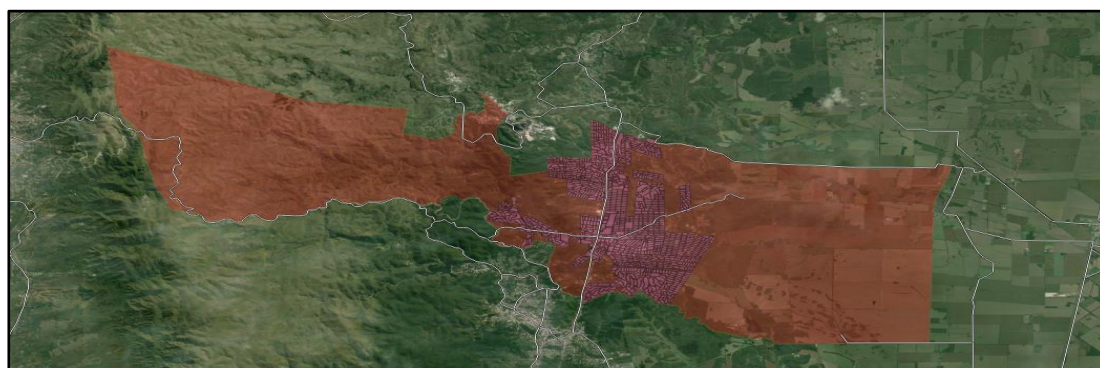
La localidad de Salsipuedes se encuentra en el faldón oriental de las Sierras Chicas, en el Departamento Colón de la Provincia de Córdoba. La llamada región de las Sierras

Chicas posee una dirección norte-sur con una altitud promedio entre los 500 y 1947 msnm y ocupa la porción semiárida del sector sur del bosque chaqueño. A partir de los trabajos de Gavier (2004) y Zak y Cabido (2002) podemos decir que esta región posee una vegetación hasta los 750 msnm, de bosques bajos dominados por los *Aspidosperma Quebracho Blanco*, *Prosopis Spp* y *Acacias Spp*, mientras que por encima de los 700 hasta los 1200 msnm es dominado por las especies *Lithraea Molleoides* y *Zanthoxylum coco*. En las zonas de matorrales entre los 1000 y 1100 msnm, domina la especie *Heterothalamus Alienus*, y en los pastizales usualmente por encima de los 1000 msnm, domina la especie *Festuca Hierunymi*. De todas maneras la vegetación nativa ha sido fuertemente alterada debido al cambio de uso de suelo en las zonas bajas y a la elevada tasa de deforestación, introducción de especies exóticas invasivas como los siempre verdes y a los reiterados incendios anuales. El clima es semiárido, con un régimen de lluvias monzónico, que promedia los 960 mm anuales y una media de temperaturas en los 16.8 °C¹. La mayor parte de estas lluvias ocurren entre los meses de octubre y marzo (primavera y verano). Los inviernos son secos y templados, con temperaturas relativamente altas ya para los meses de agosto y septiembre.

Una de las localidades más afectadas por los incendios en las Sierras Chicas es Salsipuedes. La misma se encuentra a una altitud media de 744 msnm y posee una población estimada de 9003 habitantes (censo año 2008). La localidad de Salsipuedes ha tenido un gran crecimiento urbanístico en las últimas décadas, así como todas las localidades de Sierras Chicas, tales como, Río Ceballos, Mendiolaza, Unquillo, etc. Este fenómeno se debió en gran parte gracias a la cercanía con la Ciudad Capital de la Provincia de Córdoba, hecho que provoca que estas localidades funcionen como "ciudades dormitorio", sumado al mejoramiento de las rutas adyacentes, entre los cuales se destacan la rutas provinciales E53 y la E57, que comunica los sectores este y oeste de las Sierras Chicas.

Es importante resaltar que para la realización de la cartografía de riesgo de incendios, se tomaron como límites espaciales, el radio pretendido² de la Municipalidad de Salsipuedes, proporcionado por la Dirección de Catastro del mismo municipio. En la figura 1 se puede ver en rojo el radio pretendido y en violeta el loteamiento que abarca el radio de servicios. Al sur se observa la Ciudad de Río Ceballos, al norte el poblado de El Manzano, al oeste, en el sector occidental de las Sierras Chicas, las localidades de Valle Hermoso y La Falda. Al este limita con el radio pretendido de la localidad de Estación General Paz.

Figura 1: Radio pretendido de la localidad de Salsipuedes y área de estudio del presente trabajo (en rojo)



Fuente: Elaboración propia en base a información proporcionada por la Dirección de Catastro de la Municipalidad de Salsipuedes. Software: Qgis 2.10. Proyección: Gauss-Krüger. Sistema de referencia:

2. c Problemática

Los incendios forestales, se ha convertido en un flagelo global en las últimas décadas, debido a los cambios climáticos que acentuaron ciertas variables meteorológicas como la falta y exceso de precipitaciones y las temperaturas extremas, potenciadas por la determinante influencia del hombre en el uso de los suelos y en los procesos de ignición por causas tanto accidentales como intencionales. Esta problemática no es ajena a nuestro país y en mucho menor medida a Córdoba. Se estima que en

Argentina se incendian aproximadamente 250.000 ha de bosques por año, siendo Córdoba una de las provincias históricamente más afectadas. Dentro de esta provincia se ha hecho una zonificación de aquellas áreas que poseen un mayor riesgo de incendios forestales y/o rurales. Según la información del área gubernamental de la Provincia de Córdoba encargada de los incendios, se puede ver cómo el área en la que se encuentran las Sierras Chicas, corresponde a una “zona crítica”. Esta zona posee una estacionalidad de los incendios correspondientes a los meses invernales (julio-septiembre), aunque estudios más recientes indican que estos periodos se han extendido, siendo los periodos comprendidos entre los meses de junio y noviembre, como los meses más críticos en la cantidad de incendios registrados. Estos meses coinciden con los picos de bajas temperaturas y precipitaciones que se registran a partir del mes de mayo hasta agosto. Según los estudios del Plan del Manejo del Fuego de la Provincia de Córdoba, este periodo se caracteriza por la abundante presencia de material vegetal, fruto de la temporada de crecimiento estival, el cual se seca por la falta de agua y por la presencia de heladas que matan a las plantas herbáceas. A esto hay que sumarle las condiciones de humedad y de disponibilidad de combustible seco que se encuentran por los frecuentes vientos de agosto y septiembre y que agravan los incendios porque renuevan el aporte de oxígeno y facilitan su dispersión.

Un estudio del grupo de investigación del Instituto de Diversidad y Ecología Animal (IdeA) del Conicet y publicado por el sitio web de divulgación científica de la UNC, “unciencia”, determinó a través del análisis de imágenes satelitales Landsat, que entre 1999 y 2013, se incendió el 27,1 % de la superficie de los cuatro principales sistemas serranos de la provincia de Córdoba (Sierras Grandes, Sierras Chicas, Sierras del Norte y Cumbre de Gaspar) afectando a un total aproximado de 657 mil ha de cubierta forestal.

Según el mismo estudio, del total de la superficie quemada, un 36,2% corresponde al sector de las Sierras Chicas. Igualmente se aclara que este porcentaje no significa que el área quemada de bosque no se haya regenerado, pero sí que es posible que estos incendios hayan generado cambios en las coberturas de los suelos y en las cuencas hídricas de la región. En lo que respecta a la localidad de Salsipuedes, según registros recolectados de los bomberos voluntarios de dicho lugar, en los últimos años (datos solamente disponibles desde el año 2011), se han registrado un promedio de 22,5 incendios forestales-interface anuales, siendo el año 2013 el año de mayor ocurrencia de incendios con 54 incendios registrados.

2. d Estrategias Metodológicas

Según Buzai (2015) la geografía presenta hoy una renovada tradición cuantitativa, a través del uso de los sistemas de información geográfica (SIGs), la teledetección y los aportes de la teoría de los sistemas complejos, cuyo objetivo es encontrar aquellos aspectos generalizables que pueden ser aplicados a diferentes sistemas en distintas temáticas y escalas. Es por ello que podemos decir que el presente trabajo toma ciertos aspectos de lo que hoy se conoce como geografía aplicada, ya que nos basamos en el análisis espacial cuantitativo del objeto de estudio a partir del uso de los SIGs, con una focalización fuertemente empírica.

Aquí se van a tomar técnicas y métodos de las ciencias biológicas, exactas y sociales entre otras, que van desde la sistematización y clasificación de especies y la utilización de modelos matemáticos hasta el uso de entrevistas semi-estructuradas, observaciones de campo y las posteriores propuestas de ordenamiento territorial. Esta mixtura de técnicas y métodos, se apoyan sobre una metodología de carácter empírico y sistemático, como lo es la: Evaluación Multicriterio (EMC). La EMC es una metodología de aplicación variable e interdisciplinaria, que se entiende como:

“Un conjunto de conceptos, aproximaciones, modelos y métodos, que sirven de soporte a los entes decisorios para describir, seleccionar, evaluar, jerarquizar o

rechazar objetos, sobre la base de una evaluación (expresada en puntuación, valores, o intensidades de preferencia), de acuerdo a varios criterios seleccionados en apoyo a la toma de decisiones” (Barredo, 1996; En: Abarca y Quiroz, 2005:4)

En este sentido, la Evaluación Multicriterio es una técnica que permite evaluar factores de afectación de incendios (criterios) aplicando para cada uno una valoración objetiva (mediciones de campo) o subjetiva (percepciones, observaciones o teorías). La ventaja de los métodos de EMC es que facilitan los procesos participativos y ayudan en la toma de decisiones en presencia de conflictos. Por ello es que resulta importante el trabajo previo de definición de las variables (criterios) que se van a tomar en cuenta para la definición del modelo que se quiera aplicar. En el caso nuestro, se llevó a cabo una extensa búsqueda documental y una serie de entrevistas para poder determinar de la manera más aproximada posible que factores son los que inciden en la generación de los incendios de forma general y buscar esas particularidades para nuestra área de estudio. Además la EMC se suele combinar con otra técnica de carácter empírico, proveniente del área de la psicología y la economía, como lo es el Proceso Analítico Jerárquico, *Analytic Hierarchy Process* (AHP) desarrollado por Thomas Saaty (1978), esta *“permite trasladar la realidad percibida por el individuo a una escala de razón en la que se reflejan las prioridades relativas de los elementos considerados”* (Moreno-Jimenez et al, 1998:5). El AHP nos va a servir como herramienta para ponderar las variables o criterios seleccionados, ya que entendemos que cada uno posee un peso diferente en cuanto a la concepción de la potencialidad de riesgo que se le asignaron a cada uno.

A partir de esta base, se construyó el modelo cartográfico de riesgo de incendios, el cual no pretende la muestra de pruebas irrefutables acerca de una problemática que lejos está de agotarse en cuanto a su investigación, ya que solo representa una visión parcial de la realidad concebida por el autor en pos de generar materiales y recursos

de ayuda para las instituciones correspondientes y las comunidades locales en el combate contra la problemática de los incendios.

El modelo cartográfico de riesgo de incendios utilizado para el presente trabajo es a su vez una adaptación y simplificación basada en los trabajos de Blas Morato y Nieto Masot (2008), Chuvieco (2008 y 1998) Abarca y Quiroz (2005) y Jaiwal et al (2002). Tal como hemos dicho anteriormente utilizando la Evaluación Multicriterio, nos dispusimos a elaborar y superponer diferentes capas de información (shapes), a un sistema de información geográfico (SIG), cuyos objetivos fueron la elaboración de los mapas de "Riesgo de Ignición" (RI) y "Riesgo de Propagación" (RP) de incendios. Mapas que luego fueron complementados para la elaboración del "Mapa de Riesgo de Incendios de Salsipuedes".

A cada uno de estos objetivos se los estructuro en diferentes capas criterios (llamamos así a cada capa de información necesaria para la elaboración de cada mapa) que además fueron reclasificadas con los valores asignados, en función del tipo asociado de riesgo: bajo, moderado, alto y muy alto, con su correspondiente codificación para un posible manejo matemático de los datos.

***Esquema de valores de riesgo utilizados para
cada capa criterio***

Riesgo de Incendio	Codificación
Muy Alto	4
Alto	3
Moderado	2
Bajo	1
Nulo	0 (Null)

Posteriormente las capas criterios ya finalizadas y clasificadas según el riesgo de cada una, fueron ponderadas mediante la metodología de Evaluación de Jerarquías Analíticas (AHP) antes descriptas y utilizada en los trabajos de Blas Morato y Nieto Massot (2008) y Abarca y Quiroz (2005). En este paso, se realizó la consulta a especialistas en incendios tanto de la comunidad científica, como de la comunidad local, tales como: representantes de la comunidad académica, personal de Defensa Civil Provincial, personal del Plan del Manejo del Fuego (PMF) y a los Bomberos Voluntarios de Salsipuedes, entre otros. Además se utilizó la siguiente escala de valores estándar para esta metodología de ponderación:

Tabla de valores para criterios de ponderación

Importancia	Definición	Explicación
1	Igual importancia	Dos elementos contribuyen idénticamente al objetivo
3	Dominancia débil	La experiencia manifiesta que existe una débil dominancia de un elemento sobre otro
5	Fuerte dominancia	La experiencia manifiesta que existe una fuerte dominancia de un elemento sobre otro
7	Demostrada dominancia	La dominancia de un elemento sobre otro es completamente demostrada
9	Absoluta dominancia	Las evidencias demuestran que un elemento es absolutamente dominado por otro
2,4,6,8	Valores intermedios	Son valores intermedios de decisión

Fuente: García et al 2006:109, en base a Saaty (1998).

Luego de ponderadas estas variables, se utilizó una matriz de comparación por pares de criterios, construida a partir de una base de datos Excel, que fue utilizada para saber el algoritmo de ponderación en base a las consultas realizadas y el radio de consistencia (CR). El radio de consistencia es una función que se calculó a partir de valores previamente calculados tales como: algoritmos de ponderación, medición de consistencia, índice de consistencia y el índice aleatorio (este último es un valor estándar que va a corresponder según el número de variables utilizadas). El radio de consistencia a su vez nos permite saber si nuestra ponderación posee un criterio razonable en cuanto a las comparaciones y se entiende que este no debe ser mayor a 0.1 (Saaty 1998, En: García et al 2006). Posteriormente luego de conocer cada algoritmo de ponderación y ser respaldado por el radio de consistencia se procedió a utilizar la herramienta "Calculadora Raster" del SIG, generando un mapa de riesgo para cada objetivo. Este se obtiene a partir de la suma del valor de cada pixel, que a su vez depende de la clasificación antes asignada en cada capa (1-4) y de la multiplicación de cada uno de estos valores por el algoritmo de ponderación calculado. Así el SIG suma mediante pixeles superpuestos a todas las capas en consideración, otorgándonos como resultado el mapa ya finalizado.

2. e Estructura del Modelo de Riesgo de Incendios

Para la elaboración de cada capa criterio, primero se llevó a cabo una búsqueda de antecedentes y una serie de entrevistas para tener en cuenta que información era necesaria para cumplimentar con el objetivo de elaborar un mapa que graficara el riesgo de ignición de incendios y otro para el riesgo de propagación y que sea representativo del área de estudio correspondiente a la localidad de Salsipuedes. Aquí utilizamos como fuentes los trabajos de Argarañaz (2014;2015) para determinar cuáles eran las variables tanto topográficas, humanas, climáticas y de vegetación que había que tomar en consideración para esta zona de las Sierras de Córdoba y el trabajo de

Jaiswal et al (2012) *"Forest fire risk zona mapping from satellite imagery and GIS"*, ya que pese a haberse llevado a cabo en un contexto geográfico diferente, utilizaron una metodología similar de solapamiento de capas en un SIG, detallando cada paso hasta la construcción de su mapa de riesgo de incendios. También fue importante la bibliografía y datos estadísticos de la Secretaría de Gestión de Riesgos del Gobierno de la Provincia de Córdoba, que tiene a cargo el Plan de Manejo del Fuego, encargado de elaborar los informes anuales y diarios sobre la situación de riesgo en toda la provincia.

Es por ello, que luego de revisar estos y otros antecedentes y de realizar algunas entrevistas a especialistas en el área, tales como biólogos, ingenieros, geógrafos, personal de bomberos y defensa civil, se pudo determinar cuáles eran las variables más importantes para la construcción de un mapa de riesgo de incendios de la localidad de Salsipuedes. Por último y como parte de los objetivos previamente planteados, se llevó a cabo el mapa de incendios históricos de Salsipuedes en base a la información recolectada, que sirvió de base para la realización de los posteriores mapas de riesgo de incendios.

Variables de riesgo y fuentes utilizadas³

Tipo de Riesgo	Tipo de Factor	Variables/Resolución Espacial y Temporal	Fuentes
IGNICIÓN	Humanos	Distancia de carreteras (Radio pretendido/2015)	Capa vectorial construida a partir de vectores de calles y rutas provistos por la Dirección de Catastro de la Municipalidad de Salsipuedes.
		Distancia de centros urbanos	Capa vectorial construida a partir de la interpretación visual de

		(Radio pretendido/2015)	imágenes de centros urbanos en Salsipuedes en Google Earth y observaciones en campo.
		Presencia de basurales (Radio oficial/2015)	Capa vectorial construida a partir de la interpretación visual de imágenes de basurales en Salsipuedes mediante Google Earth y observaciones en campo.
	Biológicos	Coberturas combustibles de suelo (Radio pretendido/Periodo mayo a octubre 2013-2015)	Elaboración propia de capas raster utilizando índices NDVI de imágenes LANDSAT OLI (mayo a noviembre 2013-2015) de METI y NASA, información documental (Gravier, 2012 y Argarañaz et al, 2015) e interpretación visual a partir de fotos tomadas en campo (2015).
	Topográficos	Orientación de laderas (Radio pretendido/2003)	Capa raster derivada de DEM ASTER GLOBAL de METI y NASA (2003). Incluye 8 clases: N, NE, E, SE, S, SO, O, NO.
PROPAGACIÓN	Humanos	Cortafuegos: Carreteras (Radio pretendido/2015)	Capa vectorial construida a partir de vectores de calles y rutas provistos la Dirección de Catastro de la Municipalidad de Salsipuedes.
	Biológicos	Coberturas combustibles de suelo	Elaboración propia de capas raster utilizando índices NDVI de

		(Radio pretendido/Periodo mayo a octubre 2013-2015)	imágenes LANDSAT OLI (mayo a noviembre 2013-2015) de METI y NASA, información documental (Gravier, 2012 y Argarañaz et al, 2015) e interpretación visual a partir de fotos tomadas en campo (2015).
		Cortafuegos: Hidrografía (Radio pretendido/2015)	Capa vectorial de cauces obtenidos del servidor SIG250 del IGN (2013) y actualizados mediante interpretación visual de imágenes Google Earth (2015) y observaciones en campo.
	Topográficos	Pendiente (Radio pretendido/2003)	Capa raster derivada de DEM ASTER GLOBAL de METI y NASA (2003). Valores en porcentajes (0 a 100%)

2. f Resultados: mapa de riesgo de ignición

El riesgo de ignición es aquel potencial de inicio de un incendio y los principales factores considerados en los modelos de riesgo de ignición son según Sarandon et al ,1992 (En: Abarca y Quiroz, 2005:4): la vegetación, la topografía (elevación, pendiente, orientación de las laderas), los antecedentes de ocurrencia, los factores meteorológicos, proximidad a carreteras, caminos, senderos, áreas urbanas y sitios turísticos. A su vez Jaiswal et al (2002) toma como principales variables para su modelo: el tipo de vegetación, urbanizaciones (distancias de centros urbanos), carreteras (distancias de todo tipo de caminos) y pendientes. Argarañaz et al (2015) considera en adición a las anteriores variables, las distancias sobre los basurales, la

densidad poblacional por área y la densidad poblacional en hogares. Entre las variables topográficas considera la altitud (msnm), pendiente (grados), orientación de laderas y la radiación solar (WH/m²) y por último las variables biológicas como las clases de cobertura de los suelos, y diferentes clases de índices de variación fotosintética (NDVI).

Para la elaboración de este objetivo consideramos por medio de la consulta a especialistas y la información disponible a las siguientes variables como nuestras capas criterio: clases de cobertura de suelo (variable biológica), distancias a carreteras, centros urbanos y presencia de basurales (variables humanas) y la orientación de las laderas (variable topográfica). Luego de la elaboración de cada capa criterio se procedió a la ponderación de cada una de ellas por pares de criterios según cada mapa de riesgo. La misma se realizó utilizando la metodología de las Jerarquías Analíticas (Saaty, 1998) antes descripta, a partir de la cual se fueron ponderando y jerarquizando cada una de estas variables en una matriz de comparación por pares de criterios diseñada específicamente para cada mapa de riesgo. Estas se completaron gracias a la colaboración y consejo de los bomberos de la localidad de Salsipuedes, personal de Defensa Civil de la Provincia de Córdoba y miembros de la comunidad académica. A partir de estas opiniones y el criterio propio en base a las fuentes consultadas y las experiencias de campo se construyeron las siguientes matrices de comparación por pares de criterios en base a la metodología AHP para cada mapa de riesgo:

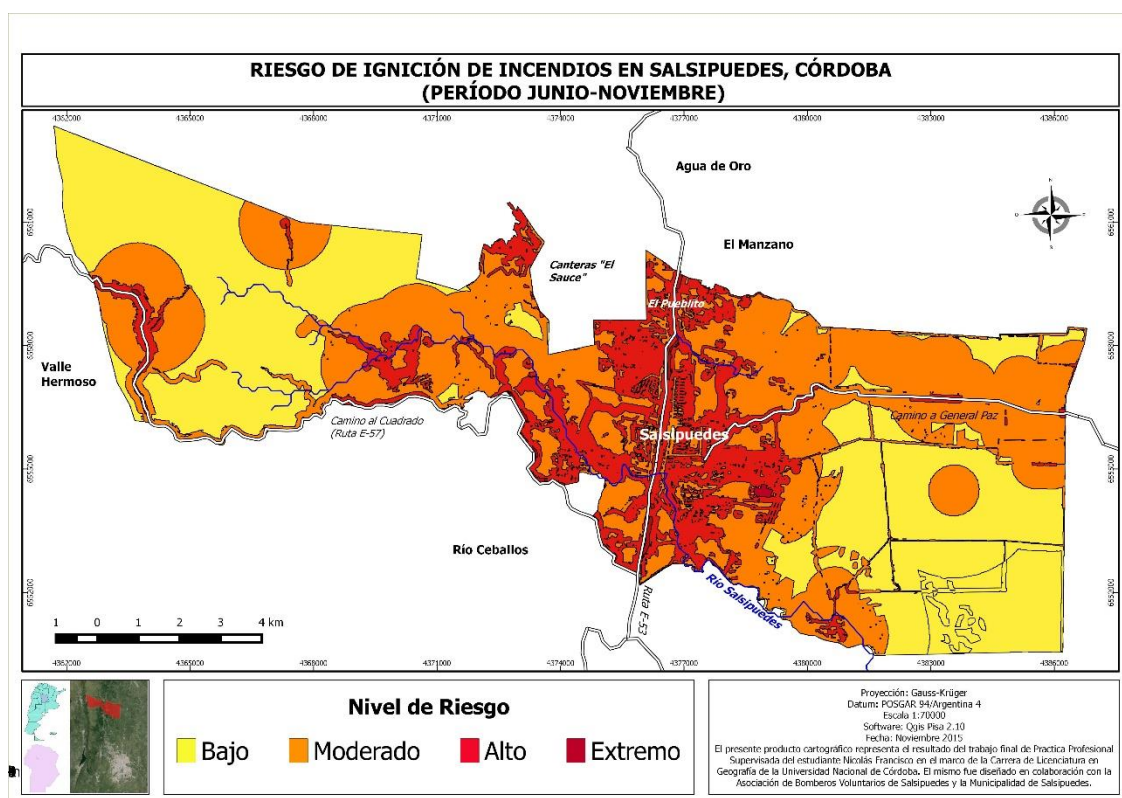
Matriz de ponderación por pares de criterios para riesgo de ignición de incendios

	Cobertura de Combustibles	Proximidad Asentamientos	Proximidad Caminos	Orientación Laderas	Valor Ponderado
<i>Cobertura de Combustibles</i>	1	0.5	0.5	3	0.20

<i>Proximidad Asentamientos</i>	2	1	2	5	0.44
<i>Proximidad Caminos</i>	2	0.5	1	3	0.28
<i>Orientación Laderas</i>	0.3	0.2	0.3	1	0.08

Razón de consistencia: 0.03

Estos valores de ponderación se utilizaron luego para el cálculo de cada variable mediante el uso del SIG, obteniendo el siguiente resultado luego del procesamiento de los datos:

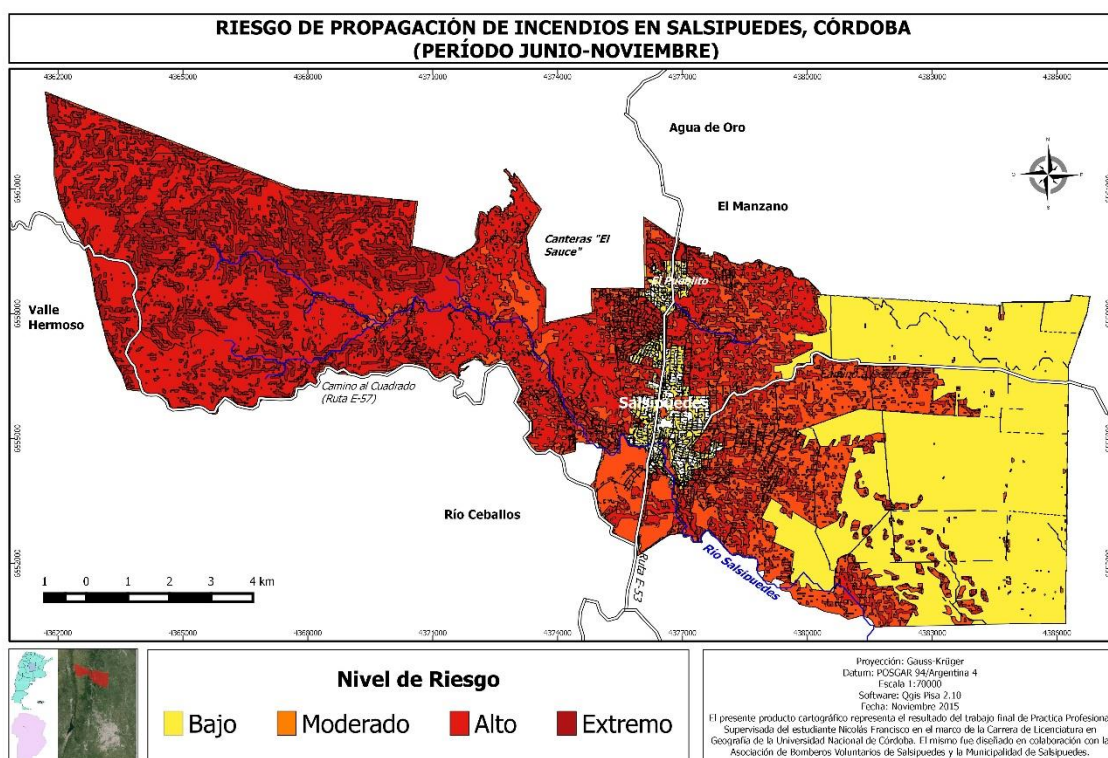


2. g Resultados: mapa de riesgo de propagación

El riesgo de propagación de incendios es aquel potencial de intensidad y velocidad que tiene un incendio para evolucionar en un área determinada según sus características intrínsecas. Para Todd (1979; En: Abarca y Quiroz, 2005) las variables que influyen en el comportamiento de un incendio son: el grado de combustibilidad de la vegetación (tipo de vegetación, cantidad, contenido de agua), la topografía (elevación, pendiente, configuración de valles y orientación de laderas), factores meteorológicos (vientos, humedad relativa, temperatura, pluviosidad). En Blas Morato y Nieto Massot (2008) consideran como variables a los siguientes: factores naturales (combustibles, pendiente, orientación, insolación, altitud, precipitación, temperaturas, NDVI), factores humanos (carreteras) y factores históricos (gravedad).

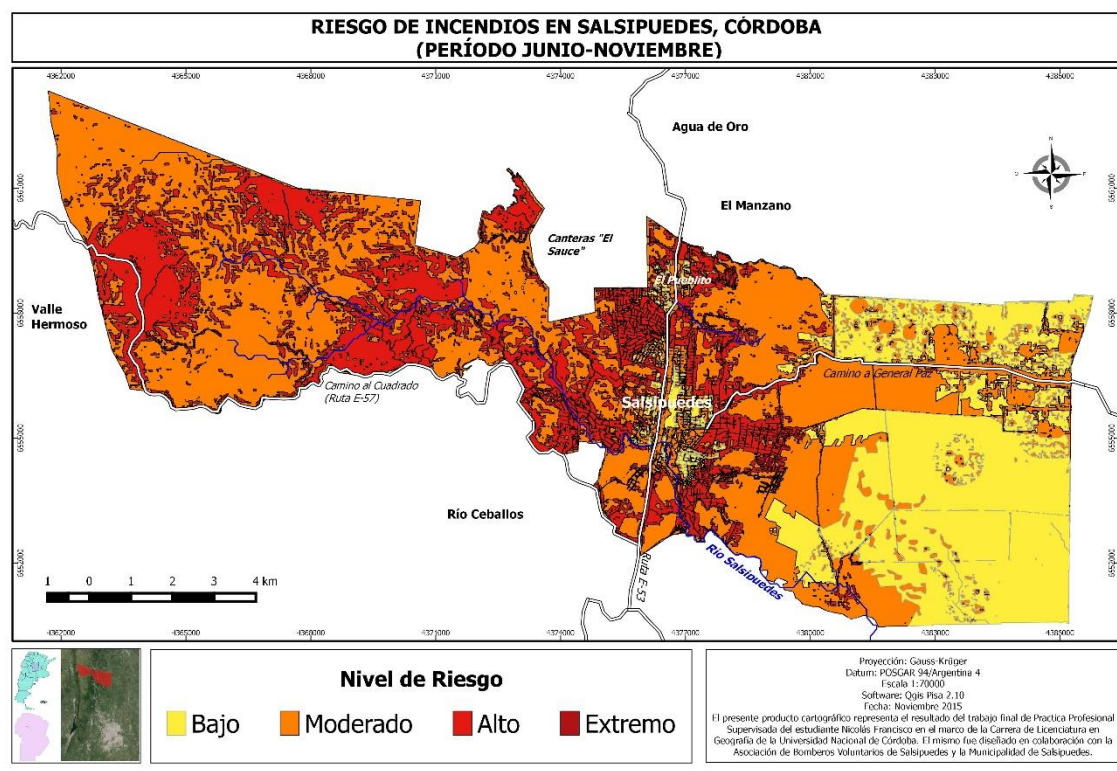
Estos factores inciden en el fuego ya iniciado y al igual que en el anterior objetivo, serán divididos en diferentes capas-criterio. De acuerdo a las fuentes consultadas y a las características propias del área de estudio, las capas-criterio que integran el presente mapa de riesgo fueron: cobertura de combustibles (factor natural) y la pendiente (factor topográfico). A su vez también se trabajó con criterios limitantes: la hidrografía y los caminos, como factores que restringen la propagación de un fuego. La no elección de las variables climáticas-meteorológicas ya fue explicada en el anterior apartado, mientras que para ciertas variables como la altitud y la orientación de las laderas, no encontramos una justificación significativa para su inclusión, por su muy baja incidencia según fuentes consultadas.

A qui también se llevó a cabo una matriz por ponderación de criterios luego de la realización de cada capa criterio, aunque solo se compararon dos variables, ya que los cortafuegos solo eran incluidos en el cálculo final. De esta manera la cobertura de combustibles quedo determinada como la variable de mayor ponderación con un valor de 0.67 y la pendiente con un valor de 0.33, obteniendo luego de procesada la información la siguiente cartografía:



2. h Resultados: mapa de riesgo de incendios

El mapa de riesgo de incendios se llevó a cabo luego de la realización de los mapas anteriores, con lo que por medio del SIG, se llevó a cabo una ponderación igualitaria entre las anteriores: $(\text{Mapa RI} \times 0.50) + (\text{Mapa RP} \times 0.50)$. El resultado final fue el siguiente:



3. Conclusiones

Luego de la entrega de la cartografía e información dada por los objetivos, se pensó en conjunto con los Bomberos, Defensa Civil Municipal y Provincial y miembros de la comunidad académica, el aporte que estos productos pueden tener en la prevención y mitigación de los incendios forestales e interfase en Salsipuedes y en Sierras Chicas a futuro. Previamente a la conclusión del proyecto, pensábamos que la generación de una serie de mapas de riesgo, podía darle herramientas a las instituciones, para planificar y diagramar acciones en zonas que estén bajo un riesgo considerable de incendios. Mientras que posteriormente, ya con los resultados a mano, entendimos la potencialidad que tiene la cartografía generada para la gestión del riesgo, tanto por el impacto visual que generan en el público en general como para los usuarios de estos

sistemas. A su vez el uso de los mismos permitió que los bomberos tengan una base de datos actualizada sobre las áreas de riesgo y los registros de incendios de los últimos años con la posibilidad de seguir siendo actualizado de una manera simple. En este punto resultó importante poder llevar a cabo una buena explicación de la estructura del modelo, a partir de la simplicidad que la carga de datos conlleva y de la visualización de los mismos.

También queremos resaltar que la futura incorporación de los mapas de riesgo en la planificación de la gestión de incendios es un compromiso que los bomberos han asumido, así como también, en la evaluación de estos como herramienta. Creemos que estos modelos generados no acabaran con la problemática de los incendios, pero sí que son una herramienta valiosa para el futuro, y una necesidad que los bomberos nos han manifestado en pos de una actualización informática y un avance en la gestión de incendios. Así como también es útil como fuente para la justificación de ciertos tipos de gestiones (pensadas en conjunto con el área municipal) que necesitan de un soporte para ser llevadas a cabo, tales como: la planificación territorial en base a la expansión urbana en áreas de interfase y/o forestales, la apertura de calles y creación de rutas como focos de incendios, la advertencia a la comunidad sobre las áreas de riesgo que habita y la posibilidad de mejorar los accesos a los camiones hidrantes en ciertas zonas de riesgo inaccesibles para estos. Todas estas acciones deben ser llevadas a cabo conjuntamente con las autoridades gubernamentales de Salsipuedes, a las cuales también destacamos por el apoyo al proyecto, tanto a la gestión municipal saliente como a la entrante (2015).

Por ultimo consideramos relevante enmarcar el presente trabajo, como parte de un proyecto más amplio de elaboración de mapas de riesgo múltiples: *"Mapas Dinámicos Participativos de Riesgos Múltiples. Un aporte metodológico para la prevención, mitigación y respuesta en las localidades de Sierras Chicas y zonas de influencia, Córdoba, Argentina"* (perteneciente al grupo de investigación de ciencias de la información geográfica del cual formamos parte), en los cuales, además del riesgo de

incendios, se consideran los riesgos hidrológicos y tecnológicos entre otros. La elaboración en conjunto de todos estos, creemos que producirá un producto de mayor calidad, ya que relacionara múltiples variables de riesgos con posibilidad de integrarse y de elaborar análisis de manera sinérgica junto con las poblaciones locales en base a sus valiosos conocimientos y experiencias. Esa fue la idea original de este trabajo que con el paso del tiempo fue integrando la experiencia de los bomberos y de la comunidad de Salsipuedes con el modelo de riesgo previamente construido. Por el que también nos planteamos a futuro la mejora y aplicación de este modelo a escalas regionales, tales como a todo el corredor de Sierras Chicas para así luego ser integrado al proyecto antes mencionado.

4. Notas

¹ Datos extraídos por Mario Navarro, director del Observatorio Meteorológico de Salsipuedes. Datos de precipitaciones de periodo 1988-2012 y datos de temperaturas del periodo 2002-2010 (En: Argarañaz, 2015:3).

2 Llamamos radio pretendido a aquel que fuera planificado por la Municipalidad de Salsipuedes y consensuado con todas las localidades aledañas, mediante un acuerdo provincial en pos de eliminar las "zonas grises" sin ninguna prestación de servicios y áreas jurisdiccionales municipales o comunales que las abarque. Todos estos se encuentran en periodo de aprobación por parte del Gobierno de la Provincia de Córdoba a la fecha de realización del presente trabajo (2015), por lo que los mismos pueden ser modificados, descartados o aprobados en su delimitación. Este radio se diferencia del radio de servicios, aprobado por ley, que abarca todo el territorio de loteamiento oficial de la Municipalidad de Salsipuedes y la prestación de los servicios básicos.

3 Dentro de las variables antes consideradas de importancia, se encontraban las climáticas, tales como: dirección y velocidad de los vientos, temperaturas, humedad atmosférica, días consecutivos de sequías. Estas mismas no van a ser tenidas en cuentas para el modelo confeccionado por las siguientes razones: disponibilidad de información, ya que el acceso a las variables climáticas de manera precisa y actualizada es limitado por el costo económico (la recolección de datos es privada en la zona) y geográfico, ya que al tener como área de estudio el radio de una localidad, y no una región, no se justifica la toma de datos climáticos diarios, ya que muchos de estos datos son muy

similares a toda la microrregión de Sierras Chicas y centro-norte de la Provincia de Córdoba. A su vez para suplir ese déficit de información, se pensó en complementar los resultados de este trabajo con las alertas de incendios que emite la Provincia de Córdoba, que se basan en variables meteorológicas.

5. Bibliografía

Abarca, Oscar I y Quiroz, José G (2005): "Modelado cartográfico de riesgo de incendios en el parque nacional Henri Pittier. Estudio de caso: Vertiente sur, área colindante con la ciudad de Maracay". *Revista Online Agronomía Tropical* vol.55, n.1, pp. 35-62.

Actis Danna, Rubén et al (2013): "Mapas dinámicos participativos de riesgos múltiples. Un aporte metodológico para la prevención, mitigación y respuesta". *Anales del XIV Encuentro de Geógrafos de América Latina 2013 Perú*.

Argarañaz, Juan Pablo et al (2015): "Human and biophysical drivers of fires in Semiarid Chaco mountains of Central Argentina". *Revista Science of the Total Environment* vol 520, 1 Julio 2015, pp 1-15.

Argarañaz, Juan Pablo et al (2015): "Fire regime, climate and vegetation in the Sierras de Córdoba, Argentina". *Revista Fire Ecology* vol 11, issue 1, 2015, pp 55-69.

Argarañaz, Juan Pablo et al (2015): "Mapeo y evaluación del riesgo de incendios en la interfase urbano-rural de las Sierras de Córdoba". *V Jornadas y II Congreso Argentino de Ecología de Paisajes, Azul, Buenos Aires, Argentina*.

Batista, Antonio y Biondi, Daniela (2009): "Avaliação da inflamabilidade de *Ligustrum lucidum* Aiton (Oleaceae) para uso potencial em cortinas de segurança na região sul do Brasil". *Revista Brasileira de Ciências Agrárias* vol. 4, n4, pp 435-439.

Blas Morato, Rocío y Nieto Masot, Ana (2008): "Mapa de riesgos de incendios forestales de la provincia de Cáceres". En: Hernández, L. y Parreño, J. M. (Eds.), *Tecnologías de la Información Geográfica para el Desarrollo Territorial*. Servicio de Publicaciones y Difusión Científica de la ULPGC. Las Palmas de Gran Canaria. Pp. 488-501.

Buzai, Eduardo et al (2015): "*Teoría y métodos de la geografía cuantitativa*", MCA libros, libro digital, Buenos Aires.

Buzai, Eduardo (2013): "*Sistemas de Información Geográfica (SIG): Teoría y Aplicación*". 1ra Ed, Lujan: Universidad de Lujan.

Chuvieco, Emilio (2009): "Detección y análisis de incendios forestales a través de imágenes satelitales y teledetección". *Revista Real Acad.Cienc.Exact.Fis.Nat (Esp)* vol. 103, Nº. 1, pp 173-181. X Programa de Promoción de la Cultura Científica y Tecnológica.

Chuvieco, Emilio et al (2008): Propuesta de un sistema espacialmente explícito para evaluar el peligro de incendios". *Revista Serie Geográfica*, Numero 14, 2007-2008, pp 109-130.

Chuvieco, Emilio et al (1998): "Geografía e incendios forestales". *Revista Serie Geográfica*, Volumen 7, pp. 11-17.

Chuvieco, Emilio (1995): "*Fundamentos de teledetección espacial. Segunda edición*". Editorial RIAP, Madrid.

García, Jorge Luis et al (2006): "Aplicación del proceso de jerarquía analítica en la selección de tecnología agrícola". *Revista Agronomía costarricense*, vol 30, pp 107-114.

Giorgis, Melisa (2011): "'Caracterización florística y estructural del Bosque Chaqueño Serrano (Córdoba) en relación a gradientes ambientales y de uso". Tesis de Doctorado en Ciencia Biológicas. Facultad de Ciencias Exactas Físicas y Naturales. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina.

Jaiswal, Rajeev Kumar et al (2002): "Forest fire risk zone mapping from satellite imagery and GIS". *International Journal of Applied Earth Observation and Geoinformation* 4. *Revista Elsevier Science*.

Lavell, Allan (2010): "Gestión Ambiental y Gestión del Riesgo de Desastre en el Contexto del Cambio Climático: Una Aproximación al Desarrollo de un Concepto y Definición Integral para Dirigir la Intervención a través de un Plan Nacional de Desarrollo". Departamento Nacional de Planeación-DNP, Subdirección de Desarrollo Ambiental Sostenible

Lavell, Allan (2001): "Sobre la Gestión del Riesgo: Apuntes hacia una Definición". *Revista Scripta Nova*

Montilla, Arismar Marcano y Rios, Scarlet Cartaya (2010): "La gestión de riesgos de desastres naturales y el uso de los sistemas de información geográfica (SIG): algunas consideraciones", *Revista Universitaria Arbitrada de Investigación y Dialogo Académico* vol 6, N° 3.

Moreno Jimenez, Jose Maria et al (1998): "Validez, Robustez y Estabilidad en Decisión Multicriterio. Análisis de Sensibilidad en el Proceso Analítico Jerárquico". *Revista R. Acad. Cien. Exact. Fis. Nat* vol. 92, N.o 4, pp 387-397.

PPMF (2007): "Guía Para La Prevención De Incendios Forestales en Córdoba". Gobierno de la Provincia de Córdoba, Secretaría de Ambiente".

Quiroga, Luis Gonzalo (2015): "Implementación de un índice de posibilidad de incendio para las Sierras de Córdoba". Trabajo final presentado ante la Facultad de Matemática, Astronomía y Física y

el Instituto de Altos Estudios Espaciales Mario Gulich como parte de los requerimientos para la obtención del grado de "Magister en aplicaciones espaciales de alerta y respuesta temprano a emergencias". CONAE/UNC.

Saaty, Tomas (1998): "*Método Analítico Jerárquico (AHP): Principios Básicos*". En: Evaluación y Decisión Multicriterio. Reflexiones y Experiencias, ed. Por Eduardo Martinez y Mauricio Escudey, Editorial Universidad de Santiago, pp. 17-46.

Valpreda, Edda Claudia (2007): "Sistema de Información Geográfica (SIG)-Teledetección y Evaluación Multicriterio (EMC) en un Estudio de Evaluación de Impacto Ambiental (EIA)". Instituto de Cartografía, Investigación y Formación para el Ordenamiento Territorial (CIFOT), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo.

Zalazar, Laura (2014): "Herramientas geoespaciales para la gestión del riesgo de incendios en el Parque Nacional Quebrada del Condorito". Trabajo final presentado ante la Facultad de Matemática, Astronomía y Física y el Instituto de Altos Estudios Espaciales Mario Gulich como parte de los requerimientos para la obtención del grado de "Magister en aplicaciones espaciales de alerta y respuesta temprano a emergencias", CONAE/UNC.

Turismo residencial y crecimiento urbano. El caso de Santa Rosa de Calamuchita (2000-2010)

Evaristo García

garciaveristo@hotmail.es

Licenciatura en Geografía. Directora de TFL: Mgter. Estela Valdés

Recibido: 25/05/17 / Aceptado: 27/08/17

Resumen

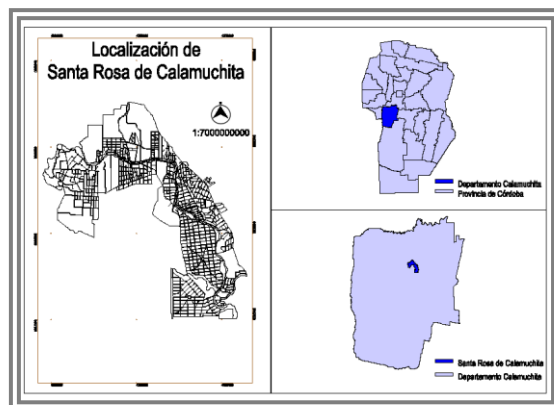
La investigación tiene como propósito comprender el modo en que el proceso de crecimiento urbano está asociado al desarrollo de turismo residencial. El caso analizado se centra en la localidad de Santa Rosa de Calamuchita durante la década del 2000. Se trata de analizar las características del crecimiento urbano en relación con la modalidad turística, las lógicas de producción de espacio urbano para uso turístico residencial y la práctica turística residencial como factor explicativo del crecimiento urbano. Asimismo, se identificaron los agentes sociales involucrados, públicos y privados, poniendo el foco en sus estrategias y alianzas. Se trata de un estudio de caso de tipo interpretativo, llevado a cabo mediante el cruce de herramientas metodológicas cuantitativas y cualitativas. Este trabajo puede considerarse un aporte teórico y empírico a la discusión académica en torno a la relación entre turismo y territorio.

Palabras clave: turismo residencial – crecimiento urbano – mercado inmobiliario

1. Introducción

El tema que se aborda es la relación entre crecimiento urbano y turismo residencial. Se busca interpretar el modo en que se asocia el proceso de crecimiento urbano de una localidad serrana al desarrollo de la actividad turística, plasmado a través de inversiones inmobiliarias en residencias secundarias. El concreto espacial de estudio es la localidad turística de Santa Rosa de Calamuchita, y el periodo temporal estudiado abarca la década comprendida entre 2000-2010.

Localización relativa. Santa Rosa de Calamuchita (2015)



Elaboración propia con gvSIG.

La geografía asiste desde hace ya algunos años, a un replanteamiento crítico de las relaciones entre el fenómeno turístico y el espacio. En el contexto de la implementación del modelo económico-político neoliberal y mediante la redefinición del rol del Estado, las actividades vinculadas con el ocio y la recreación pasan a tener un lugar destacado, atrayendo grandes inversiones.

El impulso que evidenció la actividad turística en Santa Rosa de Calamuchita, como en otras localidades turísticas del país a comienzos del siglo XXI, se vio plasmado en el avance de inversiones inmobiliarias en residencias consignadas al alojamiento del turista. Este proceso puso en marcha una serie de prácticas, estrategias e intereses de distintos actores sociales que, directa o indirectamente, se vinculan al desarrollo turístico local, cristalizándose en el crecimiento urbano de la ciudad.

Se considera pertinente la realización de este trabajo como un aporte a la producción científica en geografía, y, específicamente, un aporte a la discusión teórica que se genera en torno a las prácticas turísticas y el proceso de crecimiento urbano.

Además, se considera socialmente relevante para la comunidad local llevar a cabo un estudio de caso de este tipo, entendiendo que puede contribuir a comprender el desarrollo urbano y turístico de la ciudad, pensando así también, en un eventual plan de ordenamiento territorial sobre la localidad.

Este trabajo se propone como objetivo general comprender el proceso de crecimiento urbano de Santa Rosa de Calamuchita asociado al turismo residencial en el periodo comprendido entre 2000 y 2010. Para su consecución se hace necesario a) Analizar el proceso de crecimiento urbano asociado al turismo; b) Dar cuenta de las lógicas de producción de espacio urbano para uso turístico residencial; y c) Analizar el desarrollo del turismo residencial como factor explicativo del proceso de crecimiento urbano.

La investigación es de tipo hermenéutica. Se trata de un estudio de caso en el cual se plantea la combinación de ambas técnicas de investigación, cuantitativa y cualitativa.

Así, para *analizar el proceso de crecimiento urbano asociado al turismo*, se trabaja con fuentes de información secundarias. Se utilizan datos censales nacionales y provinciales sobre población y viviendas; datos regionales y locales sobre afluencia turística y Producto Bruto Regional; imágenes satelitales sobre la mancha urbana de la localidad. De este modo se intenta identificar tendencias sobre la evolución del fenómeno en múltiples escalas espaciales y temporales.

Para *dar cuenta de las lógicas de producción de espacio urbano para uso turístico residencial*, se trabaja con fuentes de información primaria. Se realizan entrevistas en profundidad a informantes claves, estos son: a) funcionarios públicos; b) inversores privados; c) corredores inmobiliarios. La información obtenida se complementa con otras fuentes documentales, como artículos periodísticos e informes publicitarios, que aportan a la definición de los agentes y sus prácticas.

Para *analizar el desarrollo del turismo residencial como factor explicativo del proceso de crecimiento urbano*, se trabaja con múltiples fuentes de información. Se utilizan datos sobre la localización y distribución de las inversiones inmobiliarias turístico-residenciales; datos inmobiliarios sobre la evolución de los precios del suelo urbano; artículos periodísticos sobre el desarrollo turístico local; ordenanzas y normativas municipales vinculadas a la regulación del turismo residencial. A través de un Sistema de Información Geográfica se elabora cartografía temática sobre el fenómeno estudiado. De este modo, se busca reconocer áreas ganadoras y perdedoras en términos de atracción de capitales.

2. Desarrollo

2. a. Marco teórico

En los estudios actuales sobre el turismo, se lo considera ante todo una práctica social, y como tal, sus implicancias se reflejan en el territorio. La práctica turística, como tantas otras, es funcional al sistema capitalista. Un fenómeno particular asociado a esta actividad es el turismo residencial o de segunda residencia. El crecimiento de esta modalidad de turismo está intensamente ligado al avance del mercado inmobiliario como una actividad dominante en la producción del espacio urbano.

El inversor inmobiliario, especialmente pequeño o mediano, encuentra en la segunda residencia un negocio rentable, especialmente en aquellas localidades que presentan una serie de características propicias para el desarrollo de la actividad, como la cercanía a centros urbanos jerárquicos en la red de ciudades, capaces de constituirse en emisores de turistas. Esta relación entre la actividad turística y el sector inmobiliario llevan adelante un proceso de producción, consumo y organización de espacios que se va plasmando en el crecimiento urbano de la localidad receptora.

La forma que toma la ciudad a través del crecimiento urbano depende de múltiples factores, entre los que se cuenta la ausencia de planificación urbana o el libre juego del mercado inmobiliario. Además de los agentes inmobiliarios, intervienen en este proceso otros actores sociales, conducidos en su accionar por distintos intereses y estrategias que, en su interacción, van tejiendo diversas alianzas, por ejemplo, entre el sector público y el sector privado.

La cuestión general que conduce esta investigación remite a la manera en que el proceso de crecimiento urbano se asocia al turismo residencial. En consonancia, se plantean tres conceptos fundamentales para abordar el caso: turismo residencial, mercado inmobiliario y crecimiento urbano.

Sobre el concepto de turismo y las segundas residencias

El turismo es entendido aquí como una práctica social inherente a las sociedades capitalistas. Desde esta perspectiva, el turismo, es fundamentalmente un proceso social, propio del desarrollo de las sociedades capitalistas, y como tal es susceptible de ampliarse, reducirse o, por qué no, desaparecer (Hiernaux-Nicolas, 2002). La geografía crítica del turismo aborda las implicancias de estas prácticas que se reflejan en el territorio.

John Urry (2004), un referente en los estudios sociológicos sobre turismo, afirma que esta práctica constituye una manifestación de cómo el trabajo y el placer son organizados como esferas separadas y reguladas de la práctica social en las sociedades "modernas".

El espacio geográfico toma en esta óptica un papel fundamental, porque sometido a las prácticas turísticas, "va mutando según los intereses superpuestos. Los procesos culturales, económicos, políticos, históricos, tecnológicos, influyen asimismo, en la acción que, de la mano del turismo, se imprime en el espacio" (Sileo, 2012: p. 97). En otras palabras, el espacio participa en el turismo y, al mismo tiempo, el fenómeno turístico contribuye a la transformación del espacio (Almirón, 2004). Es en esta vertiente crítica donde este trabajo se posiciona. A través de esta lente, se enfoca una las facetas del turismo que es la segunda residencia.

Para Torres Bernier (2003) el turismo residencial se puede definir a partir de la diferenciación con el turismo tradicional. Para este autor, se trata del tipo de turismo que practican, por lo general, grupos familiares en periodos vacacionales, a través de relaciones inmobiliarias. Las prácticas turísticas residenciales suelen llegar incluso a implicar la radicación permanente en el destino visitado en pos de una mejor calidad de vida. La regularidad en el uso de las residencias secundarias hace que ocurra más intensamente en las localidades próximas a los mayores centros emisores de turistas (grandes centros urbanos y metropolitanos), dotadas con buenas vías de acceso, que hacen más rápidos los viajes.

Además, la segunda residencia asume en la actualidad un carácter distinto en comparación con algunas décadas atrás, cuando la finalidad principal de este tipo de residencia era el placer de los propietarios y familiares. Hoy, alquilar el inmueble a eventuales turistas es una inversión rentable. Esta doble funcionalidad es el motor que generó el progreso del fenómeno turístico residencial, pues implica nuevos y ventajosos negocios que provocan la asociación entre empresas turísticas con empresas del sector inmobiliario (Pontes da Fonseca & Moreira de Lima, 2012a).

La producción del suelo urbano: mercado inmobiliario y urbanización

Es a través del análisis del mercado inmobiliario donde este trabajo encuentra un pilar sólido para conectar el fenómeno del turismo residencial con las transformaciones observadas en el espacio urbano.

Ana Carlos postula la idea de espacio-mercancía cuando dice: "El uso de la ciudad nos remite al análisis de las relaciones sociales de producción. El mercado será el nexo, sus mecanismos determinan la garantía de acceso a la propiedad privada, por la posibilidad de pagar el precio de la tierra" (Carlos, 1992: p. 23). Carlos sostiene que el espacio urbano se (re)produce como producto y condición general del proceso productivo por lo cual la ciudad, desde este punto de vista, es entendida como espacio de la reproducción de capital. En este marco, el mercado inmobiliario es asumido como el motor transformador de la ciudad. Esto no implica limitar el estudio a la actuación de promotores o inversores inmobiliarios, ni tampoco a la mera compra-venta de inmuebles. Aparecen distintos agentes intervinientes a ser tenidos en cuenta al igual que las diversas estrategias que se ponen en práctica al momento de construir o consumir espacio urbano.

En este sentido, se toma como referencia la clasificación de agentes sociales que producen y reproducen la ciudad realizada por Lobato Correa (1995); estos son: a) los propietarios de los medios de producción; b) los propietarios de la tierra; c) los promotores inmobiliarios; d) el Estado y; e) los grupos sociales excluidos. Cada uno de estos grupos actúa con estrategias diferentes, pero también con puntos en común entre algunos de ellos, en especial los primeros tres.

Algunos agentes transformadores del espacio urbano suelen llevar adelante alianzas entre ellos como parte de sus estrategias. La alianza entre el sector público y el sector privado es fundamental para comprender ciertas actuaciones y tratar de dilucidar el complejo tejido de relaciones entre quienes producen el suelo urbano. Esta alianza se explica bajo la óptica del *empresarialismo* planteada por David Harvey (2007a), en referencia a una estrategia de gobernanza urbana, con características específicas que lo diferencian del enfoque tradicional de la gestión.

Para conducir la indagación sobre las prácticas y las estrategias de los agentes, se toma en consideración dos acepciones sobre el valor del suelo urbano: el valor de uso y el valor de cambio. Harvey (1977) toma el valor de uso y el valor de cambio y lo aplica a la utilización del suelo urbano. El suelo urbano y las mejoras realizadas en él son mercancías, pero no son mercancías comunes sino que presentan características particulares: el suelo y sus mejoras no pueden ser trasladados de un sitio a otro a voluntad; son mercancías de las que ninguna persona puede prescindir; el suelo y sus mejoras cambian de mano con relativa infrecuencia; el suelo es algo permanente y el porvenir de las mejoras es frecuentemente considerable; el cambio en el mercado se produce en un tiempo muy corto, mientras que el uso se extiende a lo largo de un periodo de tiempo; el suelo y sus mejoras tienen numerosos y diferentes usos que no se excluyen entre sí para el usuario.

También se retoma otro de los conceptos utilizados por Harvey en su teoría de la utilización del suelo urbano, el de renta: "la renta es la parte del valor de cambio que se reserva el propietario del suelo [...] una vez que ha surgido, la renta sirve para asignar al suelo diferentes usos" (Harvey, 1977: p. 199). En este sentido, el concepto de renta, como medida de la interpretación de los valores de uso y de cambio es clave para la comprensión de la utilización del suelo urbano.

Este encuadre conceptual también rescata el aporte de Topalov (1979) a la discusión en torno al valor del suelo, para complementar la teoría del uso del suelo de Harvey con la concepción del valor de uso complejo. Topalov entiende que la ciudad es el marco de la ganancia, pero sus elementos son también objeto de ganancia. El marco edificado urbano proporciona al capital, en su conjunto, un valor de uso complejo. Pero el marco edificado urbano es también un conjunto de mercancías inmobiliarias: habitaciones, edificios destinados al comercio, oficinas, etc. Todas estas mercancías son producidas por el capital: ellas sirven de apoyo a la valorización de los capitales particulares, especializados en su producción y en su circulación.

Por último, el tercer concepto es el de crecimiento urbano, en base al accionar del mercado inmobiliario ligado al turismo residencial, se enfoca la evolución morfológica de la ciudad en términos de concentración y dispersión. Para explicar el proceso de urbanización en la actualidad, se adhiere a la idea de Nel-lo & Muñoz (2004) sobre la *ciudad difusa*. La cual se plantea como una paradoja entre la ciudad sin confines y la ciudad de los confines. Se asume así, la reconfiguración de lo urbano, que excede, sin desaparecer, los límites administrativos y engendra nuevos modelos de gestión.

La dicotomía ciudad compacta-ciudad difusa aún no está siendo saldada, teniendo en cuenta la cantidad de variables interrelacionadas que convergen en la organización espacial y social de ambos espacios (Frediani, 2009: p. 20). De igual manera, se concierta con Julieta Frediani (ob. cit.) en que la dispersión urbana es la principal característica de la urbanización actual en las ciudades latinoamericanas.

2. b. Santa Rosa de Calamuchita ¿crecimiento urbano significativo?

En este segmento se analiza el proceso de crecimiento urbano de Santa Rosa de Calamuchita, cuyo foco se pone en el crecimiento residencial y su relación con la actividad turística. Se organiza en dos apartados que constituyen las dimensiones de análisis seleccionadas para abordar el crecimiento urbano de la localidad, en su relación con el turismo residencial. El primero, refiere a la dinámica demográfica y el desarrollo productivo, con especial atención en el aporte de los sectores afines al turismo, como dos variables interdependientes. El segundo apartado, refiere a la

dimensión territorial donde la morfología de la mancha urbana se constituye en foco central para visualizar los procesos de expansión y densificación.

Según afirma Milton Santos "La configuración territorial, o configuración geográfica, tiene pues una existencia material propia, pero su existencia social, es decir, su existencia real, solamente le viene dada por el hecho de las relaciones sociales" (2000: p. 54). Desde esta perspectiva, el espacio es la síntesis, siempre provisional, entre el contenido social y las formas espaciales. Las acciones del presente inciden sobre objetos provenientes del pasado, son las que, en último término, definen los objetos, dándole un sentido.

El crecimiento urbano residencial

El crecimiento urbano de Santa Rosa de Calamuchita se intensificó durante el periodo comprendido entre 2000 y 2010. En esta etapa, la localidad no sólo presentó índices de crecimiento inéditos en relación a su propio desarrollo histórico, sino que además se destacó entre las localidades vecinas siendo así, la de mayor preponderancia en el valle de Calamuchita. La importancia de la urbanización del municipio también fue marcada en relación a las unidades administrativas departamental y provincial.

Este fenómeno se puede observar a través de diferentes variables. Desde el punto de vista demográfico, los indicadores de población y vivienda permiten evidenciar la relevancia del crecimiento habitacional en la ciudad.

Según los últimos censos, la población de Santa Rosa de Calamuchita se incrementó entre 2001 y 2010 en un 35 %. En términos relativos, superó de manera significativa la cifra a nivel departamental (20,5 %) y a nivel provincial (7,9 %). La localidad de Santa Rosa es la más poblada del departamento Calamuchita, seguida por las localidades de Embalse y Villa General Belgrano respectivamente. Santa Rosa y Villa General Belgrano han sido las localidades urbanas del departamento que han sufrido un crecimiento exponencial en la década del dos mil. Cabe destacar que, por los flujos turísticos y la tipología de alojamientos temporales que presentan, el turismo residencial puede catalogarse como la principal actividad en ambas ciudades.

En términos habitacionales, la cantidad de viviendas también refleja el crecimiento urbano, así como el desarrollo de la construcción en la localidad. El porcentaje de viviendas en la provincia de Córdoba aumentó entre 2001 y 2010, aproximadamente un 29 %; en el departamento Calamuchita, el aumento porcentual de viviendas en el mismo periodo fue de alrededor del 110 %; mientras que para la localidad de Santa Rosa, este porcentaje superó el 120 % de incremento. Santa Rosa tuvo, en comparación con las otras localidades urbanas de Calamuchita, el acrecentamiento en el número de viviendas más significativo a lo largo de la década del dos mil, tanto en términos absolutos como relativos.

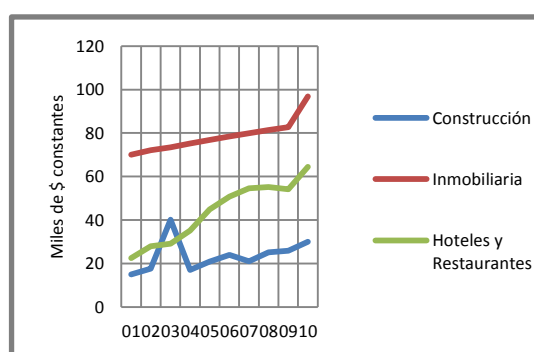
En materia residencial, en localidades contiguas a Santa Rosa el crecimiento ha sido más significativo, incluso superando a localidades con mayor cantidad de habitantes. Por caso, Villa General Belgrano pasó a tener más viviendas que Embalse aún sin tener más habitantes que esta última; lo mismo sucedió con Villa del Dique y Villa Rumipal que sumaron más viviendas que San Agustín y Los Cóndores, siendo las primeras localidades con menor cantidad de habitantes. El análisis de la dinámica demográfica revela el crecimiento, en materia habitacional, de Santa Rosa durante la década del dos mil. En la comparación del ritmo de crecimiento con localidades vecinas y con niveles jurisdiccionales mayores, se puede ponderar la magnitud de este fenómeno.

Desde el punto de vista productivo, se destaca la evolución del producto bruto y el rol protagónico del turismo y los sectores vinculados. Se evidencia el avance del mercado inmobiliario y de la construcción como motor del crecimiento luego de la crisis de 2001.

El departamento Calamuchita creció en términos productivos a lo largo de la década del 2000. Si se tiene en cuenta la trayectoria del PBI Per Cápita, el crecimiento tomó un impulso superlativo a partir de 2004, mientras que en los primeros años del nuevo milenio el crecimiento fue paulatino. No se trata de un comportamiento aislado, sino por el contrario, se ajusta al contexto nacional, cuya situación social, económica y política alcanzó un estado crítico entre 2001 y 2002.

El aporte de sectores ligados al turismo en el Producto Bruto Regional (PBR), del departamento Calamuchita ha crecido de manera sostenida durante la década del dos mil. El sector de la construcción ha sido el más irregular, tuvo un pico en 2003, posterior a la devaluación, y una caída en 2007, en el momento de la recesión asociada a la crisis del campo. El aporte de hoteles y restaurantes al producto geográfico bruto ha expresado el incremento más notable, casi triplicando su valor a lo largo del período. Las actividades inmobiliarias han tenido un crecimiento continuo manteniéndose en valores elevados, siendo éste el sector productor de servicios que más aporta al producto bruto del departamento y el segundo, detrás del suministro de electricidad, gas y agua, de todos los sectores productores de bienes y servicios.

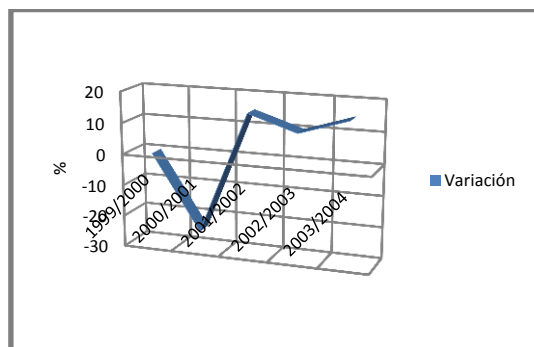
Evolución del PBR por sectores vinculados al turismo residencial. Departamento Calamuchita (2010)



Elaboración propia en base a datos de la Dirección General de Estadísticas y Censos de la provincia de Córdoba.

El crecimiento de los sectores afines al turismo fue acompañado por un aumento de la afluencia turística en toda la región de Calamuchita, cuyo período cumbre se produjo entre 2003 y 2007. El comportamiento de este indicador se trasladada a la localidad de Santa Rosa, donde el porcentaje de turistas que arribaron a la ciudad cayó de manera abrupta entre 2000 y 2002, en consonancia con la mayor crisis social, económica y política que vivió el país, y comenzó a repuntar a partir de 2003.

Afluencia turística. Santa Rosa de Calamuchita (2004)



Elaboración propia en base a datos de la Dirección de Turismo de Santa Rosa de Calamuchita.

El crecimiento productivo regional, medido a través del producto bruto, denota el papel principal del turismo en el desarrollo local. La ascendente llegada de turistas es una de las expresiones del crecimiento, como así también la producción de servicios inmobiliarios y de construcción asociados al turismo residencial. Estas actividades pueden considerarse las propulsoras a nivel local y regional de la recuperación luego de la crisis de 2001.

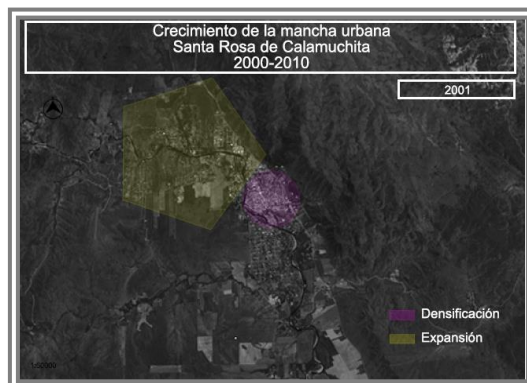
El crecimiento de la mancha urbana

Desde el punto de vista morfológico, se visualizan las transformaciones en el crecimiento de la mancha urbana, tanto en densidad, donde predomina el crecimiento del área central encajonada entre las sierras y el río; como en extensión, donde predomina el crecimiento hacia el Noroeste en dirección a las localidades de Villa General Belgrano y Villa Yacanto.

La configuración territorial del crecimiento urbano es mensurada a través de la densificación y de la expansión de la mancha urbana. Para dar cuenta de esta faceta del fenómeno se toman como indicadores la superficie edificada dentro del ejido municipal y la evolución morfológica de la mancha urbana.

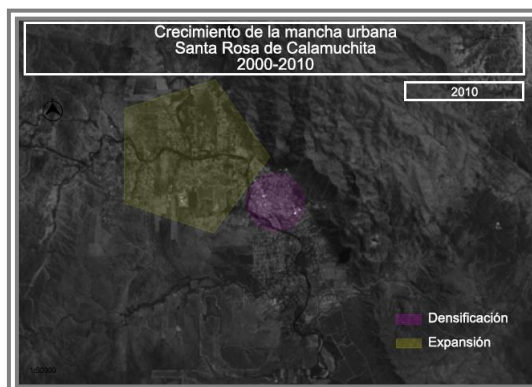
En las imágenes satelitales analizadas se pueden observar ambas tendencias del crecimiento urbano, expansión y densificación. De este modo, la configuración territorial se asemeja a una estructura "híbrida" de ciudad, como la propuesta por Abramo, donde el uso del suelo y sus materialidades se compactan y se difunden o se difunden y se compactan (Abramo, 2009). Las edificaciones en el área central, donde se encuentran las principales actividades comerciales y administrativas, se van concentrando con mayor intensidad que en las áreas periféricas. No obstante, la mancha urbana se va dispersando de manera centrífuga y asimétrica, siendo la dirección Noroeste la más dinámica.

Mancha urbana. Santa Rosa de Calamuchita (2001)



Elaboración propia sobre imagen satelital obtenida de Global land Survey 2001 y procesada con gvSIG.

Mancha urbana. Santa Rosa de Calamuchita (2010)



Elaboración propia sobre imagen satelital obtenida de Global land Survey 2010 y procesada con gvSIG.

2. c. Las lógicas de producción de espacio para uso turístico residencial

Este segmento aborda las lógicas que producen espacio urbano para uso residencial turístico, poniendo en foco las estrategias adoptadas por los agentes sociales involucrados, contextualizadas en las condiciones económico-político a nivel macro -global- y meso -nacional-.

Se organiza en dos partes. La primera indaga sobre las condiciones externas, esto es, el contexto en que se produce el auge de las inversiones inmobiliarias en la ciudad, donde se analiza la importancia y el crecimiento de la actividad turística a nivel global y las repercusiones de este fenómeno a nivel nacional, en el marco de una década marcada por la sumersión y emersión de la crisis.

La segunda parte inquiriere sobre las decisiones internas, es decir, las prácticas de los agentes intervinientes. Se analizan las estrategias del Estado municipal, como un agente colectivo del sector público; y las del sector inmobiliario-turístico, corredores e inversores, como los agentes sociales protagonistas más activos dentro del sector privado.

Las condiciones externas: el boom turístico inmobiliario

Las lógicas de producción de espacio urbano están atravesadas y definidas por múltiples dimensiones espacio-temporales. El mecanismo de acumulación por desposesión, enarbolado por

la faceta neoliberal del capitalismo global, escurrió a nivel nacional en el estallido de una crisis económica política superlativa a comienzos de siglo; el cambio de rumbo, luego, en las políticas económicas del Estado argentino revirtió el horizonte y gestó un escenario propicio para el mercado inmobiliario.

Se habla de capitalismo global para precisar la etapa en la cual se enmarca este fenómeno, cuyo modelo distintivo es el neoliberal.

Desde la década de 1970, por todas partes hemos asistido a un drástico giro hacia el neoliberalismo tanto en las prácticas como en el pensamiento político-económico. La desregulación, la privatización, y el abandono por el Estado de muchas áreas de la provisión social han sido generalizadas [...] en definitiva, el neoliberalismo se ha tornado hegemónico como forma de discurso. (Harvey, 2007b: p. 9)

En la Argentina la estrategia neoliberal se instaló con el golpe de Estado a mediados de la década del setenta y predominó hasta la crisis de 2001-2002. A partir de este momento se produjo una inflexión en la continuidad del modelo, aunque se mantuvieron algunas políticas económicas propias del neoliberalismo.

A fines de 2001 Argentina llegó al clímax del proceso neoliberal iniciado en los setenta. La crisis, y su salida, produjo la transición hacia una nueva modalidad de desarrollo periférica. Transición que no fue ruptura sino más bien superación dialéctica: lo nuevo surge de lo viejo que no desaparece sino que constituye el fundamento de aquello que está naciendo. (Féiz, 2010)

Santa Rosa de Calamuchita absorbió, con matices diferenciales, las secuelas de los distintos tramos de este periodo. Particularmente, logró captar los beneficios de la etapa de la expansión a través de la recepción de excedentes de capital originados en el campo y en las principales áreas metropolitanas del país. El sector inmobiliario fue el principal encargado de atraer inversiones que se destinaron mayormente a la construcción de emprendimientos turísticos habitacionales.

Esta actividad operó como un dispositivo eficaz para atender la coyuntura postcrisis y el tándem construcción-obra pública se transformó en un tema central de agenda a partir del año 2003. [...] En términos generales los factores que condicionan la evolución del sector son básicamente: la edificación de viviendas, la inversión en obra pública y la evolución del PBI. A ellos se suma la inversión privada o pública en edificios que pueden tener otros destinos no residenciales (entre ellos, construcciones industriales, inmuebles de oficinas y comerciales, etc.). (del Río, Langard, Arturi, & Politis, 2013)

Las decisiones internas: las estrategias de los agentes sociales

El boom de la construcción llegó a la ciudad de la mano de inversiones destinadas al alojamiento turístico residencial. En este marco, el Estado municipal y los agentes inmobiliarios pusieron en marcha diversas estrategias para promover la producción de suelo urbano, entre las cuales se destacan: la alianza entre el sector público y el sector privado; la creación de legislación e infraestructura urbana propicia para el desarrollo de la actividad y; la difusión comercial de la ciudad para atraer turistas e inversiones.

Las estrategias de alianzas y asociaciones se caracterizan por la búsqueda de trabajo conjunto con otros sectores de la localidad para promover el crecimiento urbano y el desarrollo turístico. En esta modalidad de intervención la gobernanza urbana asume un nuevo carácter, donde la esfera privada ejerce un rol preponderante y activamente va tejiendo alianzas con el sector público.

Este rol creador de condiciones favorables para el sector privado, fue el que interpretó el sector público en Santa Rosa de Calamuchita durante el periodo estudiado: *"Teníamos reuniones permanentes con los privados, tratando de ver cuáles eran sus necesidades"* (ex-intendente). Para ésta tarea se creó un equipo de trabajo asesorado por profesionales de la Universidad Católica de Córdoba (UCC). La organización de eventos públicos por ejemplo, se realizaba en conjunto con el Centro Comercial, Industrial y Turístico (CCIT) y la Cooperativa de Santa Rosa de Calamuchita (SRCOOP). A partir de esta integración surgieron varios convenios y medidas con un fin común: promover la llegada de capital.

Las estrategias de legislación e infraestructura hacen referencia a la creación de ordenanzas y obras para atraer y facilitar la radicación de capitales en la localidad. El rasgo distintivo de estas estrategias también se encuentra en el carácter funcional del aparato estatal hacia el capital privado.

Se pusieron en marcha diversas estrategias de atracción de capitales mediante la legislación municipal, como la elaboración de ordenanzas de promoción turística: *"Se hicieron distintas ordenanzas de promoción turística [...] que tienen ciertas regalías para los inversores, para los que venían a hacer un hotel, un complejo de cabañas; por ahí no una cabañita pero grandes emprendimientos si"* (ex-intendente).

Las estrategias de difusión y mercantilización hacen referencia a las acciones implementadas para hacer conocer la localidad, publicitarla comercialmente para captar la atención del capital privado, tanto del inversor turístico, como del consumidor (el turista). El espíritu de este tipo de estrategias está estrechamente ligado a la lógica marketinera de "vender la marca al cliente", en este caso, la marca no es otra que el nombre de la ciudad (y sus características distintivas).

Acerca de las estrategias implementadas por los agentes inmobiliarios, se resalta la capacidad de amoldarse a las condiciones externas planteadas anteriormente. De manera tal que, en asociación con el Estado, se puedan captar los excedentes provenientes de otras actividades y, generalmente, de otras ciudades para radicarlos en la localidad en forma de residencias turísticas, puntualmente cabañas.

Los inversores llevaron adelante estrategias de producción de suelo urbano basadas en:

El emprendimiento de nuevas actividades y la incursión en el alquiler de cabañas.

"Yo soy analista de sistema, [...] fui director de logística de Fiat Auto y en el año 2000-2001 cuando cierra Fiat me dan la posibilidad de viajar a Italia a trabajar o a Brasil hasta ver qué iba a pasar con la fábrica de Argentina, yo decidí no ir a ninguno de los dos lugares y me retiré de la empresa" (Cabañero).

La auto-construcción y el acceso a terrenos mediante el mercado informal.

"Las dos primeras [cabañas] las hice fabricar particularmente con gente de acá, renegué como loco, la construcción es media jodida, así que la tercer cabaña la hice yo, la cuarta la hice yo, la quinta yo [...], tenía idea más o menos como se hacen las cosas, [...] pero acá preguntando aprendes" (Cabañero).

"Justo [al llegar] Pregunté por el terreno, el muchacho de al lado tenía el teléfono, llamé y arreglamos, se dio todo ese día" (Cabañero).

La localización en zonas periurbanas de bajo costo y escasamente urbanizadas. Este último punto constituye en sí mismo una lógica dual para el inversor del turismo residencial: la posibilidad de

un negocio rentable, por un lado y; el acceso a una mejor calidad de vida inspirada en los imaginarios de tranquilidad asociados a los sitios alejados de las grandes ciudades.

"Estos fueron los dos primeros terrenos en venderse [en el barrio], ahora no quedan terrenos desocupados. [Villa Zule] era todo campo y hoy casi todo cabaña" (Cabañero).

Estas estrategias locacionales encuadran en la lógica dual propuesta por Pontes da Fonseca & Moreira de Lima en la que, la segunda residencia asume una doble funcionalidad para su propietario: un lugar de descanso y placer para su propio disfrute y el de su familia y, a la vez, una inversión rentable que puede ser administrada por él mismo (2012b). Si se considera además, la sensación de inseguridad en las grandes ciudades como fenómeno circunstancial en el periodo analizado, la tranquilidad y la armonía asociada a los espacios periurbanos operan como factores influyentes en las decisiones de los inversores turísticos.

2. d. Las huellas de una década de crecimiento urbano ligado al turismo

En este segmento se aborda el desarrollo turístico residencial en Santa Rosa de Calamuchita como uno de los factores explicativos de primer orden de su crecimiento urbano. Las implicancias del turismo en el territorio, en el marco del sistema capitalista global, es el punto de partida desde donde se analiza esta actividad como práctica social y el auge que ha evidenciado en el inicio del actual tercer milenio. Sobre estos cimientos teórico-referenciales, se plantea la discusión acerca del turismo residencial y su relación con el mercado inmobiliario de suelo urbano.

A partir de este planteo preliminar, se introduce la cuestión del valor del suelo urbano poniendo especial énfasis en los procesos de valorización espacial vinculados al desempeño del sector inmobiliario y de la construcción, en un contexto político-económico de postcrisis a nivel nacional. Se presentan los cambios observados en los valores del suelo urbano de Santa Rosa en el periodo 2000-2010. De tal manera, la exposición gira en torno al protagonismo del mercado inmobiliario y de la construcción de segundas residencias en la producción del espacio urbano. En este segmento también se revisan algunos aspectos del marco regulatorio gubernamental, con el propósito de dar cuenta del posicionamiento del Estado local en el esquema de relaciones: turismo residencial–mercado inmobiliario–suelo urbano.

Al finalizar, se delinean los corredores urbano-turístico-residenciales, definidos a partir de la identificación de áreas de inversión que dan cuenta tanto de los factores de localización y la valorización del suelo urbano, así como del impacto del turismo residencial en el crecimiento urbano de la localidad en estudio.

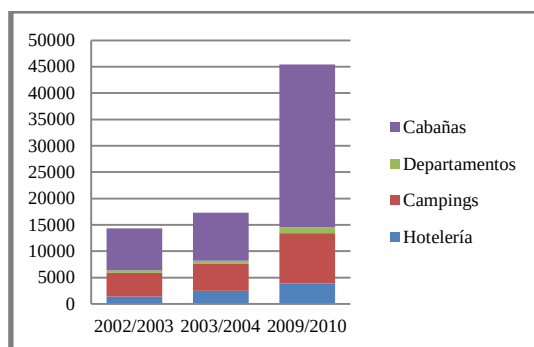
El turismo: una práctica social en auge

El turismo es una práctica social, que, como tantas otras, se manifiesta en el territorio y lo transforma. En las últimas décadas, con la globalización del capitalismo, la dialéctica relación turismo-territorio se intensificó como nunca antes. John Urry (2004) demuestra cómo el turismo crece de manera enfática en el siglo XXI. El turismo mundial según el autor, está creciendo entre cuatro y cinco por ciento al año y afirma que 'Viajes y turismo' es la industria más grande del mundo, dando cuenta del 11.7 % del PBI mundial.¹ A nivel local también se puede observar este fenómeno. En Argentina el turismo internacional creció un 86 % entre 2003 y 2013, mientras que el turismo interior en el país creció un 57 % en el mismo período.² Otro indicador representativo del auge de esta actividad son las inversiones en alojamiento, éstas se incrementaron 1.351 % en el decenio mencionado.

En algunas localidades, como el caso que ocupa esta indagación, el turismo residencial es uno de los resultados más nítidos de la territorialización del turismo, mediante la construcción de segundas residencias, modalidad turística sujeta a las relaciones de corte especulativo que se desarrollan dentro del mercado inmobiliario.

El fuerte vínculo entre turismo residencial y negocios inmobiliarios se constata en el caso estudiado. A lo largo de la década de dos mil, el aumento de la demanda turística residencial en Santa Rosa de Calamuchita, fue de la mano del aumento de la oferta de alojamiento temporal. Se puede observar en el incremento de las plazas disponibles, cuya proporción representa un 220 % en valores aproximados.

Cantidad de plazas por tipo de alojamiento. Santa Rosa de Calamuchita (2015)



Elaboración propia en base a datos obtenidos de la Dirección de Turismo de Santa Rosa de Calamuchita.

En este marco, el capital privado circula y se asienta en distintas parcelas de la ciudad modificando el valor del suelo urbano. La ciudad, concebida como mercancía, posee un valor; el valor del suelo urbano (desde una doble perspectiva: como valor de uso y como valor de cambio), evoluciona de manera desigual en determinadas áreas de la localidad de Santa Rosa de Calamuchita, creando focos de inversión para el capital.

El valor del suelo urbano

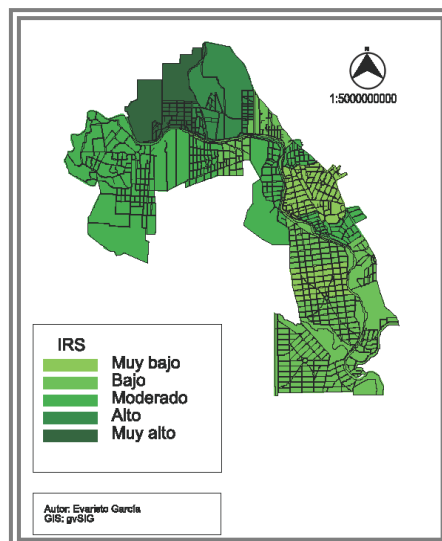
La discusión del valor del suelo remite a la idea del espacio-mercancía (Carlos, 1992), aunque no se trata de una mercancía cualquiera sino que posee características especiales. Se entiende que la ciudad, como sistema espacial constituye un valor de uso específico, diferenciado del valor de uso de cada una de sus partes consideradas separadamente; es un valor de uso complejo que nace del sistema espacial, de la articulación en el espacio de valores de uso elementales que son los "efectos útiles de aglomeración" (Topalov, 1979). En la misma línea, se puede afirmar que la movilidad territorial del capital se ve favorecida por la disponibilidad de infraestructuras físicas. En este escenario la lógica del mercado inmobiliario tiende a diferenciar áreas en función de sus capacidades maximizar el beneficio.

Las residencias secundarias, incluso las que se construyen por separado, o sea, que no se agrupan en complejos de cabañas, no se distribuyen de manera simétrica por la localidad. Sino que se aglutinan en determinadas áreas en detrimento de otras. Para identificar estas áreas de atracción de inversiones turístico-residenciales, se construyó el índice de residencias secundarias.³ Esta herramienta permite observar la selectividad territorial del capital inmobiliario. Dado que al momento de localizarse, el capital opta por determinadas áreas mientras que descarta otras. Así

se engendran en la ciudad, áreas discontinuas donde el uso del suelo es exclusivamente turístico residencial. Y otras áreas donde no sería común encontrar segundas residencias. De modo tal que las áreas de inversión aparecen dentro de la ciudad como bolsones aislados de residencias secundarias.

El mapa que se presenta a continuación, muestra las áreas definidas según el Índice de Residencias Secundarias donde la intensidad del color apura la interpretación de la realidad de Santa Rosa de Calamuchita en el tema. De este modo, el centro de la ciudad junto con la región Sur, aparece en tonos verde claro, que corresponden a registros bajos y muy bajos de residencias secundarias, es decir, en esta zona, menos del 20 % o el 10 % de las viviendas son utilizadas como segundas residencias. Mientras que la parte Noroeste de la ciudad, aparece en tonos verde oscuro, que corresponden a registros muy altos y altos de residencias secundarias, es decir, en esta zona, entre el 30 % y el 40 % son utilizadas como segundas residencias. En tanto, el resto de las áreas cuentan con un porcentaje de residencias secundarias de entre el 20 % y el 29 % (IRS moderado).

Patrones de localización de residencias secundarias. Santa Rosa de Calamuchita (2010)



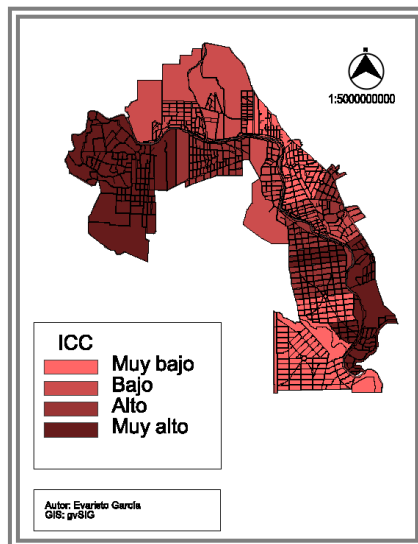
Elaboración propia con gvSIG. Datos extraídos de la base de datos Redatam del CNPHV del 2010 – INDEC.

Del mismo modo que con el índice de residencias secundarias, se diseñó el índice de casas en construcción (ICC).⁴ El propósito de este indicador es identificar aquellas áreas ponderadas por el capital privado para asentarse, en detrimento de otras áreas que son dejadas de lado por los inversores. Se parte del supuesto de que, debido a la selectividad del capital para localizarse, en zonas donde la presencia de casas en construcción es más significativa, la valorización del suelo urbano es mayor. De este modo se puede ensayar una estimación sobre los valores del suelo urbano en diferentes parcelas de la ciudad.

Así, se puede apreciar en el siguiente mapa, según la intensidad del color, cuáles son aquellas áreas en donde la construcción de viviendas es más dinámica. En tonos rojo oscuro, se pueden ver las áreas donde la construcción de viviendas es más significativa, respecto de las viviendas ya construidas. Se destacan en esta categoría los barrios del Noroeste y una franja ubicada hacia el Sudeste de la localidad. En tonos rojo claro, aparecen las áreas donde la construcción de

viviendas es menos significativa, respecto de las viviendas ya construidas. Teniendo en cuenta esta graduación, la zona Centro de la ciudad y los barrios del Sur componen la zona más estancada en cuanto a construcción de casas.

Patrones de localización de casas en construcción. Santa Rosa de Calamuchita (2010)



Elaboración propia con gvSIG. Datos extraídos de la base de datos Redatam del CNPHV del 2010 – INDEC.

De los mapas presentados se pueden extraer algunos puntos substanciales sobre el tópico analizado. En primer lugar, la ubicación y distribución territorial del alojamiento turístico y la construcción de viviendas están directamente ligadas. En segundo lugar, esta distribución no es uniforme, sino que algunas áreas demuestran mayor capacidad de atracción para la localización del capital. En este aspecto, se destaca la zona Noroeste de la ciudad como la de mayor dinamismo. En contraste, las zonas Centro y Sur aparecen como las más estáticas en materia de inversiones inmobiliarias y construcción de residencias.

Al analizar la distribución territorial de inversiones inmobiliarias ligadas al turismo residencial, se pueden establecer patrones de localización que dan cuenta de los procesos de valorización espacial en la ciudad. En este aspecto, la evolución del precio del suelo es una de las manifestaciones más claras, aunque no la única, del proceso de valorización espacial.

La unidad del valor de uso y el valor de cambio como expresión indisoluble del uso del suelo urbano –espacio/mercancía–, sale a la luz al contrastar los patrones de ocupación de la ciudad con la evolución de los precios asignados a la tierra por el mercado. Para este ejercicio se calculó y comparó la Tasa de Variación Media Acumulativa (en adelante TVMA),⁵ del precio por m² de tierra en determinados barrios de la localidad.

Así, en barrios de la zona Sur de la localidad, como Villa Incor, la TVMA del precio de la tierra fue del 12 % entre 2001 y 2009. En cambio, en barrios de la zona Norte, como Loma Hermosa, la TVMA del precio de la tierra fue del 20 % entre 2001 y 2011. Nótese que las áreas donde más inversiones se radicaron se condicen con el aumento mayor de precios. En tanto, aquellas áreas donde la radicación de segundas residencias fue exigua, la variación en el precio de la tierra fue menor.

El Estado por su parte, asume en este juego de relaciones inmobiliarias un rol empresarialista, interviene en la actividad generando las condiciones adecuadas para la radicación del capital

privado en el territorio. En Santa Rosa, la escasa y desactualizada legislación local, tanto la referida al uso del suelo urbano como la referida al desarrollo del turismo, está orientada a fomentar y beneficiar la inversión privada. Sin embargo, carece de elementos regulatorios que permitan discriminar el uso turístico residencial del uso residencial común (ni siquiera en el área periurbana, donde la presencia de segundas residencias es aún más clara). Bajo la normativa municipal, todo edificio destinado a la vivienda comprende el grupo de "edificios residenciales".

A pesar de esta regulación básica sobre el uso del suelo urbano, el acompañamiento estatal al avance turístico-inmobiliario se puede observar en las medidas administrativas dirigidas a facilitar la inversión privada de esta índole. Así, la Ordenanza Nº 437/90, que adhiere a la Ley Provincial Nº 7232 de Fomento Turístico, promueve, en el Artículo 3º, Inciso a:

La construcción y equipamiento de establecimientos nuevos destinados a la explotación de alojamientos turísticos que ofrezcan normalmente hospedaje o alojamiento en habitaciones amuebladas por periodos no menores al de una pernoctación a personas que no constituyen su domicilio permanente en ellas.

El desarrollo turístico promovido en ésta Ordenanza, *"gozará como beneficio de la exención de Tasas y contribuciones"*, según lo indica el Artículo 4º.

En cuanto al acompañamiento estatal a través de la obra pública, se pudo corroborar cierta ineficacia del sector como generador de condiciones para la llegada de capitales. Por lo general, la construcción de infraestructura fue posterior a las inversiones privadas. Es decir, hubo un desfase entre el crecimiento, producto de la llegada de capitales, y la posterior ejecución de obras públicas de infraestructura (luz, agua, gas natural, pavimento), en ese momento inexistente en los sectores sobre los que se iban instalando las obras privadas. En este caso el capital presiona al Estado para la mejor captación de la renta "a hecho consumado", son prácticas recurrentes de estos agentes: primero la inversión y luego el tendido de infraestructura y provisión de servicios.

El turismo residencial, como actividad rentable en el escenario de postcrisis, impactó en el crecimiento urbano de Santa Rosa de Calamuchita. Como resultado de esta dinámica territorial, se pueden definir en Santa Rosa, ejes de inversión inmobiliaria que conducen el crecimiento urbano de la localidad. Mientras que, a escala regional, se va generando un fenómeno similar, producto del crecimiento de centros urbanos vecinos cuyo motor del desarrollo también es el turismo residencial. Tales son los casos de Villa General Belgrano o Villa Yacanto de Calamuchita.

"El Valle de Calamuchita se está uniendo prácticamente sin querer a través de la ruta con cabañas, la misma necesidad de inversión lo está uniendo [...] yo creo que Calamuchita se va a convertir en el principal destino turístico de Córdoba y nuestro objetivo debería ser Calamuchita: corredor turístico" (ex-presidente del Centro Comercial, Industrial y Turístico de Santa Rosa de Calamuchita).

Los corredores urbano-turístico-residenciales

En base a los testimonios recabados y la observación directa, y tomando como criterio la presencia de emprendimientos turísticos residenciales, se delinearon para la ciudad de Santa Rosa, cuatro ejes que se presentan a continuación, los mismos se denominan *corredores urbano-turístico-residenciales*: a) el corredor de Loma Hermosa, o del acceso norte a la ciudad; b) el corredor del río Santa Rosa, o Noroeste-Sudeste; c) el corredor de las sierras Chicas, u oriental; d) el corredor de las sierras Grandes, u occidental.

Corredores urbano-turístico-residenciales. Santa Rosa de Calamuchita (2015)



Elaboración propia con gvSig sobre imagen extraída de Google Earth.

Cabañas sobre Avenida Fuerza Aérea en B° Loma Hermosa. Santa Rosa de Calamuchita (2015)



Fotografía del autor.

Cabañas sobre Avenida Fuerza Aérea en B° Loma Hermosa. Santa Rosa de Calamuchita (2015)



Fotografía del autor.

Saturación de cabañas sobre Avenida Costanera Pedro Roasenda en B° Villa Santarelli. Santa Rosa de Calamuchita, (2015)



Fotografía del autor.

Complejo de cabañas sobre Ruta Provincial N° 5. Santa Rosa de Calamuchita (2015)



Fotografía del Autor.

Carteles de alojamiento turístico en la entrada de B° Santa Mónica. Santa Rosa de Calamuchita (2015)



Fotografía del autor.

Estos cuatro corredores, de alguna manera, representan la expresión del auge turístico y sus implicancias territoriales en la ciudad. Este fenómeno, en simultáneo con el crecimiento de los centros urbanos turísticos residenciales más cercanos, estaría produciendo un continuum urbano-turístico-residencial en el Valle de Calamuchita.

3. Conclusiones

El desarrollo del turismo residencial en Santa Rosa de Calamuchita implicó la intensificación del crecimiento urbano durante la década del dos mil. En especial luego de la crisis económica y política del 2001. En esta etapa la localidad creció de manera acelerada en términos demográficos, productivos y territoriales. Este fenómeno se pudo reafirmar al comparar indicadores locales con los de las localidades vecinas, y con los de las unidades departamental y provincial. Desde el punto de vista morfológico, la ciudad mutó de manera asimétrica. Se destacó la densificación del área central y la predominante expansión en dirección Noroeste.

Las lógicas de producción del espacio urbano están inmersas en múltiples dimensiones de espacio-tiempo. El desate de la crisis política económica nacional en los primeros años de la década del dos mil, cuya gestación se remonta a la implementación del modelo neoliberal global de manejo del Estado en las décadas previas, marcó el escenario local donde se pusieron en práctica diversas estrategias de producción espacial. La etapa de recuperación en los años posteriores a la crisis, junto a otros factores de coyuntura, otorgó un marco favorable para el avance de la esfera inmobiliaria.

Santa Rosa absorbió gran parte del boom inmobiliario a través de la construcción de residencias secundarias. Las estrategias puestas en práctica por los agentes sociales intervinientes, se clasificaron según su motivación en estrategias de promoción y estrategias de producción. Entre las estrategias para promover la producción del suelo urbano, se destacó: el tejido de alianzas entre el sector público y el sector privado; la legislación y obras de infraestructura para el desarrollo inversiones turísticas; la publicidad para captar inversores y turistas. Entre las estrategias de producción, se destaca el rol de los inversores cabañeros, que se caracterizaron por: versatilidad en sus actividades e insipiente en el alquiler de cabañas; auto-construcción y adquisición de terrenos en el mercado informal; localización en áreas periurbanas de bajo costo y escasa urbanización.

El turismo residencial, a través de la construcción de residencias secundarias, ha sido el motor del crecimiento urbano. El sector inmobiliario es un protagonista clave en el desarrollo turístico residencial, que impacta de manera directa sobre el valor del suelo urbano. Desde la concepción de la ciudad como mercancía, se analizó la selectividad del capital para anclarse en determinadas parcelas del territorio. Lo cual generó una desigual valorización del suelo urbano al crearse focos de inversión donde se fueron aglutinando inversiones en complejos y cabañas.

El Estado local cumplió un papel de acompañamiento para la inversión privada en cabañas, generando condiciones adecuadas para la radicación del capital a través de los medios de gobernanza urbana. Según la distribución territorial de estas inversiones se establecieron patrones de localización que dan cuenta del proceso de valorización espacial. A partir de los patrones de localización identificados, se delinearon cuatro corredores urbano-turístico-residenciales que representan la cristalización en el territorio del turismo residencial.

4. Nota

1. Estadísticas oficiales de la Organización Mundial del Turismo.
2. Medido en arribo de turistas. Fuente: Ministerio de Turismo. Dirección de Estudios de Mercado y Estadísticas.
3. El Índice de residencias Secundarias (IRS) es un instrumento metodológico de elaboración propia a partir de los datos sobre viviendas del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010; se calculó la proporción de viviendas clasificadas según su condición de ocupación como "vivienda que se usa para vacaciones, fin de semana u otro uso", en relación al total de viviendas contabilizadas por radio censal. De este cálculo se obtuvo una clasificación por áreas en función del porcentaje de este tipo de viviendas presentes en cada una de ellas

permitiendo la identificación de un patrón capaz de mostrar la diferente intensidad de localización de residencias secundarias en la localidad.

Ellos son:

Área con IRS muy alto: indica la zona con valores superiores al 40 %, lo cual señala que allí, de cada diez viviendas, más de cuatro son de uso turístico residencial.

Área con IRS alto: representa el sector donde entre 30 % y 39 % son residencias secundarias.

Área con IRS moderado: presentan entre 20 % y 29 % de residencias secundarias.

Área con IRS bajo: los valores se ubican entre 10 % y 19 %.

Área con IRS muy bajo: entre 00 % y 09 %.

4. Se trata de un instrumento metodológico de elaboración propia. A partir de los datos sobre viviendas del Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010, se calculó la proporción de viviendas clasificadas según su condición de ocupación como "viviendas en construcción", en relación al total de viviendas contabilizadas por radio censal.

Los resultados de este cálculo se clasificaron de la siguiente manera:

Áreas con ICC muy alto, donde la presencia de viviendas en construcción representa entre 4,5 % y 5,9 % del total.

Áreas con ICC alto, donde hay entre 3,0 % y 4,4 % de viviendas censadas que se encontraban en construcción.

Áreas con ICC bajo, donde entre 1,5 % y 2,9 % de las viviendas censadas estaban en construcción.

Áreas con ICC muy bajo, en las cuales el porcentaje de viviendas en construcción sobre el total oscila entre 0,0 % y 1,4 %.

5. TVMA: Expresa en tanto por cien de una variación que una magnitud debería haber experimentado periodo tras periodo (en este caso año tras año) para, desde su valor inicial, alcanzar su valor final. Se define como:

$$TVMA(\%) = [(V_f/V_i) (1/n) - 1] * 100$$

Donde *i* es el periodo inicial del intervalo, *f* es el periodo final, y *N* es el número de periodos entre el año inicial y el final. Es importante destacar que la TVMA proporciona un valor medio de crecimiento interanual y no lo que, año a año, creció realmente el valor real. Tampoco coincide exactamente con la media de las tasas de variación interanual para cada periodo (UBA, 2004).

5. Bibliografía

ABRAMO, P. (2009). La producción de las ciudades latinoamericanas: mercado inmobiliario y estructura urbana. Quito: Olachi.

ALMIRÓN, A. V. (2004). Turismo y espacio. Aportes para otra geografía del turismo. GEOUSP - Espaço e Tempo, 166-180.

CARLOS, A. F. (1992). Repensando la geografía. La ciudad. San Pablo: Contexto.

DEL RÍO, J. P., LANGARD, F., ARTURI, D., & POLITIS, A. (2013). Interpretaciones acerca del crecimiento de la construcción y los efectos del boom inmobiliario en el acceso a la ciudad. Jornadas de Geografía (págs. 1-24). La Plata: Universidad Nacional de La Plata.

FÉLIZ, M. (2010). El nuevo desarrollismo como superación dialéctica del neoliberalismo en Argentina. En L. E. Ramírez, Relaciones laborales. Una visión unificadora (págs. 9-25). Buenos Aires: Euros Editores.

FONSECA, M. A. (2012). Segunda residencia, lazer e turismo. Natal: EDUFERN.

FREDIANI, J. C. (2009). Las nuevas periferias en el proceso de expansión urbana. El caso del partido de La Plata. Geograficando: Revista de Estudios Geográficos, 1-23.

HARVEY, D. (1977). Urbanismo y desigualdad social. México: Siglo XXI.

HARVEY, D. (2007a). Espacios del capital. Hacia una geografía crítica. Madrid: Akal.

HARVEY, D. (2007b). Breve historia del Neoliberalismo. Madrid: Akal.

HIERNAUX-NICOLAS, D. (2002). ¿Cómo definir el turismo? un repaso disciplinario. APORTES y Transferencias, 11-27.

LOBATO CORREA, R. (1995). O espaço urbano. São Paulo: Atica.

NEL-LO, O., & MUÑOZ, F. (2004). El proceso de urbanización. En J. Romero, Geografía humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado. Barcelona: Ariel.

PONTES DA FONSECA, M. A., & MOREIRA DE LIMA, R. M. (2012a). Segunda residência: conceito, características e significados. En M. A. Pontes da Fonseca, Segunda residência, lazer e turismo (págs. 11-18). Natal: EDUFRN. Editora da UFRN.

PONTES DA FONSECA, M. A., & MOREIRA DE LIMA, R. M. (2012b). A segunda residência no contexto da atividade turística. Quando estamos falando de um alojamento turístico? En M. A. Pontes da Fonseca, Segunda residência, lazer e turismo (págs. 51-70). Natal: EDUFRN. Editora da UFRN.

SANTOS, M. (2000). La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción. Barcelona: Ariel.

SILEO, S. (2012). Geografía y turismo, un encuentro espacial. Revista de Ciencias Sociales, segunda época, 93-105.

TOPALOV, C. (1979). La urbanización capitalista. Algunos elementos para su análisis. México: Edicol.

TORRES BERNIER, E. (2003). El turismo residenciado y sus efectos en los destinos turísticos. Estudios Turísticos, 45-70.

URRY, J. (2004). La mirada del turista. Lima: Universidad de San Martín de Porres.

Hernández Arregui y la formación de una nueva izquierda argentina (1960-1970): claves para su interpretación teórica

Ernesto Roland

choloroland@gmail.com

Licenciatura en Historia. Director de TFL: Lic. Rubén Caro. Codirectora: Dra. Silvia Morón
Recibido: 31/05/17 / Aceptado: 31/08/17

Resumen

Hernández Arregui (1913–1974) es uno de los principales exponentes del nacionalismo popular de los años sesenta-setenta. Su caso se distingue por su adhesión expresa al peronismo y al marxismo. En este artículo analizamos su interpretación del marxismo y de la realidad argentina de la época. Para ello consideraremos dos referencias intelectuales claves. Por un lado, el filósofo Rodolfo Mondolfo (1877–1916), en quien Hernández Arregui dice encontrar una fuente teórica. Por el otro, los referentes de la izquierda nacional, una corriente ideológica y política cercana al autor. El análisis de las principales categorías del discurso de Hernández Arregui permitirá comprender el modo en el que mixtura nacionalismo popular y marxismo. A su vez, la comparación entre su perspectiva y la de la izquierda nacional, permite caracterizar a Hernández Arregui como ideólogo de la izquierda peronista.

Palabras clave: marxismo, nacionalismo popular, años sesenta-setenta

1. Introducción

El llamado “pensamiento nacional” ocupa un lugar relevante en el debate intelectual, político y académico de los últimos años. De allí que la obra de Juan José Hernández Arregui haya sido re-editada, dando lugar a un nuevo marco de estudios y debates. Se cuenta de una prolífica divulgación del pensamiento de Hernández Arregui y de autores afines, como Arturo Jauretche y Jorge Abelardo Ramos (Galasso, 2010; Pedano, 2013; Pedranzini, 2015). También se dispone de un amplio espectro de investigaciones de historia social, económica, política, historiográfica e intelectual sobre los años sesenta-

setenta en la Argentina, el período en el que se ubica la intervención de Hernández Arregui. Muchos de estos trabajos tocan solo tangencialmente a nuestro autor. Sin embargo, permiten comprender la realidad política e intelectual de la época. De allí que partamos de una reconstrucción del escenario político e intelectual en el que se desenvuelve nuestro autor. Sobre esa base, buscaremos realizar un aporte en relación a dos cuestiones en rededor de Hernández Arregui, han sido descuidados. El estudio de estos problemas brindará una comprensión más rigurosa de su pensamiento y permitirá efectuar una caracterización más precisa de Hernández Arregui en el mapa



político-ideológico de los años sesenta-setenta.

Por un lado, buscamos aportar claves teóricas de interpretación de las principales categorías que estructuran el discurso de Hernández Arregui. Se sabe que nuestro autor se vincula con el filósofo italiano radicado en la Argentina, Rodolfo Mondolfo, hacia la década del cuarenta, en el Departamento de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba. Los trabajos de divulgación sobre el pensamiento de Hernández Arregui hacen hincapié en esta relación, sugiriendo cierta filiación entre el marxismo de ambos autores. Como veremos, esta cercanía resulta problemática. A partir de un trabajo analítico y comparativo entre ambos "usos" del marxismo, se buscará poner en discusión dicha relación.

Por otro lado, realizaremos una comparación de la perspectiva sobre el peronismo y sobre el proyecto de nueva izquierda de los referentes de la llamada izquierda nacional (Ramos y Spilimbergo), con la perspectiva de Hernández Arregui. Ello permitirá justificar la ubicación Hernández Arregui como ideólogo de la izquierda peronista, desestimando la categoría de izquierda nacional "en sentido amplio". Bajo esta rúbrica buena parte de la divulgación referida suele ubicar tanto a autores peronistas como no peronistas, en el mismo enclave político-ideológico. En torno a la interpretación del peronismo y de la realidad política de los

años sesenta-setenta, se podrá apreciar que la izquierda nacional no compartía aspectos sustantivos de la perspectiva de Hernández Arregui y se podrá comprender mejor ambas perspectivas.

2. Desarrollo

2. a. Ubicación de Hernández Arregui en los años sesenta-setenta

Los ensayos de Hernández Arregui buscan gravitar en la lucha político-ideológica de la Argentina posterior a los dos primeros gobiernos peronistas. El *corpus* de esta investigación se ubica en los años "sesenta-setenta". Esta categoría delimita como período específico en materia de historia intelectual a las décadas de los sesenta y de los setenta del siglo XX argentino; al decir de Claudia Gilman, estos años presentan su propio "espesor histórico", ya que estamos ante una "entidad temporal y conceptual por derecho propio" (Gilman, 2003: 36). La periodización propuesta tiene como referencia originaria a las investigaciones de Silvia Sigal y Oscar Terán, donde los años sesentas "comienzan" con el golpe de Estado de Septiembre de 1955 (Sigal, 1991; Terán, [1991] 2013). Puede afirmarse que la interpretación del peronismo se torna central en el debate intelectual de la época (Altamirano, 2007; Sarlo, 2007). Esta cuestión

adopta coordenadas específicas en el campo de las izquierdas.

Bajo la autodenominada “revolución libertadora” se desarrolla una extendida polémica entre políticos e intelectuales alrededor del “hecho peronista”, según la oportuna expresión del nacionalista conservador Mario Amadeo (Amadeo, 1956: 91). Ello se explica en gran parte por el devenir político. Una vez derrocado Perón e instalado en el gobierno el general nacionalista conservador Eduardo Lonardi, las divergencias no tardaron en expresarse en el heterogéneo mapa de sectores que apoyaron a la “revolución liberadora”. Según María Estela Spinelli, la división de las fuerzas que tenían por único consenso la necesidad de “desperonizar” a la Argentina, arrojó tres grandes sectores (Spinelli, 2005). Por un lado, el “antiperonismo tolerante”, que tendía a separar al peronismo de la figura Perón, bregando por una “integración” de las bases peronistas al régimen político. Por otro lado, el “antiperonismo optimista”, que esperaba una desintegración fácil y rápida del peronismo. Por último, el “antiperonismo radicalizado”, que tendía a ubicar al peronismo en un lugar sino “demoníaco” al menos equiparable a los fascismos europeos, por lo que impulsaba su erradicación. En este marco, en el gobierno dictatorial predomina el antiperonismo radicalizado, una vez desplazado Lonardi y

asumida la presidencia por el general Eugenio Pedro Aramburu. El nuevo presidente *de facto* impulsa la proscripción del peronismo y la represión social y política de los sectores identificados con esta fuerza. El decreto-ley 4161, sancionado en Marzo de 1956, llevaba la proscripción hasta límites extremos, prohibiendo el uso de lenguaje y símbolos identificados con el peronismo (Baschetti, 2012). Esta política represiva fue desplegada tanto en el ámbito laboral y gremial como en el estrictamente político, y fue acompañada de un viraje en la política económica que afectó fuertemente el ingreso de los asalariados (Basualdo, 2010).

Sin embargo, la dinámica represiva no obtuvo los resultados buscados por el antiperonismo radicalizado. Como puso de relieve Daniel James, en los trabajadores se desarrolla una nueva experiencia de clase, internalizada en su cultura política como “la resistencia peronista” (James, 2013). Desde la “revolución libertadora” hasta la dictadura cívico-militar impuesta en Marzo de 1976, el peronismo atraviesa distintas estaciones -tanto en la esfera laboral y sindical como en la política- siendo una constante de la escena social y política del país. La incapacidad del régimen político de integrar a la fuerza mayoritaria y, por ende, de garantizar gobiernos constitucionales y democráticos, derivó en su marcada falta de legitimidad (Cavarozzi, 1997;

O'Donnel 1972; 1982). Desde allí se explica el largo ciclo de movilización popular y contestación política que recorre los años sesenta-setenta y que atraviesa su mayor profundidad a partir del "Cordobazo", ocurrido en Mayo de 1969 (Gordillo, 1999). Tanto los trabajadores, como significativas franjas de las clases medias, desplegaron prácticas gremiales, políticas y culturas de carácter contestatario. En este marco emergen nuevas formaciones de izquierda, tendencia que se relaciona estrechamente con la praxis de los intelectuales (Tortti, 2009; Tortti-Chama-Celentano, 2014; Galasso, 2007; Hilb-Lutzky, 1984).

En el marco descrito, el partido socialista y el partido comunista, los dos corrientes más relevantes de la izquierda argentina, sufren repetidas fracturas y pierden gravitación en el mapa sindical, estudiantil y político partidario, pero fundamentalmente pierden legitimidad en el plano de las ideas. Ello se relaciona con la proliferación de intervenciones -libros, publicaciones de diverso carácter, intervenciones públicas, etcétera- de tono abiertamente polémico con el comunismo y el socialismo (Carlos Altamirano, 2013: 61-97). Resulta representativo de esta tendencia, una recopilación de reportajes a referentes de izquierda titulado *Las izquierdas en el proceso político argentino*. El libro fue gestionado por Carlos Strasser, un ensayista y militante político

volcado hacia el fenómeno en cuestión. En el ensayo introductorio se pone en discusión la identidad de la izquierda argentina. En palabras de Strasser:

"A las izquierdas populares y revolucionarias y nacionales les está asignado un papel extraordinario para el futuro. A las otras también, a poco que varíen su conducta y revisen su trayectoria, pues que intención progresista no dejan de tener. Lo que no puede ignorar -y en ello consiste la autocrítica, que no en la justificación de volteretas- es que cargan en sus espaldas con un tremendo "debe" histórico, alimentado de especulaciones planetarias y de errores estratégicos aplastantes, tan perfectamente vistos o intuitos por las clases populares argentinas, que no han ingresado su peso específico a ninguna de ellas, por la muy sencilla razón de que tales izquierdas no fueron izquierdas." (Strasser, 1959: 12).

Como observa Carlos Altamirano, la expresión "izquierda tradicional" -en alusión al socialismo y al comunismo- comenzó a ser utilizada profusamente para señalar las "claudicaciones" o "incomprensiones" de estas corrientes (Altamirano, 2013: 67-69). Una parte sustantiva de esta crítica es ocupada por militantes políticos y ensayistas hasta el momento marginales, que comienzan a reivindicar, desde distintos ángulos, al peronismo. Para estos autores, la clave central para definir la

identidad de la izquierda argentina pasó por interpretar al peronismo. En relación a ello, resulta sugerente la observación de Horacio Tarcus, quien destaca la fuerte gravitación de que tuvo la “cultura populista” –ya desde los años cuarenta- en el campo de las izquierdas (Tarcus, 1996: 17-20). Buena parte de los originales desarrollos del marxismo argentino de los años sesenta-setenta, se entreveran a dicha cultura política. De allí que un núcleo de temáticas distintivas del nacionalismo popular empiecen a ser conceptualizadas en clave marxista. Esta articulación entre marxismo y nacionalismo popular fue, en rigor, un proyecto teórico-político impulsado por una parte significativa de estos nuevos referentes de izquierda. Ensayistas como Hernández Arregui recuperaron tópicos anteriormente trabajados por el nacionalismo popular; a saber: la distinción entre un nacionalismo reaccionario de los países opresores y un nacionalismo progresivo de los países oprimidos, la centralidad del imperialismo en la realidad nacional, la crítica del nacionalismo conservador y de la izquierda tradicional, la llamada teoría de los dos ejércitos, la reivindicación del federalismo, el yrigoyenismo y el peronismo, la participación en el revisionismo histórico de izquierda, la crítica de las élites “oligárquicas” y la “intelligentzia” y de la tradición liberal, la importancia del “caudillismo” en la política vernácula, la

necesidad de una epistemología centrada en la realidad nacional, la valoración positiva de las tradiciones culturales y políticas nativas, entre otros. Pero el acercamiento a este conjunto de temas se hacía bajo la estela del marxismo y ello era teóricamente coherente, ya que se le asignaba primacía a la llamada cuestión nacional en la realidad argentina.¹ Bajo las coordenadas señaladas, conviene delimitar dos corrientes teórico-políticas.

Por una parte, debemos considerar a la llamada izquierda nacional, sus representantes más destacados son Jorge Abelardo Ramos (1921-1994) y Jorge Enea Spilimbergo (1928-2004). Esta corriente se constituye a partir de grupos de extracción trotskista que apoyan al peronismo desde su exterioridad, en momentos de su gestación (Galasso, 1983; Acha, 2009). Junto a otras vertientes del trotskismo y a disidentes del Partido Socialista encabezados por el tradicional dirigente Enrique Dickmann, formaron un primer intento de organización de izquierda confluyente con el peronismo, de vida efímera, el Partido Socialista de la Revolución Nacional (PSRN). El PSRN nace hacia 1953 y es disuelto por la “revolución libertadora”. Hacia 1962 la izquierda nacional realiza otra experiencia organizativa en el Partido Socialista de la Izquierda Nacional (PSIN), y sobre este se gestará el Frente de Izquierda Popular (FIP), en 1971. Jorge Abelardo Ramos publicará uno de

los textos más influyentes en los años sesenta-setenta, *Revolución y Contrarrevolución en la Argentina* ([1957] 1970). Tanto este, como *Historia de La Nación Latinoamericana* (1968), constituyen sus ensayos más relevantes. En tanto de Spilimbergo se destacan *Juan B. Justo o el socialismo cipayo* (1960), *Clase Obrera y Poder* ([1964] 2010) y *La Cuestión Nacional en Marx* (1968). La izquierda nacional se reconoce parte del movimiento nacional conducido por el peronismo, sin homologar ambos términos. El peronismo resultaba ser la fuerza mayoritaria y conductora del movimiento nacional, pero no su único componente. Su perspectiva organizativa consistía en la creación de un partido de matriz vanguardista-leninista, que “golpee” junto al peronismo pero “marche” separado de este. La izquierda nacional en la visión de Ramos-Spilimbergo, en el contexto sesenta-setenta, se comprendía a sí misma como el proyecto de representación obrera partidaria al interior del movimiento nacional y se proponía disputar su conducción con el peronismo.

Por otro lado, se encuentra el peronismo de izquierda. En esta tradición político-ideológica ubicamos a Hernández Arregui. Como señala Omar Acha, el peronismo de izquierda es un emergente de los dieciocho años de proscripción e ilegalidad del peronismo, ya que nace como una “respuesta subversiva” al desplazamiento del peronismo del poder

estatal (Acha, 2009: 301-309). Su conformación social puede definirse como obrera y de clases medias; no obstante, su mayor dinamismo radica la franja juvenil de las clases medias. Es allí, por otra parte, donde la identificación de izquierda es más pronunciada. Si bien al interior del peronismo la dicotomía izquierda-derecha antecede a 1955, puede afirmarse que el despliegue de la izquierda peronista en los años sesenta-setenta acrecienta esta tensión y la lleva hasta límites incompatibles con el ordenamiento de su propia fuerza política. La izquierda peronista comparte con la derecha peronista su identificación con el liderazgo de Perón y circunscribe su perspectiva política al orden simbólico-imaginario cuyo vértice es Perón. Todo intento de radicalizar la base obrera del peronismo e introducir divisas socialistas en el peronismo, debe ceñirse a la autorización –sincera o falseada– del líder del peronismo. Por fuera de la voz de Perón, la izquierda peronista no se encuentra autorizada a impulsar una política de masas propia. En caso de hacerlo –insistimos– pone en riesgo la propia viabilidad de la fuerza política de la que forma parte. Si bien esta auto-adscripción en el mapa político limita las posibilidades de formular una política autónoma, permite formar parte de la única fuerza de base obrera significativa de la época. La izquierda peronista considera a los trabajadores peronistas como el sector más consecuente en la lucha por la

"liberación nacional". Ello obedece a su apoyo tenaz a los dos gobiernos peronistas -aún en los momentos donde el peronismo perdía aliados como la Iglesia, el ejército o los nacionalistas conservadores-, a su participación en la experiencia peronista -ahora revalorizada por la "situación revisionista" respecto al peronismo apuntada por Altamirano (2011: 83-85)- y a los atributos potenciales que la izquierda peronista proyecta sobre ellos. La postura de la izquierda peronista es, como sugiere Acha, radicalmente inmanente: por fuera del peronismo no hay lucha emancipadora posible.

Por otra parte, debemos considerar una tercera corriente en los años sesenta-setenta, el nacionalismo popular *stricto sensu*, cuyo mayor representante fue Arturo Jauretche. Diversos testimonios de la época muestran el acercamiento, los intercambios y las tensiones entre estas tres vertientes de pensamiento político. Tomemos por caso el relato de Norberto Galasso, quien se formó como historiador revisionista de izquierda bajo la estela de estas tres corrientes:

"Estos acontecimientos (refiere a los años 1961 y 1962) son comentados periódicamente, en los atardeceres de la liberaría denominada Mar Dulce, por tres hombres que desde diversas perspectivas comparten inquietudes nacionales: Arturo Jauretche, Juan José Hernández Arregui y Jorge Abelardo Ramos. El "vasco" fundador

de FORJA, apasionado, profundamente metido en la vida, recubierto su profundo sentimiento fraternal, por su gesto agresivo, voz ronca y cejas hirsutas, viejo caminador de los problemas argentinos, tantas veces silenciado y perseguido que ha tenido que armarse esa imagen de gaucho malo, de bárbaro incluso, escondiendo su vocación literaria, así como su gusto por las artes plásticas y la Historia, tomándole el pulso a cada instante a su patria, con ese fino olfato de los que ven las líneas largas del destino de los pueblos y sabe, con generosidad grandota de criollo, "que solo somos eslabones". El colorado Ramos, brillante en la charla, disparando agudos dardos contra los monstruos sagrados, con esa inquietante presencia de "diablo" que le descubriera Ernesto Sábato, audaz, desaprensivo, "uno de los pocos marxistas con humor", según dijera Jauretche, intelectual metido a costa de audacia en los andariveles políticos, creándose enemigos siempre en un arte donde el objetivo primordial es nuclear, capaz de gestar de la nada una editorial a fuerza de imaginación, como de desorganizar en cinco minutos un proyecto madurado largamente o "quemar" por una humorada, un promisorio trabajo político, denostador implacable de la "Década Infame" y de la izquierda cipya, víctima al fin de ambas en su picaresca y en la permanencia de los fantasmas de Stalin y Trotsky. Y el "profesor" Hernández Arregui,

temperamento severo, pensamiento riguroso, acorazado contra ese mundo que lo hostiliza con injusticias, sustentador de un estricto código ético, hosco y distante generalmente, ocultando, tras su imagen académica de hombre de letras, la pasión militante que nutre las páginas de sus libros y su confianza en un futuro de fraternidad universal." (Galasso, 2012: 136-137).

Testimonios de esta naturaleza nos llevan a pensar que la convergencia de representantes de estas tres corrientes –observable en conferencias, iniciativas editoriales conjuntas, en intercambios teórico-políticos, etcétera– configura una suerte de campo nacional-popular en los años sesenta-setenta.² La vigencia de este lugar común de pertenencia, no exento de tensiones internas, también se verifica si observamos el cruce entre nacionalismo y marxismo desde el recorrido de algunos referentes del nacionalismo y si analizamos el revisionismo histórico de izquierda que prolifera en la época (Devoto, 2004; Devoto-Pagano, 2010)

Los libros de Hernández Arregui se inscriben tanto en el acercamiento entre marxismo y nacionalismo popular que contribuye ideológicamente a la constitución de un peronismo de izquierda, como en el revisionismo histórico de los años sesenta.³ La bibliografía que reconstruye su itinerario ha puesto de relieve el punto de inflexión que significó el año 1955, ya que allí abandona la

actividad académica al ser cesanteado de sus cargos académicos y se vuelca a la lucha política (Galasso, 2010; 2012; Pedranzini, 2015). Pero para comprender su perspectiva teórica es necesario considerar su recorrido previo. Nuestro autor se radica 1933 en Villa María, Córdoba, donde se liga al sabatinismo a través de vínculos familiares. Hacia 1938, se radica en Córdoba Capital, para comenzar sus estudios en el Departamento de Filosofía de la UNC. Allí traba relación con Mondolfo, quien se establece en la Argentina tras ser perseguido en su país de origen por el fascismo. Pareciera ser que la perspectiva de Hernández Arregui en relación al marxismo se relaciona con dos referencias claves. Por un lado, con Mondolfo, con quien dice compartir una lectura "humanista" de Marx. Por otro lado, con los trotskistas Esteban Rey (1915-2003) y Alfredo Terzaga (1920-1974), con quienes, se sabe, Hernández Arregui se relaciona en su paso por Córdoba (Galasso, 2012: 37-39).

2. b. El marxismo en Rodolfo Mondolfo

El recorrido académico de Mondolfo en la Argentina se ciñe a distintos departamentos de filosofía y a la difusión de sus investigaciones. Sus obras sobre filosofía antigua, cultura griega y filosofía moderna, fueron ampliamente leídas en la Argentina. Aquí analizaremos sus trabajos sobre el marxismo, atendiendo, como sugiere Gerardo Oviedo, que las diversas facetas de su

obra se ensamblan en una preocupación común: elaborar una antropología centrada en el concepto de voluntad (Oviedo, 2006). Por su parte, Hernández Arregui calificó a Mondolfo como su “venerado maestro” (Hernández Arregui, [1963] 2005: 13). Sin embargo, se sabe que Mondolfo fue un tenaz crítico del leninismo (de fuerte gravitación en Hernández Arregui) y de autores que consideraba ligadas a esta vertiente, como Antonio Gramsci (Mondolfo, [1912] 1956: 383-413).

En su proyecto de brindar una “recta interpretación” del marxismo, Mondolfo critica el “determinismo económico”, que, a su criterio, tenía por antecedente los últimos trabajos de Federico Engels (Mondolfo, [1912] 1956). Este habría centrado el materialismo histórico en la problemática ontológica y caído, por momentos, en un uso “metafísico” del concepto de materia. De allí deriva una interpretación vulgar del marxismo, según la cual este procede a “invertir” la dialéctica hegeliana, sustituyendo el espíritu absoluto por “lo real”, es decir por la materia, en la naturaleza, y por la economía, en la historia. En esta perspectiva, la dialéctica sería un ritmo de desarrollo que se desenvuelve en las cosas, haciendo de estas el sujeto de la historia. En reacción a ello, Mondolfo propuso un retorno a la antropología juvenil de Marx, fundada en una extensa hermenéutica de sus tesis sobre Feuerbach (Mondolfo, [1909] 2006; 1955). Así

Mondolfo elabora una temprana distinción entre la orientación filosófico-antropológica atribuida a Marx -asignándole centralidad al problema del conocimiento y al problema moral- y el materialismo histórico codificado según determinadas formulaciones de Engels.⁴ La interpretación mondolfiana de Marx pretendía fundar una política socialista que asuma las potencialidades y límites que arroja la realidad, y sea capaz de formar una subjetividad ético-política tendiente a transformarla. En rededor de los debates sobre la revolución rusa, Mondolfo señalaba la necesidad de una “etapa capitalista” (que a su criterio no se encontraba desarrollada en Rusia), como condición necesaria para el socialismo (Mondolfo, 1968). A esta apreciación subyacía la tradicional tesis Marx-engelsiana de la burguesía como clase progresista en la historia. En esa clave, el desarrollo tecnológico-productivo, el pensamiento científico y el ideario democrático e igualitario, representan un conjunto de avances gestados por la burguesía, que el proletariado debía incorporar a una nueva sociedad y a una nueva visión del mundo. Para ello era necesaria la “preparación espiritual del proletariado”, fundamentada en el marxismo. De allí el estatuto intelectual que Mondolfo atribuye a esta tradición. El marxismo representa una última estación intelectual que supera a la entera tradición del pensamiento

occidental moderno, originado en el Renacimiento. En rigor, este principio de continuidad histórica postulado por Mondolfo y su conclusión última en el marxismo como corriente intelectual y en el socialismo como su expresión política, se retrotrae, al pensamiento griego. La historia para Mondolfo se encuentra signada por avances y retrocesos que, en última instancia, decantan el progreso humano. Un progreso que se encontraría negado en las sociedades de capitalismo avanzado.

Para Mondolfo una sociedad regida por la propiedad privada de los medios de producción y por el trabajo asalariado, enajena al hombre. Este se extraña de su condición humana. Ello supone un concepto de hombre en tanto ser social que realiza de modo cooperativo el trabajo destinado a satisfacer sus necesidades y que estudia racionalmente sus condiciones de existencia, en busca de su constante perfeccionamiento y de la consecución un ideal humano de libertad. Todas estas cualidades que el humanismo de Mondolfo atribuye al hombre, se encontrarían, a su criterio, enajenadas en la sociedad burguesa. Una de las manifestaciones principales de la enajenación moderna es la escisión entre sujeto y objeto. El comunismo crítico debía auspiciar la restitución de dicha unidad, de allí la centralidad del concepto de inversión de la praxis.

Según Mondolfo, el filósofo de procedencia hegeliana L. Feuerbach había encontrado en el fenómeno religioso la "hipóstasis" o "auto-alienación" (Mondolfo, [1909] 2006 1955). Ello importa que el hombre proyecta en su exterior la contradicción que experimenta en su interior entre realidad e idealidad, constituyendo un mundo supra-terrenal superior al de su existencia mundana. Marx habría percibido este fenómeno en toda aquella situación donde la humanidad se encuentra en "contradicción consigo misma". De este modo, la "inversión de la praxis" es la auto-conciencia de la contradicción experimentada en la interioridad del humano y el consiguiente trabajo destinado a superarla en el mundo exterior, de allí que teoría y praxis sean dos momentos del mismo proceso de actividad.⁵ La relación establecida entre la esfera interior del sujeto y la esfera exterior –entre sujeto y objeto– es dialéctica por definición. Es decir, tiene por origen un conflicto que sigue el ritmo de la "negación de la negación". Ahora bien, ley dialéctica para Mondolfo remite a la forma de la experiencia humana, al modo en el que se desenvuelve la relación sujeto-objeto, no a su contenido. De allí que el marxismo no pueda formular juicios de previsión fáctica:

"Ahora bien, considerar la dialéctica en función de la previsión fatalista de un acontecimiento dado, significaría entrar en el contenido específico del desarrollo

particular, transferir la ley del aspecto formal al aspecto material, convertir el ritmo en obstétrico del proceso. Mas este fatalismo dialéctico no corresponde a Marx ni a Engels, quienes, contra tal concepción introducen, en la visión de la historia, el voluntarismo con la concepción de la *unmwalzende Praxis* (praxis que se invierte). La inversión de la praxis aplica a la historia la dialéctica de la necesidad, cuya teoría fue formulada por Feuerbach; ello significa que la relación que hay entre las condiciones existentes y las aspiraciones y actividades humanas, es una relación de oposición por la cual el proceso histórico sale del esfuerzo de superación. Sin esta oposición el proceso histórico no podría cumplirse; donde falta la lucha, la historia muestra en blanco sus páginas.

Si por ejemplo, desde su condición de *Unmenschlichkeit*, el proletariado no alcanzase (como acontece alguna vez, por lo menos temporariamente) a la conciencia de la humanidad y a la voluntad de realizarla el proceso histórico –como Engels hubo de mostrarlo en *La condición de las clases trabajadoras*– permanecería paralizado en el pantano de la adaptación resignada y pasiva. En consecuencia, no basta la negación de la humanidad para prever la fatalidad de la negación ulterior, si no acude en su socorro la energía viva de la voluntad consciente que experimenta la necesidad de

la superación.” (Mondolfo [1912] 1956: 376-377).

Aquí pusimos de relieve aspectos significativos del marxismo en Mondolfo: su objeto de reflexión, su concepción de la historia, su concepto de alienación y de dialéctica. A continuación analizaremos aspectos similares en Hernández Arregui, despuntando una comparación entre ambos autores.

2. c. El marxismo en Hernández Arregui. Análisis y comparación con la perspectiva de Mondolfo.

Hernández Arregui presenta genéricamente al marxismo en clave anti-determinista. En ese sentido, apunta una coincidencia parcial con Mondolfo (Hernández Arregui, [1960] 2008: 176). De allí que defina al materialismo histórico como un humanismo, fundado en la crítica de la alienación en la sociedad capitalista. Así, el pensamiento marx-engelsiano reivindicado por Hernández Arregui, buscaría que el sujeto humano reconquiste “para sí” las potencias del mundo material que ha creado y que se le presentan como extrañas a su dominio y voluntad. El proletariado ha modificado la realidad material vía el trabajo colectivo, pero su conciencia no accede a la naturaleza y el ritmo en el que tal

proceso se desarrolla, sino que mantiene una representación falaz del mismo.

Sin embargo, la dialéctica en Hernández Arregui se estructura sobre una polaridad diferente a la de Mondolfo. Ya vimos que en el filósofo italiano el momento de negación era postulado genéricamente, y refería al enfrentamiento entre proletariado y burguesía. De este modo, el materialismo histórico contenía el principio de continuidad histórica. En cambio, en Hernández Arregui el principio de conflicto –sobre el que reposa la lógica dialéctica– refiere a las sociedades latinoamericanas:

“La enseñanza de la historia encubre los intereses de la clase vencedora expuestos como valores eternos de la nación. Esto es particularmente cierto en los países coloniales. Sarmiento será para la oligarquía ganadera un arquetipo, pues su concepto de “barbarie” implica la negación de las masas en la historia. A la inversa, si la clase trabajadora pudiese elevarse súbitamente a la conciencia histórica, designaría en Sarmiento un enemigo, y en los caudillos, el antecedente necesario de su propia lucha como clase nacional.” (Hernández Arregui [1963] 2005: 22).

De allí que en Hernández Arregui, el momento de negación implica una liquidación del pasado, materializado en la clase dominante argentina:

“Con esta clase ganadera, que usufructúa promiscuamente el poder en la Argentina, sin bases históricas objetivas, no hay pacificación posible.”
(Hernández Arregui, [1969] 2011: 224).

El principio de continuidad histórica no opera sobre la sociedad burguesa en su conjunto, al modo mondolfiano, sino que tiene validez solo para el sujeto que transforma la historia. Este está conformado por un conjunto de clases sociales y de identidades culturales. Es decir, para Hernández Arregui la realidad nacional y latinoamericana se estructura sobre una polaridad constituida por un bloque nacional-popular y otro oligárquico-imperialista. De este modo, el principio de conflicto se relaciona tanto con los intereses socio-económicos, como con la pertenencia cultural. De ese modo articula materialismo histórico con nacionalismo popular. Esta relación tiene implicancias significativas en relación al concepto de hombre sobre el que opera el discurso de Hernández Arregui. Este ya no se presenta como un ser social universal, al modo mondolfiano, sino que asume una doble determinación. Para Hernández Arregui el hombre es ser social y ser nacional. Desde el materialismo histórico, la cualidad social-laboral es una de las determinaciones esenciales del hombre, y, desde el nacionalismo popular, la cualidad cultural es otra determinación esencial del hombre. El

autor pareciera no buscar subordinar una determinación a la otra.

Ahora bien, a criterio de Hernández Arregui, la revisión de la historia revela que la cualidad esencial de portar una "cultura nacional" corresponde a determinadas clases sociales y no a otras. Son las masas populares latinoamericanas son las portadoras de una "cultura hispanoamericana", que hunde sus raíces en el período colonial. En el proceso de independencia y posterior división en estados nacionales de la América hispánica, esta cultura nacional fue negada por las clases dominantes en convivencia con el imperialismo anglosajón. El panorama se complejiza más en el segundo tramo del siglo XIX, cuando la inmigración ultramarina incorpore prácticas culturales extrañas a la cultura vernácula. Para Hernández Arregui la inmigración ultramarina deviene, tras el proceso de estructuración de clases sociales, en una clase media extrañada de la realidad nacional, tanto cultural como políticamente. En base a las tesis apuntadas, el autor orienta la reflexión sobre la alienación hacia la crítica cultural y política de las clases medias, temáticamente ampliamente trabajada en el ensayismo de la época:

"(...) aquí se reiteran algunos conceptos desarrollados en esos libros anteriores. Sin embargo, en todos los casos se ha tratado de mostrar nuevos aspectos y, en suma, ahondar en los mismos. Para los que no

conocen esos libros, esto quizá sea ventajoso, pues se evitarán leerlos. Me refiero especialmente a los problemas de la "intelligentzia", de las clases medias colonizadas y de la alienación cultural, teoría hegeliana-marxista, esta última de la que se oye hablar con tanta frecuencia como pedantería, pero que nunca se ha aplicado correctamente a una realidad colonial. En tal sentido, creo haber sido el primero que lo ha hecho en mi libro *Imperialismo y cultura*, con la originalidad de que los titulados "marxistas" no entendieron nada. Lo cual prueba que el tal "marxismo" en la Argentina no era más que una de las formas de esa alienación cultural del coloniaje." (Hernández Arregui, (1963) 2005: 14).

Para Hernández Arregui, el capitalismo de posguerra se encontraba en crisis y ello tenía un correlato específico en países como la Argentina. Desde su perspectiva, la Argentina moderna había constituido un sistema de instituciones culturales -Universidad, grandes medios de comunicación, círculos y publicaciones de prestigio, entre otras – ajenas a las tradiciones nacionales y populares. La dependencia económica se ligaba a una dependencia cultural, ya que existía una relación orgánica entre la economía agroexportadora subordinada al mercado mundial y la identificación por parte de nuestras élites y clases medias con la cultura anglosajona y francesa.

Pero el periodo de crisis de los años sesenta arrojaba una serie de determinaciones. La clase media de extracción universitaria encontraba dificultades de diversa índole a la hora de posicionarse en la estructura socio-económica y la liberación nacional demandaba una afirmación de las tradiciones hispano-americanas, es decir, una perspectiva de la cultura sustancialmente diferente a la de la "Argentina semicolonial". En ese marco general, el intelectual de la pequeña burguesía debía optar entre conservar sus vínculos con las instituciones culturales consagradas o plegarse a lucha política de masas que expresaba el peronismo. De este modo, la posición que el intelectual conquistó en las esferas culturales pasa a ser un lugar en la temporalidad nacional, en concreto, un status enclavado en el pasado histórico. De allí deriva, según el autor, la aversión de buena parte de los intelectuales a las fuerzas políticas mayoritarias:

"Lo que odian de las masas no es su plebeyismo, sino su ausencia de compromisos con el pasado que es, justamente, la cualidad que las hace específicamente históricas. Es decir, revolucionarias." (Hernández Arregui, [1957] 2005: 224).

El intelectual se encuentra en una especie de no lugar. La filosofía de la historia hernándezarreguiana no reconoce su identidad

específica en la sociedad y, a partir de ello, se prescribe a las nuevas generaciones de intelectuales una suerte de "ir hacia el pueblo" por mandato moral. En este desplazamiento, la actividad teórica pasa a representar una suerte de acicate de la lucha política que lleva adelante el peronismo:

"El dirigente sindical debe aprovechar, incluso, los conocimientos de individuos pertenecientes a otras clases, particularmente ideólogos de la clase media, que han llegado, despojándose de su propia conciencia de clase, a la comprensión de la cuestión obrera y nacional. Pero el proletariado no debe confiar en demasía. Lo exigible, en tales ideólogos, a veces sinceros, es que se plieguen al proletariado nacional, no sólo en los libros, sino en la práctica. Que es la piedra de toque de la honradez revolucionaria. Esto exige sacrificios." (Hernández Arregui, [1969] 2011: 227).

Desde estas coordenadas, la reflexión teórica sobre la política no puede darse una relativa autonomía con respecto a las exigencias inmediatas que impone la política. Ello se relaciona con una orden de expectativas asumido y pregonado por Hernández Arregui. A su criterio la radicalización del peronismo llevaría a una drástica transformación de las estructuras económicas, sociales y políticas, una experiencia capaz de absorber todas las energías sociales en un mismo plano. De esta visión inmedatista de la transformación social,

surgen tesis drásticas en relación al lugar que instituciones culturales como la Universidad puede ocupar, estas pierden legitimidad hasta tanto no sea consumada la liberación nacional.

Como observamos este apartado, las coincidencias entre Mondolfo y Hernández Arregui son escasas. En primer término, los autores parten de objetos de reflexión disímiles: la sociedad capitalista avanzada mirada desde una supuesta proyección universal en Mondolfo y la sociedad latinoamericana considerada desde su especificidad social y cultural en Hernández Arregui. Los autores también divergen en torno a su reflexión sobre el tiempo histórico. En Mondolfo el concepto de progreso se liga al de continuidad histórica. En esa dirección, la sociedad poscapitalista es una "superación" que integra en su interior –bajo una nueva forma– aspectos sustantivos del mundo burgués. En cambio, para Hernández Arregui el concepto de progreso se liga a una idea de "revolución nacional" y ello implicaba un cambio social drástico y una ruptura en la temporalidad histórica. A su vez, desde el punto de vista de la dialéctica marxista, Mondolfo procura justificar doctrinariamente la incompatibilidad entre esta y la formulación de juicios de previsión fáctica. De allí que el socialismo marxista debe orientarse a la preparación "espiritual" del proletariado en base a una condena ética del presente, más

que una prédica taxativa de medidas de transformación social. En cambio, en Hernández Arregui es clara la prescripción de una modificación drástica de la estructura social. A su modo de ver, la oligarquía argentina tenía que ser desarticulada en tanto clase social. La preparación espiritual de las masas se subordina a este hecho. Finalmente, si consideramos el registro de escritura de ambos autores, notamos que Mondolfo orienta su obra sobre el marxismo hacia el plano conceptual-doctrinario, mientras que en Hernández Arregui se produce un vuelco sobre la realidad histórica.

2. d. Análisis comparativo entre Hernández Arregui y la izquierda nacional en torno a la interpretación peronismo.

Como ya señalamos, existen dos criterios historiográficos encontrados en torno a la izquierda nacional. Por una parte, la definición de izquierda nacional "en sentido amplio", que contiene bajo la misma rúbrica a distintas expresiones teórico-políticas, incluyendo tanto a peronistas como a no peronistas. Por otra parte, la definición de la corriente en clave partidaria y de expresa identificación no peronista. Suele dar lugar al primer criterio la abundancia de tópicos trabajados en común por peronistas de izquierda y por referentes de la izquierda nacional partidaria. A su vez, alimenta esta definición laxa la imprecisión de

muchos de los adherentes de las nuevas izquierdas ligadas al nacionalismo popular y, más extensivamente, las ambigüedades que circulaban en el campo nacional-popular. En última instancia, tanto Ramos como Hernández Arregui se consideraban parte de un mismo campo político-ideológico y poseían adversarios en común. A su vez, ambos pregonaban que la Argentina requería una "revolución nacional" más que una "revolución socialista". Pero veamos como en rededor de la interpretación del peronismo, las discrepancias entre Hernández Arregui y los referentes de la izquierda nacional son sustantivas

Si consideramos la contradicción entre los dos boques de fuerza apuntados por Hernández Arregui, notamos que al interior de las fuerzas nacional-populares, se desarrolla cierta conciliación de intereses en virtud del antagonista común. Ello es relevante en tanto fracciones de la burguesía integran este bloque. Al moverse en esa dirección, el autor habla de una suspensión momentánea de la lucha de clases:

"La actual situación argentina es comparable a una guerra patriótica. Una guerra de este tipo concilia, superando transitoriamente a los antagonismos de clases y partidos, la unión del pueblo contra el conquistador extranjero." (Hernández Arregui, [1960] 2008: 346).

De este modo, el postulado anti-imperialista del nacionalismo popular predomina en su discurso, acotando la matriz analítica de la lucha de clases, ya que el conflicto opera solo entre los dos bloques de fuerza. Ello es determinante en relación a la interpretación del peronismo. Puede decirse que Hernández Arregui instrumentaliza el enfoque marxista a una parcela de la realidad.

La izquierda nacional, en cambio, hacía de la lucha de clases el principio explicativo central tanto de la "contradicción principal", como de los conflictos al interior de la articulación "nacional-popular". Para esta corriente el capitalismo argentino presentaba un escaso desarrollo, que la burguesía doméstica no podía modificar. Así surgió el peronismo como "movimiento nacional" –concepto tomado del corpus leninista-comunista– para sustituirla. Ello implica una forma de representación política donde el "interés histórico" se desacopla del agente social. Es decir, como la burguesía doméstica necesita de un capitalismo nacional, pero como no puede o no quiere desarrollarlo, se forma reactivamente un conglomerado de fuerzas que toma en sus manos esa tarea. En América Latina, en particular, los movimientos nacionales suelen estar conducidos por un sector de la pequeña burguesía -el Ejército- que, en alianza con las demás clases interesadas en la "revolución nacional", comienza el proceso de

transformación histórica. La distinción entre “burguesía industrial” o “nacional” y “movimiento nacional” resulta clave para la izquierda nacional a la hora de analizar la dinámica política durante el posperonismo. En su polémica con el historiador trotskista-morenista Milciades Peña, Ramos señala:

“La burguesía semicolonial se forma como un resultado directo de las crisis del sistema capitalista mundial. Está ligada desde su origen al capital extranjero, a sus mitos, ideas y a la reverencia a su gigantesco poder. Pero todo esto no impide que sus intereses se enfrenten frecuentemente con el imperialismo. Los intereses de la burguesía no se manifiestan a través de la burguesía misma, atada a sus preocupaciones cotidianas y a su odio de clase al proletariado nativo, mucho más agudo que su aversión al capital extranjero. Dichos intereses encuentran su expresión en los movimientos nacionales. Si bien es cierto poseen el contenido nacional burgués consiguiente, están compuestos de distintas clases sociales, entre ellas el proletariado y asumen frecuentemente en su lucha un carácter plebeyo que aterra a la propia burguesía nacional. Basta recordar la actitud de los industriales frente a Perón y recíprocamente para medir las relaciones entre la burguesía nacional y el movimiento nacional.

Esta distinción en apariencia terminológica está lejos de ser obvia. Los cipayos de hace veinte años veían en Perón a un “dictador fascista” y en el proletariado a un “lumpenproletariat”; hoy ya no es posible afirmar cosas semejantes. Por esa razón los cipayos de la revista “Fichas” y sus congéneres, prefieren enfilarse sus baterías contra la “burguesía industrial”, para esconder su odio al movimiento nacional, que también incluye al proletariado.” (Ramos, 1964: 115-116).

En convergencia con el movimiento nacional -pero con independencia organizativa e ideológica- la izquierda nacional pretende ser la representación de los “intereses históricos” del proletariado. En esa dirección, busca disputar la jefatura del movimiento nacional y, desde allí, llevar a término la revolución nacional. La izquierda nacional consideraba que los movimientos nacionales de “jefatura burguesa” tendían a capitular ante el bloque de fuerzas oligárquico-imperialista, y ello sucedería ora por una radicalización del conflicto político -donde lo esperable era paso al bando enemigo de los sectores burgueses-, ora por una deserción en caso de que el movimiento nacional se desintegre y no pueda conservar el poder político. La condición teórica por la cual la izquierda nacional podría superar el estado de cosas vigente reside en su “condición obrera”. Ya que ello supone ser la portadora del socialismo -la ideología

"histórica" del proletariado- que tiene por claves el no respeto a la propiedad privada y la certeza por la cual la lucha nacional-democrática y socialista solo es posible en base a un enfrentamiento sin concesiones con el bloque oligárquico-imperialista. A su vez, El socialismo, en esta perspectiva, es un emergente de la revolución nacional-latinoamericana. Siguiendo la dinámica "permanentista" apuntada por Trotsky, las "tareas socialistas" se combinarían con las tareas "nacional-democráticas". En esa dirección Spilimbergo señala:

"La generalización en la Argentina de la economía monetaria y del régimen salarial, así como el elevado índice de urbanización, confieren a su crisis una repercusión viva e inmediata y reserva al proletariado un papel decisivo en las próximas luchas por la liberación nacional. De este modo, el contenido histórico democrático-burgués de las tareas revolucionarias desbordará rápidamente en entrelazamiento con las tareas socialistas." (Spilimbergo, 2010 (1964): 48).

Es decir, la lucha de clases se manifestaba, en primer término, entre los dos bloques de poder, el nacional/popular y el oligárquico/imperialista, pero simultáneamente al interior del bloque nacional/popular. En ese sentido, la "revolución nacional" sería la resolución, de ambas contradicciones.

Hernández Arregui coincide con la izquierda nacional al atribuir un desarrollo insuficiente al capitalismo argentino. Usando el marco categorial leninista, el autor sostiene que el peronismo fue positivo, en tanto "primera etapa" de revolución "democrático-burguesa". Pero rechaza de plano la idea de una representación autónoma del proletariado. Hernández Arregui destaca que las ideas predominantes sobre las que se constituyó el peronismo resultaron adecuadas al momento histórico que atravesaba la "revolución nacional" (Hernández Arregui, [1972] 2011: 130). Si el nacionalismo popular en su versión peronista fue adecuado a la primera etapa de lucha –los dos primeros mandatos de Perón-, la etapa en curso reclama un mayor rigor en sus postulados y la incorporación de una perspectiva socialista, basada la gestión social de los medios de producción y la planificación centralizada de la economía. De allí que en su revista *Peronismo y socialismo*, Hernández Arregui oficie de hermeneuta de Perón, al publicar una entrevista al líder exiliado en Madrid, que como editor titula "No hay que asustarse por la palabra socialismo" (Hernández Arregui, [1973-1974] 2013: 33-34). Pareciera ser que por medio de la referida codificación etapista del curso de "revolución nacional" iniciado en los orígenes del peronismo (1943-1946), y sobre la apuesta deliberada por una radicalización del

peronismo y del mismo Perón, Hernández Arregui evita formular una reflexión específica tanto sobre las dificultades del peronismo para conservar el poder político en su segundo mandato, como en torno a sus limitaciones para re-articular una oposición eficaz durante los años sesenta-setenta. A contrapelo, tal como se desprende del apartado anterior, la izquierda nacional centró buena parte de su reflexión sobre el peronismo en sus "limitaciones" o "falencias" para realizar la revolución nacional que la Argentina requería.

3. Conclusiones

En este artículo buscamos examinar la obra de uno de los principales intelectuales de lo que descriptivamente denominamos campo nacional-popular de los años sesenta-setenta. Para ello, reconstruimos las coordenadas históricas en las que nuestro autor intervino. Desde allí accedimos al discurso hernándezarreguiano a partir de un análisis comparativo con dos referencias claves: Rodolfo Mondolfo y la izquierda nacional. Ello permitió mostrar diferencias sustantivas en ambos casos. En rededor de Mondolfo, notamos que Hernández Arregui emplea el marxismo de un modo radicalmente distinto. La mixtura con el nacionalismo popular y el uso del bagaje conceptual leninista parecen desmentir la tan mentada relación discipular. Esta parece ser una referencia de Hernández

Arregui sobre sí mismo, antes que una fuente teórica relevante para su obra. Por otra parte, al comparar a Hernández Arregui con los referentes de la izquierda nacional, pusimos en discusión la categoría de "izquierda nacional en sentido amplio". Ello justifica la caracterización de Hernández Arregui como ideólogo de la izquierda peronista.

4. Notas

¹ Por cuestión nacional referimos a un problema teórico clásico en la tradición marxista, particularmente significativo para el leninismo y para el conjunto de variantes que descienden de esta vertiente teórico-política. La cuestión nacional refiere a la relación existente entre la formación de los Estados-nacionales y la lucha de clases. Desde los aportes teóricos de Lenin, este problema se liga a la teoría del imperialismo como fase estructural del capitalismo (Lenin, [1914] 1972; [1916] 2012). Por su parte, León Trotsky en su exilio en México (1937-1940) estudió la cuestión nacional en relación a Latinoamérica (Trotsky, 2013). Puede decirse que su aporte al respecto resultó determinante para la izquierda nacional.

² No pretendemos utilizar la expresión "campo nacional-popular" en un sentido sociológico. La empleamos como una herramienta descriptiva para ubicarnos en la cartografía político-ideológica de los años sesenta-setenta. Con ella aglutinamos a un conjunto discernible de ensayistas y militantes representados por las tres corrientes señaladas: izquierda nacional, peronismo de izquierda y nacionalismo popular. Esta delimitación se observa en las representaciones de estos mismos actores, y se sintetiza en la expresión "línea nacional", como una

polaridad contraria a una línea "antinacional", "colonial" o "cipaya", constituida por las izquierdas tradiciones y buena parte de las fuerzas no peronistas.

³ Si relacionamos ambas dimensiones notamos su complementariedad, ya que para Hernández Arregui el saber histórico era formativo del sujeto político que se esperaba impulsara una transformación revolucionaria de la Argentina.

⁴ En El humanismo de Marx, Mondolfo reivindica la validez de la orientación general de sus primeros trabajos, destacando la originalidad de su interpretación humanista e historicista del corpus marx-engelsiano (Mondolfo, 1973). El autor señala que tanto Los manuscritos de 1844 de Marx, como la Ideología alemana de Marx y Engels, fueron publicados hacia 1932 por el "Instituto Marx-Engels", es decir cerca de veinte años después de sus primeros ensayos. A su criterio, esta ampliación del corpus marx-engelsiano corroboraría la orientación general de sus propios trabajos, y estudios posteriores como los de Erich Fromm mostrarían la difusión de su perspectiva. Sin aventurar una evaluación de la correspondencia entre pensamiento mondolfiano y el de Marx y Engels, se puede asentir con respecto a la originalidad de su intervención en el universo marxista de principios del siglo XX. Jürgen Habermas destaca que en el marxismo continental de la segunda posguerra, se desarrolla una tendencia orientada a informar filosóficamente al pensamiento marxiano en clave humanista. Al igual que en Mondolfo, esta parte de la crítica a la "ortodoxia" ligada a la URSS y a las versiones "cientificistas" del materialismo histórico, que tendrían por base las últimas elaboraciones de Engels y aspectos claves de la obra de Lenin (Habermas, 1987).

⁵ Según Marcela. Pogatschnig, en Mondolfo el marxismo deviene un idealismo especulativo (Pogatschnig, 2009: 35-56). Como señalamos, el

humanismo de polemiza con las versiones "objetivistas" del marxismo. Para Mondolfo, estas harían del sujeto humano un epifenómeno o "reflejo" de leyes que rigen la realidad socio-económica. Sin embargo, según Pogatschnig, Mondolfo deriva en un equívoco simétrico de signo opuesto: el subjetivismo. Es decir, Mondolfo realizaría una inversión que hace del objeto un reflejo o epifenómeno del sujeto. En rigor, el objeto pasa a representar una exteriorización de la potencialidad-interioridad postulada en el sujeto de manera abstracta. El cuerpo, la naturaleza y las relaciones sociales pasan a ser o condiciones externas para la existencia del sujeto y de la conciencia o condiciones interiorizadas por la actividad cognoscitiva del sujeto. En este segundo caso representan un objeto-limitación que niega la condición humana, en tanto deber-ser originado en la interioridad del sujeto. De allí que en la negación de la opresión social, se encuentra la afirmación de la humanidad. De este modo, para Mondolfo el proletariado sería la encarnación realista, en la moderna sociedad capitalista, de una voluntad ética trascendente de las condiciones históricas.

5. Bibliografía

- Acha, Omar (2009) *Historia crítica de la historiografía argentina. Vol. 1: las izquierdas en el siglo XX*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Altamirano, Carlos (2007) *Bajo el signo de las masas (1943-1973)*, Buenos Aires: Emecé.
- Altamirano, Carlos (2013) *Peronismo y cultura de izquierda*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Amadeo, Mario (1956) *Ayer, hoy y mañana*, Buenos Aires: Ediciones Gure.
- Baschetti, Roberto (2012) *Documentos de la resistencia peronista 1955-1970*. Vol. I, La Plata: De La Campana.
- Basualdo, Eduardo (2010) *Estudios de historia económica argentina: desde media-dos del siglo XX a la actualidad*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.



Cavarozzi, Marcelo (1997) *Autoritarismo y democracia (1955-1966). La transición del estado al mercado en la Argentina*, Buenos Aires: Ariel.

Devoto, Fernando. (2004) "Reflexiones en torno de la izquierda nacional y la historiografía argentina", en Devoto, Fernando y Pagano, Nora (eds.), *La historiografía académica y la historiografía militante en Argentina y Uruguay*, Buenos Aires: Biblos.

Devoto, Fernando y Pagano, Nora (2010) *Historia de la historiografía argentina*, Buenos Aires: Sudamericana.

Galasso, Norberto (1983) *La Izquierda Nacional y el FIP*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Galasso, Norberto (2007) *Aportes críticos a la historia de la izquierda argentina. Socialismo, peronismo e izquierda nacional (1961-2001). Tomo 2*, Buenos Aires: Nuevos Tiempos.

Galasso, Norberto (comp.) (2010) *Los hombres que reescribieron la historia*, Buenos Aires: Punto de Encuentro.

Galasso, Norberto (2012) *Hernández Arregui. Del peronismo al socialismo*, Buenos Aires: Colihue.

Gilman, Claudia (2003) *Entre la pluma y el fusil. Debates y dilemas del escritor revolucionario en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Gordillo, Mónica (1999) "Movimientos sociales e identidades colectivas: repensando el ciclo de protesta obrera cordobés de 1969-1971", *Desarrollo Económico* V. 39, 385-408.

Habermas, Jürgen (1987) *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Madrid: Editorial Tecnos.

Hernández Arregui, Juan José ([1957] 2005) *Imperialismo y cultura*, 4ª ed., Buenos Aires: Peña Lillo-Ediciones Continente.

Hernández Arregui, Juan José ([1960] 2008) *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)*, 5ª ed., Buenos Aires: Peña Lillo-Ediciones Continente.

Hernández Arregui, Juan José ([1963] 2005) *¿Qué es el ser nacional?*, 2ª ed., Buenos Aires: Peña Lillo-Ediciones Continente.

Hernández Arregui, Juan José ([1969] 2011) *Nacionalismo y liberación*, 3ª ed., Buenos Aires: Peña Lillo-Ediciones Continente.

Hernández Arregui, Juan José ([1972] 2011) *Peronismo y socialismo*, 2ª ed., Buenos Aires: Peña Lillo-Ediciones Continente.

Hernández Arregui, Juan José (Dir.) ([1973-1974] 2013) *Revista Peronismo y socialismo. Peronismo y liberación*, 2ª ed. Facsimilar, Buenos Aires: Biblioteca Nacional.

Hilb, Claudia y Lutsky, Daniel (1984) *La nueva izquierda argentina: 1960-1980 (política y violencia)*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Lenin, Vladimir Ilich Ulianov. ([1914] 1972) "El derecho de las naciones a la autodeterminación", en Lenin, *Obras completas. Tomo XXI*, Buenos Aires: Cartago.

Lenin, Vladimir Ilich Ulianov ([1916] 2012) *El imperialismo, fase superior del capitalismo*, Buenos Aires: Libertador.

Mondolfo, Rodolfo ([1909] 2006) *Feuerbach y Marx: la dialéctica y el concepto marxista de la historia*, Buenos Aires: Claridad.

Mondolfo, Rodolfo ([1912] 1956) *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*, Buenos Aires: Editorial Raigal.

Mondolfo, Rodolfo (1955) *Espíritu revolucionario y conciencia histórica. Ensayos críticos de sociología e historia de las ideas*, Buenos Aires: Ediciones populares argentinas.

Mondolfo, Rodolfo (1968) *Bolchevismo y capitalismo de Estado*, Buenos Aires: Ediciones Libera.

Mondolfo, Rodolfo (1973) *El humanismo de Marx*, México: FCE.

O'donnell, Guillermo (1982) *El Estado Burocrático Autoritario*, Buenos Aires: Editorial de Belgrano.

Oviedo, Gerardo (2006) "Rodolfo Mondolfo, humanista de izquierda", *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana* N° 23, 155-192.

Pedano, Gonzalo (2013) *La generación del Bicentenario: democracia o corporaciones*, Buenos Aires: Nuevos Tiempos.

Pedranzini, Maximiliano (comp.) (2015) *El pensamiento nacional. Ensayos*, Buenos Aires: Punto de Encuentro.

Pogatschnig, Marcela (2009) *El otro Mondolfo: un marxista humanista*, Buenos Aires: Biblos.

Ramos, Jorge Abelardo ([1957] 1970) *Revolución y contrarrevolución en la Argentina. Las masas y las lanzas. Tomo 1*, Buenos Aires: Ediciones del Mar Dulce.

Ramos, Jorge Abelardo (1964) *La lucha por un partido revolucionario*, Buenos Aires: Ediciones Pampa y Cielo.

Ramos, Jorge Abelardo (1968) *Historia de la Nación Latinoamericana. Tomo 1*, Buenos Aires: Arturo Peña Lillo editor.

Sarlo, Beatriz (2007) *La batalla de las ideas*, Buenos Aires: Emecé.

Sigal, Silvia (1991) *Intelectuales y poder en la década del sesenta*, Buenos Aires: Puntosur editores.

Spilimbergo, Jorge Enea (1960) *Juan B. Justo o el socialismo cipayo*, Buenos Aires: Coyoacán.

Spilimbergo, Jorge Enea ([1964] 2010) *Clase obrera y poder. Tesis políticas del tercer congreso del Partido Socialista de la Izquierda Nacional*, Buenos Aires: Ediciones del Sur.

Spilimbergo, Jorge Enea (1968) *La cuestión nacional en Marx*, Buenos Aires: Coyoacán.

Spinelli, María Estela (2005) *Los vencedores vencidos. El antiperonismo y la "revolución libertadora"*, Buenos Aires: Biblios.

Strasser, Carlos (comp.) (1959) *Las izquierdas en el proceso político argentino*, Buenos Aires: Palestra.

Tarcus, Horacio (1996) *El marxismo olvidado en la Argentina*, Buenos Aires: El cielo por asalto.

Terán, Oscar ([1991] 2013) *Nuestros años sesenta: la formación de una nueva izquierda intelectual argentina, 1956-1966*, Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Tortti, María Cristina (2009) *El viejo partido socialista y los orígenes de la nueva izquierda*, Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tortti, María Cristina (Dir.) y Chama, Mauricio y Celentano, Adrián (Co-Dir.) (2014) *Socialismo, peronismo y revolución*, Rosario: Prohistoria Ediciones.

Trotsky, León (2013) *Escritos Latinoamericanos en México: 1937-1940*, Buenos Aires: Ediciones IPS.

Las sociedades indígenas y su participación en la economía mercantil durante el período colonial temprano. ¿Un proceso de ‘hispanización’? (Córdoba 1573-1620)

Lucas Borrastero

lborrastero@yahoo.com.ar

Licenciatura en Historia. Directora de TFL: Silvia Palomeque. Codirectora: Isabel Castro Olañeta
Beca *Estímulo a las Vocaciones Científicas* (CIN) 2013-2014
Recibido: 31/05/17 / Aceptado con modificaciones: 29/08/17

Resumen

En este artículo presentaremos una síntesis de las líneas más importantes del Trabajo Final de Licenciatura en Historia titulado: *Las sociedades indígenas y su participación en la economía mercantil durante el período colonial temprano. ¿Un proceso de ‘hispanización’? (Córdoba 1573-1620)*. El objetivo general de nuestra investigación consistió en analizar las formas que adoptaron las relaciones establecidas entre las sociedades indígenas y el sistema colonial español en la jurisdicción de Córdoba, desde su fundación en 1573 hasta 1620, centrándonos especialmente en las diversas características que presentó la participación de la población indígena en las actividades mercantiles incentivadas u organizadas por los colonos españoles. Luego del análisis histórico documental, y basándonos en el mismo, reflexionamos sobre la pertinencia de pensar si dichas actividades (que solían ir acompañadas de un incipiente y también diverso proceso de evangelización) se califiquen como parte del proceso de “hispanización” de la población indígena, o si sus características particulares nos permiten construir nuevas formas de interpretación.

Palabras claves: Historia Colonial - Sociedades indígenas de Córdoba - Proceso de hispanización

1. Introducción

Problema, objetivo general e hipótesis

El problema general que abordamos en esta investigación son las formas que adquirieron las relaciones establecidas entre las sociedades indígenas y los grupos españoles en la jurisdicción de Córdoba, desde 1573, año de la fundación de la ciudad, hasta 1620, periodo en el cual se dio una serie de transformaciones socio-económicas y políticas que modificaron nuestro objeto de estudio. Dentro de nuestro análisis, enfatizamos en las diversas características que presentó la participación de los grupos indígenas en las actividades mercantiles incentivadas u organizadas por los

colonos españoles; ya que consideramos a las relaciones de producción como un indicador fundamental para comprender el proceso de “hispanización”, en una jurisdicción como Córdoba, donde el dominio colonial tuvo como principal fuente de riquezas la explotación de la mano de obra indígena, la cual debía producir mercadería para satisfacer tal fin.

En este sentido, basándonos en el análisis histórico documental, reflexionamos acerca de la pertinencia de pensar si la participación de estos grupos indígenas de Córdoba en las actividades productivas organizadas por grupos españoles, se debe calificar como parte de un proceso de “hispanización”, o si las características evidenciadas durante nuestro



proceso de análisis nos permiten construir otras formas de interpretación de las mismas.

Entre los especialistas en historia colonial de la Gobernación del Tucumán, espacio del que formaba parte la jurisdicción de Córdoba, es de conocimiento habitual que la invasión española se consolidó a partir de asentamientos urbanos (o ciudades-fuertes) cuya influencia se fue expandiendo paulatinamente hacia la zona rural, con distinto énfasis y características según las zonas y el poder de los españoles. De este planteo, se desprendió que la zona urbana siempre fue el espacio hispánico por excelencia y el ámbito donde se producía la "hispanización" de los indígenas que allí habitaban y se incorporaban a ella. En consecuencia, en nuestra investigación se relevaron las relaciones establecidas entre los grupos indígenas y españoles en los primeros años de la invasión, y debido a las características de los documentos y las investigaciones previas existentes, se profundizó especialmente en las relaciones sociales y productivas que se establecieron alrededor de la producción textil existente en las "casas" de los encomenderos del espacio urbano de Córdoba.

Retomando las investigaciones previas y los objetivos propuestos, las hipótesis de las que partimos fueron: 1. Consideramos a las relaciones de producción establecidas entre los grupos españoles y las sociedades indígenas como un indicador fundamental para comprender el proceso de "hispanización", ya que entendemos que el principal objetivo de la dominación española en Córdoba fue la obtención de riquezas a partir de la explotación de las sociedades indígenas, las cuales debían producir mercaderías para satisfacer tal fin. 2. Recuperamos una propuesta realizada por C.S. Assadourian (1972), respecto a que el proceso de "hispanización" fue divergente en el espacio rural y urbano de la jurisdicción de Córdoba, siendo el mismo más intenso en el espacio urbano, producto del mayor control y grado de

influencia ejercido por el grupo español. 3. Entendemos a la "hispanización" como un proceso, forzado o voluntario, de integración de las sociedades indígenas al sistema colonial sin que esto implique la mera recepción elementos externos por parte de las sociedades indígenas, ya que se parte de la idea de que las mismas tienen capacidad creativa.

En consecuencia y de manera general, buscamos de dilucidar cómo se fue dando el proceso de integración de la población indígena en la producción de efectos mercantiles (para el área urbana principalmente). Por ejemplo, nos preguntamos si las sociedades indígenas mantuvieron y transformaron características prehispánicas como materias primas, tecnologías, conocimientos y formas de cooperación en el trabajo o si, por el contrario, los españoles impusieron e implantaron nuevas materias primas, técnicas y formas de organización. En síntesis, indagamos si se dio un proceso de reconocimiento y adaptación por ambas partes (a pesar de la relación desigual) o si se dio la implantación de una nueva forma de producción resultado del adiestramiento compulsivo.

Fuentes documentales y su tratamiento

Nuestra investigación se centró en el análisis de un documento principal para el espacio urbano y otros documentos complementarios, dos de ellos para el área rural y otros más a los que nos referiremos en la explicación de cada capítulo.

El documento principal que abordamos para comprender la situación de los grupos indígenas de la ciudad de Córdoba y sus formas de participación en las actividades productivas durante el periodo colonial temprano es la *"Vesita del serviço de los vezinos de la çidad de Cordova por comision del Governador don Pedro de Mercado de*

Peñalosa" (de ahora en adelante *Visita de 1598*), documento localizado por P. Cabrera (1931) pero que sería recién transcrito y analizado por J. Piana en 1987. Esta visita se realizó en 1598 al servicio indígena de la ciudad de Córdoba y fue ordenada por el Gobernador del Tucumán Pedro Mercado de Peñalosa y ejecutada por su Teniente de Gobernador en la ciudad Antonio de Aguilar Vellicia.

A la situación de los pueblos de encomienda de la zona rural, la analizamos a partir de dos documentos principales. Una rendición de cuentas por tutela sobre el pueblo de encomienda de Quilpo (1595-1598), analizada y citada en detalle por Gastón Doucet (1986); y el expediente judicial caratulado "*Proceso contra Alonso Gordillo, administrador, por maltrato a los indios de Quilino*" (1611-1620) publicado y analizado por Isabel Castro Olañeta (2006a y 2006b).

La metodología para analizar los documentos consistió en complementar la información brindada por nuestra fuente principal con las fuentes secundarias, buscando a partir de este método establecer puentes que nos permitieran comprender no sólo la información evidente sino también los silencios y vacíos dentro de los documentos.

En esta síntesis expondremos los temas más importantes analizados en cada uno de los capítulos y concluiremos con una reflexión general sobre el proceso de "hispanización" analizado.

2. Desarrollo

En el **Capítulo 1** titulado "*El proceso de conquista y colonización de Córdoba (Gobernación del Tucumán). Reseña de las investigaciones previas sobre la invasión y la organización de las distintas actividades productivas regionales*", indagamos en las investigaciones previas que nos permitieron

comprender las principales características que adoptó la conquista y colonización de Córdoba, en el marco de los procesos socio-económicos y políticos generales de la Gobernación del Tucumán (espacio del cual la primera formaba parte) y observar las principales producciones establecidas durante los primeros años de dominio colonial. Aquí analizamos el proceso de fundación de la ciudad de Córdoba y la conflictiva primera etapa del asentamiento español. Durante sus primeros años (1573-1577/79) esta ciudad no fue más que un fuerte de españoles que logró subsistir gracias a los "yanaconas" que las huestes conquistadoras habían traído consigo, consiguiendo poco a poco instalarse en el lugar elegido para la ciudad e ir sometiendo gradualmente a las sociedades indígenas que habitaban el espacio de Córdoba.

En este punto observamos, siguiendo las investigaciones previas de Garzón Maceda (1968) y Assadourian (1982 [1968]), que si bien la economía de Córdoba durante los primeros años coloniales no tenía una producción de excedentes, rápidamente hacia 1585/90, sus vecinos encomenderos lograrían insertarse en amplias redes comerciales, gracias al paulatino sometimiento de los grupos indígenas locales, que les permitirían generar una producción local diversificada que se iría especializando hacia fines del siglo XVI en las actividades textiles. Estas actividades eran realizadas por la mano de obra indígena dominada a través del sistema de la encomienda de "servicios personales", que había sido legalizado por el Gobernador Abreu en 1576 para la mesopotamia santiagueña y luego extendido hacia el resto de la Gobernación del Tucumán. (Lorandi 1988, Piana, 1992; Palomeque, 2000) Según la investigación de Assadourian, la principal producción que les permitiría a los vecinos encomenderos de Córdoba insertarse rápidamente en una amplia red de intercambios (que unía los mercados de Potosí, Buenos Aires y Brasil, y por otro lado Chile) sería la producción textil. Esta actividad comenzaría como una actividad doméstica

urbana y el trabajo no especializado en pueblos de encomienda, para posteriormente especializarse con la instalación de obrajes en espacio rural.

Luego de revisar las características generales de la producción económica durante los primeros años coloniales, profundizamos en las investigaciones que realizaron aportes sobre las formas de producción establecidas en el espacio urbano y rural de Córdoba. Para comprender la forma que adquirió la producción en el espacio rural, recuperamos un temprano trabajo de Assadourian (1982 [1968]) y tres investigaciones sobre distintos pueblos de encomienda, el caso de Quilpo estudiado por Doucet (1986), el de Quilino analizado por Castro Olañeta (2006a) y el de diversos pueblos establecidos en su mayoría sobre las márgenes de los Ríos Primero y Segundo, analizados por González Navarro (1999, 2005). A partir de estos "casos" pudimos observar cómo la producción diversificada que existía en estas unidades de producción (con ganados, productos agrícolas, etc.), comenzó a especializarse hacia fines del siglo XVI en la producción textil, en algunos casos mediante la instalación y organización de obrajes, periodo en cual Córdoba se insertaría en los circuitos comerciales interregionales. La producción de textiles en estas unidades productivas rurales era de textiles "bastos", realizados en pueblo de Quilpo, por hombres indígenas especialistas, complementados por las mujeres indígenas encargadas de las tareas de hilado. La organización de la producción en pueblos de encomienda estaba a cargo de los *pobleros* quienes eran contratados como especialistas para la organización de determinadas actividades, al mismo tiempo que se habían constituido en déspotas agentes de la explotación indígena en el espacio rural, lo que se ha constatado también en el pueblo de Quilino. (Castro Olañeta, 2006a)

En relación a las actividades productivas establecidas en el espacio urbano, las investigaciones previas evidenciaron que en

este ámbito se conformaron tempranamente unidades de producción: "huertas, chacras y corrales", en donde se realizaban actividades agrícolas, ganaderas, manufactureras y otras vinculadas a la circulación. Según los datos relevados, hacia el año 1600 casi la mitad de las propiedades dentro de la traza urbana habían sido ocupadas con alguna actividad productiva. (Luque Colombres 1980, Piana 1992, Ortiz 2008) Estas unidades productivas se encontraban en lugares cercanos a las "casas" de los encomenderos, donde también realizaban actividades productivas los grupos indígenas que habían sido trasladados desde distintos lugares de la jurisdicción de Córdoba hacia el espacio urbano. Estos indios *sacados* (o trasladados) eran destinados a trabajar en diversas actividades, las cuales, por ejemplo, si eran realizadas en el espacio de las "casas" de los encomenderos, estaban dirigidas por las esposas de los encomenderos, quienes se encargaban de organizar la producción y de evangelizar a los indígenas bajo su mando. (Piana, 1987 [1598], 1992) En síntesis, en relación con los espacios de producción, pudimos observar que, para el espacio urbano, las investigaciones previas si bien nos mostraron la existencia de unidades productivas y actividades de circulación, no especificaron las características que tuvo esta producción durante los primeros años coloniales.

Partiendo de la última constatación, es que en el **Capítulo 2**, denominado "*Las unidades urbanas de producción y los oficios indígenas. Análisis de las políticas del Gobernador Pedro Mercado de Peñaloza y la visita a los indígenas de las "casas" de los encomenderos de la ciudad de Córdoba en 1598*", desarrollamos nuestros propios avances de investigación sobre las unidades de producción dentro del espacio urbano, centrándonos especialmente en las relaciones de producción establecidas en las "casas" de los encomenderos. Analizamos, principalmente la visita al personal de servicio de las "casas" realizada en 1598, junto a otros documentos, como las Actas Capitulares

(Santillán Vélez 1800, 1882a, 1882b, 1884 y Luque Colombres, 1974), Crónicas o Relaciones españolas tempranas, diccionarios antiguos, etc., que nos permitieron reconstruir la forma que fue adquiriendo la participación de los grupos indígenas en las actividades productivas urbanas.

La *Visita de 1598* se ubica dentro de la etapa para la cual mostramos cómo los vecinos encomenderos habían controlado el espacio de la ciudad, logrando sujetar y explotar a los indios encomendados, efectivizando el traslado de una parte de la población indígena a las "casas" del encomendero en la ciudad, mientras otra parte continuaba asentada en sus pueblos en la zona rural bajo la dirección de un *poblero*.

Con el objetivo de comprender el contexto de producción de la *Visita de 1598*, revisamos las Actas Capitulares de Córdoba, y observamos que Pedro Mercado de Peñaloza legisló sobre tres asuntos principales: 1) el matrimonio y la residencia indígena, a partir del cual pudimos ver la alta valoración que tenían para los vecinos encomenderos (cuyos intereses eran defendidos a través del cabildo de la ciudad) las mujeres indígenas dentro del espacio urbano, en contraste a la valoración de los hombres indígenas en el espacio rural; 2) las atribuciones de las esposas de los encomenderos, a partir de las cuales pudimos observar la importancia que tenían las mismas como supervisoras tanto dentro del espacio urbano y como en el espacio rural; 3) la *saca* y movimiento de la población indígena realizada por los encomenderos, fenómeno que llevó al Gobernador a ordenar la visita a la ciudad de Córdoba en 1598.

Precisamente, con la principal intención de controlar la *saca* de la población indígena realizada por parte de los encomenderos (es decir, el traslado compulsivo de la población indígena a lugares de corta, media y larga distancia, generalmente asociado a actividades productivas y mercantiles españolas) Mercado de Peñaloza ordenó a su Teniente de

Gobernador en Córdoba, Antonio de Aguilar Vellicia, realizar una visita, cuya instrucción establecía que entrara en las "casas" de los vecinos, se presentase ante a los indígenas y averiguara asuntos de distinto orden: en primer lugar, conocer cuántos indios habían sido movilizados, trasladados o *sacados* de sus pueblos por los encomenderos de la ciudad. En segundo lugar, busca informarse sobre la población indígena en particular, preguntando su nombre, su estado, oficio, etc. En tercer lugar, investigar el tratamiento que realiza el encomendero o su mujer a sus indígenas de servicio. Finalmente, indagar sobre la evangelización de la población indígena, preguntando si les hacen rezar y los llevan a misa los domingos y fiestas.

Además de realizar, en este capítulo, un detallado análisis acerca de cantidad de indios visitados (indagando en su origen, distribución, composición, etc.), entendemos que el elemento más significativo que nos aportó la visita se refiere al registro de los oficios realizados por los indígenas de servicio. Para analizar estos oficios, los clasificamos según el sexo (oficios masculinos y oficios femeninos), el tipo de actividad registrada y el lugar de trabajo ("casa, estancia o chacra"). El análisis de los oficios indígenas masculinos, evidenció el registro de 28 oficios distintos -entre ellos: *Gañanes, Chacareros, Carreteros, Carpinteros, Sastres*, etc.-, mostrándonos la importancia de las actividades de producción agrícola realizadas en las chacras y estancias, seguidas por actividades artesanales realizadas en las "casas" urbanas. Asimismo, dentro de estos oficios, destacamos las actividades vinculadas a la circulación -tema analizado en detalle previamente por Piana (1992)- que causaba que los hombres indígenas estuvieran ausentes por largos periodos, incluso que muchas veces no retornaran (lo que, como ya adelantamos, era una de las principales preocupaciones del Gobernador Mercado de Peñaloza).

En relación a los oficios indígenas femeninos, en la visita fueron registrados 22 oficios

distintos (entre ellos: *Labranderas, Amas, Cocineras, Lavanderas*, etc.) En relación a éstos, destacamos la importancia de los oficios artesanales textiles realizados por las mujeres indígenas, principalmente dentro de las “casas” de los encomenderos, y producto de que los mismos eran oficios muy importantes, cuantitativa y cualitativamente, y no habían sido abordados con profundidad anteriormente, realizamos una minuciosa investigación sobre el significado y las características de estas actividades, a partir de crónicas españolas tempranas, diccionarios antiguos, etc. En este marco, profundizamos en las características de los oficios de *labrantera, bolillera y costurera*, observando que las actividades realizadas por las mujeres indígenas en las unidades productivas de las “casas” de los encomenderos, no eran de textiles “bastos” como las investigaciones previas señalaron en relación a la producción en los pueblos de indios del espacio rural, sino que habrían sido oficios textiles específicos, dedicados al fino “acabado” de piezas textiles con *vainillas o encajes de bolilla*.

Esta producción indígena femenina de finos textiles estaba dirigida por las esposas de los encomenderos, quienes como pudimos observar a partir de diversos documentos (Ordenanzas de Mercado de Peñaloza, la Actas Capitulares de Córdoba, etc.) eran colonas encargadas de la obtención de beneficios mercantiles a través de la organización y la explotación de los grupos indígenas que trabajaban dentro del espacio urbano, supervisando también a los indígenas que se encontraban trabajando dentro de los pueblos de encomienda rurales ¹.

En síntesis, a lo largo de este capítulo realizamos un detallado análisis de la *Visita de 1598*, centrándonos en las características que tenía la producción realizada por los indígenas dentro del espacio urbano, fenómeno que no había sido trabajado en profundidad por las investigaciones previas. En función de este análisis, mostramos los diferentes oficios

desarrollados por los indígenas -hombres y mujeres- y destacamos las actividades textiles realizadas por las mujeres indígenas en las “casas” de los encomenderos, quienes bajo las órdenes de las esposas de los encomenderos, se dedicaban a la producción de textiles que, a diferencia de la producción de textiles “bastos” realizada en los pueblos de encomienda por especialistas hombres y en obrajes, era una producción de fino “acabado” de piezas textiles. Esto nos permitió evidenciar la importancia de la actividad textil en el espacio urbano, al igual que en el espacio rural; y al mismo tiempo constatar las características divergentes que adquirió esta producción en el espacio urbano y rural, tal como propusimos en nuestra hipótesis, donde recuperamos la temprana afirmación realizada por Assadourian (1972).

En el **Capítulo 3** llamado “*Habilidades y destrezas de sociedades indígenas prehispánicas y su posible relación con la producción mercantil colonial temprana*”, recuperamos otro de los objetivos principales de nuestra investigación, e indagamos en la capacidad creativa de las sociedades indígenas y en cómo las habilidades y destrezas de estas últimas pudieron haberse incorporado o transformado durante el proceso de producción mercantil colonial temprano organizado por los españoles, arribando a algunos resultados que constituyen otro de los aportes de esta investigación. Para ello, profundizamos en otro de los asuntos registrados en la *Visita de 1598*, relacionado con los lugares de origen de los indígenas visitados, buscando observar si las familias indígenas que habían sido trasladadas de distintos lugares de la jurisdicción de Córdoba para trabajar en las unidades productivas urbanas, habían sido *sacadas* por los encomenderos de pueblos dispersos por toda la jurisdicción o si existía alguna lógica espacial para seleccionar la mano de obra.

Gracias a los datos e información sistematizada por Aníbal Montes (1950, 2008, 2010) y las tesis de Beatriz Solveira (1969) y de Josefina

Piana (1991), pudimos realizar un análisis cuya información sistematizamos en varios mapas de la jurisdicción de Córdoba, a través de los cuales, en primer lugar, localizamos los pueblos de origen a los que pertenecían los indígenas empadronados en las "casas" de los 17 vecinos según la *Visita de 1598*. En segundo lugar, a partir de la representación cartográfica nos preguntamos si los lugares de origen de los indios visitados mostraban alguna lógica de concentración de la población indígena *sacada* o, si, por el contrario, el encomendero disponía de encomiendas en diversos espacios de las cuales *sacaba* indígenas de forma irregular o sin un patrón. Finalmente, a partir de la superposición de esta información y tomando en consideración las demarcaciones aproximadas de los "partidos de pueblos de indios" de "Soto", "Quilino y Totoral" y "De los Ríos" reconstruidas por Carmignani (2013 y 2015), pudimos constatar que los lugares de origen de los indígenas trasladados a las "casas" de encomenderos, se concentraban en el Noroeste de la jurisdicción de Córdoba, espacio correspondiente a los "partidos de pueblos de indios" de Soto y Quilino y Totoral.

La constatación de que los indios "elegidos" y *sacados* de sus pueblos por los encomenderos para trabajar en sus unidades productivas provenían fundamentalmente de la región Noroeste de Córdoba, nos llevó a consultar los trabajos arqueológicos y etnohistóricos de la región, con el objetivo de revisar las características que tenían las sociedades que habitaban estos espacios durante el periodo prehispánico tardío y colonial temprano (González 1943, Laguens y Bonnin 2009, Bixio *et al* 2010, González Navarro 2012, entre otros). Estos grupos indígenas, si bien no eran homogéneos, compartían algunos rasgos generales como vivir en aldeas agrícolas ubicadas principalmente en los fondos de valle o en lugares cercanos a las aguadas, espacio de residencia que articulaban con la utilización de otros ambientes dispersos, donde se realizaban actividades de caza y recolección. Además, los trabajos arqueológicos -basados

en el registro indirecto- (Gardner y Scot, 1919) y el registro documental e histórico, señalan para el espacio de Soto, Quilino y Totoral la presencia de elementos que nos dejarían pensar en las habilidades textiles prehispánicas, que les habrían permitido a los grupos indígenas que ahí habitaban, al menos, tejer redes y lanas, con las que hacían sus vestimentas o bolsas para el traslado de alimentos.

Retomando estas características, recuperamos la crónica del fray Diego de Ocaña, quien luego de un largo viaje (en el cual recorrió gran parte de los lugares donde se habían establecido los españoles en América de Sur), atravesó hacia el año 1600 la Gobernación del Tucumán, pasando por una región cercana a Córdoba, que nos permitió observar dos asuntos muy interesantes. En primer lugar, la realización de un dibujo de los indígenas de la región, que incluye la representación de un tipo de bolsa llevada por una mujer indígena, que sería similar al tipo de tejido en red, anteriormente referido por los trabajos arqueológicos para los grupos indígenas del Noroeste de la jurisdicción de Córdoba. En segundo lugar, al pasar por la ciudad de Córdoba, Ocaña menciona lo siguiente: *"Aquí se hace mucha ropa de algodón y lana que sirve de tejer el algodón. Este es de muchos colores, de que se hacen sobrecamas. Y las indias enseñadas de las españolas son grandes labranderas. Y así tiene cada española treinta y cuarenta muchachas indias, que las ocupan en labrar, y amasar, y cocina y lavar. Y sirven de ellas con sola la comida y vestido que les dan"*. Esta cita nos permitió observar el tipo de trabajo textil realizado por las mujeres indígenas, quienes trabajaban dentro del espacio urbano bajo las órdenes de las esposas de los encomenderos y en un régimen con niveles de explotación muy elevados.

Dichas observaciones, junto con otras de la crónica de Ocaña, nos posibilitaron cerrar el análisis realizado a lo largo de este capítulo, permitiéndonos reflexionar sobre el posible

proceso de transformación de las habilidades textiles prehispánicas de los indígenas que habitaban los espacios de los partidos de "Soto" y "Quilino y Totoral" durante el periodo colonial. Los grupos indígenas que habitan estos "partidos" habrían sido *sacados* por los vecinos encomenderos para trabajar en las unidades productivas establecidas en el espacio urbano, dentro de las cuales se habrían realizado nuevos productos o mercancías, bajo un nuevo sistema de explotación y dominación. Este análisis nos permitió reflexionar en torno a la creatividad indígena existente dentro del proceso que aquí llamamos de "hispanización" de la población indígena sometida al dominio colonial, sistema que basó su principal producción durante los primeros años coloniales en las habilidades textiles previas que tenían las sociedades que habitaban lo que luego se conformaría como la jurisdicción de Córdoba.

En el **Capítulo 4** titulado *"Investigaciones previas y conceptualizaciones sobre las características del proceso de integración de las sociedades indígenas al sistema colonial"*, revisamos las conceptualizaciones y las investigaciones previas sobre las características del proceso de integración de las sociedades indígenas al sistema colonial en el espacio andino en general y en el Tucumán y Córdoba en particular. Revisar y aportar sobre el concepto de "hispanización" a partir del análisis de los documentos históricos del periodo abordado fue uno de los principales objetivos de la tesis. En este sentido, como hipótesis planteamos que la "hispanización" fue un proceso, forzado o voluntario, de integración de las sociedades indígenas al sistema colonial sin que esto implicara la mera recepción elementos externos por parte de las sociedades indígenas, ya que se partió de la idea de que las mismas tienen capacidad creativa.

Las diversas aproximaciones al tema que fuimos realizando a lo largo de nuestra investigación nos llevaron a revisar los

presupuestos teórico-metodológicos y los debates existentes en torno a conceptos claves para comprender las relaciones establecidas entre las sociedades indígenas y los grupos españoles, siendo centrales los conceptos de "aculturación", "mestizaje", "hispanización", "occidentalización", "ladinización", entre otras categorías que aparecían en los trabajos analizados y que nos plantearon interrogantes sobre los significados que conllevaban.

Nuestra investigación partió de una primera propuesta interpretativa planteada hace ya medio siglo por C.A. Assadourian. Sus estudios se iniciaron en la década del 60-70 y si bien provinieron de la historia económica y social también supusieron una fuerte preocupación por las sociedades indígenas y los procesos en los cuales las mismas fueron agentes centrales. En su trabajo sobre la conquista del Tucumán, este autor desataca la importancia de las ciudades-fuertes, como núcleos centrales para el avance sobre el territorio y para el posterior sostenimiento de la población hispánica, constituyéndose estas, luego, en los centros administrativos, políticos y religiosos de los españoles, desde los cuales se comenzaría a dominar a los grupos indígenas. (Assadourian, 1972: 45-47) En este contexto, el mismo realiza una propuesta de análisis sobre los procesos de "aculturación" (o "hispanización") divergentes, que nosotros recuperamos, y dentro de la cual afirma que: "Alguna vez se estudiará la incidencia de los diferentes mecanismos que actúan sobre el indio en el medio rural y urbano, originando procesos de aculturación divergentes. Mientras que en el primer caso los elementos significantes del cambio son individuos aislados, el *poblero*, el cura doctrinero y el sistema de trabajo agrario, en la ciudad es el todo el medio -en el que el indio está sumergido y condicionado- el que presiona acelerando su incorporación a la cultura del conquistador." (Assadourian, 1972: 47) En esta cita, observamos Assadourian busca promover el estudio de los diferentes "mecanismos" que actuaron en los procesos de transformación de los indios de encomienda que se encontraban en el espacio urbano y de

los que estaban en la zona rural. Luego de esta referencia, y tal como lo desarrollamos a lo largo del capítulo, fuimos revisando las diferentes perspectivas de análisis propuestas en los sucesivos textos analizados, comenzando por aquellos autores que consideraron al proceso de relación entre indígenas y españoles como parte de un proceso de mestizaje, destacando solo los elementos hispánicos de la integración indígena (Tello, Gamio y Valcárcel en: De la Cadena, 2008 [2006]). Posteriormente, recuperamos aquellos que, criticando la posición anterior, valorizaron totalmente la búsqueda de las lógicas internas del "ser indígena" a pesar de su vivencia e integración en el mundo colonial o el republicano (Arguedas, 1964; Murra 1978, 1987 [1970]; Lamana 1997, 2008). Finalmente, luego de analizar los aportes provenientes de la historia social (Lockhart, 1982 [1968] y Doucet, 1980) y su recuperación por parte de los etnohistoriadores (Piana, 1992), concluimos que Estela Noli (2009) es quien plantea las perspectivas de análisis más adecuadas a la situación histórica que estamos investigando y que se compatibilizan con nuestra perspectiva de análisis inicial.

Esta autora, además de buscar las lógicas o formas de participación de los indígenas de encomienda en el mundo colonial -la "ladinización" u "occidentalización"-, señala el proceso de "indianización" de los españoles *criollos* - nacidos en América- en el espacio rural, es decir que responde a la inquietud que nos planteó Assadourian (1972) sobre el proceso de "hispanización" divergente de los grupos indígenas que habitaban el espacio urbano y rural de Córdoba.

3. Conclusión

En síntesis y a modo de **conclusiones**, el análisis realizado a lo largo de los cuatro capítulos sobre las características de las producciones establecidas durante los primeros años de dominación colonial en

Córdoba, nos permitió observar de manera general, la importancia que tuvieron las actividades productivas (incentivadas u organizadas por los españoles) y los oficios (realizados por los indígenas encomendados) en la configuración de las relaciones establecidas entre los grupos indígena de Córdoba (cuya economía prehispánica era escasamente excedentaria y su sistema político poco centralizado) y los españoles encomenderos (que buscan enriquecerse rápidamente a partir de la producción de mercancías). En función de este análisis, consideramos -recuperando el enfoque propuesto por Noli (2009)- que el trabajo y los oficios establecidos durante el periodo colonial temprano fueron centrales en la articulación de las relaciones mantenidas entre los grupos indígenas y los españoles, funcionando como "puentes" entre las identidades étnicas prehispánicas y las coloniales (Noli, 2009: 50).

Los datos aportados por las investigaciones previas y por los documentos analizados a lo largo de los capítulos, entre los que se destaca la *Visita de 1598*, nos permitieron observar que las familias indígenas que eran *sacadas* -y *elegidas*- principalmente de Noroeste de la jurisdicción de Córdoba, por los encomenderos para trabajar en las unidades productivas urbanas, se habrían "hispanizado" más intensamente que los grupos indígenas del espacio rural, integrándose más cabalmente en la nueva sociedad colonial impuesta, a partir por ejemplo del aprendizaje por parte de las mujeres indígenas de la producción de finos tejidos españoles, altamente valorados en el mercado hispánico. Tal como mencionaba Assadourian en su propuesta de 1972 y luego confirmaba Piana 1992, los indígenas que eran llevados a la ciudad para el servicio de la morada del encomendero, presentan como grupo características diferentes a la población rural, siendo los primeros más "hispanizados", dadas las tareas más diversificadas que realizan y por la penetración de la evangelización. (Piana, 1992: 133)

Teniendo así en cuenta las particularidades de los grupos indígenas de Córdoba y de los españoles conquistadores, consideramos que el proceso de "hispanización" tuvo las siguientes características: en primer lugar, fue un proceso de integración (forzado o voluntario) de los grupos indígenas sometidos al sistema de encomienda, a la sociedad colonial, que implicó la participación activa de los mismos y se manifestó principalmente en la transformación de las formas de producción indígena. En segundo lugar, todo estaría indicando que el proceso de "hispanización", fue divergente en el espacio urbano y en espacio rural, siendo más intenso en el primero de estos espacios, dada la diversidad, la especificidad y el tipo de producción realizada por los indígenas (entre lo que se destaca la producción de tejidos finos españoles) y por la presencia clara de la evangelización. Y finalmente, entendemos que este proceso implicó la transformación creativa de las habilidades prehispánicas por parte de los grupos indígenas (del Noroeste de la jurisdicción) en tanto en el mismo incorporaron parte de sus habilidades textiles, utilizadas ahora para realizar nuevos productos que satisficieran las demandas establecidas por los grupos dominantes, aunque nos quede pendiente conocer si las mismas produjeron o no modificaciones en los productos tradicionales españoles.

Partiendo así de la idea de que el proceso de "hispanización" en Córdoba durante los primeros años coloniales implicó para los grupos indígenas la participación activa en las actividades productivas incentivadas por los españoles; y con ella la transformación creativa de sus antiguas habilidades, como las textiles, en la realización nuevos productos con valor en el mercado impuesto por el sistema de dominación colonial, consideramos que: En las relaciones establecidas entre los grupos indígenas y los españoles, existió un proceso de re-conocimiento y adaptación de las formas de trabajo y habilidades (materias primas, técnicas, formas de organización, etc.)

existentes previamente en cada una de estas sociedades -a pesar del relación desigual establecida por el dominio colonial- y no una implantación total de nuevas formas de producción resultantes del adiestramiento compulsivo impuesto por los grupos dominantes. El reconocimiento y adaptación de antiguas habilidades, quizás, significó para los grupos indígenas "hispanizados" un mecanismo de continuidad y reproducción dentro del contexto colonial desfavorable.

4. Notas

1. Sobre este último tema hemos realizado una publicación específica, ver Borrastero, 2015

5. Fuente Editas y Bibliografía Citada

Fuentes Editas

CASTRO OLAÑETA, Isabel (2006b) "*Proceso contra Alonso Gordillo, administrador, por maltrato a los indios de Quilino. Estudio Introductorio y transcripción paleográfica de un expediente judicial de 1620*". Documento de Trabajo N° 8. CIFYH. Área Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba

LUQUE COLOMBRES, Carlos (1974) (Director) *Actas Capitulares de la Ciudad de Córdoba*. Libro I, Archivo Municipal de Córdoba. Córdoba.

OCAÑA, Fray Diego de ([c.1600]) *Relación del viaje de Fray Diego de Ocaña por el Nuevo Mundo (1599-1605)*. En: Fondo Antiguo de la Biblioteca Central de la Universidad de Oviedo. España. Disponible para su consulta en el Repositorio Virtual: <http://hdl.handle.net/10651/27859> (URL consultado el 04/08/2015)

PIANA, Josefina (1987 [1598]) "Visita a los indios de servicio de la ciudad de Córdoba del Tucumán en 1598". *Historiografía y Bibliografía Americanista*. Vol. XXXI, N° 1. Sevilla.

_____(1991) "Apéndice documental" en *Los indígenas de las sierras de Córdoba (1570-1620)*. Tesis Doctoral en Historia, Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional del Córdoba, Pág. 374-450.

SANTILLAN VELEZ, Luis (1880) *Actas Capitulares de Córdoba*. Libro I [1573-1587]. Municipalidad de Córdoba. Establecimiento tipográfico de "La Carcajada".

_____ (1882a) *Actas Capitulares de Córdoba*. Libro II [1588-1597]. Municipalidad de Córdoba. Establecimiento tipográfico "Eco de Córdoba".

_____ (1882b) *Actas Capitulares de Córdoba*. Libro III [1597-1603]. Municipalidad de Córdoba. Establecimiento tipográfico "Eco de Córdoba".

_____ (1884) *Actas Capitulares de Córdoba*. Libro IV [1603-1608]. Municipalidad de Córdoba. Establecimiento tipográfico "Eco de Córdoba".

SOLVEIRA, Beatriz (1969) "Anexo II". *La encomienda de indios en Córdoba*. Tesis inédita de Grado en Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba. Págs. 196-250.

Bibliografía

ARGUEDAS, José María (1964) *Todas las sangres*. Editorial Losada. Buenos Aires,
ASSADOURIAN, Carlos Sempat (1972) "La Conquista" en: ASSADOURIAN, C. S.; BEATO C. y CHIARAMONTE, J.: *Historia Argentina. De la conquista a la independencia*. Ed. Paidós. Buenos Aires. Págs. 11-114.

_____ (1982 [1968]). "Economías regionales y mercado interno colonial: el caso de Córdoba en los siglos XVI y XVII". En: *El sistema de la economía colonial*. Ed. Instituto de Estudios peruanos. Lima. Págs. 18-55.

BIXIO, Beatriz; BERBERÍAN, Eduardo y PASTOR, Sebastián (2010) *Historia prehispánica de Córdoba*. Editorial Brujas. Córdoba.

BORRASTERO, Lucas (2015) "Las sociedades y su incorporación al proceso de producción de textiles en el período colonial temprano (Córdoba, 1573-1620)" en *Estudios del ISHIR*, Vol. 5. N° 12 (2015), ISSN 2250-4397, <http://revista.ishir-conicet.gov.ar/ojs/index.php/revistaISHIR/issue/view/56>, Unidad Ejecutora en Red ISHIR/CONICET, Rosario, Santa Fe. pp. 54-81.

CABRERA, Pablo (1931) "Córdoba del Tucumán, prehispánica y proto-histórica". En: *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba*, año XVIII, sep oct. 1931, N°7-8: 25- 141; año XVIII, nov.-dic. 1931; N° 9 y 10: 447-605. Córdoba, 1931.

CARMIGNANI, Leticia (2013). "Los "partidos" de la jurisdicción de Córdoba, las sociedades indígenas y la percepción del espacio. Gobernación del Tucumán, principios del Siglo XVII". En ROCCHETTI A. M., YEDRO, M. y OLMEDO E. (Comp.): *Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste Argentino. Publicación de las IX Jornadas de Investigación en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste de país*. UniRio editora. Río Cuarto. Págs. 159-172.

_____ (2015) "'Soy en esta provincia muy odiado de los vecinos encomenderos'. El

gobernador del Tucumán Alonso de Ribera y su proyecto político (1605-1611)". *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria*. N° 23 (1) enero-junio. Págs. 11-38. <http://ppct.caicyt.gov.ar/index.php/memoria-americana/article/view/5862/6183>

CASTRO OLAÑETA, Isabel (2006a) *Transformaciones y continuidades de sociedades indígenas en el sistema colonial. El pueblo de indios de Quilino a principios del siglo XVII*. Alción Editora. Córdoba.

DE LA CADENA, Marisol (2008 [2006]) "La producción de otros conocimientos y sus tensiones: ¿de una antropología andinista a la interculturalidad?". En LINS RIBEIRO, Gustavo y ESCOBAR, Arturo (ED): *Antropología del mundo. Transformaciones disciplinarias dentro de los centros de poder*. Ed. Enviñ. Págs. 241-270.

DOUCET, Gastón (1980) "Notas sobre el yanaconazgo en el Tucumán". *Separatas del Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano*, Vol. VI, Quito. Págs.459-494.

_____ (1986) "Los réditos de Quilpo: funcionamiento de una encomienda cordobesa a fines del siglo XVI". *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*. N° 23, Colonia. Págs. 63-119.

GARDNER G. y SCOT, F. (1919) "El uso de tejidos en la fabricación de la alfarería prehispánica en la propicia de Córdoba (República Argentina)". *Revista del Museo de la Plata*. Tomo XXIV. Segunda Parte (segunda serie Tomo XIX). Págs. 127-168.

GARZON MACEDA, Ceferino (1968) *Economía del Tucumán. Economía Natural y Economía Monetaria. Siglos XVI XVII-XVIII*. Universidad Nacional de Córdoba.

GONZALEZ, Alberto Rex (1943) "Paradero indígena de Soto (Córdoba)". *Anales de Museo Arqueológico de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia*, XLI, Buenos Aires, pág. 53-70

GONZALEZ NAVARRO, Constanza (1999) *Espacios Coloniales. Construcción Social del Espacio en las márgenes del río Segundo*. Córdoba. 1573-1650, CEH Carlos S.A.Segreti, Córdoba.

_____ (2005) *Construcción social del espacio en las sierras y planicies cordobesas (1573-1673)*. Tesis Doctoral. Inédita. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.

_____ (2012) "Una aproximación al territorio indígena prehispánico. Córdoba (Siglo XVI)". *Revista Andes*, núm. 23. Universidad Nacional de Salta. Salta. (Versión Online)
LAGUENS, Andrés y BONNIN, Mirta (2009) *Sociedades indígenas de las sierras centrales. Arqueología de Córdoba y San Luis*. Universidad Nacional de Córdoba.
LAMANA, Gonzalo (1997) "Estructura y acontecimiento, identidad y dominación. Los incas en el Cusco del siglo XVI". *Histórica*. Vol. XXI, N°2, Págs. 235-260.

_____ (2008) *Domination Without Dominance. Inca-Spanish Encounter in Early Colonial Peru*. Durham and London, Duke University Press.

LOCKHART, James (1982 [1968]) *El mundo hispanoperuano 1532-1560*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.

LORANDI, Ana María (1988) "El servicio personal como agente de desestructuración del Tucumán colonial", en: *Revista Andina*. N°6. Cuzco. Págs. 135-173.

LUQUE COLOMBRES, Carlos (1980) *Orígenes históricos de la propiedad urbana en Córdoba (siglos XVI y XVII)*. Dirección General de Publicaciones. Universidad Nacional de Córdoba.

MONTES, Aníbal (1950) "Nomenclador cordobense de toponimia autóctona". (Primera y Segunda Parte). *Anales de arqueología y etnología Universidad Nacional de Cuyo*. Tomo XI. Mendoza. Págs. 33-114.

_____ (1959) "Los fundadores de Córdoba ya cultivaban caña de azúcar". Nota del *Diario Córdoba*, fecha 15/05/1959 [firmado 7/05/1959].

_____ (2008) *Indígenas y Conquistadores de Córdoba*. Compilación de Carlos J. Freytag. Ediciones Isquiti. Buenos Aires.

MURRA, John V. (1978 [1955]) *La organización económica del estado inca*, Siglo XXI, México

_____ (1975) *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Instituto de Estudios Peruanos, Lima.

NOLI, Estela (2009). "Mestizajes, identidad y oficio: San Miguel del Tucumán, siglo XVII". En: FABERMAN, J. y RATO, S. (Coord.) *Historias Mestizas en el Tucumán colonial y en las pampas (siglos XVII y XIX)*. Editorial Biblos. Buenos Aires. Págs. 49-78

ORTIZ, María Laura (2008) *Ciudad Colonial y Economía. Córdoba, 1573 a 1620*. Tesis inédita de Licenciatura en Historia. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba.

PALOMEQUE, Silvia (2000) "El mundo indígena. Siglos XVI-XVIII", en TANDETER, E. (Dir.) *Nueva Historia Argentina*, Vol. II: *La sociedad colonial*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.

PIANA, Josefina (1992) *Los indígenas de Córdoba bajo el régimen colonial 1570-1620*. Ed. Dirección General de Publicaciones de la Universidad Nacional de Córdoba

Córdoba, Córdoba.

Una aproximación a las influencias del interregno uriburista sobre el campo político cordobés (1930-1931)

Esteban Chatelain

estebanchatelain@gmail.com

Licenciatura en Historia. Director de TFL: Dr. César Tcach

Recibido: 24/04/17 / Aceptado: 21/11/17

Resumen

El trabajo se propone repasar algunas de las consecuencias políticas que trajo aparejadas la experiencia Uriburista, que se inició con el golpe de estado militar que se llevó a cabo el seis de setiembre de 1930 y que concluyó con las elecciones presidenciales de noviembre de 1931, que otorgaron el triunfo al Partido Demócrata nacional. A lo largo de este artículo se hará hincapié en esclarecer los cambios en las representaciones que experimentaron algunos actores políticos que participaron de esta experiencia, así como las mutaciones organizativas que afectaron a los partidos políticos que operaron en el campo de la provincia de Córdoba durante este período.

Palabras clave: Uriburismo- partidos políticos cordobeses- representaciones políticas

1. Introducción

En el marco de la historiografía nacional el interregno uriburista constituye un período que aún contiene enigmas importantes, si bien el análisis académico y sobre todo las interpretaciones más cercanas al sentido común le otorgan –creo que muy correctamente– un significado centrado fundamentalmente en la idea de “quiebre” en la historia política y social de país, quedan en gran medida por determinar sus más íntimas particularidades.

Aunque es estrictamente cierto que el gobierno emergido en setiembre de 1930 constituye la primera dictadura militar de la historia del país y la prueba de un cambio radical en el rol político de las fuerzas armadas, poco se sabe por ejemplo del papel de los partidos en todo este proceso o de los aspectos más concretos del proyecto político

nacionalista, que impulsó desde Córdoba el máximo ideólogo de la experiencia Uriburista, el interventor Carlos Ibarguren.

Es probable que la naturaleza fallida de este proyecto y sus manifiestas incoherencias hayan despertado poco interés en los analistas, pero desde mi punto de vista es precisamente su fracaso lo que lo hace más relevante. Al igual que muchas iniciativas políticas del siglo XX argentino, el nacionalismo tradicionalista y el gobierno uriburista cargan irremediabilmente con la pesada herencia histórica de su inconclusión, es como si a partir de esta experiencia todos los mecanismos para lograr consensos trascendentes en el marco del sistema político se hayan visto dañados por completo, condenando a las instituciones de la república y sobre todo a la democracia, a un largo peregrinaje por el desierto de las más variadas experiencias autoritarias y populistas.

En este sentido el Uriburismo y el golpe de setiembre de 1930 son percibidos desde la opinión pública y el sentido común como el inicio de una especie de “maldición militar”, que entre otras cosas dispensa muy efectivamente a los partidos y sobre todo al conjunto de la sociedad de las responsabilidades por los acontecimientos más oscuros de la historia nacional.

Como siempre lo cierto es mucho más complejo y fantástico de lo que estas visiones acomodaticias y maniqueas pueden hacer suponer, a lo largo de este trabajo intentaré dar cuenta de algunas de estas complejidades, haciendo centro en los cambios que experimentarían las representaciones políticas, que sin duda se proyectaron en la emergencia de nuevos interrogantes respecto de las instituciones del país, que traducían una crisis profunda de las certezas liberales que acompañaron el desarrollo del sistema político desde mediados del siglo XIX.

En este contexto Córdoba jugará un rol de excepción y las fuerzas políticas locales se redefinirán profundamente, ya sea por su relación con el nuevo elenco gobernante nacionalista y su interventor, especialmente en el caso del Partido Demócrata de Córdoba, o por su condición de principal blanco de todas las iras represivas de la dictadura, en el del radicalismo provincial.

Para unos y otros la nueva coyuntura incluirá un reto ineludible, y de acuerdo con él encararan la tarea imponente de resolver un abanico amplísimo de “dilemas organizacionales” que cambiarían para siempre el perfil de sus estructuras, condicionando la forma en la que se insertarían en el proceso político nacional y provincial en el futuro inmediato.

Un párrafo aparte lo merece un sector político cordobés que hasta 1930 no contaba con representaciones formales y que por el contrario se diseminaba transversalmente por todas las instancias políticas de la provincia, la derecha clerical, para este grupo el interregno uriburista también representará desafíos decisivos. Por primera vez en su historia

encará la tarea de constituir junto con su iglesia una institución representativa de sus intereses: la acción católica Argentina.

La nueva organización cristalizará todas las nociones movimientistas y masificadoras por las cuales la jerarquía católica venía abogando a partir de su enfrentamiento implacable con las instituciones liberarles y principalmente con la democracia, desde finales del siglo XIX. En esta lucha de largo aliento por la imposición de un nuevo perfil católico para las instituciones del país, la experiencia nacionalista en el gobierno, junto con su bagaje de desilusiones y frustraciones, representará entonces un momento clave para los clericales, el de su definitiva institucionalización.

Así, por acción u omisión, la dictadura de Uriburu generará las condiciones –muy a su pesar en muchos casos–, para que la política se transforme casi por completo en la provincia que elegiría como el territorio a partir del cual presentaría su proyecto político al país. Entre setiembre de 1930 y noviembre de 1931, los ardores y las pasiones de la vida partidaria brillarán en todos sus esplendores, rebalsando los estrechos marcos institucionales para desbordarse en más de una ocasión en enfrentamientos callejeros fogueados por una prensa furiosamente partidizada e involucrada activamente, que constituirá nuestra principal fuente en esta tarea analítica.

2. Desarrollo

2.a- El sentido del interregno Uriburista y los cambios en la temporalidad del proceso político

“...No sé si nuestra sociedad será bolchevique o fascista.

A veces me inclino a creer que lo mejor que se puede hacer es preparar una ensalada rusa que ni dios la entienda...”

**

"...El mal del siglo, la irreligión nos ha destrozado el entendimiento y entonces buscamos fuera de nosotros lo que está en el misterio de nuestra subconciencia. Necesitamos de una religión para salvarnos de la catástrofe que ha caído sobre nuestras cabezas..."
(Arlt, 1931:Pp.25-58).

En febrero de 1932, un recién electo gobernador Emilio Olmos, ya debilitado por una enfermedad que lo llevaría a la tumba en breve, analizaba con particular intensidad y muy lúcidamente en su discurso de asunción, el año y medio previo que a partir del estallido del movimiento insurreccional de setiembre de 1930, le había tocado vivir:

Por ahora están excesivamente próximos los acontecimientos, falta toda perspectiva para el juicio completo, se juegan demasiados intereses absorbentes, perturban pasiones excluyentes, y resulta difícil apreciar las incidencias lejanas de la legalidad suspendida. Es por eso estéril esperar. Dentro del cuadro actual de la opiniones de la república, la apreciación equilibrada y razonada, el análisis tranquilo de todos los factores, el juicio concluyente, asentado sólidamente en la equidad, sobre los hombres y hechos que han marcado últimamente una etapa en la vida Argentina. La verdad incontrovertible no surgirá ni del dicerio de los desalojados el 6 de setiembre, que han iniciado su reacción lógica y humana, que intentarán el olvido y la amnistía para los hechos que impulsaron victorioso el movimiento...Pero ella tampoco surgirá del juicio fácil y superficial, de los que movidos por resortes afectivos o pasiones satisfechas, caído el personalismo todo lo han justificado, hasta los intentos inadaptables e inaceptables de regresión autoritaria, que en su hora combatimos con lealtad¹

Con estas palabras llenas de incertidumbre se adentraba la política Argentina en una nueva era conservadora, sólo factible por la configuración institucional definitiva de aquella

"república imposible" de la que Olmos había sido uno de los principales artífices, como fundador y alma mater del Partido Demócrata Nacional. Tal vez las enormes dificultades para entenderla que se perciben en este sincero análisis, sean el primer indicio visible, la primera consecuencia, de aquella *legalidad suspendida* con la que se inició.

En sus palabras, se destacan tres ideas fundamentales que creo describen perfectamente la interpretación que los actores políticos le dieron a la realidad que les tocaba vivir en los inicios de la era conservadora que se abrió con la elección del general Agustín Pedro Justo para el cargo de presidente de la nación a finales de 1931, estas ideas eran las de "encrucijada institucional", "incertidumbre política" y "nuevos tiempos".

La primera por supuesto tiene que ver con la disputa en torno de la subsistencia de las instituciones democráticas en el país, que el nacionalismo tradicionalista había puesto notablemente en duda luego de la conferencia del interventor y principal ideólogo del nacionalismo tradicionalista, Carlos Ibarguren, en el teatro Rivera Indarte de la ciudad de Córdoba a mediados de octubre de 1930. Que develó al país en una de la primeras cadenas radiales de la historia, las intenciones del grupo revolucionario de institucionalizar a través de una inefable reforma constitucional, una especie de "representación corporativa", que de hecho sólo aseguraba cupos de poder político "aceptables" para la oligarquía tradicional Argentina, marginada violentamente del poder a partir de la emergencia de la república verdadera en 1912². Además, aquella "encrucijada institucional", se vinculaba con el incontrastable papel que el ejército representaría en el escenario político de aquí en más, luego de haber operado inicialmente como un impensado soporte político esencial para un gobierno de facto, jaqueado desde el inicio por crónicos déficits de legitimidad.

La segunda idea hace referencia fundamentalmente al rol de los partidos antiirigoyenistas, que estuvieron muy lejos de

ser un protagonista secundario en todo este proceso, en el que cegados por un faccionalismo fuera de todo límite no sólo apoyaron activamente los propósitos destituyentes de la revolución de setiembre, hiriendo gravemente el ordenamiento democrático, sino que además se demostraron incapaces para controlar su sustitución política, cayendo progresivamente víctimas de las ambiciones del astuto general Justo, que finalmente encontraría en gran medida en las debilidades y miserias de sus aliados partidarios, la posibilidad de proyectar con su encumbramiento las profundas contradicciones que asolaron desde el inicio a la revolución nacionalista transmutada a partir de su liderazgo en era conservadora.

Para terminar, la tercera noción tiene que ver con la conclusión de la gran mayoría del arco partidario y de parte de la opinión pública nacional, de que la categoría de "modernidad", instalada junto con la organización del estado nacional en 1953 y la era liberal que le siguió, ya eran caducas en la turbulenta época que les tocaba vivir. Un "nuevo tiempo" se había instalado irreversiblemente como representación con aspiraciones de hegemonía en el mundo en general y en la sociedad Argentina en Particular, habilitando plenamente la entrada de nuevos actores corporativos en la escena política nacional. Es justamente hacia esta última cuestión, que por su amplitud en alguna medida subsume a las anteriores, adonde me gustaría dirigir por un momento el análisis.

El fenómeno político y particularmente el régimen político, no se configuran estrictamente a partir de un conjunto de prácticas o sólo como una representación, constituyen una combinación "orgánica" y por lo tanto compleja de ambas. Partiendo de esta definición, creo que los retos del análisis histórico de las relaciones políticas, obligan a enfrentar esta complejidad a partir de las definiciones precisas de los contextos sociológicos y simbólicos en los que se desarrollan estas relaciones. Para nuestro objeto, el interregno uriburista, es evidente que

este proceso estaba marcado profundamente por una crisis económica inédita en la historia, que pegaba con particular fuerza sobre una estructura productiva fuertemente dependiente y centrada todavía en la generación de materias primas; Pero adicionalmente esta dificultad se intersecaba con una evidente "crisis cultural", que como ya dije afectaba dramáticamente las certezas –y las instituciones– construidas a partir del alumbramiento de la era liberal a mediados del siglo XIX.

Esta coyuntura, operaba como un disparador de reacciones mutuamente excluyentes por parte de los actores individuales y colectivos, que iban desde un apuntalamiento vigoroso de los valores liberales y democráticos en crisis para partidos como el radicalismo Sabatinista Córdoba o el movimiento estudiantil reformador, hasta regresiones inefables a épocas completamente superadas por la dinámica de los procesos políticos previos, para sectores como el nacionalismo tradicionalista o los partidos conservadores; O bien, proponían el abordaje pleno de nuevas y audaces empresas políticas, fundamentadas en un esquema de valores políticos y prácticas completamente originales en la historia nacional, como el llevado adelante por la derecha clerical cordobesa y la jerarquía de la iglesia católica³.

A la sazón sería la instalación de ese presente de cambios tan contradictorios y complejos, lo que marcaría el ethos definitivo de esta época, su tono más distintivo, puntualmente el gobierno uriburista, con la crisis institucional que desató con su constitución de facto, inaugurará imprevistamente una serie de "experimentos políticos", que comenzarían con el nacionalismo repentinamente encumbrado en las cúspides del poder, para rebalsarse luego al radicalismo, el conservadurismo y el clericalismo, confirmando que las "mutaciones" serían generalizadas.

Siguiendo a Reinhardt Koselleck, está casi fuera de toda duda que la generalización de este proceso de cambios indicaba que era la propia "temporalidad" del proceso político argentino,

la que comenzaba a experimentar cambios dramáticos a partir de 1930. Pero cómo se define un "tiempo" en particular, según Koselleck, *"...el tiempo histórico no sólo es una determinación vacía de contenido, sino también una magnitud que va cambiando con la historia, cuya modificación se podría deducir de la coordinación cambiante entre experiencia y expectativa..."* (Koselleck, 1993:P.337), dos categorías entonces se pueden aplicar para definir con su relación el tiempo histórico que conviene analizar, son las de *espacio de experiencia y horizonte de expectativa*:

la experiencia es un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento...además en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena...la expectativa: está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional (Koselleck, 1993:P.338).

Es interesante el planteamiento de Koselleck, porque define al tiempo histórico como una variable plenamente dependiente: *"...Cuanto menor la experiencia, mayor la expectativa, es una fórmula para la estructura temporal de lo moderno al ser conceptualizada por el "progreso". Esto fue plausible mientras todas las experiencias precedentes no fueron suficientes para cimentar las expectativas...si se realizan los proyectos políticos correspondientes después de haber sido originados por una revolución, entonces se desgastan las viejas expectativas en las nuevas experiencias..."*(Koselleck,1993:P.356), como vemos aquí, las relaciones complejas entre experiencias y expectativas "configuran" el

tiempo histórico, y lo hacen en la práctica y la conciencia de los sujetos. Pasado y futuro operan en el presente como experiencia y expectativa, dándole sentido al mundo que reproducen en su acción.

Los análisis de Koselleck reflejan fundamentalmente una realidad alemana en particular y europea en general, es esa "modernidad clásica" la que define "el tiempo histórico" que determinan estas observaciones, para el caso Argentino, con su sociedad apenas rozada por la industrialización en los inicios de la década de 1930, ese proyecto "modernizador", nacido a mediados del siglo XIX con la unificación definitiva, estaba muy lejos de cumplirse y agotarse como horizonte político, cuando una parte importante de la comunidad política decidió abandonarlo o cambiarlo violentamente por una nueva idea de *modernidad conservadora* (Blanco.2008), que centrada en la movilización de masas y gestionada en un primer momento nacionalista por el intento de definición y la construcción de un inasible líder dictatorial, no tardaría en ceder su lugar de preeminencia a una jerarquía eclesiástica católica⁴, que optó por primera vez en su historia a emprender una lucha política a través del desarrollo de instituciones representativas propias, como la Acción Católica emergida en 1931, cuya misión subversiva consistiría en dar de baja definitivamente el viejo orden liberal para imponer la construcción de una nueva *nación católica* (Zanatta, 1996).

Aunque este último proceso impugnador del orden liberal quedaría también inconcluso merced a la oposición ineludible de los sectores juveniles reformistas y partidarios, probando en la disputa y la lucha, que en el pensamiento de muchos agentes políticos todavía el horizonte liberal no era capaz de *cimentar*, esto es de anular en la rigidez de lo realizado, las expectativas de un futuro mejor, sería lo suficientemente potente como para poner seriamente en entredicho al viejo proyecto político modernizante decimonónico encarnado y organizado esencialmente a través

del monopolio representativo de los partidos políticos.

Estas efectivas estrategias disruptivas de los sectores antiliberales, encontraron a partir de setiembre de 1930 en las debilidades implícitas del orden democrático construido a partir de 1912 y sobre todo en la disponibilidad de contar con un inédito control político de la institución del Ejército Argentino, una posibilidad de hacerse repentinamente con el comando del estado. Desde allí, se delataría dramáticamente la improvisación y finalmente la imposibilidad del nuevo grupo gobernante nacionalista para llevar adelante un proyecto político propio, que si bien denunciaba muy justamente muchas de las falencias más notorias de la democracia ampliada encarnada en el irigoyenismo, pareció no tener ninguna idea original respecto del futuro inmediato, como no sea poner en funcionamiento una especie de esquema institucional oligárquico ya ampliamente superado en las conciencias de las mayorías.

Luego del previsible derrumbe nacionalista a inicios de 1931 y la proscripción del radicalismo a finales de ese año, este estado de cosas habilitó a sólo un actor político a ocupar incómodamente el centro de la escena política, el conservadurismo, y esto a costa de mantener convenientemente vigente una precariedad temible, que redujo a todo el esquema institucional de la nación a un tinglado precario, a una "república imposible" (Halperín Donghi, 2004), gestionada por una decadente y debilitada élite partidaria conservadora, entregada sin tapujos al ejercicio del fraude y completamente incapacitada para ejercer una dominación estable y legítima. Lo que resulta notable desde el punto de vista de los retos analíticos, es que a pesar de esta imposibilidad para trazar un proyecto viable de futuro para la nación, este esquema se haya mantenido en el poder durante doce años en una especie de "presente perpetuo", que negando con su "provisoriedad" reconocida cualquier horizonte de cambio, sentaría las condiciones sociales y políticas para la

emergencia violenta de un nuevo régimen promediando la década de 1940.

Durante el proceso de construcción de este "tinglado institucional" que ocupó el período uriburista, los rastros de la batalla secular sin cuartel del clericalismo y el nacionalismo cordobeses contra aquella "modernidad" entendida como parida por la revolución francesa y representada sobre todo en el rol contradictorio y siempre intolerable de los partidos, se pueden seguir magníficamente en casi todos los editoriales del matutino *los principios*. Este enfrentamiento "recursivo" entre clericales y liberales, que constituye tal vez el clivaje más importante de la vida política contemporánea provincial y al que seguramente le podría caber fácilmente el adjetivo de "estructural", garantizó que el proceso de crisis abierto por la revolución del 6 de setiembre se viviera con particular intensidad en la provincia, desatando mutaciones profundas que no tardarían en proyectar a sus animadores al escenario nacional en los tiempos venideros⁵.

Lo más significativo de la experiencia uriburista en este orden local, es que la manifiesta inconclusión de aquella modernidad liberal ahora cuestionada, generó en Córdoba -no sin paradoja teniendo en cuenta el panorama nacional de resignación-, una resistencia vigorosa a las impugnaciones de los enemigos de la democracia, de parte de sectores fundamentales del sistema político provincial, que redefinieron sus luchas y sus métodos organizativos en aquella situación excepcional, sentando las bases para una experiencia democrática inédita, encabezada por el radicalismo Sabattinista, que se prolongaría por casi una década.

A medida que los "horizontes de expectativas" se iban reduciendo con cada estocada del gobierno nacionalista contra las viejas utopías liberales, cristalizadas en la clausura sistemática de los espacios institucionales de participación que habían sido inaugurados a partir del período de democracia ampliada, la juventud universitaria y la militancia radical y socialista cordobesa parecieron empeñados

casi desde el inicio en responder a la adversidad ampliando al máximo sus “espacios de experiencia”, demostrando una habilidad destacable para resignificar las tradiciones liberales en una clave mucho más centrada en la movilización y la militancia reformista, que les permitiría superar los retos crecientes que les planteaba la dictadura, saliendo evidentemente reforzados organizativamente de esta experiencia traumática⁶.

Mientras los estudiantes y los sectores progresistas y liberales cordobeses encontraron en la universidad un arrecife que les permitió sobrevivir casi hasta último momento las oleadas represivas cada vez más violentas que se generaban desde el crecientemente aislado y violento núcleo gobernante nacionalista, las dirigencias partidarias estarían condenadas a un deambular a la deriva por las aguas tumultuosas de la revolución, que los llevarían por rumbos tan diversos que hasta podrían inducir al error de poner en duda la naturaleza sin embargo común de los puertos desde los que partieron.

2. b- Los dilemas organizativos de los partidos desatados por la experiencia uriburista

*“...cuervos que comieron de los despojos de la
democracia Argentina,
llamaron a los de la alianza los radicales...”⁷*

Como adelantaba, en Córdoba el proceso de crisis en las nociones de representación desatado por la revolución del 6 de setiembre estimuló el desarrollo de profundas mutaciones organizativas en el marco de los principales partidos que venían operando en el campo político provincial, casi a la inversa de lo que se producía en el terreno nacional, los partidos cordobeses parecieron no dudar ni por un momento sobre la continuidad de la democracia representativa una vez concluido el interregno Uriburista, que descontaban sería más que breve. A pesar de marchar en gran

medida a contramano de los procesos nacionales, los políticos locales demostraron estar más que dispuestos a “jugar” con las nuevas condiciones impuestas por la dictadura, y lejos de apelar a la cautela o a la desmovilización de sus partidarios que eran continuamente exigidas por las nuevas autoridades, insistieron en impulsar vigorosamente a sus organizaciones por los caminos de la “renovación” o de la “adaptación”, con suerte diversa.

Así, si en el terreno nacional la instauración de una democracia estable de partidos se percibía como cada vez más lejana a medida que el nuevo nacionalismo y el atávico faccionalismo hundían al país en una crisis política insondable, en Córdoba se sentaban las bases para un proceso de democratización inédito en su historia, que tendría como instancia institucional al partido radical y como principal animador a la juventud universitaria.

Siguiendo los razonamientos del politólogo Ángel Panebianco, estas peculiaridades cordobesas llaman menos la atención, para este autor los rasgos elementales que adoptan los partidos como organizaciones tienen que ver menos con los manifiestos fines ideológicos que se proponen, o con las características sociales de las voluntades que coordinan, que con las particularidades del “ambiente” en el que desarrollan su actividad.

Partiendo de esta certeza “ecológica”, en su análisis se preocupa menos por establecer características formales para los distintitos tipos de partidos, que por el esfuerzo en construir un esquema teórico que posibilite dar cuenta en el análisis de la enorme variabilidad que estas organizaciones pueden adoptar. En su proposición teórica, las características definitivas que cada partido adquiere, surgen de las soluciones que la institución ensaya en la práctica, para dar cuenta de lo que se define como “dilemas organizativos”: “...esto es, las exigencias contradictorias que cualquier partido, en tanto que organización compleja debe equilibrar de un modo u otro...” (Panebianco, 1990:Pp 34-35). Basándose en las clásicas proposiciones hechas a través de su historia

por la ciencia política, Panebianco identifica cuatro "dilemas" básicos que los partidos tienen que conjurar si esperan sobrevivir como organización, a saber: *I-modelo racional versus modelo del sistema natural. II-incentivos colectivos versus incentivos selectivos. III-adaptación al ambiente versus predominio. IV-libertad de acción versus constricciones organizativas.*

I-modelo racional versus modelo del sistema natural: Este dilema opone a aquellos analistas que someten todas las características de una organización institucional a sus "fines organizativos" (modelo racional), en el caso de los partidos éstos se encuentran asociados por supuesto a los programas o las plataformas, que ciertamente funcionan como un ordenador poderoso de las pautas de acción de los miembros y encolumnan las voluntades detrás de fines específicos que articulan todos los intereses. Y aquellos que se inclinan por determinaciones vinculadas con el funcionamiento "informal" de las relaciones de poder entre los componentes de la organización o "*fines efectivos*" (modelo del sistema natural): "*...Los fines efectivos sólo pueden ser concebidos como el resultado de los equilibrios sucesivos logrados dentro de la organización...El único fin que comparten los distintos participantes, y no siempre, esto es, su mínimo común denominador (el que impide la "deflagración" organizativa) es la supervivencia de la organización...*"(Panebianco,1990:P.37).

Durante mucho tiempo estos dos tipos de determinaciones se excluyeron mutuamente en los distintos análisis partidarios que se realizaron, para Panebianco es precisamente esta actitud la que hay que superar y para ello, más que como alternativas excluyentes, las plantea como dilemas constantes que se imponen a los agentes políticos y que incluso funcionan en una relación orgánica hacia el interior de las organizaciones: "*...Ciertamente en una organización consolidada las actividades destinadas a asegurar la supervivencia, predominan en general sobre las relacionadas*

con la búsqueda de aquellos fines para cuyo logro surgió la organización..."(Panebianco,1990:P.38.).

Estas determinaciones jugaron un rol fundamental en el caso de los partidos cordobeses durante la experiencia Uriburista: para el partido Demócrata de Córdoba, "los retos" del nuevo ambiente se concentraron en la necesidad de mantener la estabilidad de las relaciones de poder en su interior, que fueron tempranamente amenazadas por la llegada impetuosa a la ciudad del interventor y figura clave del grupo nacionalista que asesoraba políticamente al dictador Uriburu, Carlos Ibarguren. El propósito político más inmediato de Ibarguren, fue instalar un candidato nacionalista dentro del partido conservador saltando las restricciones organizacionales y las instancias de poder locales⁸, con el objetivo de entregar el poder en el futuro a autoridades provinciales incuestionablemente asociadas con los fines políticos de la revolución.

Aunque la audacia de la maniobra sorprendió en un primer momento a la dirigencia partidaria establecida, ésta finalmente lograría frenar "el golpe de mano" encabezado por el interventor y acordaría con sus opositores la convocatoria de una convención partidaria que dejó en minoría al sector nacionalista, y reafirmó el poder de la fracción local encabezada por el ex intendente de la ciudad capital Emilio Olmos⁹.

Este primer desafío de la revolución hacia el interior de la organización partidaria de sus formales aliados cordobeses, determinaría a partir de aquí todas las relaciones y acuerdos que se desarrollarían entre estos dos sectores, que manteniendo desde ese momento una "tensa alianza" invariablemente siempre al borde de la ruptura probaría al máximo la clásica aptitud adaptativa de las fuerzas conservadoras, históricamente guiadas por un pragmatismo y una voluntad de acceder a los beneficios de poder sobre el estado, descarnadas.

Si para el caso de los conservadores cordobeses y sus relaciones con la revolución uriburista se impone un análisis que debe

apelar sobre todo a las determinaciones planteadas a partir del “*modelo natural*”, para los radicales las previstas en “*el modelo racionalista*” parecen esclarecer más ampliamente las dramáticas metamorfosis organizativas sufridas a partir de la puesta en marcha del nuevo contexto dictatorial. El radicalismo de Córdoba vivió la revolución y la ola de persecuciones que desató como un desafío organizativo mucho mayor, ya que su dirigencia partidaria cayó rápidamente en las garras represivas del nuevo gobierno, sufriendo detenciones y persecuciones de todo tipo, que culminaron con el alejamiento de muchos de sus principales exponentes y sobre todo con la pérdida de sus posiciones en la estructura burocrática del estado¹⁰.

Esta anulación casi total de poder relativo de la dirigencia establecida, fue el puntapié inicial de un proceso de renovación que tenía como propósito –y acaso como virtud– no sólo producir un recambio en las autoridades dirigenciales, sino replantear profundamente los ejes programáticos del partido.

La punta de lanza del sector renovador estaba constituida por la militancia de una numerosa tropa estudiantil, crecientemente movilizada y efectivamente motivada desde la reforma estudiantil de 1918. En el marco de este proceso, crecería el liderazgo de Amadeo Sabattini, quien se encumbraría a la sazón como el máximo dirigente del partido, a través de la utilización estratégica del nuevo recurso del “voto directo para la elección de candidatos” propuesto tempranamente por la juventud partidaria universitaria, que operando como una eficientísima herramienta depuradora, aseguraría en el mediano plazo el desplazamiento progresivo pero implacable, de la vieja dirigencia conservadora de la capital que había liderado a la fuerza desde sus orígenes.

II-incentivos colectivos versus incentivos selectivos: por “*incentivos colectivos*” Panebianco entiende aquellos “...*beneficios o promesas de beneficios que la organización*

debe distribuir a todos los participantes en la misma medida...” (Panebianco, 1990: P. 40), éstos están vinculados sobre todo con los *finés manifiestos* presentes en el programa del partido, e incluyen como razones de su existencia el establecimiento de redes de solidaridad o la satisfacción individual, producto de la identificación con las proposiciones ideológicas del partido. Por su parte los “*incentivos selectivos*”, son aquellos que las organizaciones partidarias distribuyen sólo a algunos componentes del partido, como beneficios monetarios, cargos o estatus.

Nuevamente el autor considera que las distinciones tajantes entre estas dos categorías no operan en la realidad y que su distinción es meramente producto de un planteamiento teórico, pero una cuestión que vale la pena destacar es la idea de que estas categorías no sólo no se excluyen mutuamente, sino que operan en una suerte de simbiosis orgánica, así: “...*La primera función interna de la ideología es la de mantener la identidad de la organización a los ojos de sus partidarios; con lo que se convierte en la fuente principal de los incentivos colectivos. La segunda es la de ocultar la distribución de los intereses selectivos no solo ante quienes, en la organización, no se benefician de ellos sino, a menudo, también a los ojos de sus propios beneficiarios. Esta función de ocultación es fundamental...*” (Panebianco, 1990:P.42).

El dilema de “los incentivos” igualmente marcó a fuego a los partidos Cordobeses en el contexto abierto por la revolución, mientras que para los radicales la incapacidad manifiesta de repartir *intereses selectivos* centrados en los siempre codiciados cargos en el aparato del estado, los condujo a la necesidad de replantear y fortalecer por el contrario los *intereses colectivos* como forma de sobrevivir a los retos que les imponía el nuevo ambiente represivo, inclinando adicionalmente los equilibrios de poder dentro de la organización hacia aquellos componentes más “comprometidos” con los valores de la intransigencia y la militancia; Fue precisamente la amenaza en la capacidad de seguir

repartiendo “*incentivos selectivos*”¹¹ con autonomía, lo que impulsó a la dirigencia conservadora del Partido Demócrata a resistir rabiosamente el intento de la minoría nacionalista por “copar” su organización mediante un golpe de mano organizado desde las más altas esferas de la intervención provincial. El hecho de que luego de retomar el control sobre su partido, la dirigencia con su presidente a la cabeza no haya decidido romper inmediatamente con el grupo nacionalista que no había dudado en declararle una guerra interna, profundizando su apuesta por el reparto de “intereses colectivos” capaces de mantener su independencia e identidad, es un ejemplo palpable de la importancia excluyente que los *incentivos selectivos*, cristalizados en este caso en la posibilidad de mantener un acceso privilegiado con las autoridades revolucionarias encumbradas en las más altas posiciones estatales, tenían para los conservadores cordobeses.

III-adaptación al ambiente versus predominio: este dilema le plantea a las organizaciones la alternativa de adaptarse a las situaciones impuestas para tratar de retener o aumentar su poder relativo, o apostar por el cambio y la lucha, frente a un ambiente que se presenta como amenazador o poco conveniente a sus ambiciones. En este caso la respuesta de las organizaciones cordobesas fue más que obvia, para los radicales la posibilidad de asociarse a la revolución fue una alternativa vedada desde el principio, y aunque la dirigencia partidaria capitalina intentó llegar a acuerdos puntuales basados en el reconocimiento de las nuevas autoridades¹², el recrudecimiento de la ola represiva contra sus correligionarios, desde los más moderados hasta los más combativos, sobre todo a partir de la rebelión del teniente Pomar en julio de 1931, impuso casi por defecto una política de resistencia que dotó a los sectores más entrenados y dispuestos a la movilización, de la trascendente posibilidad de escalar rápidamente posiciones dentro de la estructura

partidaria. Es importante destacar que esta “peregrinación por el desierto” inusualmente dura, les generaría a los sabattinistas un inigualable caudal de legitimidad en el futuro, que se constituiría en un factor no menor a la hora de explicar su capacidad notable para encarar el predominio definitivo sobre su fuerza y la política cordobesa a partir de mediados de la década de 1930.

Por su parte los Demócratas se vieron casi impelidos a apoyar desde el inicio a la revolución, a pesar de las disputas puntuales que los enfrentaban con el sector nacionalista, una necesidad explicaba más que ninguna otra esta inefable dependencia: para los conservadores la revolución, con la persecución implacable de sus rivales radicales que implicaba, constituía una garantía cierta de que en las próximas elecciones su partido sería el principal candidato a quedarse con el gobierno. Incuestionablemente afirmados en esta certeza, sus líderes y sobre todo su presidente condicionaron todos sus movimientos a este objetivo. Para sus afiliados, impulsados más que ninguna otra fuerza por el cortoplacismo y el faccionalismo, la lucha sin cuartel contra sus clásicos rivales partidarios habilitaba cualquier violación de los principios de la democracia representativa, de la que increíblemente nunca dejaron de considerarse un componente central y garantía terminante. Esta maquiavélica voluntad de adaptación a cualquier precio, se pagaría más que con creces en el futuro inmediato y no sólo por el conservadurismo cordobés.

IV-libertad de acción versus constricciones organizativas: este dilema hace referencia al poder relativo de los liderazgos partidarios frente a las constricciones que le imponen la existencia de reglas de funcionamiento y una estructura de poder interna, a la que los primeros se tienen que avenir a respetar para evitar la desaparición de la imprescindible cohesión interna. Según Panebianco, la relativa autonomía de la clase dirigencial lejos de ser

una muestra de la decadencia de las estructuras partidarias, como lo plantean los análisis que siguen al pie de la letra “la ley de hierro de la oligarquía” propuesta por el sociólogo Robert Michels, son un recurso adaptativo fundamental, que le proporciona a las instituciones la capacidad de enfrentarse rápidamente a condiciones de cambio muchas veces impredecibles. De manera que el mantenimiento de márgenes de libertad de acción por parte de los agentes, se constituye en los análisis de las organizaciones, en un factor fundamental a la hora de dar cuenta de los complejos procesos organizativos que experimentan.

Para los partidos cordobeses, este dilema siempre presente casi dejó de serlo durante el interregno de Uriburu, ya que las duras condiciones impuestas por la revolución determinaron un arco de respuestas más que limitado frente a esta cuestión. Para los Demócratas los desafíos de la minoría nacionalista iniciados con la llegada del interventor y la sucesión imparable de escenarios políticos y electorales que sobrevinieron a medida que la revolución atravesaba por los distintos procesos de crisis que la acosaron, impusieron a su presidente Emilio Olmos un protagonismo casi excluyente, que lo llevaría inclusive a transformarse en una referencia importantísima a nivel nacional, como uno de los responsables más visibles del nuevo partido Demócrata nacional. Sus permanentes viajes a la Capital Federal para negociar en persona con los referentes revolucionarios las condiciones del mantenimiento de su fuerza como un aliado, indicaban que su espacio de maniobra frente a los demás componentes de su partido era casi total. Además, el aislamiento y la derrota a la que habían quedado reducidas las fuerzas nacionalistas luego de la convención partidaria que lo consagró como candidato a gobernador, quitó de su camino a casi todos los rivales internos con alguna posibilidad cierta de obstaculizar seriamente sus planes. Durante todo el año 1931 Olmos sería no sólo candidato a gobernador sino que retendría a

pedido de sus propios correligionarios la presidencia del partido, únicamente la enfermedad y su muerte repentina lo correrían abruptamente de la escena política, que seguramente le hubiera reconocido un rol destacado en el marco de la era conservadora que se abriría con la elección de Justo.

Para los radicales el desplazamiento de sus principales dirigentes impuso una realidad completamente inversa, aquí quienes se caracterizaron por su autonomía fueron las figuras emergentes que aspiraban al comando y sobre todo Sabattini, que supo aprovechar más que ninguno de sus competidores internos la dispersión de la cúpula partidaria, visiblemente disminuida en sus poderes coactivos frente a los activistas, para ir desgastando y deslegitimando hasta el final a sus adversarios internos, con el propósito expreso de generar las condiciones para la emergencia de un liderazgo casi sin límites.

El “sabotaje” que los Sabattinistas y sus aliados en la capital realizaron de los sucesivos congresos y convenciones partidarias que pretendían reorganizar el partido durante casi toda la primera mitad del año de 1931, revelan que para Sabattini la alternativa de retomar una normalidad institucional por una vía que no controlara por completo, sería una garantía de volver a sumergir al partido en disputas intestinas que habían caracterizado hasta aquí su existencia. De manera que el líder de Villa María supo sacar una ventaja excepcional del clima represivo impuesto por la dictadura Uriburista, que le otorgó la posibilidad decisiva de ir desplazando progresivamente a sus debilitados enemigos de cara a consolidar su liderazgo personal. Cuando 1931 llegara a su fin, el líder de Villa María ya sería el principal referente de su fuerza y en 1936 se transformaría finalmente en uno de los gobernadores más relevantes del siglo XX cordobés¹³.

Como ya planteamos para el caso de los partidos cordobeses, la emergencia de la dictadura Uriburista, lejos de clausurar el debate político sobre las características de la representación en un marco de democracia de

partidos en construcción -como por otra parte era su intención más expresa-, le dio una vida inédita, que llevaría a la provincia mediterránea a experimentar una "primavera democrática" en la segunda mitad de la década de 1930, en medio de un panorama nacional marcado por la vigencia absoluta y deprimente del "fraude patriótico". Este reverdecir de instituciones que se presentaban como fuertemente agotadas y deslegitimadas a nivel nacional, probaban que los partidos cordobeses habían logrado sobrellevar con más éxito que sus homólogos nacionales los retos de tener que operar en un clima marcado por aquel ethos conservador y antimodernista que mencionábamos en la primer parte.

Las estrategias adaptativas y disruptivas por las que se caracterizarían estas fuerzas en los años posteriores, se desarrollarían entonces puntualmente durante el convulsionado pero revigorizante interregno Uriburista. Probablemente una explicación de este vigor se vincule con la ya mencionada extensa y despiadada tradición de luchas entre los sectores liberales y la derecha clerical de la ciudad, si por algo se caracterizaban estos enfrentamientos agudos, era por la necesidad del sostenimiento constante de una militancia por demás activa y siempre movilizadora en las dos fuerzas. Este contexto de movilización creciente, posibilitaba entre otras cosas que los partidos cordobeses se articularan rápidamente con las disputas nacionales, garantizándoles una proyección inmediata, patrón de acción que no se reduciría a la década del 30', sino que transformaría al sistema político de la provincia en un componente ineludible del escenario político del convulsionado y sangriento siglo XX Argentino.

3. Conclusiones: La crisis política y la historia

"...el acontecimiento es una actualización única de un fenómeno general, una realización contingente del modelo cultural,

observación que puede ser una buena caracterización de la historia tout court..."
(Sahlins,1997:P.9)

Para terminar, me parece pertinente reflexionar brevemente sobre tres conceptos que reverberan en el marco del proceso que analizamos: *crisis política, sistema cultural y relato histórico*. Si indudablemente la experiencia revolucionaria encabezada por Uriburu y atravesada por las innumerables contradicciones que describimos en la primera parte, sigue representando un reto interpretativo para los historiadores que encaran su estudio, más conmovedora es aún la desorientación que esta experiencia dejó en sus contemporáneos, que como Olmos consideraron casi imposible abordarla en una aproximación inmediata en el tiempo que pudiera dar cuenta, aunque sea modestamente, de los innumerables cambios que desató en las expectativas y las posiciones de los personajes que la llevaron adelante.

Esta incertidumbre comenzó con la forma casi caricaturesca con la que fue derrocado un gobierno ampliamente popular que terminó sus días en una desorientación innegable, pero se extendió cuando las autoridades revolucionarias comunicaron intempestivamente sus intenciones de llevar adelante un proyecto político propio, cuyos propósitos consistían nada menos que en alterar decisivamente el funcionamiento del todavía joven sistema democrático ampliado nacido de la ley Sáenz Peña. El contexto cercano a la anomia que se presentó a partir del colapso del grupo nacionalista luego de las elecciones de abril en la provincia de Buenos Aires a principios de 1931, del que el gobierno revolucionario sólo pudo salir entregándose sin condiciones a las ambiciones del general Justo y a una política represiva cada vez más desembozada, puso a los actores partidarios nacionales frente a un predicamento del que parecieron no poder escapar y del que únicamente se librarían a costa de avenirse a sancionar con su complicidad la puesta en

funcionamiento irreversible de la república imposible.

Esta circunstancia casi inverosímil de una comunidad política que se aventura por infaustos caminos ya recorridos consiente de su propio retroceso, pero al mismo tiempo dramáticamente incapaz de decidirse a dar el primer paso hacia adelante, que define tan bien Halperín cuando la describe como de "república imposible", lleva a actualizar el debate respecto de los límites y las complejas relaciones existentes entre la práctica social y las estructuras que la enmarcan.

En un fenomenal texto inclasificable, Marshal Sahlins aborda estas cuestiones a partir del análisis de la contradictoria muerte del capital Cook a manos de un grupo de polinesios Hawaianos en el siglo XVIII, el hecho despertó las fantasías de generaciones y contribuyó decisivamente en las definiciones que los accidentales construyeron y aplicaron a los "salvajes" que pretenderían colonizar en el siglo siguiente. Como en casi todo hecho notable y permanente de la experiencia humana, en este caso también "la contradicción", entendida como la diferencia entre lo que se espera o está pautado y lo que realmente ocurre, jugó un rol fundamental. Ella estaba configurada en esta oportunidad por el elemento fantástico de que los exploradores y específicamente el capitán de la expedición fueron inicialmente recibidos y despedidos como dioses por sus futuros victimarios, luego, en un segundo, extraño y contingente acto, iniciado a sólo unos días de su partida, un percance con el trinquete de su nave obligó a los marinos a retornar a las islas que acababan de abandonar. Ante esta llegada repentina, los nativos optaron imprevista y violentamente por tratarlos como enemigos acérrimos, atacándolos sin piedad y arrebatando truculentamente la vida del famoso explorador y jefe de la expedición, cuyo cuerpo fue despedazado.

La explicación que ensaya Sahlins de este hecho tan particular, lo lleva a exhumar las representaciones que occidentales y polinesios construyeron alrededor de su encuentro

trascendente que rápidamente trasmutó en desencuentro y violencia, la clave que propone se centra por supuesto en la noción de cultura, entendida como "el sistema de significaciones" que los dos grupos utilizaron para tratar de dar sentido al singular momento que les tocaba vivir. De acuerdo con su análisis más estricto, concluye que al volver intempestivamente luego de haber sido despedido como un dios, el capitán puso en cuestión con su presencia repentina el rol que se le había asignado inicialmente y ello le costó la vida:

El capitán Cook les parece un dios ancestral a los sacerdotes hawaianos, un guerrero divino, más bien a los jefes y evidentemente, cualquier otra cosa a los hombres y mujeres corrientes...Al actuar desde perspectivas diferentes, y con diferentes poderes sociales para objetivar sus respectivas interpretaciones, los individuos llegan a diferentes conclusiones y las sociedades elaboran consensos diferentes. La comunicación social constituye tanto un riesgo empírico como una referencia al mundo. Los efectos de esos riesgos pueden ser innovaciones radicales (Sahlins, 1997: P.11)

Es claro en este párrafo que para el autor "la práctica social" no está determinada por una "estructura cultural" infalible como instancia de determinación, ni mucho menos, después de todo, quienes decapitaron al capitán fueron las manos de alguien. Sin embargo sin una idea clara de a quién se estaba matando y porqué, el esfuerzo ritual trascendente (su víctima era considerado una figura divina) de terminar con su vida, hubiera sido impensado, "...lo que acontece, entonces, es la proyección del orden existente, aun cuando lo que acontece no tenga precedentes...-el orden cultural se reproduce a sí mismo en el cambio y como cambio. Su estabilidad es una historia fluctuante de las fortunas cambiantes de personas y grupos..." (Sahlins,1997:P.13), como vemos, la práctica se instituye aquí en algo así como una puerta abierta a la cultura, a las representaciones y a sus posibles mutaciones, en este sentido es "en

la práctica" y "en el cambio" en donde acontece la historia, o donde se hace posible que es lo mismo.

Dejando de lado los paralelismos evidentes entre la efigie trágica y heroica del capitán Cook y las del "revolucionario" Urriburu, incapaces ambos de representar efectivamente los roles que les asignó un mundo en la efervescencia del cambio, sus experiencias contradictorias son las ventanas abiertas de par en par al complejo mundo en el que vivieron -y padecieron-. Es evidente que cuanto más contradictorias las experiencias más cambio garantizan y en este sentido la experiencia que nos ocupó no sería la excepción, en relación con esto último, Sahlins interpreta aquellos momentos tan particulares aplicando el concepto propio de *estructura de la coyuntura* esto es: "...una serie de relaciones históricas que reproducen a la vez categorías culturales tradicionales y les dan nuevos valores a partir del contexto pragmático..." (Sahlins, 1997:P.121).

Si por algo se caracterizaría el período abierto por la revolución de setiembre sería por esta posibilidad excepcional de experimentar nuevas formas de prácticas políticas, que serían hijas de aquel quiebre en el consenso respecto de la vigencia de las expectativas modernizantes y liberales que marcábamos al inicio, pero que además alterando los patrones organizativos de las principales fuerzas políticas del país, comenzarían a trazar las sendas por las que atravesaría la política argentina en el futuro inmediato.

Parece paradójico -aunque no lo es de ninguna manera- que sea precisamente la extensión transversal de esta "voluntad de cambio" entre los agentes que componen la comunidad, la que permita entender los rasgos "más permanentes" de las estructuras sociales donde se proyecta, esto asocia a la Historia como voluntad de análisis con los "contextos de crisis" a los que está indisolublemente vinculada como posibilidad de relato significativo. Será en un segundo momento que esta historia entendida como voluntad de análisis dé cuenta de "la crisis" que la

engendró, esta vez como su objeto de estudio, configurando una circularidad que se me ocurre fantástica entre crisis e historia que no deja de hablar de contextos vertiginosos, particularmente ricos en matices y por ello reveladores.

Si bien la experiencia Urriburista estuvo muy lejos de cumplir con sus objetivos manifiestos, se transformó en una posibilidad notable para el cambio, en una *"estructura de la coyuntura"*, absolutamente provechosa para desarrollar nuevas pautas de acción que resignificaron de alguna manera todas las ideas previas. El escenario político Cordobés durante este período es uno de los ejemplos más imponentes de esta "actualización única" de conflictos de vieja data, las disputas que ya agitaban la vida de la ciudad se desplegaron en ese año y medio "plagado de incidencias" con particular intensidad, tanto la derecha clerical como los partidos y los grupos reformistas, intentaron imaginar en aquel contexto imprevisible impuesto por la revolución, nuevas prácticas políticas que les permitieran terminar definitivamente con sus enemigos de décadas.

Por supuesto que estas iniciativas no se cumplirían ni mucho menos, pero esta particular coyuntura de apuestas en alza generaría mutaciones profundas en las representaciones y las posiciones sociales que se cristalizarían en los años por venir, confirmando una vez más que la historia es "permanencia en el cambio": "...en la naturaleza de la acción simbólica, la diacronía y la sincronía coexisten en una síntesis indisoluble. La acción simbólica es un compuesto doble formado por un pasado ineludible y un presente irreductible..." (Sahlins.1997, P:141).

4. Notas

¹ *Los principios*. Viernes 19 de febrero de 1931. Pág.2.

² Una copia completa del discurso en: *Los principios*. Jueves 16 de octubre 1930. Pág. 7.

³ Al respecto se pueden consultar los estatutos de la flamante Acción Católica publicados en: *Los principios*. Sábado 4 de abril de 1931. Tapa.

⁴ Las iniciativas del nacionalismo tradicionalista no sobrevivirían a la traumática experiencia Uriburista y quedarían subsumidas en gran medida en el proyecto político del nacionalismo clerical, encarnado en la institución de la Acción Católica Argentina. Tal vez la prueba más contundente de esta síntesis, sea la herencia que la iglesia obtuvo de sus refugiados, y que consistía en aquella relación política privilegiada con una parte importante de la oficialidad el ejército, que le garantizaría un rol protagónico en la política Argentina del siglo XX.

⁵ Los extensos debates sobre el régimen político y particularmente la sobrevivencia o no de la democracia nacida a partir de la vigencia de la ley Sáenz Peña, funcionaron como un poderoso catalizador en la configuración de nuevas representaciones y prácticas políticas que operarían con fuerza en las décadas por venir. La intensidad particular que este debate alcanzó en Córdoba, le garantizaría a sus agentes un lugar protagónico en las disputas nacionales que esperaban desarrollarse en el futuro político del país, tanto el radicalismo sabattinista y su liberalismo personalista y movimientista, como la derecha clerical con su obsesión por la movilización de masas, no tardarían en proyectar su influencia en el ámbito nacional. Ambos jugarían un rol central no sólo en lo que quedaba de la década de 1930, sino en los principales procesos que encuadraron la compleja experiencia peronista: Sabattini sería uno de los artífices del golpe de mano que terminó con la detención del coronel Perón en 1945, y su centralidad en el marco nacional se expondría con el ofrecimiento -que el líder intransigente no tardaría en rechazar- de acompañarlo en la fórmula presidencial de 1946; Por su parte la derecha clerical tendría la ocasión de comenzar a capitalizar políticamente su apuesta por la movilización de masas, durante las agitadas jornadas que llevaron a la revolución libertadora a derrocar al régimen peronista en 1955.

Las insuperables dificultades políticas que ambas experiencias encontraron en el complejo escenario nacional que les tocó ocupar, las condenarían a desaparecer subsumidas en las borrascas de otros procesos políticos más visibles: el sabattinismo sería desplazado por la experiencia de la unión democrática y la derecha clerical vería a su representante, el general Lonardi, rápidamente siendo despojado de su cargo de dictador por un representante más "liberal" del emergente "partido militar". Pero no obstante estos reveses finales, sus fantásticas experiencias no dejan de

poner de relieve conmovedoramente, que las peculiaridades de la trayectoria política de las fuerzas cordobesas iniciadas ambas en los albores de la década de 1930, en la fragua de la experiencia nacionalista y uriburista, operaron también como un lastre que las condenaba a padecer el hecho de representar evoluciones políticas que aunque vertiginosamente potentes, fueron muy difíciles de encajar en un entorno nacional en el que sus aportes siempre parecieron estar en gran medida fuera de lugar.

⁶ Un ejemplo notable de esta tenacidad militante lo constituye una organización política estudiantil radical denominada "*comité universitario radical de córdoba*", que sería la iniciadora del reclamo por la reforma de los mecanismos de elección interna tendientes a instaurar el "voto directo" en la elección de candidatos de su fuerza. Éste a la sazón sería el instrumento a partir del cual el sabattinismo se apoderaría del comando del partido. Para cotejar las características de su manifiesto, ver: *La voz del interior*. Sábado 18 de octubre de 1930. Pág. 9.

⁷ *La voz del interior*. Miércoles 23 de diciembre de 1931. Pág. 5.

⁸ Se puede certificar esta ruptura en: *Los principios*. Viernes 19 de setiembre de 1930. Pág.3.

⁹ Una cobertura más que mordaz de esta convención, que sin dudas tuvo un efecto político trascendente en: *La voz del interior*. Domingo 16 de noviembre 1930. Pág.9.

¹⁰ Como ejemplo se puede consultar los pormenores del amplio procedimiento que terminó con la prisión del jefe del partido y exgobernador, Antonio Ceballos, y un conjunto de sus funcionarios en: *Los principios*. Domingo 14 de setiembre de 1930. Pág.7.

¹¹ En relación con esto, es importante recordar la resistencia implacable por parte de la dirigencia demócrata a que sus afiliados y cuadros políticos participasen como funcionarios en el gobierno de la intervención encabezado por su rival Ibarguren.

¹² La "seducción" operada por el "Justismo" durante la fugaz campaña electoral de finales de 1931, fue una muestra palpable de esta circunstancia.

¹³ En diciembre de 1931, Sabattini, ya en una incuestionable posición de poder dentro de su partido, sintetizaba en una frase vertida en un extrañamente extenso reportaje periodístico (el estilo Irigoyenista de

su liderazgo imponía recelar profundamente de las manifestaciones públicas), toda la convulsionada experiencia del año 1931 y sobre todo la naturaleza última de su estrategia política: "...hoy, el partido en plena adversidad, sufrirá espontáneamente la depuración anhelada...". *La voz del interior*. Miércoles 16 de diciembre de 1931. Pág.8.

5. Bibliografía

Arlt, Roberto (1931): *los siete locos*. Buenos Aires. Centro editor de cultura.

Blanco, Jessica E. (2008): *modernidad conservadora y cultura política: La Acción Católica Argentina (1931-1941)*. Córdoba Editorial Facultad de filosofía y humanidades UNC.

Halperín Donghi, Tulio, (2004): *La república imposible*(1930-1945). Buenos Aires. Ed. Ariel.

Koselleck, Reinhart (1993): *Futuro pasado*. Buenos Aires. Editorial Paidós.

Panebianco, Angelo (1990): *Modelos de Partido*. Madrid. Alianza editorial.

Sahlins, Marshall, (1997): *Islas de historia*. Barcelona. Editorial Gedisa.

Zanatta, Loris, (1996): *Del estado liberal a la nación católica*. Editorial universidad nacional de Quilmes.

Imágenes del tiempo: montaje y supervivencia y escrituras contemporáneas

Paula La Rocca

paularock24@gmail.com

Ana Neuburger

ana.neuburger@gmail.com

Licenciatura en Letras Modernas Directora de TFL: Dra. Gabriela Milone

Co-director de TFL: Dr. Luis Ignacio García

Recibido: 31/05/17 / Aceptado: 24/07/17

Resumen

La presente investigación analiza, desde una perspectiva teórica y filosófica, las nociones de imagen y tiempo en relación a dos obras literarias argentinas contemporáneas: *Bellas artes* de Luis Sagasti e *Informe sobre ectoplasma animal* de Roque Larraquy y Diego Ontivero. Ambas producciones fueron publicadas recientemente, en 2011 y 2014 respectivamente. Nos interesa reflexionar sobre el modo en que estas categorías, que cuentan con una larga tradición filosófica y estética, logran articularse en la actualidad. De allí se desprende el estudio de un procedimiento particular en la escritura que definimos como montaje, desde el pensamiento de Walter Benjamin, y de la noción de supervivencia, en tanto punto de convergencia de la dimensión temporal y visual, siguiendo la propuesta de Georges Didi-Huberman.

Palabras clave: Imagen – temporalidad - estética contemporánea

Introducción

La presente investigación surge de la pregunta por las posibilidades de pensar el presente como modo de configuración de nuestro tiempo, inquietud sumamente presente en los debates filosóficos y estéticos actuales, la cual a su vez cuenta con una extensa tradición. Nos interesa reflexionar aquí sobre estas cuestiones en relación a ciertas producciones literarias actuales, específicamente *Bellas artes* (2011) de Luis Sagasti e *Informe sobre ectoplasma animal* (2014) de Roque Larraquy y Diego Ontivero,

corpus

en que abordamos una serie de discusiones contemporáneas en torno a la imagen, la historia, el montaje y la supervivencia.

En este sentido, para situar la problemática del tiempo, con la dimensión y complejidad teórica que supone, y su estrecho vínculo con la noción de imagen, el trabajo con los escritos de Walter Benjamin se vuelve ineludible. Esto significa que dada la amplitud de la obra benjaminiana y más aún, dada la gran producción teórica y crítica en torno a su obra, nos interesa recuperar aquellos

escritos que problematizan el nudo conceptual que se establece entre las nociones de imagen y tiempo. Para ello, resulta de crucial importancia el estudio de la producción teórica de Georges Didi-Huberman, dada la insistente pregunta que en su teoría hallamos en torno al estatus de las imágenes en nuestro tiempo. Tiempo e imagen han sido las nociones rectoras de su producción intelectual, abordando el discurso de la historia del arte en el marco del surgimiento del psicoanálisis y la irrupción de las vanguardias.

Esta lectura se articula con otras líneas teóricas afines tales como la de Giorgio Agamben, Aby Warburg y una serie de pensadores que tienen lugar en esta investigación. A partir de allí, nos proponemos analizar dos textos literarios contemporáneos que consideramos ponen en cuestión los postulados teóricos que aquí trazamos. Sostenemos que tanto *Bellas artes* de Luis Sagasti, cuanto *Informe sobre ectoplasma animal* de Roque Larraquy y Diego Ontivero, exhiben una serie de reflexiones presentes en los debates filosóficos y estéticos de nuestro tiempo. Considerando, además, un tiempo presente que se asume problemático en tanto configura un marco móvil que se redefine cada vez, en cada lectura, creemos que en este corpus se manifiesta una imagen de las

tensiones que conforman nuestra actualidad. De este modo, en esta investigación estudiamos, desde una perspectiva analítica actualizada, las posibles relaciones que se establecen entre los debates estéticos-filosóficos, provenientes del pensamiento contemporáneo, y las producciones literarias argentinas recientes. Más precisamente, abordamos la problemática que tiene lugar en la relación entre imagen y tiempo, la cual atraviesa gran parte de la producción artística contemporánea, y que se hace presente en nuestro abordaje literario. Ante el vínculo que se establece entre teoría y corpus, se presenta el interrogante sobre cómo leer ese cruce, de qué modo abordarlo. De este modo buscamos leer cada obra como ejemplo, en el sentido que le otorga Giorgio Agamben (2009) al término: como casos que vuelven inteligibles ciertas problemáticas actuales que refieren tanto a la filosofía y a la estética cuanto a la literatura. "Un caso singular que se aísla del contexto del que forma parte sólo en la medida en que, exhibiendo su propia singularidad, vuelve inteligible un nuevo conjunto, cuya homogeneidad él mismo debe constituir" (Agamben, 2010: 23). No buscamos establecer relaciones de semejanza o diferencia entre ambos textos literarios, sino que en la singularidad de cada caso creemos se expone una preocupación más amplia por un determinado pensamiento

histórico y de las imágenes de la literatura. Es decir, tanto *Bellas artes* como *Informe sobre ectoplasma animal* exhiben, en su singularidad, un contexto problemático más vasto atravesado por las nociones que nos convocan en la presente investigación. Y estas nociones, a su vez, logran conformarse y articularse en cada uno de los textos. El desarrollo de esta investigación se organizó en cuatro capítulos, en función de las nociones teóricas que trabajamos, historia, supervivencia, montaje e imagen, y en función de las lecturas que realizamos de *Bellas artes* e *Informe sobre ectoplasma animal*.

Temporalidad e historia. Dialéctica del tiempo interrumpido

Abordamos el problema del tiempo histórico recuperando los aportes teóricos de Walter Benjamin. Partiendo del concepto de actualidad (Benjamin, 2009a, 2009b), nos situamos en un contexto en el que se cuestionan fuertemente los modos de enunciación del presente. Bajo los distintos anuncios del fin de la historia, es decir, una época que no ha dejado de proclamarse como el final de todos aquellos sentidos que hace un siglo atrás se imponían, es posible avizorar una nueva potencia: un escenario que hace de los restos de sentido de ese mundo en crisis, la posibilidad mismo de

interrogación por el presente. Desde aquí se posible retomar del pensamiento de Walter Benjamin, otros modos de reflexionar sobre la temporalidad.

Desde las tesis *Sobre el concepto de historia*¹, acompañada de las lecturas imprescindibles que realizaron Michael Löwy (2012) y Reyes Mate (2009), es posible abordar una crítica a una de las piezas claves del panorama del siglo XIX: la concepción de historia entendida en términos de progreso. Esta crítica significa abandonar la mirada del pasado como hecho consumado, un sentido histórico con una finalidad determinada bajo la lógica de la causalidad. Tal concepción del tiempo amenaza con configurar una temporalidad homogénea que ve en los hechos históricos una continuidad. Benjamin sostiene que la historia es la emergencia y el despliegue de conexiones de temporalidad singulares, marcadas principalmente por la interrupción del continuum histórico.

La noción de interrupción y dialéctica se tornan centrales para abordar la concepción del tiempo benjaminiano. Cabe destacar que aquí la dialéctica no recupera el sentido hegeliano de síntesis de los elementos organizados, sino que conviven allí tanto el movimiento como la detención. Por tanto, la cesura del movimiento histórico no es un detenimiento que expresa sólo la interrupción del continuum sino que hace

emerger también un contratiempo, un ritmo de tiempos heterogéneos, una superposición, un choque de temporalidades. Desde esta perspectiva, el tiempo histórico es principalmente un tiempo discontinuo, y la interrupción que allí tiene lugar es comprendida como oscilación, como umbral entre lo inmóvil y el movimiento: “una pausa cargada de las tensiones que resultan entre ambos términos” (Agamben, 2010: 30).

Recuperamos también, desde los postulados de Giorgio Agamben, las nociones de contemporaneidad y presente para reflexionar sobre la actualidad como la ocasión de apertura de la historia, como la posibilidad de un recomienzo en lo ya dado. Esta perspectiva habilita una lectura del tiempo presente que puede ver, más allá de las ruinas de un tiempo clausurado, la potencia misma de un hacer. Este desplazamiento en la noción de tiempo histórico supone la emergencia de una singular noción de temporalidad, cuestión central en nuestra lectura de las obras de Sagasti y Larraguy y Ontivero.

En *Bellas artes* trabajamos el lugar que ocupa la historia y la pregunta por los comienzos, problemáticas centrales en torno a la temporalidad. Advertimos allí una apuesta por recomenzar la historia, como toma de posición ante un diagnóstico de agotamiento del relato, y un singular trabajo con los

materiales de la historia a partir de una escritura fragmentaria marcada por la interrupción. Una historia que no adopta la forma de una línea recta sino que se constituye desde la discontinuidad. Consideramos también las relaciones que se establecían entre la historia y el archivo, principalmente desde los aportes de Derrida (1997) y Didi-Huberman (2009). Exploramos los alcances de la temporalidad a partir de las figuras del haiku, el grito y la caída, destacando en esas figuras el instante en que el curso del tiempo tiene la posibilidad de detenerse y expresar un tiempo presente. Estas figuras cristalizan la reflexión benjaminiana sobre la suspensión del tiempo histórico. En *Informe sobre ectoplasma animal* (IEA), la discontinuidad temporal tiene lugar a partir de las marcas textuales que señalan la colección de documentos que componen el “informe”, que desde el presente interrogan hechos pasados en torno a la ciencia ectográfica. Tal interrupción reabre la historia a partir de las presencias espectrales de un tiempo al borde del olvido. La presencia de ectoplasmas irrumpe en el curso histórico y manifiestan un anudamiento de diferentes temporalidades que intervienen en la linealidad histórica. La lectura de la figura del espectro se vuelve así latencia de tiempos pasados al borde de la desaparición. Nos detuvimos también en el carácter

fragmentario de la escritura, interrumpida no sólo por trazos de escritura que manifiestan temporalidades heterogéneas, sino también por imágenes que componen el libro (imágenes plásticas, noción que desarrollamos más adelante).

Supervivencias de la historia.

Materialidad y virtualidad del tiempo

En la urgencia de modificar la visión de un diagnóstico epocal definido bajo la forma de la clausura proponemos abordar la compleja noción de supervivencia. Nos distanciamos de aquella comprensión de la historia que piensa en términos de períodos de grandeza y períodos de decadencia para pensar, junto a Didi- Huberman (2009), el pasado no como hecho consumado sino cada tiempo histórico como portador de fuerzas positivas y latentes. Retomando la figura de Aby Warburg recuperamos el *modelo fantasmal* que considera la potencia de la vida histórica. Este modelo nos permite abordar las impurezas del tiempo, tanto los síntomas como los retornos. La noción de supervivencia posibilita complejizar el tiempo histórico reflexionando sobre los entramados temporales que dan cuenta de un movimiento propio de la historia.

Habita allí una doble valencia. Por un lado, el aspecto temporal de las supervivencias y, por el otro, sus manifestaciones concretas o

materiales. En esa dinámica, los desplazamientos de ciertos elementos de la historia se reinscriben en nuevos planos temporales, en los que observamos la capacidad de ciertos elementos de resistir al olvido y a la destrucción. Las supervivencias manifiestan, entonces, lo que se encuentra en el filo de la desaparición de la historia pero sin desaparecer por completo, aquello que carga con las huellas de los tiempos que la habitan. En este movimiento advertimos un modo de recuperar los acontecimientos pasados y las potencias que en ellos se inscriben. Estos materiales no escapan a la muerte sino que dan testimonio de una lucha por la existencia. La noción de *síntoma* - asociada en Didi-Huberman (2009, 2011, 2012) a la de *desvío*-, nos permite pensar estas transformaciones, las variaciones materiales que se producen en los pasajes temporales. El carácter relacional de la organización sintomática depende de esa asociación. La noción de síntoma tensiona con las de *huella* y *espectro*, ubicando su dinámica en medio de ese equilibrio de fuerzas. Supervivencia es, entonces, un modo de enfrentar la lógica de los grandes relatos, una lógica de lo menor que se detiene en la mirada del detalle. Es por eso que incorporamos la lectura benjaminiana de los despojos de la historia y la figura del *trapero* (Benjamin, 2009b). Ambas como

posibilidades concomitantes de vislumbrar la dimensión política en una lectura del presente. El carácter espectral de las supervivencias, como indicábamos anteriormente, establece una dialéctica entre potencias manifiestas y potencias latentes. Movimiento que insiste en dejar en evidencia los restos o los despojos del tiempo. Proponemos, entonces, una cristalización del pensamiento superviviente en la figura de la *luciérnaga* como modo de pensar las resistencias de la historia. Para “los tiempos demasiado oscuros o demasiado iluminados” (Didi- Huberman, 2012:14) de la actualidad, la luciérnaga abre un espacio errante de intermitencias luminosas ofrecidas como *contrapoder*.

Consideramos la supervivencia de huellas que se inscriben en la escritura de *Informe sobre ectoplasma animal* (IEA) y de *Bellas artes*. En el primer caso, reparamos en un doble sentido que juega ya con el título: *informe* en tanto modo de exposición pero también *informe* como lo sin-forma, donde la materia se vuelve material plástico (Giorgi, 2015: 15). En IEA el entramado de temporalidades se manifiesta en la aparición de espectros de las fotografías ectoplasmáticas. La fotografía es el lugar donde tiempo anterior y tiempo presente se tocan, donde aquello que permanece en potencia se manifiesta e interviene en una

nueva dimensión temporal. En la estructura narrativa las supervivencias logran articularse como imágenes únicas: es el caso de la “Señora Daumes” (Larraquy y Ontivero, 2014: 18) y el pico etérico del pollo que termina por atravesar su ojo e impacta en el presente desde un tiempo virtual. El juego que propone IEA en cuanto artificio literario es el de la acción de las supervivencias que se sostiene ingresando referencias extratextuales de la historia política argentina del siglo XX al discurso de la ficción. Desestabiliza la densidad del *continuum* histórico y propone una vitalidad en los modos de reacomodar los materiales a una nueva instancia temporal.

En el caso de *Bellas artes* comenzamos por señalar la efectiva presencia de luciérnagas como figuras de lo intermitente donde se reúnen tiempo y materia. En el libro “Luciérnaga” es tanto el nombre del primer como del último capítulo, sugiriendo una voluntad de no clausura de la historia. Desde allí, el carácter visual de esta figura y su capacidad de atravesar temporalidades permitieron armar una constelación alrededor de las nociones de *reaparición*, *irrupción* y *persistencia*. Reparamos en la luminosidad de la escritura de *Bellas artes* y en el gesto de recuperación de la historia. La recuperación de detalles mínimos, frágiles, pero significantes, como la del personaje de

Matadero 5 de Kurt Vonnegut, la carta que se come Jünger Habermas, Wittgenstein en las trincheras de la II Guerra Mundial o la publicación de *El Principito* traducido al tártaro. En esta preocupación por lo menor buscamos dar cuenta de las operaciones que, en *Bellas artes*, articulan episodios o muestran que en cada reaparición las materialidades que insisten son *a la vez las mismas* pero volviéndose *totalmente otras*. Es decir, se transforman cada vez que tienen lugar. La intermitencia es, entonces, el modo de oposición a los pronósticos de agotamiento de la historia. Hay en el movimiento de las supervivencias una urgencia por recuperar lo que estaba perdido. En el juego errático de las luciérnagas entre *iluminación y desaparición* insiste un modo de inscripción material donde los restos proponen reconfigurar aquellas historias ya contadas.

Legibilidad de las formas: el montaje, la composición y el conocimiento

Para reflexionar sobre la materialidad de las formas estéticas partimos del panorama de las vanguardias históricas del siglo XX (Bürger, 2010). Desde esta perspectiva, el procedimiento del montaje se vuelve central para pensar la interacción dialéctica -en el sentido no hegeliano con el que aquí trabajamos- que funciona entre

temporalidades discontinuas y despliegue visual. Pensamos el montaje en cuanto procedimiento estético-político situándonos en la problemática que abrió el pasado siglo sobre medios técnicos, estilo de época y la discusión sobre el concepto de obra como totalidad acabada. Estos gestos centrales se encuentran ligados a la expansión de los modos de producción, recepción y distribución de los objetos estéticos y al quiebre que producen dichos movimientos artísticos en el tratamiento plástico de las materialidades. En esta línea de pensamiento, que contempla, además, las discusiones sobre la politización del arte surgidas por esos años, abrimos una serie de interrogantes que insistimos en repensar a lo largo de la investigación. Podríamos comenzar por preguntarnos: ¿qué muestra el montaje? ¿cómo? Pero, también, ¿qué condiciones de visibilidad/legibilidad trae aparejadas? En estas preguntas habitan ciertas zonas fundamentales para la comprensión de los procedimientos compositivos y su relación con los modos de conocimiento. La técnica de montaje ensambla fragmentos sin descuidar sus discontinuidades constitutivas. Este es el movimiento fundamental del montaje literario, la articulación de fragmentos discontinuos en una misma extensión material. Para pensar estos procesos partimos particularmente de las

relaciones que explora Benjamin en *Dirección única* (1987) y en el proyecto de los pasajes, acercándonos a esas lecturas desde la posición crítica de Didi-Huberman. Desde allí afirmamos que el conocimiento por montaje es el resultado de un despliegue de fuerzas materiales puestas en tensión. En la relevancia del trabajo con los materiales de la historia, cabe destacar que los principios constructivos del montaje articulan puntos de contacto con el procedimiento de representación de la alegoría estudiada por Benjamin en su célebre libro *Origen del Trauerspiel alemán* (2012). En el montaje podemos distinguir, sin embargo, dos movimientos consecutivos: primero, el de desmontaje de antiguas imágenes desmembradas en sus partes elementales, y luego, un posterior remontaje que abre nuevas significaciones. El procedimiento del montaje habilita también una serie de afecciones entre los elementos superpuestos. La articulación de los elementos, en sus diferentes modos de ensamblaje, permite nuevas zonas de visibilidad. Es decir que, en tanto mecanismo de exposición, el montaje permite vislumbrar diversas temporalidades en conflicto conviviendo en un espacio de representación. En este sentido es central el trabajo con el fragmento y la recuperación de los tiempos simultáneos que conviven en las materialidades históricas.

Los textos del corpus propuesto conectan de modo singular diversas materialidades, fragmentos, partes. En el caso de *Bellas artes* observamos una historia compuesta por fragmentos ligados entre sí. Entre unos y otros se abre una marcada interrupción que intensifica su carácter fragmentario. Sin embargo, este modo de narrar dota de una cercanía a elementos bien distantes, es decir, los relatos tienden unos a otros sin vincularse por completo. Este carácter discontinuo genera sentidos en un mundo ficcional cuya unidad está basada en la experiencia del fragmento. *Bellas artes* se configura a partir del trabajo con los materiales ya dados de la historia y propone, entre ellos, un montaje que expresa un modo de concebir el pensamiento histórico. Desde el inicio, la narración interroga sobre cómo comenzar a contar, cómo hacerlo y cómo deshilar el ovillo de lana de la historia. La noción de *unidad relacional* (Benjamin, 2009b) nos permite pensar allí los modos de afección entre los materiales y una cierta posibilidad de manifestación de los elementos dispares conviviendo en el espacio. Tal es el caso del apartado "Corderos" (Sagasti, 2011: 82), en el que conviven el cura Adelir de Carli, el chanco de Pink Floyd y Marina Abramovic en un mismo relato. En este mismo sentido podemos reflexionar sobre la copertenencia entre cita e inscripción como movimiento que

hace legible, por montaje, el modo como se reconfigura la historia.

En *Informe sobre ectoplasma animal* (IEA) analizamos la interrupción entre texto e imagen plástica y el singular montaje compositivo que el libro despliega. Nos interrogamos etenidamente por ese pasaje.

Pensando la yuxtaposición podemos dar cuenta del pliegue entre imagen y texto para lo cual proponemos como operador de lectura la noción de *materia fluida* acuñada por el escritor Mario Ortiz (2015)². La insistencia visual que propone IEA implica también un modo singular de articular los materiales de la historia en el recorrido del libro, las referencias históricas, por caso, corresponden a fechas claves de la historia argentina reciente que, al remontarse en la ficción plantean una nueva visibilidad a esa historia política. El caso más significativo es el de los *enjambres*, figura que construye el libro y que trabajamos en relación al montaje como procedimiento. En IEA convergen, además, distintos registros textuales que el artificio textual mantiene en tensión: cartas, noticias y confesiones son reunidas en la sucesión narrativa. El montaje opera construyendo diferentes niveles de sentido y singulares recorridos de la mirada son contruidos en una transformación progresiva de las relaciones entre texto e imagen plástica.

El pensamiento en imágenes. Historia, visualidad y escritura

Comprender el nudo conceptual que se establece entre imagen y tiempo, supone detenerse en la noción de *imagen dialéctica* que desarrolla Benjamin (2009b) en íntima relación con las de índice histórico y legibilidad. El desplazamiento de las categorías de pasado y presente se hace visible en la imagen dialéctica, en el punto de encuentro de tiempos disímiles que irrumpen en el “ahora de la cognoscibilidad”. Tal desplazamiento insiste en reconfigurar las nociones temporales de pasado y presente por *lo que ha sido* y *ahora* y en ese movimiento la relación adquiere un carácter figurativo. Recuperamos los aportes de Richter para indagar en la imagen la manifestación de una captación plástica del tiempo. La imagen reabre el pasado, condensa multiplicidad de tiempos, y al mismo tiempo, expresa un problema de orden epistemológico en la teoría de Benjamin, es decir, la pregunta por el conocimiento histórico.

Partiendo del lugar que ocupa la imagen en la problemática de la historia, iniciamos un recorrido, marcando tres momentos significativos en la obra de Benjamin: *El origen del Trauerspiel alemán* (2012), *Dirección única* (1987) y *Libro de los pasajes* (2009b). Abordamos la relación que se

establece entre la exposición, es decir, la escritura fragmentaria, y el carácter visual de la imagen. La noción de *Denkbilder* se vuelve central para reparar en ese aspecto, en el lazo entre imagen y escritura. Desde la pregunta por cómo “leer” imágenes, Eduardo Cadava (2014) recupera de Benjamin la noción de legibilidad para abreviar, al menos, la distancia que históricamente tuvo lugar entre la imagen y el texto. En tal sentido, la imagen no sólo comprende una reflexión teórica en el pensamiento de Benjamin, sino que además se desplegaba en su escritura. Desde la propuesta de Cadava, el pensamiento histórico en Benjamin, signado principalmente por un estado de detención, se aproximaba a una escritura que acompañaba tal movimiento (la tesis y el fragmento como modo predilecto de la escritura benjaminiana)

En la escritura de Benjamin es posible advertir el uso de un lenguaje notoriamente visual, condensado en una serie de figuras que insistentemente aparecen en sus escritos: el relámpago, el centelleo, la constelación. Así, la escritura se vuelve el espacio propicio del despliegue de imágenes. Llegados a este punto, los aportes de Sigrid Weigel (1999) fueron centrales para reflexionar sobre lo que la autora denomina *un pensar en imágenes*, que no refiere a un pensamiento metafórico o conceptual sino a las figuras de un

pensamiento que se amalgaman con las de la historia y logran volcarse y manifestarse en la escritura: “Estamos ante una imagen que en su obra no adquiere, sin embargo, el *status* de una copia, de una “imagen mental” [*geistiges Bild*], sino de una constelación poseedora de una similitud heterónoma y heterogénea en las que las figuras del pensamiento se amalgaman con las de la historia (Weigel: 1999, 11- 12).

De las figuras que insistentemente aparecen en los escritos de Benjamin, se desprende una reflexión entre la escritura y la luminosidad. La iluminación conforma una verdadera posición epistémico-crítica en Benjamin que no podría manifestarse en su escritura sin la visualidad de sus imágenes. “Esta experiencia podría llamarse una iluminación. Algo, que viene de casi nada –un simple estremecimiento en la piel, una sensación pasajera–, se convierte en la señal de casi todo” (Didi- Huberman, 2008: 283). Un conocimiento por iluminaciones que no descuida el rigor filosófico, sino que logra constituir una “cualidad objetiva de la que cada flujo y reflujo de imágenes está investida” (Didi-Huberman, 2008: 289). Este punto no refiere sólo a un aspecto estético en su obra, a un particular modo de la expresión artística, sino que alcanza la forma de un conocimiento histórico y filosófico forjado por un pensamiento en imágenes. Eduardo

Cadava sostiene que el vínculo entre imagen e historia se encuentra determinado por la técnica fotográfica; tal aspecto nos permite reparar en el carácter figural y óptico de la escritura y sobre la posibilidad de un singular modo de leer a partir de imágenes.

En *Informe sobre ectoplasma animal*, abordamos la imagen en dos sentidos: por un lado, como imágenes plásticas presentes en el texto, por otro, como imágenes en la escritura. Nos detuvimos en las imágenes de espectros y su relación con la materialidad y el despliegue de los aparatos ópticos que tiene lugar en la fotografía ectoplasmática. Las imágenes plásticas manifiestan la ausencia de una visión panorámica, en vínculo con una imagen que ofrece una mirada parcial, troceada del mundo. Tales imágenes presentan también un viraje temático y visual, en el paso del uso de una paleta de colores pasteles al blanco y negro y juego de contrastes de las últimas imágenes. Como mencionamos, la escritura de Larraquy y Ontivero se ve detenida, discontinuada, por un procedimiento fragmentario el cual asegura la irrupción de las imágenes en el texto. Por último, la fotografía ectoplasmática y las imágenes de espectros nos permitieron problematizar la cristalización del umbral que tiene lugar entre vida y muerte, presente y pasado.

Bellas artes ofrece una imagen del cielo como

punto de partida para reflexionar sobre el despliegue de relatos allí reunidos y la luminosidad como modo de manifestación de las figuras que se desprenden de la escritura (luciérnagas, fuego, estrellas). El cielo es comprendido como modo de concebir la historia, como la posibilidad misma de leer la historia a partir de la conexión de una imagen con otra. Tal figura refiere tanto al carácter escriturario de la historia cuanto al carácter visual de la escritura. De allí, analizamos la imagen de la constelación para reflexionar sobre el modo en que se vincula un relato con otro (próximo al montaje). Finalmente, en la imagen de la luciérnaga advertíamos una preocupación por las luces menores, por una cierta resistencia en la oscuridad, como sostiene Didi-Huberman, y por componer un gesto: la apertura de la historia en la imagen del cielo.

Consideraciones finales

En esta investigación nos propusimos abordar teórica y analíticamente una problemática estético-filosófica que, sostenemos, atraviesa gran parte de las producciones artísticas contemporáneas y surge de la tensión que tiene lugar entre las nociones de tiempo, supervivencia, montaje e imagen. Consideramos que esta problemática tiene gran relevancia en la actualidad por varios motivos. Por un lado, en el marco

de una serie de debates que insisten en anunciar una crisis generalizada -un agotamiento del sentido, de la historia y del arte- la pregunta por cómo concebir la historia y por los modos de enunciación del presente se volvió la exigencia misma de nuestro tiempo. Por otro, el ingreso de la problemática de la imagen en diversas áreas del conocimiento en tanto motivo que excedía ampliamente los estudios en torno al arte y la estética, requirió pensar sus implicancias para la filosofía, la historia, la literatura. Benjamin lo expresó como una necesidad de derribar “la barrera entre escritura e imagen” (Benjamin, 1999, 126). En el mismo contexto, surge la preocupación sobre la relación del arte y la técnica que condujo a una indagación sobre los procedimientos compositivos. De allí que adquiriera gran relevancia el montaje para ya no sólo pensar sus relaciones circunscritas a la esfera de lo cinematográfico, sino en distintas producciones artísticas.

Decidimos explorar la tensión que se produce entre estas nociones leyendo *Bellas artes* de Luis Sagasti e *Informe sobre ectoplasma animal* de Roque Larraquy y Diego Ontivero. Retomamos la noción de paradigma de Agamben (2009) como modo de abordar cada libro, como forma de conservar su singularidad al mismo tiempo que acentuamos su ejemplaridad. No buscamos

aquí contrastar ambos textos, sino más bien observar la manera en que expresan una problemática más amplia de la literatura contemporánea. A lo largo de los cuatro capítulos que componen este trabajo de investigación hemos pensado y modulado el modo según el cual las relaciones entre historia y supervivencia, montaje e imagen, acontecían en los escritos literarios que nos convocaron.

Con lo dicho, concluimos que la investigación realizada procuró detallar el modo en que una serie de preocupaciones propias del campo de la filosofía y la estética podían ser leídas y problematizadas en un corpus literario de la actualidad. La línea teórica que desarrollamos aquí se encuentra organizada principalmente por la lectura de Georges Didi-Huberman. Tiempo e imagen fueron las nociones rectoras de su producción intelectual a partir de las cuales abordó el discurso de la historia del arte en el marco del surgimiento del psicoanálisis y la irrupción de las vanguardias. Bajo la premisa de que no hay teoría crítica sin una crítica de las imágenes, Didi-Huberman recupera a Benjamin para agudizar la dialéctica entre tiempo e imagen. En este sentido, consideramos que, en relación a nuestra investigación, las nociones que trabajamos aquí, historia y supervivencia, montaje e imagen, se encuentran en Didi- Huberman

enlazadas de modo tal que por momentos se hace difícil separarlas. Por ejemplo, si nos referimos al montaje leemos que significa “desplegar visualmente las discontinuidades del tiempo” (Didi-Huberman, 2009: 430). Los conceptos que aquí nos convocan se encuentran fuertemente anudados en la lectura de Didi-Huberman. Por tal motivo, nuestro propósito consistió en detenernos en cada uno de ellos, en ampliarlos y desarrollarlos y hacer surgir de allí un espectro de nociones. Significó abrir un mapa donde dichas nociones se articulan y, al mismo tiempo, donde se configuran constelaciones de sentidos propias, recorridos teóricos particulares. Y ese trabajo abrió la posibilidad para que entraran en relación otros pensadores como Giorgio Agamben, Aby Warburg, Peter Bürger, Michael Löwy, Gerard Richter, Sigrid Weigel, entre otros. Por tal motivo, destacamos, en la lectura generalizada del pensamiento de Didi-Huberman, un trabajo adicional al interior de cada concepto en donde pudimos estudiar el trazado de nuevas relaciones.

Notas

1. Trabajamos con la traducción del filósofo chileno Pablo Oyarzún, cuyo libro reúne una serie de importantes ensayos de Benjamin, bajo el título *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia* (2009a).
2. Esta noción fue desarrollada por Mario Ortiz en conferencia abierta para el Ciclo Cantos de experiencia vol. II (CCEC, Córdoba, 2015).

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (2009) *Signatura rerum. Sobre el método*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2010) *Ninfas*, Valencia: Pre-Textos. (2014) *Desnudez*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Benjamin, Walter (1987) *Dirección única*, Madrid: Alfaguara.
- (2009a) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- (2009b) *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal.
- (2012) *Origen del Trauerspiel alemán*, Buenos Aires: Gorla.
- Bürger, Peter (2010) *Teoría de la vanguardia*, Córdoba: Las cuarenta.
- Cadava, Eduardo (2014) *Trazos de luz. Tesis sobre la fotografía de la historia*, Santiago de Chile: Palinodia.
- Derrida, Jacques (1997) *Mal de archivo. Una impresión freudiana*, Madrid: Trotta. Didi-Huberman, Georges (2009) *La imagen superviviente*, Madrid: Abada. (2011) *Ante el tiempo. Historia del arte y anacronismo de las imágenes*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- (2012a) *Arde la imagen*, México: Ediciones Ve.
- (2012b) *Supervivencia de las luciérnagas*, Madrid: Abada.
- Giorgi, Gabriel (2015) “Lo real contiene todos sus pasados. Informe sobre espectros”, *Estudios de Teoría Literaria* Año 4, N° 8. Disponible en <http://fh.mdp.edu.ar/revistas/index.php/etl/article/view/1311>
- Larraquy, Roque y Ontivero, Diego (2014) *Informe sobre ectoplasma animal*, Eterna Cadencia: Buenos Aires.
- Löwy, Michael (2012) *Walter Benjamin: Aviso de incendio*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económico.
- Reyes Mate, Manuel (2009) *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin “Sobre el concepto de historia”*, Madrid: Trotta.
- Richter, Gerhard (2010) “Una cuestión de distancia. La calle de dirección única de Benjamin a través de los pasajes” en Uslenghi, Alejandra comp. (2010) *Walter Benjamin: Culturas de la imagen*, Eterna Cadencia: Buenos Aires.
- Sagasti, Luis (2011) *Bellas artes*, Buenos Aires: Eterna

Cadencia.

Weigel, Sigrid (1999) *Cuerpo, imagen y espacio en
Walter Benjamin*, Buenos Aires: Paidós.

El escenario en disputa: notas descoloniales a partir de la relación Próspero/Calibán en *Una tempestad* de Aimé Césaire

Marcelo Silva Cantoni

silvacantoni@gmail.com

Licenciatura en Letras Modernas. Directora de TFL: Dra. Nancy Calomarde
Beca de Iniciación a la Investigación, SeICyT-FFyH UNC, 2016
Recibido: 31/05/17 / Aceptado: 01/09/17

Resumen

En este artículo se lleva a cabo un análisis de *Una tempestad*, obra dramática del escritor antillano Aimé Césaire, en articulación con lecturas de pensadores y teóricos (principalmente Fanon y Césaire, pero también algunos que se situaron en torno al "giro decolonial", entre otros) que han elaborado reflexiones críticas sobre colonialismo y las formas que adopta en la actualidad. Para ello, partimos de la hipótesis de que Aimé Césaire, al apropiarse en *Una tempestad: Adaptación de La tempestad de Shakespeare para un teatro negro*, de la obra del dramaturgo inglés, ensaya otra lectura/escritura en la que devela la relación estrecha entre colonialismo y modernidad, y a la vez propone (a través de la puesta en escena de las disputas por la enunciación entre colonizadores y colonizados) la recuperación de otras voces y discursos que fueron situados en la periferia desde la expansión misma de la modernidad europea.

Palabras clave: colonialismo - modernidad/colonialidad - disputa.

1. Introducción

*Speak white
tell us about Freedom and Democracy
nous savons que liberté est un mot noir*
Michèle Lalonde, "Speak White"

En el siguiente artículo hacemos un abordaje de *Una tempestad*, obra dramática del escritor antillano Aimé Césaire, teniendo en cuenta qué tipo de lecturas descoloniales o descolonizadoras se pueden establecer a partir de la misma, y qué nos aporta para reflexionar críticamente sobre las formas que adopta el colonialismo en la actualidad.

Ya desde sus primeros escritos e intervenciones de Aimé Césaire, podemos ver una preocupación constante por los procesos de descolonización, no solo en el caso particular de Martinica y de las Antillas sino también en relación con el continente africano y latinoamericano. Es, como se sabe, junto con Léopold Sédar Senghor quien formula a mediados del siglo XX el concepto de "negritud",

con el que reivindican la cultura y las raíces africanas de los pueblos marcados por el colonialismo, la trata y la esclavitud. Dentro de su obra reconocemos que hay un cierto giro que se da desde sus primeras publicaciones poéticas como *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), o *Les armes miraculeuses* (1946) y sus ensayos (Discurso sobre el colonialismo), a las obras de teatro, en tanto arte destinado a ser representado en escena. Incluso dentro de su dramaturgia podemos encontrar una diferencia entre *Y los perros callaban* (1943) la cual presenta un lenguaje y un estilo mucho más hermético, y las tres posteriores: *La tragédie du roi Crispin* (1963), *Une saison au Congo* (1966) y *Une tempête* (1969). Estas tres últimas no solo pretendían una toma de conciencia del público respecto al problema del colonialismo, sino que también aspiraban a obtener un auditorio más amplio. Como bien ha señalado la crítica y el mismo autor, estas obras dramáticas formaban parte de un

tríptico en el cual Césaire quería exponer el “problema del negro” en el Caribe (La tragedia del rey Christophe), en África (Una temporada en el Congo) y en Norteamérica (Una tempestad). Sin embargo, esta última derivó en una reescritura (o apropiación violenta, como dirían Leonardo Eiff y Rocco Carbone en el prólogo a la edición argentina) de La tempestad, obra de un escritor clásico de la modernidad europea, William Shakespeare. En ella, Césaire está disputando un lugar de enunciación que hasta entonces solo había sido ocupado por voces legitimadas desde el discurso y la retórica de la modernidad. Esta “traducción” del teatro shakesperiano, no solo constituye una apertura a un público masivo y una praxis descolonial, sino que es también un salto con respecto a las otras obras, ya que está disputando el lugar mismo de la enunciación. Césaire desmonta el “discurso de la modernidad” y su teatro adquiere una proyección política que trasciende el espacio geográfico particular de la Martinica.

Este trabajo se propone por tanto indagar y analizar las voces y disputas por la enunciación entre los personajes de Próspero y Calibán (quienes son los representantes más paradigmáticos de la figura del colonizador y del colonizado)¹, y establecer a partir de allí lecturas en torno a la problemática del colonialismo y la colonialidad. Para la siguiente investigación partimos de la hipótesis de que Césaire, por medio de diálogos y confrontaciones que despliega a lo largo de la obra entre los personajes de Próspero y Calibán, pone en escena tanto las disputas por la enunciación de saberes legitimados, como la expansión de la modernidad europea y la conformación de la “matriz colonial de poder” (Quijano, 2000). Aimé Césaire, al apropiarse en *Una tempestad: Adaptación de La tempestad de Shakespeare para un teatro negro*, de la obra del dramaturgo inglés, ensaya otra lectura/escritura en la que devela la relación estrecha entre colonialismo y modernidad, y a la vez abre un campo de posibilidades (a través de la puesta en escena de las disputas por la enunciación entre colonizadores y colonizados) a la recuperación de otros discursos que fueron situados en la periferia desde la expansión misma

de la modernidad europea y a la formulación de paradigmas “otros”. Así, Césaire no solo lleva a cabo una práctica descolonizadora, sino que también habilita un giro gnoseológico (Mignolo, 2006) o epistémico, ya que el locus de enunciación no se centra en la figura del colonizador sino en el cuerpo y la voz del colonizado; por tanto se abre el escenario a otras voces y saberes que habían sido excluidos por discursos hegemónicos y monolingües que acompañaron la expansión y consolidación de la modernidad eurooccidental. Al poner en escena tanto la conformación de la matriz colonial de poder, como las disputas por la enunciación entre Próspero y Calibán, Césaire devela que los saberes de la modernidad que, desde una posición de poder, se impusieron como universales, no son abstractos ni transhistóricos, sino que son saberes locales que devinieron globales (Mignolo, 2013) y que responden a relaciones, disputas y ejercicios de poder. Por tanto este drama, como despliegue escénico y pedagógico de un pensamiento que tanto Césaire como su discípulo Fanon ya venían formulando, intervendría tanto en el lector individual como en el público espectador, para generar nuevas lecturas críticas del colonialismo y de la colonialidad/neocolonialidad actual.

De este modo, proponemos leer *Una tempestad* como enunciado que condensa críticas en torno al colonialismo en temporalidades diferentes y superpuestas. Por un lado pretende cuestionar las formas de opresión contemporáneas al proceso de escritura y puesta en escena de la obra, y por otro, gracias a la lógica disruptiva que articula la voz de Calibán, también abre un campo de posibilidades para la crítica de las formas que adopta el colonialismo en la actualidad, principalmente en los discursos desarrollistas que ya en el momento de enunciación de la obra (1969) se comenzaban a fraguar.

2. El escenario en disputa: *Una tempestad* de Aimé Césaire y las teorías críticas al colonialismo desde América Latina.

Una categoría fundamental a la hora de proponer lecturas sobre la obra, es la de “colonialidad”, desarrollada por críticos y teóricos

latinoamericanos que se reunieron en torno a un grupo que ellos mismos denominaron “modernidad/colonialidad” o “giro decolonial”, y que se separa tanto de la crítica culturalista que caracterizó a los estudios “poscoloniales” como de las lecturas más apegadas al aspecto económico de estudiosos del sistema-mundo como Wallerstein². Si bien somos conscientes de las detracciones de las que fueron objeto las categorías y escritos desarrollados por los que forman parte de este grupo (ver por ejemplo Silvia Rivera Cusicanqui: 2010), muchas de las cuales adherimos y desarrollamos en el trabajo sobre el que se basa este artículo, nos parece, sin embargo, pertinente el modo en que tanto Mignolo como Grosfoguel, o algunos de los que forman parte del “giro decolonial”, abordan la lectura de pensadores como Césaire y Fanon para el desarrollo de categorías propias. Dichas nociones nos sirven como “caja de herramientas” al estilo foucaultiano para reflexionar sobre el modo en que se manifiesta el colonialismo en la actualidad y en los territorios que habitamos. Sabemos, como dice Said, que la labor del crítico es oponerle resistencia a la teoría. Quizás podría ser más atinado, teniendo en cuenta la fuerte crítica que hace Silvia Rivera Cusicanqui con respecto a los miembros del grupo (acusándolos de producir sus entramados teóricos desde un lugar de enunciación acomodado en esos “palacios de pensamiento” que son las universidades gringas (Rivera Cusicanqui: 2010, 57-58; 63-65)), recurrir a la categoría de “colonialismo interno” que ella misma propone (a partir de la lectura de Pablo González Casanova) en lugar de la de “colonialidad”. Sin embargo, nunca fue nuestra intención aplicar categorías como si fueran un molde completamente acabado para el análisis de un texto, sino todo lo contrario. Nuestro propósito fue y sigue siendo cuestionar dichas nociones, apropiarnos de ellas y resignificarlas, no solo a partir de la confrontación con otras reflexiones teóricas sino también con los “textos” u “objetos” que pretenden abordar. Un análisis unidireccional de las categorías al texto no solo pecaría de simple y llano sino que aceptaría sin discusión los disciplinamientos compartimentales y las divisiones tajantes que, en

este trabajo, justamente buscamos cuestionar. Es por eso que, no desestimando las críticas sino incorporándolas, tomamos la noción de colonialidad en parte porque recupera los planteamientos teóricos de pensadores que constituyen los pilares fundamentales de este trabajo que son Césaire y Fanon; y en segundo lugar porque nos sirve para concebir la modernidad como estrechamente ligada al colonialismo, lo cual es algo que ya había enunciado el propio Césaire en su *Discurso sobre el colonialismo*, y que reafirma Mignolo en *Historias locales, diseños globales*:

“Mientras que por un lado se cantan y se cantaron desde siempre loas a la cristianización, a la civilización, al progreso, a la modernización, al desarrollo (la cara de la modernidad), por otro se oculta que para que todo ello ocurra es necesario la violencia, la barbarie, el atraso, la ‘invención de la tradición’, el subdesarrollo (la cara de la colonialidad)” (Mignolo, 2013: 34)

La colonialidad, en tanto la modernidad no fue superada, sería, a grandes rasgos, la persistencia de las relaciones coloniales de dominación más allá del fin de las administraciones políticas coloniales. Y estas relaciones se remontan, según los autores del “giro decolonial” a la conformación de la matriz colonial de poder, situada históricamente en la expansión europea hacia el Atlántico y la conquista de América. En eso coincide con lo planteado en la obra analizada, que pone en escena la conformación de esa matriz colonial de poder con la llegada de Próspero a la isla de Calibán (que anuncia el comienzo de la modernidad para los colonizados) y las posteriores disputas que se entablan entre estos personajes. La modernidad/colonialidad, sería por tanto el eje sobre el que se articulan las relaciones de dominación del sistema capitalista. Tanto el colonialismo como el capitalismo son constitutivos de la modernidad.

De este concepto de colonialidad se desprenden otros desarrollados por los mismos autores como “colonialidad del poder³”, “colonialidad del ser” (junto con la noción de *ego conquiro*⁴ desarrollada por Maldonado Torres: 2007) y “colonialidad del saber”, entendida esta última como la no necesidad (del hombre europeo) de justificar el

lugar de enunciación. Esta categoría nos es especialmente pertinente, ya que en la obra de Césaire, con la puesta en escena del desacuerdo de Calibán, se muestra que la legitimación del lugar de enunciación desde donde Próspero enuncia saberes supuestamente “universales”, responde a relaciones de poder y de dominación, es decir a la colonialidad misma. Es a partir de ese develamiento de los saberes de Próspero, como saberes situados y no transhistóricos (es decir que son saberes cuestionables), que pueden comenzar a establecerse lecturas descolonizadoras.

2. a La isla/escenario como lugar de enunciación y territorio en disputa

Uno de los giros más importantes que se da dentro de la obra de Aimé Césaire es el paso de la poesía al teatro. Si bien ambos géneros están estrechamente ligados en su escritura y no podemos decir que primero Césaire sea solo poeta y luego devenga exclusivamente dramaturgo, sí es posible afirmar que con sus obras teatrales el escritor antillano aspira a un público más masivo que el de su poesía.

Es en ese sentido, que el escenario (en tanto lugar de enunciación) se vuelve para Césaire un territorio en disputa. Es el territorio de la toma de consciencia de sí mismo, del sujeto colonizado. Como dice Sartre en el *Orphée Noir*, es a través de una experiencia poética (o estética), comparable en la tradición órfica al descenso a los infiernos (o a esa zona inexplorada del sujeto negro comparable a la “zona de no ser” evocada por Fanon), que el sujeto negro (o por extensión el sujeto colonizado o subalterno) toma conciencia de sí mismo y de su lugar en la situación colonial. El espacio del teatro deviene entonces un territorio en donde interrogarse y discutir políticas y estéticas para la descolonización de lo que en ese entonces Césaire, en consonancia con Fanon, llamaba “Tercer Mundo”, y es a la vez el punto en donde se anuda historiografía y poesía, mito e historia en su obra (Toumson: 1994).

En *Una tempestad* vamos a encontrar un ejercicio interesante ya que el escenario coincide, si nos movemos al plano de la ficción, con la isla caribeña conquistada por Próspero y en la que

naufraغان el resto de los europeos. La isla del Caribe es el territorio metafórico o concepto que representa a los territorios de los pueblos colonizados (o independientes en el plano político-administrativo, pero oprimidos en el marco de la colonialidad), y es a la vez, en tanto se corresponde con el escenario, un lugar de enunciación, o un lugar donde se enuncian distintas voces que entran en confrontación.

Calibán, al tomar casi como por asalto un lugar en la posesión de la escena, le disputa a Próspero tanto el control de la isla como el de la enunciación. El escenario y la isla se vuelven entonces objetos de luchas y campos ficticios de visibilidad para los personajes colonizadores, pero también y especialmente para los colonizados. La isla en el plano ficcional y el escenario (teatro) en la puesta en escena son objeto de la misma lucha. Lo que deja en claro esta analogía entre la isla caribeña y el escenario teatral, son al menos dos cuestiones. Por un lado tenemos la confrontación entre Próspero y Calibán (o si vamos más allá a nivel autoral entre Shakespeare y Césaire), la cual pone en escena (en el plano de la imposición en el escenario como lugar privilegiado de enunciación) las relaciones de poder presentes en la conformación de saberes, epistemes y subjetividades; pero también (si prestamos mayor atención al plano de la disputa por el control territorial de la isla, aunque ésta se de en el terreno de la ficción) podemos presenciar, en una dimensión un poco más material la lucha por el control del territorio. Es decir, si nos enfocamos en que el objeto por el que luchan los personajes (o el mismo Césaire al disputárselo a Shakespeare) es el escenario teatral en tanto *locus* de enunciación, sabemos que lo que está en juego es el control mismo de la enunciación, es decir de la conformación de saberes, epistemes, culturas, etc. La lucha se sitúa entonces en el plano discursivo, o en el control de lo que puede ser enunciado o no. Ahora bien, si tomamos como objeto de lucha la isla, entonces lo que adquiere relevancia es el territorio y los cuerpos que intervienen en él. Es decir la disputa se instalaría en el plano de las prácticas. Sin embargo, y para volver a una metáfora ya mencionada en este trabajo, tanto escenario como isla son dos caras de una misma

moneda. Según la lectura que hacemos de Césaire, la conformación de “paradigmas otros” (Mignolo: 2013) o diferentes modos de pensamiento descoloniales, que no repitan las lógicas epistémicas de la modernidad eurooccidental, conlleva necesariamente prácticas descoloniales en los territorios y viceversa. La descolonización implica discursos y prácticas, es necesario por tanto una desmitificación de la retórica de la modernidad como la que se lleva a cabo en la obra, como así también un conjunto de prácticas descolonizadoras en los territorios colonizados o regidos por las distintas colonialidades. Entonces lo que Césaire parece decir, a partir de nuestra lectura, es que, para descolonizar, no solo hay que disputar la enunciación de los saberes sino que también hay que poner el cuerpo en los territorios, o, inversamente, que no basta con poner los cuerpos en los territorios sino que también hay que enunciar y hacer posible la enunciación de los saberes y discursos descoloniales.

La otra observación que podemos inferir de la analogía entre la isla y el escenario, corresponde al punto en que situamos el inicio de la modernidad europea y la conformación de la matriz colonial de poder. Justamente partimos, como hipótesis para este trabajo, de la idea de que *Una tempestad* pone en escena la conformación de la matriz colonial de poder. La modernidad/colonialidad para Calibán, y los demás habitantes de la isla, comienza con la llegada de Próspero a la misma y su posterior conquista y colonización. Es allí, en esa diferenciación y racialización que establece y orquesta Próspero con los habitantes de la isla, que se conforma la relación colonial y la matriz colonial de poder. Césaire pone en escena a través del mito shakesperiano, esa situación concreta e histórica para develar que los saberes y órdenes establecidos por el colonizador occidental no son abstractos, universales, ni transhistóricos, sino que vienen de esa imposición y de esa conquista, de relaciones de poder que, como dice Quijano, llevaron a la invención del concepto de raza como justificativo para el sometimiento de pueblos no-europeos. Césaire sitúa la isla geográficamente y a partir de ahí podemos reestablecer el contexto

histórico de su conquista por el colonizador europeo, remitiéndonos directamente a la conquista de América en general y del Caribe en particular. En este trazado cartográfico y preciso de Césaire, se vuelve crucial y se destaca una diferenciación con Shakespeare. Si bien en la obra del bardo inglés podíamos inferir mediante marcas bastante claras que el espacio era el de una isla caribeña, en *Una tempestad*, esto se vuelve explícito en la boca de uno de los personajes, por ejemplo cuando Stéphano piensa en atrapar a Calibán y exhibirlo en las ferias de Europa, dice de él que es “un auténtico zindio del Caribe” (Césaire: 2011, 109). Al mismo tiempo, y aunque Calibán sea autóctono y nacido en la isla, el hecho de que sea negro y porte toda una tradición africana, pone en escena y trae también la memoria de la trata.

Otra diferencia fundamental con Shakespeare (entre muchas otras que no abordaremos aquí y teniendo en cuenta, por supuesto, que el eje principal de la reescritura es que enfoca el conflicto principal del drama, no en el exilio de Próspero y su relación con los otros europeos, sino en la disputa Próspero/Calibán), es el final de la obra. En la pieza del dramaturgo inglés, el personaje “Próspero” regresa a Milán, hay un retorno lo cual hace que la obra se desprege del género de la tragedia. En cambio en Césaire, la adaptación es una tragedia, muestra que para el colonizador no hay retorno posible. El gesto del colonizador, como había anticipado en *Discurso sobre el colonialismo*, es el del pirata, el del saqueador y no el del filántropo civilizador, y por tanto no está dispuesto a renunciar de los privilegios que le trae la relación colonial. Es ahí donde señala Césaire que está el problema y en donde busca desmitificar el drama de la colonización, porque para las clases dominantes el colonialismo, en cualquiera de sus formas, es un privilegio que no quieren perder. La colonialidad es también el resultado de la acumulación histórica de capital que estableció las configuraciones del sistema-mundo entre centros y periferias. El gesto final de Próspero puede leerse como una persistencia de la colonialidad, más allá del fin de las administraciones coloniales (posible libertad de Ariel). Y puede interpretarse

también como una advertencia al público lector/espectador, de que la colonialidad no va a ceder por sí sola ni por parte de los actores dominantes, sino que el proceso de descolonización va a estar en manos de los propios colonizados. Esa puede ser, en efecto, una lectura descolonial de la obra. La opción decolonial (para usar el lenguaje de Mignolo) comienza en el momento en que el colonizado (en la obra el personaje "Calibán"), reconoce la falsedad de la imagen que le es impuesta

2.b Calibán/Próspero: retratos del colonizado y del colonizador

Calibán

Podríamos hacer una extensa genealogía de la reformulación de los personajes creados por el bardo inglés, y especialmente de Calibán y la significación que este alcanza para la cultura latinoamericana. Es evidente que los sentidos que los personajes adquieren según quién, cuándo, y dónde enuncia, van a diferenciarse. Estos personajes conceptuales son así mismo razones de disputa. En este contexto, cobra mayor relevancia el juego de máscaras propuesto por Césaire, que sirve de introducción a su adaptación de *La tempestad*. Si bien el nombre de los personajes va a ser el mismo, el sentido, proporcionado de acuerdo a las acciones y los diálogos que van a encarnar los personajes a lo largo de la obra, difiere. Y como vimos, no es Césaire el primero en proponer una nueva interpretación, o apropiación de los arquetipos shakesperianos.

En su famoso ensayo titulado *Calibán*, el escritor cubano Roberto Fernández Retamar elabora una historia de las conceptualizaciones de este personaje (así como de los otros dos principales que componen la obra: Próspero y Ariel), la cual es bastante exhaustiva y se remite, incluso, al origen mismo de la palabra que Shakespeare habría creado como anagrama de "caníbal", influenciado, a la vez, por el célebre ensayo de Montaigne. Lo que nos parece importante señalar del ensayo es que, al igual que Césaire (junto a

otros escritores a los que el poeta cubano no olvida mencionar), Fernández Retamar se apropia de Calibán como símbolo de lo que José Martí llamó, "Nuestra América". Es en ese margen, como ya anunciamos, que traza dos tipos de intelectuales (los arieles o intelectuales funcionales a las burguesías y elites criollas, de la estirpe de Sarmiento, Borges y Carlos Fuentes; y los calibanes, que son todos aquellos escritores que él considera revolucionarios y descendientes de la estirpe de Martí). Dicho ensayo, nace de una coyuntura política particular a la que Fernández Retamar se refiere explícitamente a lo largo del mismo, ya que significó una divisoria de aguas en torno a los intelectuales que seguían siendo adeptos a la Revolución Cubana y aquellos que se habían empezado a distanciar y que la criticaron abiertamente a partir de lo que se conoció como el "Caso Padilla". Aquí, como en la obra de Césaire, la disputa por el sentido que adquieren los personajes shakesperianos, cobra una relevancia netamente política. Así como Césaire retoma un término peyorativo que era usado por enunciadorees metropolitanos para descalificar a los que venían de las colonias antillanas y africanas, como es el de *nègre*, y crea el concepto de *négritude* (como reivindicación de valores y de la cultura negra), Fernández Retamar también propone, hacerle trampas a la lengua, como diría Barthes, disputar la enunciación y el sentido de los enunciados, y resignificar el personaje conceptual de Calibán que, visto como un monstruo deforme desde la mirada de los colonizadores, pasa a ser un símbolo para América Latina. Así, dice, "Asumir nuestra condición de Calibán implica repensar nuestra historia desde 'el otro' lado, desde el 'otro protagonista'" (Fernández Retamar: 2000, 30). Césaire coincide en esta tesis del intelectual cubano, y de hecho ya la había enunciado en la obra que analizamos. En un fragmento, el personaje Calibán decide cambiarse el nombre ya que dicha nominación es una imposición de su colonizador. Lo que para Próspero es una nimiedad, para Calibán adquiere una dimensión y un carácter revolucionario. El proponer llamarse de otro modo implica resemantizar narrativas históricas a partir del hecho que significó la colonización, es decir la expansión de la

modernidad y la colonialidad y su imposición de otros modos de vida, en los que la vida misma de los colonizados pasa a ser controlada como mercancía. Esta imposición conlleva también una jerarquización de algunos seres por sobre otros, y es lo que relega a Calibán al "gueto", disponiendo de su vida y de su cuerpo. El nombre de Calibán, significa entonces para el sujeto subalterno, el odio, la segregación, la colonización y la conquista, la cual puede situarse históricamente, y no remite, por tanto, a ningún orden trascendental. Cambiarlo, para Fernández Retamar es asumir una historia "otra", desde el *locus* de enunciación del otro protagonista. Esta operación está presente en la obra de Césaire:

"Calibán [a Próspero]: Llámame X⁵ Es mejor. Como quien dice el hombre sin nombre. Más exactamente, el hombre al que le robaron el nombre. Vos hablás de historia. Y bueno, eso también es historia, ¡y famosa! ¡Cada vez que me llares, eso me va a hacer recordar el hecho fundamental, que vos me robaste todo incluso mi identidad! ¡Uhuru!" (Césaire: 2011, 69).

Es a partir de ese acto de rebeldía que Próspero empieza a reconocer a Calibán como un enemigo. Próspero había intentado evitar la disputa, y antes le había dicho a Calibán: "Yo no te llamé para discutir" (Césaire: 2011, 67), lo había amenazado con el "garrote" (es decir con la fuerza), pero ya Calibán ha develado la doble cara de la modernidad y de la retórica de Próspero, reconoce su nombre y la falsedad del nombre impuesto, y es ahí en donde comienza la descolonización con toda su carga tanto simbólica como material. Sin embargo, las subjetividades de los colonizados en la obra de Césaire, no pasan solo por una cuestión nominal, de llamarse X, o llamarse Calibán, sino que estas derivan también de la construcción racial de los cuerpos, de ahí, como veremos en el siguiente apartado, la importancia crucial de que el Calibán de Césaire sea negro (o que Ariel sea mestizo y Próspero europeo).

Lengua y cuerpo en la trama de subjetividades del colonizado

Para analizar el problema de la lengua y del cuerpo en los personajes de Césaire, vamos a tener en cuenta ciertas nociones fanonianas que abordan cómo el colonialismo trama subjetividades y en las cuales cobra una importancia fundamental las dimensiones de la lengua colonial y del cuerpo colonial. En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon dice con respecto al lenguaje que "Hablar es emplear determinada sintaxis, poseer la morfología de tal o cual idioma, pero es, sobre todo, asumir una cultura, soportar el peso de una civilización" (Fanon: 2009, 49). Ya desde el comienzo mismo de la obra de Césaire, podemos ver, en la lectura de la condena a Próspero por parte del fraile de la Inquisición, la jerarquización entre las lenguas. Hay, dentro del continente europeo, lenguas legítimas (como el francés, o el inglés) y lenguas demoníacas (como el árabe o el sirio). Esta diferenciación entre lenguas es lo que Mignolo (2006) reconoce como diferencia imperial, la cual se da entre pueblos que no han sido conquistados ni colonizados entre sí, pero que son diferenciados ya que desde el *locus* de enunciación de la modernidad europea se reconoce a las lenguas citadas como bárbaras, aunque sus hablantes sean reconocidos dentro del estatuto de lo humano. No es lo mismo que ocurre con la diferencia colonial, la cual les niega a los hablantes de las lenguas colonizadas todo tipo de humanidad.

Es en este marco que se actualiza la observación que hace Fanon en *Piel negra, máscaras blancas* de que "[...] el negro antillano será más blanco, es decir, se aproximará más al verdadero hombre, cuanto más haga suya la lengua francesa" (Fanon: 2009, 49). Esto significa la alienación que lleva a asumir el peso de la civilización francesa (o colonizadora) en su lengua. Sin embargo Calibán acepta la lengua del amo y la tensa, la usa como instrumento para maldecirlo, para enfrentarlo, y devela al mismo tiempo la colonialidad del saber. Calibán le reprocha a Próspero haberle enseñado la lengua para esclavizarlo, y que no lo haya provisto del saber que guarda en sus libros. Ese saber es también

legitimado, ya que se produce desde el *locus* de enunciación occidental. Pero Calibán propone otros saberes (más ligados a la escucha de su madre Sycorax, que representa en la obra de Césaire a la naturaleza) y otra lengua que intenta legitimar a partir de poner en evidencia la colonialidad del saber a la que lo ha sometido Próspero. Acá se vuelve a dar una variante de una cita clásica de Shakespeare:

Calibán: ¡Uhuru!

Próspero: ¿Qué decís?

Calibán: ¡Dije Uhuru!

Próspero: Otra vez una oleada de tu lenguaje bárbaro. Ya te dije que no me gusta. Además, podías ser amable, ¡unos buenos días no te matarían!

Calibán: ¡Ah me olvidaba!...Buen día. Pero un buen día lleno de avispas, sapos, pústulas, y excremento. Ojalá pueda el día de hoy apurar diez años el día en que los pájaros del cielo y las bestias de la tierra sacien tu carroña.

Próspero: [...]Dado que manejas tan bien la invectiva, podrías por lo menos agradecerme el haberte enseñado a hablar. ¡Un bárbaro! ¡una bestia bruta que yo eduqué, formé, que yo saqué de la animalidad que todavía se manifiesta todo el tiempo!

Calibán: Desde ya eso no es verdad. No me enseñaste nada de nada. Salvo, por supuesto a chapurrear tu lengua para comprender tus órdenes: cortar madera, lavar los platos, pescar, plantar legumbres, porque sos demasiado haragán para hacerlo. En cuanto a tu ciencia, ¿alguna vez me la enseñaste? ¡Bien que te la guardaste! Tu ciencia te la guardás egoístamente para vos solo, encerrada en esos libros gordos que están ahí.

Próspero: ¿qué serías vos sin mí?

Calibán: ¿Sin vos? Pero, ¡sencillamente el rey! ¡el rey de la isla! El rey de mi isla, a la que tengo derecho por Sycorax, mi madre." (Césaire: 2011, 63)

En principio podemos notar que la narrativa de Próspero sitúa el comienzo de la civilización en la empresa colonial y en la educación de los subalternos. Sin embargo Calibán lo niega y

asume una tradición africana negra anterior, tanto en el uso de la lengua yoruba como en la herencia y reivindicación de su madre Sycorax, antigua reina de la isla. Es importante señalar también que la "animalidad" de Calibán, según Próspero, se manifiesta cada vez que él utiliza la lengua yoruba, cada vez que pronuncia *Uhuru*, que significa "libertad", la cual es una isotopía presente a lo largo de toda la obra, y que sería, según nuestra lectura, la descolonización propiamente dicha. El único camino posible para salir de dicho estado de subhumanidad, como de la alienación o cárcel de la lengua, es entonces la descolonización, en tanto "posibilidad de existir" (Fanon: 2009).

La descolonización de la lengua juega un papel primordial en la descolonización de las subjetividades, ya que interviene, tanto en la descolonialidad del ser como del saber. Podemos trazar entonces una línea que va desde la primera palabra que pronuncia Calibán al entrar en escena hasta la última. La primera que es "uhuru", que como ya dijimos significa en lengua yoruba "libertad", y la última (que si bien no queda explícito quién la pronuncia podemos entender, dado el contexto, que su enunciatador es Calibán), también es "libertad", pero esta vez en francés, la lengua del colonizador. Entre una y otra hay una práctica descolonizadora que, como dijimos, tensa los límites de la lengua colonial y no se resigna a la "cárcel del lenguaje" (Barthes) que el colonizador impone.

El gesto de desobediencia de usar la lengua del amo para maldecirlo (o para liberarse), en tanto posicionamiento frente al lenguaje de la civilización colonizadora que supera todo complejo de inferioridad, no es solo una *praxis* descolonizadora sino que también ilustra que, en voz del colonizado, la lengua puede adquirir un carácter performativo. En el momento en que Calibán profiere el grito comienza un proceso de liberación, o comienza su descolonización, la lengua se aleja de su carácter metafórico para designar un orden "otro" del mundo que comienza a vislumbrarse. En el grito final de "Libertad" podemos reconocer tanto representación como performatividad⁶, lengua y práctica que se anudan al cuerpo de los sujetos, el

cual se vuelve otro territorio en disputa y el lugar privilegiado de las prácticas descolonizadoras. Es en este sentido que la descolonización de la lengua dentro de la lengua adquiere toda su radicalidad liberadora tanto en el plano representacional como material, ya que la lengua constituye una trama que atraviesa tanto las subjetividades como los cuerpos. Y va a ser a ahí en donde podemos reconocer, en principio, cómo Calibán (en el giro que da la versión de Césaire) disputa el lugar de enunciación en la obra.

En cuanto a la construcción racial de los personajes colonizados que está explicitada en su presentación, vemos que hay por lo menos cuatro que cumplen el rol de colonizados en *Una tempestad*: Calibán, Ariel, Eshu y Sycorax. Cada uno de estos personajes (con excepción de Sycorax que representa la Naturaleza), está definido racialmente, lo cual juega un rol primordial en la escala jerárquica que ocupan con respecto a Próspero que es el colonizador blanco. Calibán, como sabemos, es un esclavo negro, Eshu es un dios/diablo, también negro, y por tanto no es aceptado dentro del Panteón de dioses romanos. Y Ariel, es mulato, condición que lo sitúa, en una escala superior con respecto a su "hermano" Calibán, condenado al trabajo pesado, es el intelectual y a diferencia de Calibán no está en un estado subhumano sino solo de subalternidad e inferioridad con respecto al blanco colonizador. Esto nos ilustra cómo funciona dentro de la obra esa diferenciación racial (teniendo en cuenta que la noción de "raza" es justamente una categoría inventada por el colonizador) que es resultado de lo que, habíamos definido con Aníbal Quijano como "colonialidad del poder". Las relaciones de poder entre el triángulo que conforman Próspero (blanco), Ariel (mulato) y Calibán (negro), llevan a que sea Calibán el que haga el trabajo esclavo y al que se le niegue cualquier estatuto humano. Próspero, en cambio y en tanto es identificado, según el orden colonial, en una escala jerárquica superior, se representa a sí mismo como el "Poder": "Próspero: [...] Yo soy el Poder" (Césaire: 2011, 91)

Es el cuerpo principalmente en donde se ejerce la diferencia colonial y es la piel, su color, la que influye en el trazado de los esquemas corporales

de los negros. Pero lo importante para destacar, y que es algo que ya había dicho Fanon desde su propio cuerpo de sujeto colonizado en el capítulo de *Piel negra, máscaras blancas* titulado "La experiencia vivida del negro", es que es el blanco el que crea al negro: "el negro no tiende ya a ser negro, sino a ser frente al blanco" (Fanon: 2009, 111). La relación colonial racista instala ya un modo de ser (o de no ser) para el negro, una ontología imposible puesto que no es sujeto sino objeto: "me descubro objeto en medio de los objetos" (Fanon: 2009, 111). Hay una tradición negra que representa Calibán y hay un esquema corporal (o como dice de Oto: "epidérmico racial" (de Oto: 2013)) del negro que impone Próspero y que no es solo una imagen o discurso sino que atraviesa la constitución de los cuerpos y la trama de las subjetividades. En la piel del negro se anudan todas las historias que hacen de él un monstruo como el Calibán deforme que había concebido Shakespeare, y su esquema corporal se desvanece dejando lugar a su piel, a un esquema histórico-racial, que el blanco concibe como diabólico. El cuerpo colonizado, en tanto es al mismo tiempo un cuerpo racializado, queda relegado a ese estado de subhumanidad que Fanon llama "la zona de no-ser" (Fanon: 2013). Pero es esa zona también la que se constituye como verdadera rampa para la lucha política y para la praxis descolonizadora. Es fundamentalmente en el cuerpo, en tanto territorio negado, en donde se vuelve prioritaria y urgente la descolonización. Calibán, que ha naturalizado la lógica de muerte de un estado de guerra, no tiene otra opción que elegir el tipo de muerte que le espera. Ya no concibe la opción blanquearse o desaparecer, sino que la única vía posible es la de la descolonización que le da una posibilidad de existir. Es solamente desde el cuerpo y la voz de Calibán, y desde su "experiencia vivida" de sujeto colonizado, que puede pensarse, como posibilidad insurgente un "paradigma otro".

Próspero: La humanidad reducida al monólogo

Próspero representa el discurso del poder, y es además del científico y del humanista europeo, el

geógrafo y cartógrafo que dibuja, prepara y dispone los territorios para la colonización. La ciencia de Próspero, como la de los cartógrafos del siglo XV, es la que predice la existencia de la isla:

“Próspero: Mi ciencia profética predijo hace tiempo que luego de apropiarse de mis bienes en Europa, no detendrían su voraz apetito, y que su avidez seguiría el camino de su cobardía, lanzándose al océano y rumbeando por su cuenta hacia las tierras presentidas por mi genio” (Césaire: 2011, 59)

Hay varios puntos para destacar en esta cita. En primer lugar la “avidéz” y la “voracidad” con la que Próspero describe a sus compatriotas europeos que no es más que la avidéz y la voracidad imperial del hombre moderno europeo, es decir en términos de Maldonado-Torres, del *ego conquiro*. Por otro lado tenemos la conquista del océano que nos da otra referencia (geohistórica) de la conformación de la matriz colonial de poder. Y por último, la concepción moderna de la ciencia que adquiere aquí un valor profético, como si marcara y predijera el camino que ha de seguir la civilización. Y, como vimos, que es con Próspero que comienza la modernidad (como la entendemos en este trabajo) para la isla caribeña, él mismo se va a presentar como el principio de la civilización en dicho espacio. Para ello, es estrictamente necesario que mediante discursos y prácticas cree la isla como un espacio que debe ser colonizado y debe ser sometido a su misión “civilizadora”. Ese es el hacer para el que está destinado Próspero (“su misión”, en palabras de Calibán), o que él mismo se adjudica. Las tierras que su genio predice son tierras que, según afirma en el comienzo de la obra, estaban “prometidas al hombre desde hace siglos”. Es este antropocentrismo moderno el que hace de Próspero un hombre imperial. Y es interesante ver cómo se aproxima este posicionamiento a otros discursos surgidos en la posguerra europea que, para el momento en que Césaire escribió la obra, se estaban empezando a consolidar. Nos referimos estrictamente al “desarrollismo” o a lo que se conoce como las prácticas y discursos del

desarrollo. Arturo Escobar, en un libro titulado *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (2007), analiza estos discursos y prácticas que llevaron, de manera similar al “orientalismo” de Edward Said, a la invención del “Tercer Mundo” y de los países “subdesarrollados”, para posibilitar la intervención e incluso la reestructuración total de las sociedades que son consideradas subdesarrollados.

Es evidente que dichas prácticas y discursos abrieron paso a la intromisión, sobre todo norteamericana, en América Latina, con los consecuentes efectos que trajo aparejado este estado de colonialidad, y que no fueron por supuesto, el desarrollo prometido sino todo lo contrario. Escobar (2007) sitúa históricamente la aparición de este discurso del desarrollo en la posguerra, y muestra cómo, poco a poco, se fue colonizando la realidad y se volvieron dominante ciertas representaciones, las cuales afloraron con todo su ímpetu en la etapa del capitalismo neoliberal. Es lo que Escobar, citando a Mohanty, reconoce como la “jugada colonialista”, es decir construir específicamente al sujeto colonial tercermundista a través del discurso, de forma tal que ello permita el ejercicio de poder sobre él. Y nos parece interesante, en este punto, destacar dos fragmentos discursivos que el propio Escobar toma como paradigmáticos del surgimiento de esta narrativa y que nos parecen pertinentes, por la cercanía al discurso de Próspero, lo cual ilustra el funcionamiento de la matriz colonial del poder y de las retóricas la modernidad. El primer discurso corresponde al ex presidente de los Estados Unidos Harry Truman y es del 20 de enero de 1949, y el segundo de una declaración de las Naciones Unidas, de un par de años después:

“Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. **Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas.** Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas

gentes [...] Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo basado en los conceptos del trato justo y democrático...**Producir más es la clave para la paz y la prosperidad** Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno" (Truman, 1964); citado por Escobar (Escobar: 2007, 19-20) (El destacado es nuestro)

"Hay un sentido en el que **el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos**. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. **Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico**" (United Nations, 1951:I), citado por Escobar (Escobar: 2007, 20) (El destacado es nuestro)

Es sorprendente lo apocalíptico que puede sonar el segundo fragmento para aquellas sociedades que no parecen estar dispuestas a "pagar el precio del progreso". Y esta fatalidad no es inocente ya que muestra la obligatoriedad de un camino único, una sola vía posible que es, según estos discursos, la modernidad, el progreso (caracterizado, según Truman, por poder producir cada vez más como camino a la paz y la prosperidad) y el desarrollo económico eurooccidental y, esta vez más que euro, norteamericano.

El progreso se vuelve imposible sin la supresión de modos de vidas "otros", de formas otras que no respondan a los parámetros regidos por la modernidad/colonialidad. El monolingüismo se impone, la humanidad, como dice Césaire (2006), queda reducida al monólogo.

Lo mismo que plantean estos discursos y que ya lo había notado Césaire en el *Discurso sobre el colonialismo*, lo podemos reconocer en el Próspero de *Una tempestad*. Cuando decimos que es el cartógrafo, es porque interviene de este modo en el trazado de cuerpos, territorios y

subjetividades para poder disponer de ellos y ejercer poder sobre los colonizados:

"Próspero: Entiéndanme bien. Yo soy no solo en el sentido banal del término, como cree este salvaje, el amo, sino el director de orquesta de una vasta partitura: esta isla. Suscitando las voces, yo solo y encadenándolas a mi gusto, organizando fuera de la confusión la única línea inteligible. Sin mí, ¿quién sabría hacer música con todo esto? Sin mí esta isla es muda. Acá, entonces, está mi deber. Me quedaré." (Césaire: 2011, 150-151)

Próspero se concibe a sí mismo como el director de orquesta, el único que puede organizar la isla según los parámetros de la modernidad, el único, también, que puede hacer hablar eso que, según su visión de *ego conquiro*, de otro modo estaría muerto, mudo, desierto. Esta actitud es un ejemplo de que el desarrollismo, así como la retórica de la modernidad, conforman discursos y prácticas que no solo intervienen en las tramas de las subjetividades de los sujetos colonizados, sino también en la de los colonizadores. Próspero está moldeado por el discurso colonial y cree fervientemente en él. Este discurso responde a relaciones de poder y de dominación que Próspero (desde el lugar del colonizador) acepta plenamente. Así, podemos describir las lógicas de funcionamiento del colonialismo y de la colonialidad. No se trata ya de un plan unidireccional ideado por una mente calculadora que, movilizada por una voluntad de poder, instaure discursos y prácticas para someter poblaciones y conquistar territorios. Un poco sí, pero no del todo. Se trata más bien de un entramado de influencias recíprocas. Hay un orden moderno colonial (el que pone en peligro Calibán con su insubordinación), que se establece a partir de la situación colonial y no antes, en la cual se conforma la matriz colonial de poder con la expansión del capitalismo europeo y la conquista de América y que, como vimos, no ha variado en gran medida hasta la actualidad. Este orden, tanto en la dimensión de las prácticas como de los discursos, es el que trama subjetividades ya sea de los colonizados o de los colonizadores. Por eso Próspero no quiere ni

puede dejar la isla. Por un lado porque no quiere perder sus privilegios (y eso es uno de los puntos que lo exime de toda inocencia al querer mantener el orden colonial). Y por otro, porque eso significaría su desintegración como hombre eurooccidental moderno. El hombre eurooccidental moderno impone resistencias al cambio del orden del mundo, es decir a la descolonización y a la apertura hacia paradigmas otros. Allí cobra un nuevo sentido una de las frases iniciales de la obra que caen como epíteto a Próspero "Hay voluntades de poder que se ignoran". Césaire también busca interrogarse sobre la voluntad de poder que lleva a Próspero a querer mantener a toda costa el orden moderno colonial. Y de ahí el giro que le da al final y que lo diferencia de *La tempestad*. Próspero no vuelve porque no hay vuelta atrás del colonialismo y de la situación colonial. Próspero necesita la relación con Calibán, el ejercicio de poder sobre él y su dominación para completarse como sujeto moderno eurooccidental.

3. Conclusiones

Como ya dijimos a lo largo es este trabajo, es Calibán el que verdaderamente enfrenta el poder colonial de Próspero y que con esa insubordinación instala opciones para una descolonización posible. Ya vimos que Próspero no cede y necesita de la situación colonial, es decir de su relación con Calibán, como si fuesen uno; y he aquí que intenta hasta último momento persuadir a Calibán de que acepte el orden colonial que lo subhumaniza, al punto tal de ofrecerle el "perdón" por el acto de insubordinarse. La verdadera disputa está instalada ahí en esa relación dual que excluye a Ariel. Al final de la obra queda claro en el monólogo de Próspero: "[...] Y bien, mi viejo Calibán, no somos más que dos en esta isla, nada más que vos y yo. ¡Vos y yo! ¡Vos-yo! ¡Yo-vos! [...]" (Césaire; 2011, 153)

Ya dijimos que la confrontación se da tanto por el control de la isla como territorio, como por el de la enunciación. El control de la enunciación implica la formulación de diversos saberes y

enunciados. Pero en este sentido hay que destacar que tanto Próspero como Calibán representan también, y de allí sus disputas por la enunciación, dos órdenes distintos y mutuamente excluyentes. Próspero, de más está repetirlo, es la colonialidad, el orden colonial que no está dispuesto a ceder. Calibán anuda en su cuerpo las alternativas al desarrollo y a la retórica y las prácticas excluyentes de la modernidad, los paradigmas otros y otras formas de ser y pensar no hegemónicas. Su desobediencia, su insubordinación (y en esto se diferencia de Ariel), es lo único que puede poner en peligro el orden moderno/colonial del mundo.

Es decir que es la rebeldía de Calibán la que posibilita las opciones descoloniales. Y esta descolonización comienza cuando Calibán toma consciencia de sí mismo, o, en la obra, desde el primer momento en que discute con Próspero. Calibán descubre la doble cara de la modernidad:

"Calibán: Próspero, sos un gran ilusionista: la mentira es lo tuyo. Y me mentiste tanto, me mentiste sobre el mundo, me mentiste sobre mí mismo, que finalmente me impusiste una imagen de mí mismo: un subdesarrollado, como decís vos, un incapaz, es así como me obligaste a verme, ¡yo odio esa imagen! ¡Y es falsa! (Césaire: 2011, 145-147)

Creemos que esa cita es crucial, ya que es el punto nodal en el que Calibán devela que el saber de Próspero no es universal, sino que es una "mentira", un saber situado históricamente y que se constituyó en un peso racista que su amo le impuso. Calibán reconoce que la imagen racista que lo vuelve inferior o le quita humanidad frente al colonizador (y que al mismo tiempo le impone una única salida en la narrativa del "desarrollo"), es el resultado del poder que este último ha ejercido sobre él, y a la vez esa imagen impuesta sirvió para que dicho ejercicio de poder fuera posible. Acá es en donde se formula una opción descolonizadora, cuando Calibán impone su palabra y lleva a cabo la enunciación, aquí es en donde el lector/espectador produce la catarsis descolonial.

Es importante prestar atención, también, al hecho de que Calibán le diga a Próspero que lo hizo ver como un “subdesarrollado” y que niegue esta imagen, ya que, y tomando lo que dijimos en el apartado anterior, nos posibilita a hacer análisis críticos de las formas que adopta la colonialidad actual en América Latina, especialmente a partir del desmontaje de discursos desarrollistas. El desacuerdo de Calibán funciona de manera performática y disruptiva, casi como un acontecimiento⁷, que nos permite establecer críticas descoloniales y descolonizadoras a partir de una nueva lectura de los desarreglos signícos efectuados por la disputa del colonizado.

Pero volvamos, para finalizar, a los personajes de Shakespeare, resignificados y situados por Césaire. Si Próspero es el colonizador y Ariel es el intelectual (colonizado), ¿cómo definimos finalmente a Calibán? Podría decirse, como vimos a lo largo de nuestro análisis, que Calibán es el negro, el colonizado, el subalterno, el subhumano, el que habita la “zona de no-ser”, el arquetipo de los condenados de la tierra. Pero ser negro, ser colonizado, ser condenado, habitar la “zona de no-ser”, no lleva automáticamente a que alguien devenga Calibán. ¿Puede concebirse a Calibán como una imagen del pueblo, de ese pueblo que como dice Fanon está ahí en esa zona de oculta inestabilidad? ¿Puede significar, si creemos que Calibán es el pueblo, el desacuerdo de Calibán un “acontecimiento”? ¿Cuáles serían hoy los desacuerdos calibanescos? Creemos que si tomamos *Una tempestad* como un texto teórico-político, entonces Calibán ya no sería solo un personaje conceptual o un símbolo de Nuestra América, sino que devendría, también, una categoría teórico-epistémica y una herramienta de prácticas emancipadoras. El cuerpo de Calibán sería el cuerpo en diálogo permanente con otros lenguajes y otros saberes, como el de su madre Sycorax, que es la tierra, la naturaleza (o la *pachamama* en diversas cosmovisiones indígenas), es decir, ese cuerpo sería el lugar fanoniano de la escucha, en donde se materializa eso que proponía al final de *Piel negra, máscaras blancas* de “sentir al otro”. Y la voz de Calibán constituiría la resistencia que disiente, la que instala el desacuerdo, la voz que se rebela contra

un orden monolingüe impuesto como universal y trascendental. Calibán concebido así, no sería, por tanto, un sujeto predeterminado y condicionado por relaciones irreversibles, sino que significaría, ante todo, una posición política. Si tuviéramos que esbozar y elegir una imagen para cerrar este trabajo, figuraríamos una parodia de la famosa pintura de Delacroix, en la que Calibán, sobre las ruinas de la civilización moderna, personificara a la libertad guiando a los condenados de la tierra. Frente a discursos y prácticas que pretenden reducir la humanidad a un monólogo y que continúan perpetuando las lógicas depredatorias del colonialismo, el poder semiótico de Calibán se vuelve, más que nunca, una alternativa posible.

4. Notas

¹El Trabajo Final de Literatura en el que se basa este artículo, y que lleva el mismo título, aborda más específicamente otros personajes tanto colonizadores como colonizados, pero por razones de espacio nos limitamos, en este artículo, a Próspero y Calibán que son los más representativos.

²Con respecto a ello, según Castro Gómez y Grosfoguel, la opción decolonial vendría a modificar y a complementar las concepciones tanto de los estudiosos del sistema-mundo como de la crítica poscolonial. Ver Castro Gómez y Grosfoguel, 2007: 16.

³“Colonialidad de Poder” es una categoría definida por Aníbal Quijano y que presta especial atención a la constitución de la raza como categoría fundamental en la conformación del patrón de poder mundial capitalista eurocéntrico. Para Quijano: “La atribución de las nuevas identidades sociales resultantes y su distribución en las relaciones del poder mundial capitalista, se estableció y se reprodujo como la forma básica de la clasificación societal universal del capitalismo mundial, y como el fundamento de las nuevas identidades geo-culturales y de sus relaciones de poder en el mundo. Y, así mismo, llegó a ser el trasfondo de la producción de las nuevas relaciones intersubjetivas de dominación y de una perspectiva de conocimiento mundialmente impuesta como la única racional” (Quijano: 2000, 374). De esta formulación de la colonialidad del poder van a desprenderse posteriormente las categorías desarrolladas por Mignolo de “colonialidad del saber” y “colonialidad del ser” (a la que podría agregarse la “colonialidad de la naturaleza”, que en la obra puede verse en la relación entre Próspero y Sycorax, pero que no nos da el espacio de desarrollar en este trabajo que, como ya dijimos, se detiene especialmente en la diada Próspero/Calibán). Nos parece importante destacar el papel que Quijano le atribuye a la raza en la

conformación de las relaciones de poder, lo cual ya había sido avizorado por Fanon, quien lo plantea a modo de cuestionamiento, o más bien como una apropiación de los aportes marxistas: "En las colonias la infraestructura es igualmente una superestructura. La causa es consecuencia: se es rico porque se es blanco y se es blanco porque se es rico. Por eso los análisis marxistas deben modificarse ligeramente siempre que se aborda el sistema colonial" (Fanon: 2013, 34).

⁴ Nelson Maldonado Torres dice que el *ego conquiro* u hombre imperial antecede y está en el fondo del sujeto cartesiano moderno. El escepticismo misantrópico de la modernidad lleva a una actitud genocida con respecto a los sujetos colonizados y racializados (actitud que da cuenta de la colonialidad del ser). El colonialismo, el racismo moderno, y la colonialidad, es, por tanto, la radicalización de la no-ética de la guerra (Maldonado-Torres: 2007).

⁵ Esta X representa un acontecimiento que irrumpe y que abre un nuevo campo de efectos. La X vendría a significar un lugar de enunciación a partir del cual se pueden erigir discursos y prácticas "otras". Al mismo tiempo esta X hace referencia directamente a la corriente de liberación afroamericana más radical de los Estados Unidos de esa época (recordemos que en un principio la obra buscaba representar el problema del negro en Estados Unidos, y su primer título era *Un été chaud*) que es la que lideraba por Malcolm X. Es posible también rastrear otros elementos en la obra que nos remiten a este contexto, como por ejemplo cuando el propio Calibán grita en inglés "Freedom now!", en donde podemos ver que se establece una interdiscursividad evidente con el movimiento Black Panthers.

⁶ No pretendemos aludir con esta idea de performatividad estrictamente a la teoría de Austin de los actos de habla. Con la noción de performatividad referimos a los efectos que puede tener el desacuerdo de Calibán, lo cual estaría más cercano a lo que Lazzarato llama "el giro acontecimiento" (Lazzarato: 2010), es decir a la relación dialógica, en tanto significaría una acción sobre acciones, un "acontecimiento dialógico". Es en este sentido que la respuesta de Calibán significaría una acción que se opone a las relaciones de fuerza de los dispositivos de poder que intentan imponer una mirada y una lengua única. Nos parece pertinente, por tanto, rescatar esta cita del propio Lazzarato, en torno a los modos en que el capital impone un modelo monolingüe (lo que Césaire llamaría: "la humanidad reducida al monólogo"): "Tanto la explotación como la acumulación del capital son simplemente imposibles sin la transformación de la multiplicidad lingüística en modelo mayoritario (monolingüismo), sin la imposición de un régimen de expresión monolingüe, sin la constitución de un poder semiótico del capital." (Lazzarato: 2010, 96).

⁷ Esta concepción que le da un doble carácter al "acontecimiento" la tomamos del repaso que hace Mirta Antonelli de dicha categoría: "[...] dos rasgos parecen

definir al acontecimiento, su carácter irruptivo y su performatividad disruptiva; por ende, su eficacia en cuanto a provocar un desarreglo, un trastocamiento o efectuación, en tanto apertura a un campo de efectos no controlables. Los "hechos" en sí están constitutivamente ausentes del concepto acontecimiento, entendido éste como esa fuerza irruptiva y disruptiva" (Antonelli: 2011, 11).

5. Bibliografía

- Antonelli, M. (2011) "Acontecimiento", en *Modelo extractivo y discursividades sociales. Un glosario en construcción*. Área de Estudios Críticos del Discurso. Teorías de los Discursos Sociales II. Córdoba.
- Carbone, R. y Eiff, L. (2011) "Desde Martinica: apuntes para una crítica de la modernidad latinoamericana" prólogo a *Una Tempestad. Adaptación de La Tempestad de Shakespeare para un teatro negro* de Aimé Césaire. Buenos Aires: El 8vo. Loco ediciones.
- Castro-Gómez, S. y Grosfoguel, R. (2007) "Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico" en: Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 9-23. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Césaire, A. (2011). *Una Tempestad. Adaptación de La Tempestad de Shakespeare para un teatro negro*. Traducción de Ana Ojeda. Buenos Aires: El 8vo. Loco ediciones.
- (2006) *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Escobar, A. (2007) *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Caracas: Fundación Editorial el Perro y la Rana.
- Fanon, F. (2013) *Los condenados de la tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fernández Retamar, R. (2000) *Todo Calibán*
- Lazzarato, M. (2010) *Políticas del acontecimiento*. Buenos Aires. Tinta Limón.
- Maldonado-Torres, N. (2007). "Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. pp. 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Mignolo, W. (2013) *Historias locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Akal. Madrid.
- Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder y clasificación social" *Journal of World System Research*: 342-386

Rivera Cisucanqui, S. (2010) *Ch'ixinakax utxiwa Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Tinta Limón Ediciones. Buenos Aires.

Toumson, R. (1994) "Aimé Césaire dramaturge: le théâtre comme nécessité", *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*. N° 46 pp. 213-229. Disponible en: http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1994_num_46_1_1843 (consultado por última vez el 12 de octubre de 2016)

El día que Eric Cartman compró en Whole Foods *Inmunización y subjetivación capitalística en la temporada 19 de South Park**

Juan Revol

jotarevol@gmail.com

Licenciatura en Letras Modernas. Directora de TFL: Dra. Vanina Papalini

Recibido: 01/06/17 / Aceptado con modificaciones: 11/09/17

Resumen

Este artículo propone una lectura de la monstruosidad como clave para entender la apertura de las subjetividades a una comunidad impolítica. Para desarrollar este vínculo, el trabajo toma como corpus la serie de animación para adultos *South Park*. Particularmente, en este artículo se analiza cómo en tres episodios de la temporada 19 ("Atractiva y valiente", "¿A dónde fue a parar mi país?" y "La parte city del pueblo") el capitalismo global (Žižek, 2008) se vale del multiculturalismo y de distintos modos de subjetivación para inmunizar (Esposito, 2009) a los habitantes del pueblo contra su potencial monstruosificación y ser-con-otros en comunidad.

Palabras clave: monstruosidad – inmunidad – South Park

1. Introducción

La problematización de la monstruosidad y del ser-en-común comunitario son dos temas filosóficos recurrentes en el campo de los estudios biopolíticos. A la hora de pensar en la monstruosidad y en la comunidad, un enfoque biopolítico sobre estos temas permite detenerse en las praxis políticas que atraviesan e invisten a los cuerpos de la población. Situándose, entonces, en este campo disciplinario para poder hacer una lectura de la monstruosidad y la comunidad que tenga a la vida y a la política como eje nodal, el presente artículo parte de las siguientes preguntas: ¿cuál es la relación entre monstruosidad y comunidad? ¿Qué consecuencias políticas implicaría la existencia de esta relación? Luego de esbozar estas primeras respuestas, se

analizarán formas posibles de inmunización contra este vínculo. Por esto, este trabajo se valdrá de varias categorías teóricas propias de la biopolítica (principalmente, aquellas propuestas por Foucault y Esposito) para analizar un corpus que habilita la reflexión sobre estas cuestiones: los primeros tres episodios de la temporada 19 de la serie de televisión para adultos *South Park* (2015). También, para intentar responder a la última pregunta planteada, se recurrirá a la teoría crítica para deconstruir el discurso de la corrección política y pensar en las mecánicas inmunitarias que el capitalismo global pone en funcionamiento contra las potenciales actualizaciones comunitarias (para esto, la guía de algunas líneas teóricas de Deleuze, Lazzarato y Žižek –entre otros autores– resultará imprescindible).

2. Desarrollo

2.a Monstruosidad y comunidad en un programa irreal y grosero

Un alumno de cuarto grado con sobrepeso que propone exterminar a los hippies, una dictadura de niños colorados que se proclaman la raza superior, un hombre que pone sus testículos en el microondas para contraer cáncer de próstata y poder consumir marihuana medicinal, una Asociación Atlética de Bebés Adictos al Crack, un juicio a Jesucristo por usar anabólicos durante la crucifixión: desde su primera aparición en 1997, lo que acontece en el pueblo ficticio de South Park ha sido motivo de –como mínimo– algunas controversias.

Desde sus inicios, la serie de animación para adultos *South Park* ha hecho de la sátira, la parodia, el absurdo y el humor negro los procedimientos predilectos de sus narrativas corrosivas. Con un elevado grado de incorrección política y un estilo minimalista que simula el de un collage rudimentario (con la intención de representar, según sus creadores, la simpleza mental de los personajes –en palabras suyas, “todos *rednecks*”–), la serie creada por Trey Parker y Matt Stone se dispone a tratar con temas tabú como el racismo, el sexo, la prostitución, las discapacidades, la religión y hasta la pornografía infantil. A diferencia de *Los Simpsons* –su gran predecesora e influencia–, la focalización de la serie no recae sobre un núcleo familiar, sino sobre un grupo de cuatro amigos: Stan, el líder, alguien que durante varias temporadas no puede evitar vomitar cuando ve a la chica que le gusta; Kyle, el “judío del grupo” y el más inteligente de los cuatro; Cartman, el chico más gordo del curso, un personaje racista, demagogo y manipulador; y Kenny, el niño más pobre de la escuela, que tiene la extraña facultad de no poder morir *definitivamente* (Kenny ya murió noventa veces hasta la fecha –disparado por extraterrestres, devorado por Ozzy Osbourne, por combustión espontánea, por aburrimiento, etc.–, para luego reaparecer

vivo al episodio siguiente). Si bien los tópicos tratados en la serie exceden los previamente enunciados y varían en un espectro inconmensurable, es posible advertir como tema recurrente la exploración del vínculo entre dos cuestiones que ocupan a varios de los debates biopolíticos contemporáneos: la monstruosidad y la comunidad.

South Park plantea tramas episódicas que relatan cómo en un espacio –un pequeño pueblo de Colorado homónimo a la serie– su respectiva vida –habitantes grotescos e inestables– opera ininterrumpidas fisuras en las instituciones y los imaginarios sociales norteamericanos. En la serie, el vínculo entre monstruosidad y comunidad se entreteje de la siguiente manera: la transgresión monstruosa –sea jurídica o biológica (Foucault, 2014)– no aparece relegada a una subjetividad delimitada, sino que existe como una potencialidad latente en cada una de las singularidades que habitan en el pueblo. La monstruosidad no es exterior a sus habitantes, sino íntima e interna, y tiene la facultad de emerger “torciéndose” de lo humano (en un movimiento similar al que Cortés-Rocca [2009:342] describe para analizar la figura del zombi). Esta emergencia monstruosa de las subjetividades puede llevar a la vida *más allá*, fuera de los límites normativos que la contienen, hacia la exterioridad de la alteridad pura, un ser-en-común impolítico y comunitario que sobrepasa la simple subjetividad conjunta del “cuerpo” social² (Esposito, 2012). En otras palabras, en *South Park*, la monstruosidad se plantea como la potencia necesaria para la actualización comunitaria, para sacar al sujeto fuera de sí y entregarlo al vacío donde los límites de las individualidades se difuminan y las alteridades se encuentran con la diferencia en el exterior. Si bien en la diferencia radical de la impolítica comunitaria teóricos como Esposito o Nancy sólo encuentran el ser-en-común con la otredad, algo que “no es un proyecto funcional, ni de modo general un proyecto productor u operatorio” (Nancy en Gudiño Bessone, 2011:44), esta lectura propone pensar

al ser-en-común como un estado en donde las alteridades emergentes son capaces de realizar agenciamientos por fuera de la norma. Agenciamientos que, inevitablemente, reinscribirán a los cuerpos en nuevos órdenes políticos (y volverán a “anular” a la comunidad impolítica hasta una nueva saturación de estos órdenes y una nueva emergencia monstruosa). En otras palabras, la esencia operatoria del nudo entre monstruosidad y comunidad en *South Park* podría explicarse a través de los siguientes estados: 1) Lo monstruoso despierta en una subjetividad, 2) Se efectúa el contagio cuando lo monstruoso comienza a despertar también en las demás subjetividades, 3) La monstruosidad exterioriza a los sujetos de su norma, los expulsa al vacío comunitario de la diferencia absoluta, 4) En este ser-en-común monstruoso, las alteridades realizan agenciamientos, 5) Estos agenciamientos subjetivizan a las alteridades nuevamente y reinscriben a estas subjetividades en un nuevo orden político. En el caso de *South Park*, la reinscripción de las subjetividades en un orden político transformado tiene que ver, precisamente, con las implicancias políticas de la transgresión monstruosa. Es en este sentido que la monstruosidad southparkiana existe, como escribe Andrea Torrano en su artículo “Por una comunidad de monstruos” (2012), como “carne social” que se organiza a sí misma en un nuevo cuerpo social abierto y creativo, realizando una política pragmática de la multiplicidad en donde los nudos universales son perforados por líneas de fuga particulares y específicas. Estas líneas son las que permiten agenciar acontecimientos, el devenir doble de la proyección de un mundo posible y su efectuación (Lazzarato, 2010), capaz de enfrentarse a los dispositivos hegemónicos y alcanzar la destrucción y/o construcción de nuevos mundos (Negri, 2001).

La dinámica narrativa del *contagio* previamente descripta se encuentra presente en varios episodios de la serie. Como ejemplos, es posible mencionar a “La medalla roja de los gays” (temporada 3, episodio 14) –donde una apuesta entre Kyle y Cartman se agrava hasta

incentivar una segunda Guerra de Secesión–, “La estrambótica aventura de abuso sexual” (temporada 4, episodio 16) –donde los niños descubren que si acusan a sus padres de haberlos abusado sexualmente la policía los arrestará y, con la propagación exponencial de denuncias, se alcanza una sociedad sin adultos–, “Golpea al aficionado” (temporada 5, episodio 1) –donde la palabra “mierda” es comenzada a utilizarse de forma excesiva por los habitantes del pueblo hasta desequilibrar una suerte de orden cósmico-lingüístico–, “¿South Park es gay!” (temporada 7, episodio 8) –donde la “metrosexualidad” se contagia y termina por cuestionar las categorías de género y de especie– o “T. A. P.” (temporada 15, episodio 4) –donde una campaña por cambiar la medida institucionalizada de un pene promedio deriva en peligrosas revueltas sociales–.

Sin embargo, esta dinámica del contagio es *controlada* en la temporada 19 de la serie. La llegada de un nuevo personaje a South Park pone en marcha un intenso proceso de inmunización, que a través de distintos mecanismos de subjetivación busca prevenir la emergencia monstruosa y la realización comunitaria del pueblo. Para describir algunos de estos mecanismos, se analizarán los tres primeros episodios de la temporada: “Hermosa y valiente”, “¿A dónde fue a parar mi país?” y “La parte *city* del pueblo”.

2.b Un pueblo del pasado

La noticia toma a todos por sorpresa: luego de un reciente incidente que involucró a un estudiante haciendo un chiste fuera de lugar sobre una violación, la Directora Victoria fue despedida. Ante la confusión general, el Sr. Mackey, histórico psicopedagogo de la escuela, toma aire y explica que una persona ya fue designada para ocupar su puesto. Alguien nuevo, que hará de la primaria de South Park “un lugar más progresista, que se ajuste a nuestros tiempos, ¿m’kay?” (Parker, 2015a). La puerta de la cafetería se abre. Un hombre entra. Con el pecho expandido,

luciendo una barba de chivo de cuidada simetría, frunciendo las cejas y protegiendo su mirada tras unos anteojos de sol deportivos, el Director PC hace su aparición.

"DIRECTOR PC: Muy bien, escuchen, mi nombre es Director PC. No sé ustedes, pero, francamente, estoy harto de cómo los grupos minoritarios son marginados en la sociedad de hoy en día. Estoy acá, ¡porque este lugar está perdido en el tiempo! ¡Estudiantes que todavía usan la palabra 'retardado'! ¡Un maestro que dice que las mujeres sin útero deberían hacerse un examen de HIV! (...) Déjenme preguntarles esto... Estamos en Colorado, ¿cierto? ¡¿Dónde están los niños hispánicos?! ¡¿Dónde están las minorías étnicas y raciales?!

SR. MACKEY: Bueno, tenemos a Token. Él es negro.³

DIRECTOR PC: ¡Y esos son dos días de castigo para usted, Mackey! ¡Felicitaciones!

SR. MACKEY: ¿Qu- yo estoy castigado?

DIRECTOR PC: Googleé South Park antes de venir acá, ¡y no puedo creer la mierda con la que han logrado salirse! ¡Gente que reclama ser abogada de los derechos transgénero, pero en realidad sólo quiere usar el baño de mujeres! ¡Un hombre blanco que se cree chino y construyó una muralla para mantener afuera a los mongoles! (...) ¡¿Qué carajo es esto?! ¡¿Me están jodiendo?! Les estoy diciendo a todos y a todas: ¡esto se terminó! Les guste o no, lo políticamente correcto está de vuelta,⁴ y es más grande que nunca. ¡Woowooowoo, ¿escuchan eso?! ¡Ése es el sonido del 2015 dejándolos de lado, gente! ¡Chúpenla!" (Parker, 2015a)

La temporada 19 de *South Park* comienza con la llegada al pueblo de este nuevo personaje: un hombre joven, universitario, dispuesto a luchar aguerridamente para defender los derechos de los marginados de la sociedad. Como las siglas de su nombre lo indican (Director PC, abreviación de Director Políticamente Correcto), este personaje condensa y exalta todos los valores de la

"corrección política". El Director PC se refiere a South Park como un pueblo "perdido en el tiempo", un pueblo al que el 2015 está "dejando de lado". Por su parte, ante el cambio de director, Randy –el padre de Stan– le explica a Sharon –su esposa– que ser PC es ser una "influencia civilizadora" (Parker, 2015a). En ambos enunciados, el dimensionamiento teleológico de una historia que avanza (y mejora) hacia adelante y el imaginario de la civilización como ideal de realización histórica llevan implicados un mismo trasfondo: la narrativa del progreso. Como escribe Koselleck (1993), a partir de finales del S. XVIII, la modernidad deja de coincidir el concepto de "progreso" con el de "historia", para pasar a captarlo como un tiempo histórico que se va sobrepasando continuamente. Ahora bien, ¿por qué el 2015, en cuanto lapso estrictamente temporal, va a dejar de lado a South Park? En la advertencia del Director PC, el 2015 se configura como un "nosotros": la temporalidad deviene una unidad social y política, delimitada a través de una diferenciación que opera la exclusión de un "otro" en virtud de determinados conceptos que definen sus límites. La clásica polaridad moderna arroja, entonces, la siguiente conclusión: si el 2015 es la civilización, South Park es la barbarie.⁵

Si la monstruosidad comunitaria southparkiana resulta bárbara –y, sobre todo, riesgosa por su potencia transgresora– a los ojos del progreso, inmunizarla será la forma de civilizarla y de "domesticar" al pueblo. Cuando la *immunitas* se presenta como el reverso exacto de la *communitas*, Esposito destaca que esta oposición no las hace excluyentes: por el contrario, implica su presuposición mutua desde un principio. Para sostener esto, Esposito retoma la teoría de los sistemas abiertos de Luhmann, donde los sistemas toman de su exterioridad los estímulos necesarios para complejizarse. El derecho, particularmente, es el subsistema que hace coincidir al sistema con su exterioridad en la exclusión inclusiva; ya que es este subsistema el que integra al sistema la

inestabilidad de la violencia exterior y la pone en función de su conservación. De esta forma, el derecho no se limita a resolver los conflictos; sino también a hacerlos posibles (el derecho posibilita el delito al anticipar qué acción desestabilizadora se considerará como tal). La violencia, entonces, se impide y se incorpora simultáneamente en el derecho, cada vez que la violencia externa se trasmuta en el interior del sistema en violencia normativa que restringe la manifestación de la vida en su alteridad –como Plessner declara, “sin aniquilación, al menos como amenaza, no hay política, así como no hay derecho sin aniquilación de la libertad” (Plessner en Esposito, 2009:143)–. En la temporada 19 de *South Park*, el constante abuso de autoridad del Director PC caricaturiza este rasgo de la inmunización jurídica: para defender los derechos de los grupos minoritarios, el director aplica contra los que los ofenden la misma violencia de la ofensa –o, en muchas ocasiones, una todavía “peor”–. Como ejemplo de esto, es posible citar el intercambio que el Director PC tiene con Cartman cuando éste entra al baño de maestros e intenta extorsionarlo para que suspenda un castigo que le asignó:

“CARTMAN: Oh, parece que se le cayó algo, Director PC. ¿Qué es esto? (Saca de su bolsillo un slip con estampas de los Power Rangers y lo sostiene con la punta de los dedos) ¿Por qué? Éste es el calzoncillo de algún niño. (Se lo acerca a la nariz, lo huele) ¿Por qué? Éste es el calzoncillo de Butters (...) (Se acerca al urinal que estaba usando el Director PC y deja caer el calzoncillo adentro) Oh, Dios mío, tiene su ADN por todos lados. Ciertamente, esto no se ve bien para usted. No necesito decirle nada a nadie sobre esto. No, creo que nos estamos entendiendo. ¿*Capisce*?

DIRECTOR PC: ¿Qué acabás de decir? (...) ¿¿*Capisce*?! ¿¿Estás asociando a los italo-americanos con tácticas de intimidación?! (Se acerca a Cartman intimidante) ¡Más te

vale que cuidés esas micro-agresiones, bro!

CARTMAN: Oh-key. Mire, usted no quiere terminar siendo un *spokesman*⁶ de Subway, ¿o sí?

DIRECTOR PC: ¿Acabás de usar un término que excluye a las mujeres de una ocupación?! (Levanta a Cartman por la campera).

CARTMAN: Okey, retrocedamos... (El Director PC lo estrella contra uno de los cubículos del baño) ¡Ahh!

DIRECTOR PC: (Estrellando a Cartman reiteradas veces contra la pared al lado del espejo) ¿Acabás de decir ‘*spokesman*’ en vez de ‘*spokesperson*’?! ¿Siendo que las mujeres son tan capaces de vender sándwiches como cualquiera?! (Estrella a Cartman contra el espejo, rompiéndolo) ¿Estás usando a propósito palabras que reafirman tu privilegio patriarcal?! (Estrella a Cartman contra un lavamanos, rompiéndolo).

CARTMAN: (Rápido) No, perdón. ¡Sólo estaba tratando de inculparlo por violar a Butters!

DIRECTOR PC: (Ignorando a Cartman) ¿¿Pensás que los italo-americanos y las mujeres son menos importantes?! (Tira a Cartman al suelo y empieza a trompearlo) (...) ¿¿Te atrevés a usar palabras que enajenan a dos comunidades de personas que tienen que lidiar con sesgos como los tuyos diariamente?!” (Parker, 2015a)

Pensar a la inmunidad y la comunidad como un sistema abierto y su exterioridad será lo que permita destacar que, siempre, algo del exterior comunitario estará presente en el centro del sistema inmunitario. La inmunización asegura la supervivencia y, para eso, se asegura de amputarle a la vida su esencia más intrínseca: el riesgo que se alberga en su potencialidad imprevisible. Como sostiene Gehlen, “el hombre, más que vivir, *dirige* su propia vida” (Gehlen en Esposito, 2009:149), porque “la supervivencia no es un fruto espontáneo de la vida, sino, al contrario, algo que implica su administración controlada, limitada, contenida en una forma que de algún

modo la inhibe y la contradice" (Esposito, 2009:149).

La "cultura PC" (como se la denomina en la serie) opera de la misma forma que Gehlen describe su paradigma inmunitario: contra la abundancia indócil de estímulos que nos circundan, se produce un distanciamiento que permite aplazar la respuesta a los estímulos, de manera que ésta sea funcional para prolongar la conservación de la vida. La cultura PC, al disciplinar algo tan espontáneo como la inmanencia de un acto de habla, genera (o, al menos, proclama generar –por más que en la serie los "PC Bros"⁷ jamás realizan una problematización profunda de las categorías imperantes–) deconstrucciones cognitivas que inhabilitan el verdadero con-tacto entre los individuos. En el caso de un comentario racista, la arremetida torpe de la lengua podría llegar a desestabilizar los límites individuales en un acto violento, donde los golpes y la sangre corriendo (retomando la imagen de Girard en *La violencia y lo sagrado* [2006]) pongan en circulación el *munus* recíproco. Sin embargo, disciplinando los actos de habla, los PC Bros anulan esta posibilidad y, lo que es más, ni siquiera logran una verdadera comprensión del otro; sino que sólo se distancian de él trepándose al pedestal del Universal tolerante.⁸

2.c Corrección política: disciplina y control

Por otro lado, que el agente enviado a *corregir* a los monstruos incorregibles⁹ sea un director de escuela primaria es sumamente significativo. Foucault sitúa la progresiva institucionalización de las sociedades disciplinarias a partir de los siglos XVII y XVIII, época en que se asistió a la decadencia económica y política de los sistemas monárquicos. Las sociedades disciplinarias se caracterizan por individualizar a la población –extirpar su *munus*– a través del paso ininterrumpido por distintos centros de encierro (primero, la escuela; después, el ejército y la fábrica; a veces, la cárcel) que organizan internamente los cuerpos ajustándolos a una norma que aumenta su

productividad económica y reduce su potencia política. Desde sus comienzos, la escuela se consolida como una de las instituciones de dominación por excelencia de las sociedades disciplinarias. En ella, los estudiantes se vinculan a la norma; sus cuerpos y mentes son moldeados a través de la disciplina (aprenden a sentarse todos los días en el mismo lugar, seguir horarios, prestar atención durante clases, respetar a sus superiores, hablar y pensar de determinada manera, someterse a la vigilancia jerárquica y a la sanción normalizadora del examen), sus individualidades son introducidas al mundo de las imposiciones autoritarias (con las figuras de maestros y directores) y sus actividades son direccionadas para que incorporen la lógica de los procesos de producción (Castro, 2014). Lo que es más, la institución escolar reúne dos órdenes disciplinarios: por un lado, el del *saber*, que Foucault plantea en *El orden del discurso* al definir a la disciplina como un mecanismo de limitación discursiva, que establece de *qué* y *cómo* se debe hablar; por el otro, el del *poder*, desarrollado en profundidad en *Vigilar y castigar*, que tiene por objetivo subjetivar a los individuos a través de un conjunto de técnicas anatomopolíticas (*Íbid.*). El Director PC, al golpear a Cartman, pone en funcionamiento los dos órdenes disciplinarios en su adoctrinamiento: disciplina el cuerpo a través de los golpes y humillaciones y disciplina el discurso obligando a los actos de habla a una deconstrucción previa. Podría decirse que las disciplinas, entonces, normaliza la potencialidad monstruosa de los cuerpos y encierran el afuera al buscar "neutralizar la potencia de invención y codificar la repetición para quitarle toda potencia de variación, para reducirla a una simple reproducción" (Lazzarato, 2010:87-88).

Ahora bien, Foucault percibe en el S. XIX la crisis de las disciplinas y el ingreso a una época de *control* social. A diferencia de las disciplinas, ejercidas en interiores (como la familia con su propiedad íntima o el aula escolar con sus ventanas enrejadas); el control se ejerce "al aire libre", en el afuera que excede y abarca a

cualquiera de los sistemas cerrados disciplinarios. Como amplía Deleuze, las sociedades de control “ya no funcionan mediante el encierro sino mediante un control continuo y una comunicación instantánea” (Deleuze, 1996:243). En estas sociedades, el panoptismo –con su vigilancia individual e ininterrumpida para asegurarse de que los individuos actúen en función de normas determinadas– se consolida como uno de sus rasgos característicos distintivos. Mientras los encierros son “moldes o moldeados diferentes” (*ibid.*:249), los controles constituyen una *modulación*: “una suerte de moldeado autodeformante que cambia constantemente y a cada instante” (*ibid.*:249). En las sociedades de control, la fábrica se sustituye por la empresa y, a diferencia de la primera, la empresa es etérea, tiene un “alma” que atraviesa inmaterial todos los regímenes de la vida e “instituye entre los individuos una rivalidad interminable a modo de sana competición, como una motivación excelente que contrapone unos individuos a otros y atraviesa a cada uno de ellos, dividiéndole interiormente” (*ibid.*:249-250).

Antes de analizar en profundidad el funcionamiento de la lógica moduladora y subjetivadora del alma de la empresa extendida a todos los regímenes de la vida en *South Park*, es necesario remitirse a los hechos del episodio “¿A dónde fue a parar mi país?”. El episodio comienza con Kyle en la Casa Blanca junto a Obama. En un acto público, el presidente de EE. UU. felicita a Kyle por dar algunas palabras de apoyo a Caitlyn Jenner luego de su cambio de sexo y celebra su lucha contra la intolerancia. Mientras tanto, en un bar, el Sr. Garrison –maestro de cuarto grado– y algunos hombres más miran la transmisión del evento en vivo:

“SR. GARRISON: ¿Ven? ¡Ahí está! ¡Por eso está pasando! ¡Todo el mundo está predicando la apertura y la aceptación, y por eso ahora millones de inmigrantes de mierda están cruzando la frontera y a nadie le parece importar!

SR. ADLER: Bueno, ¿qué vas a hacer? En el mundo de hoy es como si no pudieras ni siquiera decir algo negativo sobre los inmigrantes ilegales.

RANDY: (Acercándose, girando su dedo en el aire como si se tratara de las luces de una sirena de policía) ¡Woo, woo, woo, woo, woo! ¿Alguien por acá dijo ‘inmigrantes ilegales’? Porque el término correcto es ‘inmigrantes indocumentados’, ¿está bien, bro? (Se va).

SR. GARRISON: (Susurrando) ¡Es como si a nadie le importara! ¡Y siguen viniendo! ¡Cruzando la frontera con sus familias mugrientas, tocando su música estúpida! (La cámara se desplaza y es posible ver a un grupo de canadienses jugando al pool, mientras van reconociéndose y saludándose) (...) Tendríamos que haber construido un puto muro” (Parker, 2015b)

Los inmigrantes canadienses llegan a montones: en poco tiempo, prácticamente superan en número a los habitantes de South Park. A medida de que la primaria se llena de alumnos “cabeza de alce”, el descontento del Sr. Garrison va en aumento. En una de sus lecciones, compara a los canadienses con los godos, los “inmigrantes” que hicieron que “el glorioso Imperio Romano se fuera a la mierda” (*ibid.*). El maestro de cuarto grado termina de estallar cuando, durante un acto escolar organizado por el Director PC para introducir a los alumnos locales la “cultura canadiense”, le dice a los estudiantes canadienses que “nadie los quiere acá” y acusa al multiculturalista Director PC de “chuparle la pija a su mamá” (*ibid.*). Naturalmente, después de esto, el Sr. Garrison es despedido; pero el final de su ejercicio docente se encadena inmediatamente con el comienzo de su activismo político. De a poco, el Sr. Garrison –que pasa a satirizar a Donald Trump– comienza a ganar algo de apoyo popular entre los habitantes de South Park que aún se resisten al nuevo multiculturalismo imperante y se pone en campaña para llegar a Washington en 2016. Como se ve en la escena citada, cuando el Sr. Garrison y sus amigos *rednecks* se refieren a los

inmigrantes canadienses como “ilegales”, Randy se apresura a llegar imitando el sonido de una sirena de policía para corregirlos: “el término correcto es ‘inmigrantes indocumentados’” (*Ibid.*). La proliferación de PC Bros deviene un panóptico correctivo, la corrección política un control omnipresente – como dice el Sr. Adler, “es como si no pudieras ni siquiera decir algo negativo sobre los inmigrantes ilegales” (*Ibid.*)–. La corrección política combina disciplina –con el Director PC como director de la escuela– y control –con los PC Bros como policía cognitiva del pueblo–, superponiendo en South Park las técnicas propias de ambos modelos societarios. Sin embargo, a pesar de esta coexistencia de modelos, es posible distinguir una técnica imperante en la temporada 19 de *South Park* que demuestra el carácter esencialmente *controlador* del S. XXI: la *modulación de públicos*.

En *Políticas del acontecimiento* (2010), Lazzarato reconoce que con la proliferación de la diferencia que rompe el régimen de encierro en la posmodernidad se hace necesario encontrar una nueva forma de actuar sobre las subjetividades. Esta forma, como se indicó anteriormente, es la modulación: aquel flujo de subjetivación que –a diferencia de los centros de encierro de las sociedades disciplinarias– se da en espacios abiertos y de manera indefinida. Lazzarato amplía esta reflexión captando el nuevo concepto de vida implicado en esta forma de ejercicio del poder: en las sociedades de control, la vida se considera “en tanto especie y, finalmente, dice Foucault en uno de sus cursos, (...) en tanto espíritu” (Lazzarato, 2010:91). Para esto, la sociología de Tarde le vale de la categoría necesaria para aprehender esta dimensión espiritual del sujeto: para él, el “grupo social del futuro” no es la población ni la clase, sino el *público*. Tarde entiende por público al público de los medios masivos de comunicación, “una masa dispersa donde la influencia de los espíritus de unos sobre otros se convierte en una acción a distancia” (Tarde en Lazzarato, 2010:92). A diferencia de las técnicas disciplinarias, que se

estructuran en un plano espacial; las técnicas de control –con la velocidad de la viralización y la propagación a distancia de la información que habilitan las redes– se estructuran sobre la virtualidad del tiempo. La televisión, por ejemplo, se consolida como un dispositivo paradigmático de acción a distancia entre las subjetividades, capaz de constituir un público a través de su presencia temporal.

En el episodio “La parte *city* del pueblo”, es posible ver en funcionamiento la modulación televisiva norteamericana cuando las repercusiones nacionales de la candidatura de Garrison no tardan en aparecer. Este episodio muestra cómo Jimmy Fallon, comediante y conductor del programa televisivo *The Tonight Show*, hace en su *stand up* diario una crítica punzante al candidato y al pueblo entero de South Park:

“JIMMY FALLON: Okey, okey, okey. Así que tenemos a este tipo que está postulándose para ser presidente, odia a los inmigrantes y, básicamente, es un idiota (la audiencia ríe). No es para sorprenderse: el tipo es de un pueblo predominantemente blanco que se llama South Park, en Colorado. O Cabezas de Tacho de América, S. A.; no estoy seguro. Sí, si este tipo es lo mejor que este pueblo tiene para ofrecer, ¿se imaginan cómo será el resto? (Imitando un acento ranchero) ‘¡Oh, ey, soy de South Park! ¡No nos parece bien eso de respetar a los seres humanos!’ ¿Ustedes creen que South Park tendrá una universidad? ‘Bienvenidos a la Universidad de South Park’ ‘Por favor, ¡abran sus escopetas y golpeen a sus esposas!’ ‘Vivo en South Park y mi CI es tan bajo que tengo que cavar para encontrarlo. Ey, ¿alguien dijo «violación»? Esa es la palabra que usamos para «cucharita» acá en South Park’” (Parker, 2015c)

Si bien, como las técnicas biopolíticas, las técnicas moduladoras de control también se dirigen a la vida; éstas lo hacen de manera, como sostiene Lazzarato, “sensiblemente diferente”. La diferencia entre ambas radica en

el concepto de vida que tienen: mientras la biopolítica comprende a la vida en su inmanencia biológica, las sociedades de control lo hacen en cuanto a la propiedad de una *memoria*. En estas sociedades, la memoria –como la entienden Nietzsche y Tarde–¹⁰ es la propiedad irreductible de lo vivo, al guardar la potencia de actualización de virtualidades. Sin memoria, el mundo estaría condenado a un perpetuo recommienzo, a ser, en palabras de Bergson –discípulo de Tarde–, “un presente que se repite indefinidamente, siempre igual a sí mismo” (Lazzarato, 2010:98). Es la potencia de la memoria junto con la *atención* –el *conatus* del cerebro, según Tarde–, lo que las tecnologías de control buscan modular, capturar y regular a distancia. La modulación televisiva que arruina la imagen de *South Park* a nivel nacional actúa sobre los deseos, las creencias y las fuerzas de memoria y atención de su público. En esto, hay algo más que está en juego además de la dimensión corporal de las subjetividades: el “espíritu” que Foucault mencionaba como última instancia de la biopolítica pasa a un primer plano en las sociedades de control. Las máquinas de modulación temporal como la televisión intervienen sobre el contenido virtual de las memorias de su público con memorias artificiales; y, de esta forma, al intervenir sobre la potencialidad de las memorias, la modulación logra intervenir sobre los acontecimientos. Al distinguir la vida en tanto características biológicas de la vida en tanto memoria, Lazzarato define las nuevas relaciones de poder que tienen por objeto a la memoria y a la atención como *noo-política*, el conjunto de técnicas de control que “se ejerce sobre el cerebro, implicando en principio la atención, para controlar la memoria y su potencia virtual” (*Ibid.*:100).

2.d Modulación y gentrificación

Ante el escrache de Jimmy Fallon, la Alcaldesa McDaniels llama a una asamblea para pensar en formas de superar esta crisis. La solución llega de la mano de Randy: “Lo que este

pueblo necesita... es un Whole Foods. Eso nos va a validar inmediatamente como un pueblo al que le importan las cosas” (Parker, 2015c). Whole Foods es una cadena estadounidense de supermercados que vende alimentos “orgánicos”. La cadena es selectiva a la hora de elegir dónde instalar una sucursal, por lo que existen numerosos valores éticos y estéticos que trascienden las cualidades alimenticias de sus productos y gravitan alrededor de estas franquicias: un “pueblo Whole Foods” es un pueblo abierto, respetuoso, ecológico, tolerante; en resumidas cuentas, un pueblo comprometido con las banderas progresistas. Whole Foods es un ejemplo de cómo la modulación también se produce a través de las empresas:

“La empresa que produce un servicio o una mercancía crea un mundo. En esta lógica, el servicio o el producto –de la misma manera que el consumidor y el productor– deben corresponder con este mundo. Este último debe estar incluido en las almas y los cuerpos de los trabajadores y los consumidores (...) En las sociedades de control, la finalidad no es más sustraer, como en las sociedades de soberanía, ni combinar y aumentar la potencia de las fuerzas, como en las sociedades disciplinarias. En las sociedades de control, el problema es efectuar mundos. La valorización capitalista está de ahora en más subordinada a esta condición. Se podría decir, invirtiendo la definición marxiana: el capitalismo no es un modo de producción, sino una producción de modos y de mundos” (Lazzarato, 2010:108-109)

Si la empresa se apropia de la lógica del acontecimiento para efectuar la creación de mundos hegemónicos controlados –precisamente, neutralizando la creación de múltiples mundos posibles que caracteriza al acontecimiento, “desmultiplicando” sus posibilidades de emergencia–, ¿cuál es el mundo que crea la empresa Whole Foods? En *South Park*, el cuestionamiento que se hace el

Padre Maxi en la asamblea permitirá responder la pregunta anterior: ¿dónde alojar en South Park una sucursal de Whole Foods? Como se anticipó, Whole Foods no sólo demanda a sus locaciones un compromiso político con el progresismo; sino también una correspondencia con la estética *eco-vintage* de sus locales. Ante el desconcierto general de los habitantes del pueblo, la Alcaldesa prosigue a exponer la estrategia que planeó junto a Randy para ser aprobados por la empresa: la construcción de SoDoSoPa, “un nuevo emprendimiento urbano que va a convertir la zona más debilitada y dilapidada de nuestro pueblo en un pintoresco centro de negocios de artesanías y confiterías”, revitalizando la zona sur de South Park que, en palabras de Randy, “siempre fue la parte fea y antiestética de este pueblo” (Parker, 2015c). De esta forma, la necesidad de encontrar la aprobación multiculturalista inicia en South Park un intenso proceso de gentrificación, una reconversión urbana que consiste en “la reocupación de un espacio urbano por parte de una clase socioeconómica en detrimento de otra. Esta última es expulsada y excluida mediante la variación forzada, por los mecanismos de mercado” (Checa-Artasu, 2011). ¿Cuál es, entonces, el mundo que demanda crear la empresa Whole Foods? Un mundo donde la pobreza queda desplazada, donde la diferencia de clases se oculta. Kenny McCormick, “el chico más pobre de la escuela” (como siempre le recuerda Cartman), es uno de los habitantes de la zona sur de South Park que será gentrificada. A pesar de que su familia manifiesta su descontento, una serie de intervenciones arquitectónicas *hipster* (lucecitas blancas colgando por doquier, reflectores que iluminan y exaltan la decadencia arquitectónica, pasarelas de ladrillo) transforman a su casa en el epicentro pintoresco del distrito artístico SoDoSoPa. Poco a poco, la tranquilidad de los McCormick se ve invadida por consumidores que asisten extasiados a la zona gentrificada: la música electrónica *soft* invariable y las voces y risas de los comensales nocturnos no los dejan dormir,

las parejas y familias que pasean por SoDoSoPa se fotografían constantemente frente a su casa, los locales se multiplican y asfixian progresivamente la apacible vida que llevaban. Lo que es más: el barrio se vuelve más caro, y les resulta cada vez más complicado seguir viviendo en su domicilio. Publicidades que promocionan la “cultura mixta” de SoDoSoPa mientras muestran a los padres de Kenny peleando hacen de la gentrificación no sólo el detrimento de una clase por otra, sino también que ésta asista a la espectacularización de la pobreza de la primera. El episodio termina cuando el inspector de Whole Foods que Randy invitó a South Park declara al pueblo apto para tener un local de la cadena. Luego de que el pueblo festeje eufórico este dictamen, un comercial comienza a reproducirse:

“VOZ EN OFF: (Mientras se ve un montaje de imágenes de los habitantes de South Park comprando distintos productos en Whole Foods) Hay un momento en que un pueblo se convierte en más de lo que era. Cuando las personas toman ese paso audaz para que las cosas sean mejores. Para progresar. Para cambiar. Para dejar de ser lo que eran en el pasado. Éste es un lugar nuevo, listo para la próxima década. Actualizado, revitalizado y listo para encajar con los pueblos más progresistas de América. Esto... es South Park. Bienvenido a casa” (Parker, 2015c)

Con este comercial, finalmente, el “nosotros”, el “progreso” al que remite el Director PC, muestra su trasfondo: la pertenencia al presente está signada por la pertenencia a una determinada mercancía y a determinados regímenes de compra (Whole Foods), la tolerancia multiculturalista se enlaza con el consumo en una misma fórmula, que se encarga de dividir el mundo axiomáticamente en dos: un nosotros-tolerantes que es, en realidad, un nosotros-consumidores y un otros-intolerantes-fuera del mercado.¹¹ En otras palabras; con la llegada del Director PC, lo que empieza a combatir ala monstruosidad

comunitaria es la corrección política; sin embargo, al llegar ésta de la mano de la nueva mercancía, se advierte entonces cuál es la fuerza que ejecuta esta coerción compulsiva: el capital.

Resulta interesante retomar a la figura del Sr. Garrison y al riesgo de que contagie sus ideas para pensar qué género de monstruos habitan en South Park. ¿Qué es considerado un monstruo por el capitalismo? Una respuesta inmediata podría ser la siguiente: aquello que pone en crisis las piezas de su estructura (la familia, el trabajo, la mercancía). Más allá de que la progresiva apertura del capitalismo hacia distintas formas de otredad es una estrategia para cooptar más consumidores, es posible afirmar que estas incorporaciones tienen también otro propósito: la inclusión multiculturalista de otredades al sistema –de manera controlada, a través de negociaciones legales y de mercado– asegura que estas otredades (alteridades que bien podrían ser consideradas monstruos, con todos los riesgos que eso implica) no *ataquen* al sistema. De esta forma, inyectándose un poco de monstruosidad, el capitalismo se inmuniza contra la misma; y confina sus pasos a un horizonte seguro, que promete un camino hacia el fin de los monstruos. Žižek ilustra esta idea con claridad en *En defensa de la intolerancia* (2008). Si bien esta maniobra se ve aún con más claridad en un episodio de la temporada 19 que no se analizará en este trabajo (“Tweek x Craig”, episodio 6), es posible destacar que, para el filósofo esloveno, cuando un Universal (la hegemonía capitalista) se apresura a cumplir los reclamos puntuales de un Particular (una minoría sexual o étnica, p. ej.), no lo hace porque tenga un especial interés en el bienestar de esta no-parte; sino porque quiere evitar que ese reclamo se convierta en una “condensación metafórica” en la sociedad que sea capaz de trascender los límites meramente pragmáticos de la queja y termine por desestabilizar la estructura de su ilusión ideológica.

South Park es un monstruo diferente. A diferencia de la comunidad gay, por ejemplo,

el *redneckismo* de South Park proviene de los principios del capitalismo: de cuando éste era estatal y no transnacional. En la vorágine de devorar alteridades para integrarlas a la sinfonía de sus jugos gástricos, el capitalismo tiene que vérselas ahora con sus propios desechos: aquello que ya expulsó de su cuerpo, algo que en un principio fue constitutivo en él pero ahora –una vez que fue exprimido– se convirtió en un resto inútil. El racismo “convencional”, por ejemplo, tan necesario en sus años fundantes para consolidar su régimen imperante, ahora es un verdadero estorbo en la expansión capitalista. Y, en el caso de *South Park*, estas remanencias son ahora lo que más lo ponen en crisis: South Park es una comunidad monstruosa que hace de la incorrección política su principal potencia desestabilizadora.

Ahora bien, si el fenómeno de la modulación comprende noo-políticas (sobre las memorias) que se actualizan en biopolíticas (sobre los cuerpos-especie); tanto la modulación televisiva como la gentrificación están contribuyendo a construir en South Park lo que Guattari denomina una determinada *subjetividad*. Por subjetividad, –contra el concepto de individuo como totalidad cerrada–¹² Guattari entiende al hecho social manufacturado por la presencia de elementos constantes que intervienen “en la sintagmática de la subjetivación inconsciente” (Guattari, 2006:49). Es decir: no sólo los medios de comunicación son productores de subjetividad; sino también los modos de distribuirse espacialmente, la relación con la tecnología, el uso del lenguaje y muchas condiciones de existencia más. En este proceso, el modo en que los individuos viven esa subjetividad oscila entre los extremos de

“una relación de alienación y opresión, en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe, o una relación de expresión y de creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad,

produciendo un proceso que yo llamaría de singularización" (*Ibíd.*:48)

Entender a la subjetividad no como resultado acabado sino como un constante proceso, siempre fluctuante, modulable, abierto al devenir de las interacciones sociales, le permite a Guattari reconocer que hay modos hegemónicos de subjetivación que producen un modo particular de subjetividad: la *subjetividad capitalística*. Para Guattari, la máquina de producción de subjetividad capitalística se instaura desde la infancia, apenas el niño entra en las lenguas dominantes y se familiariza con los modelos imaginarios y técnicos en los que deberá insertarse (*Ibíd.*:55). El capitalismo se configura así como una máquina de producción de subjetividad que se vale de la apertura de los sujetos al devenir para constantemente bombardearla de estímulos que le permitan crear sus subjetividades. El individuo existe, pero "sólo en tanto terminal; esa *terminal individual* se encuentra en la posición de consumidor de subjetividad. Consume sistemas de representación, de sensibilidad, etc., que no tienen nada que ver con categorías naturales universales" (*Ibíd.*:47). De esta forma, el capitalismo termina por inventar completamente modos de percepción del mundo. Para analizar lo acontecido en "La parte *city* del pueblo", resulta interesante detenerse en una de las funciones de la subjetivación capitalista que desarrolla Guattari: la *discriminación*.

"La discriminación es una función de la economía subjetiva capitalística directamente vinculada a la culpabilización. Ambas presuponen la identificación de cualquier proceso con cuadros de referencia imaginarios, lo que propicia toda suerte de manipulaciones. Es como si para mantenerse, el orden social tuviese que instaurar, incluso de las maneras más artificiales posibles, sistemas de jerarquía inconsciente, sistemas de escalas de valor y sistemas de disciplina. Tales sistemas dan una consistencia subjetiva a las elites (o a

las pretendidas elites) y abren todo un campo de valorización social, donde los diferentes individuos y estratos sociales tendrán que situarse" (*Ibíd.*:56)

¿No es acaso una *culpabilización* del pueblo –a través de su discriminación– lo que Jimmy Fallon hace al presentar el orden de valores imperante que sitúa a South Park en la posición de tener que "limpiar" su imagen? Después de este episodio, el arco dramático de la temporada queda planteado definitivamente: si South Park quiere salir monstruoso y comunitario de ésta, tendrá que resistir contra las armas de persuasión de la sociedad de consumo.

3. Conclusiones (Letra Arial 11)

En este artículo se propuso analizar cómo el poder disciplinario y controlador del Director PC previene la emergencia de la monstruosidad comunitaria valiéndose de una potencia disruptiva propia de la existencia en comunidad: la violencia. A través de la exégesis de las demostraciones de fuerza del Director PC, se vinculó a la inmunización con la comunidad que pretende inmunizar; entendiéndolas como las dos bocas de un mismo túnel, comunicadas e implicadas entre sí por su presuposición mutua. La teoría de los sistemas abiertos de Luhmann (Esposito, 2009) permitió caracterizar al aparato inmunitario como sistema que toma de su exterioridad –la comunidad, eso que está afuera de la otra boca del túnel– los estímulos y elementos necesarios para complejizarse. Se caracterizó al derecho como subsistema que logra coincidir al sistema con su exterioridad en la exclusión inclusiva de la violencia y, a la vez que se relacionó su mecánica con la "cultura PC", se lo describió como pieza fundamental de la inmunización al singularizar jurídicamente a los cuerpos de la comunidad. Luego de describir este proceder sistémico, se inscribió a la singularización jurídica inmunitaria como forma de ejercicio del biopoder; vinculando paradigma inmunitario, soberanía y biopolítica.

Al caracterizar las sociedades disciplinarias y de control, fue posible advertir cómo en *South Park* el Director PC y sus PC Bros articulan medidas de ambos modelos societarios en su corrección política. El análisis de los episodios “¿A dónde fue a parar mi país?” y “La parte city del pueblo” permitió echar luz sobre las nuevas formas moduladoras que las sociedades de control tienen de actuar sobre las subjetividades. La figura del *público* (Tarde y Lazzarato en Lazzarato, 2010) como el objetivo del flujo de subjetivación indefinido de los aparatos de modulación masiva (la televisión, p. ej.) permitió entender a la vida no sólo como cuerpo, sino también como memoria; e introdujo necesariamente los conceptos de *noo-política* (*Ibíd.*) y *subjetivación capitalística* (Guattari, 2006) para dimensionar el alcance de la expansión mercantilista y la gentrificación. Hacia el final de “La parte city del pueblo”, la lectura moduladora de la población de *South Park* como público develó que el nosotros-presente del Director PC está signado por la pertenencia a un determinado régimen de consumo; por lo que la fuerza que pretende inmunizarse contra el monstruo comunitario desmantelándolo termina por mostrar su cara detrás de la máscara de la corrección política: la sonrisa encandiladora y coercitiva del capital. Este recorrido permite visibilizar de qué manera *South Park* se vale de la incorrección política para realizar una crítica corrosiva a las relaciones que establecen los dispositivos hegemónicos con lo monstruoso. Como mencionábamos al principio de este trabajo, gran parte de la potencia de la serie reside en que, a diferencia de *Los Simpsons*, la focalización del relato recae sobre un grupo de cuatro amigos de la primaria en vez de sobre un núcleo familiar. En este sentido, al ser los niños quienes ofrecen su interpretación del mundo y ponen en tela de juicio la conducta absurda de los adultos, *South Park* marca semejanzas con la tira cómica de Charles M. Schulz, *Peanuts* (1950-2005). Sin embargo, los niños de *South Park* se alejan de la inocencia (y hasta ingenuidad) de Snoopy, Charly Brown y Rabanitos. En *South Park*, la infancia es una

edad perversa; más cercana a la propuesta por el escritor británico William Golding en *El señor de las moscas* que a la de la obra de Schulz.

La temporada 19 de *South Park* evidencia cómo, como escribe Plessner en *Límites de la comunidad* (2012), la experiencia del afuera lleva al sujeto a tejer: tejer compulsivamente redes que lo protejan, que lo inmunicen, que garanticen un equilibrio en el desequilibrio que implica ser una herida, existir más allá de sí mismo. Así, constituirse como sujeto “significa estar apresado por normas, estar empeñado en la remoción de los instintos. Toda convención, toda costumbre, todo derecho articulan, canalizan y reprimen los correspondientes impulsos instintivos” (Plessner en Esposito, 2009:138). El sujeto hace de la política su entramado profiláctico contra la comunidad, aquel peligro que lo rompe en la vida: el orden pasa a separarlo del peligro de la vida en pos de su conservación. Pero, también, hay algo más. Si romperse en comunidad desestabiliza los límites del sujeto y da lugar a la emergencia de monstruos, figuras deformes que desafían las normas –la apertura de su herida no sólo tiene la facultad de exteriorizarlo, sino de permitirle volver a su cáscara lógica con una subjetividad distinta, con potencias que exceden lo contemplado por la norma–; este afuera no sólo pone en riesgo la vida de los sujetos, sino también la completa edificación no-viva y no-muerta (ni viva ni muerta, de una neutralidad semiótica insoportablemente alienadora) del sistema que quiere abarcarlos y regularlos. Un sistema que, como señala Lazzarato (2010) al referirse al alma de la empresa, busca cumplir el mismo papel que el Dios de Leibniz: cerrar las mónadas-sujetos y regular sus agenciamientos, *controlar la vida*.

En la temporada 19 de *South Park*, el Dios-sistema se apoya en sus históricos dispositivos coercitivos para ejercer su disciplinamiento y control; pero la presencia de Whole Foods en el pueblo como *leitmotiv* sugiere que se está asistiendo, quizás, al gesto fundacional de hasta una nueva forma de ley. En *South Park*, es posible percibir cómo los ojos panópticos del Dios-sistema se desplazan

progresivamente de la policía y la escuela hacia el corazón mismo del capitalismo: la mercancía. Con el pueblo renunciando a su monstruosidad para ser aceptados por Whole Foods, el panoptismo deja de situarse en la punta de torres altas y la justicia deja de cristalizarse en el martillo de un juez para instalarse en el objeto que llevamos en la mano: a través de su vigilancia, la mercancía nos objetiva constantemente, nos promete la recompensa de su ética-espejismo a cambio de obedecer, de seguir creyendo en ella, seguir comprándola. Así, la temporada 19 de *South Park* fotografía nuestra asistencia a una perversa celebración: la de la mutación de la forma-mercancía; que, ahora, no sólo reduce en la abstracción de su intercambio el núcleo oculto de la plusvalía; sino que también se invierte de formas de ley.

Ahora bien, para concluir, resta preguntarse: ¿qué papel cumple *South Park* –como las demás series críticas de la cultura audiovisual actual– en este entramado con su incorrección, con su denuncia, desde su paradójico régimen de pertenencia a la industria cultural, su paradójica gramática de producción serializada? Ya Adorno y Horkheimer (1987) percibieron la existencia domesticada de contra discursos hegemónicos –de incorrecciones como las de, por ejemplo, Orson Welles– en la industria cultural y la imposibilidad de que el consumidor pueda clasificar algo que no haya sido anticipado en el esquematismo de la producción. Stephen Groening le critica precisamente esto a la serie en su ensayo “Cynicism and Other Postideological Half Measures in *South Park*” (2008), al acusar al programa de ser cínico (en su definición žižekiana [2014:57]: saben lo que hacen y, sin embargo, lo hacen) y señalarlo como un exponente claro de lo que Hutcheon denomina *paradoja posmoderna*: un régimen de enunciación que legitima a la cultura de masas a través de su subversión.

Irremediablemente, es cierto que *South Park* cae en esta paradoja. Lo que es más, al ser un programa estadounidense que, en el ejercicio de su parodiar contemporáneo, cubre los

hechos que acontecen en este país, globaliza y universaliza la cultura norteamericana. Groening incluso insiste en que la política de “atacar a todos por igual” promovida desde la serie incurre en la ilusión de que no hay una “clase dominante” que parodiar (en la operación de atacar a todos por igual, Groening advierte como subtexto un “vacío identitario” que, a primera vista, podría incluso corresponderse con los procesos de desterritorialización que el mismo multiculturalismo promueve).

En respuesta a estos argumentos, esta conclusión propone las siguientes preguntas para pensar en próximas investigaciones: ¿cuál es el papel de –y de qué potencia dispone– la cultura audiovisual actual para realizar una crítica social desde su pertenencia a la industria cultural? ¿Podría arriesgarse que es, precisamente, esta consistencia paradójica de mostrar el exceso e integrarlo lo que produce la inquietud necesaria para abordar la reflexión crítica? La actualización de la cultura de masas a través de su subversión sí contribuye a la globalización de esta cultura, pero, a la vez, ¿no es posible encontrar allí, desde la inquietud –e incomodidad– de la paradoja, la propuesta de mecánicas lógicas que permitan pensar en su desmantelamiento?

4. Notas

* Este artículo es una adaptación de los capítulos “Un monstruo comunitario” y “Habitar la mercancía” del Trabajo Final de Licenciatura en Letras Modernas *South Park, un monstruo comunitario. Resistencia y revolución en un programa irreal y grosero*, dirigido por Vanina Papalini y enmarcado en el proyecto de investigación “Políticas de la vida, normalización y proliferación de monstruos en literaturas contemporáneas”, dirigido por María Lidia Fassi y subsidiado por SECYT-UNC.

2. Para Esposito, lo que los miembros de una comunidad tienen en común no es ninguna positividad; sino de una deuda, un vacío, una ausencia: el acto transitivo de dar sin retribución, el ausentarse de lo propio. El deber y el deberse que une a los sujetos de la comunidad impiden que estos sean enteros dueños de sí mismos. De esta forma, lo común es lo impropio; la desapropiación que empuja al sujeto propietario a salirse de sí. La comunidad no es una propiedad del sujeto individual, es la grieta por la que

éste se vuelca al exterior, se rompe en el afuera, desaparece: ser-con otros es ser en la apertura de sentido de la nada. Como reverso a la *communitas*, Esposito plantea la *immunitas*: todo el aparato de técnicas subjetivadoras (políticas, jurídicas, etc.) que evitan la desapropiación del sujeto, lo resguardan y lo mantienen contenido dentro de sus límites.

3. El diccionario de Oxford define al sustantivo *token* como "Miembro de un grupo minoritario incluido en un conjunto homogéneo de personas para dar una apariencia de diversidad" (la traducción es nuestra). Disponible en línea,

<<https://en.oxforddictionaries.com/definition/token>> [Consulta: septiembre 2017]. En *South Park*, el único alumno negro de la escuela se llama Token.

4. Al decir que lo políticamente correcto "está de vuelta", se asume que el Director PC está remitiéndose a la década de los setenta; época en que –luego de las huelgas del mayo francés– se sumaron a la crítica de la explotación capitalista temas nuevos de la crítica cultural (como, p. ej., los debates multiculturalistas y de género).

5. Si bien este trabajo no se detendrá en un análisis semiótico-fílmico de la serie, cabe destacar que la imagen del Director PC tiene un mayor nivel de detalle que la del resto de los personajes. Es pertinente entonces recordar lo que se mencionó anteriormente: el estilo minimalista de los dibujos de *South Park* tiene la intención de representar la simpleza mental de los personajes –"todos *rednecks*"–. En este sentido, es posible leer en la imagen del Director PC a alguien más civilizado y hasta más "evolucionado" que el resto del pueblo.

6. En inglés, existen nombres de oficios que se construyen con la partícula *man* (hombre). A nivel gramatical –y, por extensión interpretativa, semántico–, esta construcción excluye al género femenino de los oficios en cuestión. El sustantivo *spokesman* (vocero) es un ejemplo de esto; por lo que algunas corrientes críticas expresan la necesidad de reemplazar la partícula *man* por *person* (persona), sustituyendo el término por *spokesperson*.

7. Nombre que en la serie reciben los "militantes" PC.

8. La imposición de esta desnaturalización del habla permite pensar en el deconstructivismo PC como un monolingüismo –en el sentido bajtiniano–. Como cualquier fuerza que tiende al monolingüismo, las políticas pedagógicas del Director PC producen normas lingüísticas que se imponen a la multiplicidad de acontecimientos que pueden tener lugar en una conversación –para Bajtín, el espacio donde se produce la "hermenéutica de lo cotidiano" (Lazzarato, 2010:158)–.

9. Si bien Foucault (2014) distingue tres categorías de anormales –monstruos, incorregibles y onanistas–,

destaca que a veces no están estrictamente delimitadas, sino que se integran de forma mutua.

10. Lazzarato reconoce que ambos perciben esta propiedad como rasgo distintivo de lo vivo en los trabajos científicos de su época. Un ejemplo de estos es el *Essai de psychologie cellulaire* de Ernst Haeckel: "Para el biólogo alemán, todos los elementos infinitesimales (plasticidades) de un cuerpo, todas las mónadas orgánicas tienen una memoria, en tanto que esta propiedad (o aptitud) le falta al no-vivo" (Lazzarato, 2010:97).

11. El "nosotros" es el mundo que el mercado diseñó: "Consumir no se reduce a comprar y 'destruir' un servicio o un producto, como enseñan la economía política y su crítica, sino que significa en principio pertenecer a un mundo, adherir a un universo" (Lazzarato, 2010:109).

12. En *Capitalismo y esquizofrenia. El Anti-Edipo* –escrito en colaboración con Deleuze– y en *Caosmosis*, Guattari vincula esta totalización al *ego* unitario sobre el que el psicoanálisis articula al sujeto.

5. Bibliografía

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (1987), *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Castro, Edgardo (2004), *El vocabulario de Michel Foucault*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Checa-Artasu, Martín M. (2011), "Gentrificación y cultura: algunas reflexiones", *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, vol. XVI, N° 914.
- Cortés-Rocca, Paola (2009), "Etnología ficcional. Brujos, zombis y otros cuentos caribeños", *Revista Iberoamericana*, vol. LXXV, N° 227, 333-347.
- Deleuze, Gilles (1996), *Conversaciones*, Valencia: Pre-Textos.
- Esposito, Roberto (2009), *Immunitas. Protección y negación de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (2012), *Communitas. Origen y destino de la comunidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel (2014), *Los anormales*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Girard, René (2006), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama.
- Groening, Stephen (2008), "Cynicism and Other Postideological Half Measures in *South Park*" en Weinstock, Jeffrey A. (ed.), *Taking South Park Seriously*, Nueva York: State University of New York Press.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely (2006), *Micropolítica. Cartografías del deseo*, Madrid: Traficantes de Sueños.
- Gudiño Bessone, Pablo (2011), "La comunidad de lo (im)político: *Ser con la otredad*", *Revista Andamios*, vol. VIII, N° 16, 33-48.
- Koselleck, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona: Paidós.

Lazzarato, Maurizio (2010), *Políticas del acontecimiento*, Buenos Aires: Tinta Limón.

Negri, Antonio (2009), "El monstruo biopolítico. Vida desnuda y potencia" en Giorgi, Gabriel; Rodríguez, Fermín (et al.) (eds.), *Ensayos sobre biopolítica. Excesos de vida*, Buenos Aires: Paidós.

Plessner, Helmuth (2012), *Límites de la comunidad. Crítica al radicalismo social*, Madrid: Siruela.

Torrano, Andrea (2012), "Por una comunidad de monstruos", *Revista Digital Caja Muda*, N° 4.

Žižek, Slavoj (2008), *En defensa de la intolerancia*, Madrid: Ediciones sequitur.

_____ (2014), *El sublime objeto de la ideología*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Corpus de análisis:

"Atractiva y valiente" (2015a). Temporada 19, episodio 1 de *South Park*. Estados Unidos. Guión y dirección: Trey Parker.

"¿A dónde fue a parar mi país?" (2015b). Temporada 19, episodio 2 de *South Park*. Estados Unidos. Guión y dirección: Trey Parker.

"La parte city del pueblo" (2015c). Temporada 19, episodio 3 de *South Park*. Estados Unidos. Guión y dirección: Trey Parker.

El poder real de la ficción: *Dos mujeres en Praga*, de Juan José Millás

Constanza Tanner

constanza025@gmail.com

Licenciatura en Letras Modernas. Directora: Lic. Cristina Estofan

Recibido: 29/05/17 / Aceptado: 13/07/17

Resumen

La siguiente investigación tiene por objetivo el reconocimiento y análisis del poder que otorgan la escritura y la narración de ficción a los personajes con rol de escritores o narradores que Juan José Millás construye en su novela *Dos mujeres en Praga* (2002). Este poder les posibilitará a los escritores –o narradores– millasianos una reconfiguración del lugar de su discurso y, al mismo tiempo, una evolución desde la función de actores en la *vida real ficticia* hacia el estatuto de sujetos en la *ficción instaurada como verdad literaria*. Retomando la noción foucaultiana de poder y las propuestas de Jacques Rancière y Catalina Gaspar en torno a las posibilidades de la ficción para actuar sobre la realidad, nos proponemos analizar cómo la narración permite modificar el valor de la vida real hasta colocarla por debajo de la dimensión alterna de lo sentimental o fantástico, que ahora se erige como verdad literaria. En esta nueva dimensión, como espacio de acción y como conjunto de relaciones con los otros construidos por el escritor/narrador, el actor de la realidad ficticia se transformará en sujeto productor en la ficción real.

Palabras clave: poder discursivo – metaficción – subjetivación

1. Introducción

El presente trabajo retoma los ejes centrales de la investigación realizada en el período 2016-2017 a propósito de la obra del escritor valenciano Juan José Millás, proponiéndose como objetivo el reconocimiento y análisis del poder que otorgan la escritura y la narración de ficción a los personajes con rol de escritor/narrador que Millás construye en su novela *Dos mujeres en Praga*¹, de 2002. Si se la compara con grandes éxitos millasianos como *El desorden de tu nombre* (1987) o *El mundo* (2007), la novela que nos ocupa no ha recibido tanta atención por parte de la crítica o del público, pero esperamos tomarla como

punto de partida para abrir el diálogo en torno al poder que ejerce quien maneja la palabra para generar nuevas posibilidades de acción, a partir de lo que la investigadora venezolana Catalina Gaspar (1998) define como *negatividad* transformada en *impulso productivo*.

Nuestro análisis pretende debatir con la postura de la crítica española según la cual los mecanismos metafictionales tan presentes en la obra millasiana, como así también las diversas formas de experimentación vinculadas con la voz narrativa o la focalización, resultan innovaciones cuyo impacto sobre el desarrollo de la historia en

la novela es negativo, en tanto desviarían la atención del lector hacia una estructura pretenciosa solo a nivel formal. Para ello, nos proponemos leer DMP desde una perspectiva socio-discursiva, que permita incluir nociones propias de la narratología y, específicamente, la categoría de metaficción, a fin de mostrar la obra de Millás como una ficción que actúa sobre la realidad sin aspirar a postularse como su reflejo y sin admitir su reducción al nivel de artificio puramente lúdico. Para ello, partiremos del reconocimiento de una mixtura entre novela y reportaje novelado — aquella que DMP propone a partir de la escritura autoconsciente de su narrador protagonista— que remite a la particular posición de Millás respecto del oficio de escritor: de forma simultánea a la publicación de sus primeras novelas, Millás comenzó a trabajar como colaborador en prensa y fue prontamente reconocido por su labor en el diario español *El país*, por lo cual entre su literatura y su periodismo se estableció un vínculo indisoluble que lo familiarizó tanto con el registro de la ficción como con el del reportaje y el artículo periodístico, hasta el punto de poder intercambiarlos o mezclarlos a conveniencia.

Frente al análisis, la obra de Millás no parece exponer una adhesión clara a una corriente literaria o a un estilo determinados, sino que se identifica con múltiples tendencias en el transcurso de su evolución. Así, desde la

etapa de novela experimental, pasando por la generación del 68 y la novela de transición, hasta el realismo posmoderno que propone Joan Oleza (1993), los textos de Millás se vinculan estrechamente en un conjunto que trata, desde diversas perspectivas, un único haz de temas: la identidad, la extrañeza respecto del mundo y la soledad, que el crítico Gonzalo Sobejano (1987) califica de obsesiones. Pese a que comparte con la nueva narrativa española la misma multiplicidad de tendencias, el mismo vínculo con el marketing y la entrega de premios y la misma opción por lo íntimo que se adjudicaron a la novela posdictatorial y que críticos como Darío Villanueva y Francisco Rico ya señalaban en los 70, la obra millasiana se destaca por una innovación formal y un cambio de perspectiva que le permite a Germán Prósperi, en su libro *Juan José Millás. Escenas de metaficción* (2013), señalar que "(...) las novelas de Millás no han dejado de provocar un gesto de molestia. Haber sobrevivido a todas las modas sin haber adscripto a ninguna, haber publicado textos poco leídos así como éxitos editoriales, puede interpretarse como gestos de provocación" (Prósperi, 2013: 87). Así, el mismo carácter ambivalente de la obra que nos ocupa nos autorizará a recuperar un conjunto considerablemente amplio de aportes teóricos, y a sistematizar un diálogo entre conceptos de los filósofos Michel Foucault y

Jacques Rancière y la teoría de Catalina Gaspar sobre la metaficción productiva.

En su libro *La novela española posmoderna* (2007), María del Pilar Lozano Mijares retoma y amplía la propuesta foucaultiana para hablar de una tercera *episteme*, la *episteme* posmoderna, marcada por un cambio ontológico que se define por la pérdida de la identidad individual y colectiva y la consecuente instauración de la duda en relación con el propio ser y con el estatuto de lo real. Aquellos criterios que antaño organizaban el pensamiento en calidad de premisas incuestionables —progreso, ciencia, Historia—, ahora son progresivamente relativizados, y exponen el carácter inestable y transitorio de toda forma de interpretación de lo “real”. En términos de José María Pozuelo Yvancos, la novela contemporánea refleja esta caída de los grandes relatos, de las grandes construcciones que se proponían como totales y que ahora son reemplazadas por un nuevo pragmatismo, y refiere una pérdida de fe en el progreso y un quiebre de la idea de Historia como linealidad que confluyen en

(...) una de las más profundas crisis que ha dado lugar al hombre de fin de siglo: la desconfianza tanto hacia el estatuto de la realidad, como al de las relaciones lenguaje-realidad y finalmente a las construcciones logocéntricas que habían generado una metafísica y una hermenéutica fundamentada en los grandes discursos, que Lyotard llama grandes relatos o metanarraciones de la filosofía occidental. (Yvancos, 2004: 42)

Y este es un aspecto central para el análisis de la obra millasiana: la posmodernidad, al impedir que el hombre adquiera una certeza absoluta sobre su condición de sujeto o sobre la misma definición de lo real, anula consecuentemente al lenguaje como medio de descripción de lo evidente o de concreción de lo abstracto. El hombre ya no puede pretender referir unívocamente mediante el lenguaje algo que, en sí mismo, no posee una definición única; la tarea del lenguaje, en cambio, será explorar la pluralidad de interpretaciones del mundo que el hombre puede producir. Así, los personajes de DMP enlazarán la reflexión sobre el oficio de la escritura con la narración de la propia vida: ambas, escritura y vida, serán igualmente maleables, corregibles y, finalmente, reconfigurables. Para ello, nos proponemos analizar en qué medida Millás anula en su obra toda certeza, tanto de los personajes como del mismo lector, sobre la ubicación de la frontera que tradicionalmente debería dividir la ficción de los hechos reales, el sueño de la vigilia y, en un paso más, lo autobiográfico de lo novelado, a la vez que define como premisa una ambigüedad que los personajes construyen a conciencia en torno de sus propias vidas, operando como cómplices en la escritura de una nueva “realidad de novela”.

2. Desarrollo

2. a La poética millasiana en Praga

Frente a la multiplicidad de tendencias característica de la nueva narrativa española, cada autor se destaca por una visión individual, y en el caso de Millás puede hablarse de dos innovaciones o aportes centrales. En primer lugar, el escritor valenciano estructura sus ficciones en torno a una permanente reflexión sobre el lenguaje, en tanto considera que la actividad de la escritura no supone el empleo de un lenguaje-objeto infinitamente maleable; en cambio, la escritura es el resultado de una tensión entre la intención de quien escribe y las posibilidades que ofrece el lenguaje para transmitirlo en papel. Para escribir, es necesario pactar: con el lenguaje, en tanto no puede decirse la totalidad de que se anhela enunciar, y con la tradición, a partir de que el escritor aporta su subjetividad necesariamente en el marco de un conjunto de palabras precedentes. En este sentido, la opción para Millás no es negar la tradición ni tampoco transgredirla a conciencia, sino encontrar un espacio propio que no anule el pasado, sino que sea capaz de revisarlo desde una mirada única. Y el motivo es que el escritor es sólo un intermediario de los materiales de la memoria, mientras que lo que verdaderamente importa es el poder de la historia: la escritura tiene un fin propio, por lo que el escritor sólo narra la inspiración que

recibe a partir de un impulso externo. De acuerdo con el análisis de Dale Knickerbocker en "Escritura, obsesión e identidad en la obra de Juan José Millás" (2000), puede interpretarse la escritura de Millás como una compulsión ajena a la propia voluntad, que se vincula más con la necesidad que con la decisión consciente, y que permite una "rumiación obsesiva de pensamientos" —la expresión es empleada por Millás, y proviene de sus conocimientos sobre psicoanálisis—; la escritura se vuelve imposible, porque no ofrece verdaderas soluciones para el pensamiento obsesionante, pero a la vez necesaria, porque aporta al menos un alivio temporal.

El segundo aporte representativo de Millás es, retomando la idea de Esther Cuadrat (1995), su opción por fusionar lo íntimo con lo colectivo desde lo ético, dado que, en lugar de borrar de sus ficciones toda referencia al contexto histórico-social —como ha querido ver parte de la crítica—, "Su argumento remite —a la manera de la producción de Benet— a un pasado histórico concreto (la derrota) pero ajeno a la voluntad de testimonio o a la fácil ideologización" (Cuadrat, 1995: 208). Millás no desestima el realismo, aunque sí le otorga un giro que no acata las expectativas de realismo tradicional o social a las que España tiende: en lugar de proponer la crítica social de modo directo, Millás interpela al lector para que la

reconozca en alegorías, referencias veladas y el recurso del exotismo, que permite que una ilusoria descripción de lugares remotos — como Dinamarca o Praga— deslice una imagen del Madrid posdictatorial. En síntesis, la referencia al exterior a partir de la reflexión sobre el interior constituye el estilo y la perspectiva que define la poética millasiana. Ahora bien, señalamos que nuestro análisis toma como eje la reflexión en torno a DMP, la doceava novela de Millás, que fue galardonada en 2002 con el IV Premio Primavera de Novela y publicada el mismo año por editorial Espasa. DMP constituye un acabado ejemplo de la técnica que Millás define como sencillez compleja, en tanto el escritor sostiene que con esta novela siente “(...) haber conseguido algo que persigo desde hace años: una sensación de simpleza tremenda, un artefacto literario que da la impresión de haber sido escrito con mucha facilidad —por más que esa impresión sea falsa, porque es una novela muy compleja” (Millás, 2003b). Asimismo, y tal como señala acertadamente Germán Prósperi, DMP puede ser considerada como un gran hipertexto del cuento “El ojo vago”, parte del volumen *Ella imagina* publicado en 1994, y como poseedora de marcas autobiográficas: Millás afirma que la inspiración para escribirla partió de un hecho real, la lectura en los avisos por palabras del periódico acerca de un servicio de escritura de biografías.

A modo de breve síntesis de la trama, DMP comienza con la llegada de Luz Acaso, mujer difusa y ambivalente desde el inicio hasta el final, a Talleres Literarios. Luz se propone contratar los servicios del escritor Álvaro Abril —consagrado con una primera novela de gran éxito, pero actualmente improductivo— para la redacción de su biografía, por lo que acuerdan reunirse semanalmente para que Luz exponga los datos que prefiera sobre la historia de su vida. Le tensión nace a partir de la postura de Luz, que en cada encuentro ofrecerá a Álvaro una versión de sí misma y de sus sufrimientos que a continuación negará. Lo enigmático de este permanente retroceso hacia ninguna parte hace que Álvaro vea en Luz una fuente de inspiración para reactivar su propia escritura, asumiendo como meta construir entre ambos una biografía que mezcle a partes iguales realidad y fantasía. Y esta es la idea que Álvaro le confiará, en el marco de una fiesta del círculo literario madrileño, al narrador —recién ahora destacado por la inclusión de una primera persona—, que oficia como periodista. De forma paralela, Luz conoce a la salida de Talleres Literarios a María José, una adolescente obsesionada con Álvaro Abril que busca encauzar su vida por un camino diferente al que le proponen sus padres y los estudios universitarios. Así, María José se presentará a sí misma como una escritora zurda, cuya máxima ambición es escribir una

novela “con el lado de uno que no sabe escribir”. El deseo de agradar e inspirar a María José llevará a Luz a desplegar aun otra versión de sí misma, sin reconocer que la adolescente tiene ya planes propios que involucran a los cuatro personajes.

Knickerbocker (2007) señala que DMP retoma dos de los temas-obsesiones de Millás: la extrañación del individuo con respecto a su entorno socio-cultural y la problematización de la propia identidad. Con respecto a esto último, particularmente, en DMP se pone el foco sobre la pregunta por la paternidad y su vínculo con la noción de autor, presentes ya en muchas otras novelas y cuentos de Millás. Así, para Álvaro Abril la pregunta “¿somos hijos de nuestros padres?” se equipara a “¿somos autores de nuestras obras?”, interrogantes que resuelve a la vez planteándose a sí mismo como escritor adoptado. Esta relación hace que sea central en la novela el vínculo entre identidad y textualidad, construido a partir de motivos antonímicos que Knickerbocker resume en interior / exterior, sujeto / objeto, dentro / fuera, realidad / irrealidad, verdad / mentira, zurdo / diestro, bastardo / legítimo y ficción / reportaje. Recordemos que, desde la inspiración autobiográfica de la novela, el enlace entre los personajes estará siempre precedido por la palabra, como escritura o como narración, o estructurado en torno a ella, y es por ello que el análisis de DMP es

especialmente ilustrativo del vínculo entre ficción y poder que proponemos en nuestra hipótesis, y que profundizaremos a continuación.

2.b El mundo millasiano como *realidad ficticia*

Al comienzo de la gran mayoría de las novelas de Millás, los personajes comparten una experiencia de disconformidad respecto de su situación presente, en tanto están incómodos ante las expectativas que la sociedad construye en torno a ellos —es el caso de Álvaro y la presión del círculo literario en DMP—, desencantados de su profesión —como la protagonista Elena Rincón en *No mires debajo de la cama* (1999)—, resentidos por la ruptura de los lazos familiares funcionales —como le sucede al periodista en DMP—, o frustrados porque asumen que los sueños de su juventud no se han cumplido, como el deseo de la escritura de Julio Orgaz en *El desorden de tu nombre*. Esta insatisfacción de los personajes respecto de la posición que el ordenamiento “normal” del mundo les ha permitido ocupar, y respecto del poder que pueden ejercer desde allí, es el primer mecanismo para reconocer la mencionada fusión de lo íntimo con lo colectivo que Millás propone en sus ficciones a partir de la ética, en tanto la opresión del contexto que sufren los personajes representa, en términos de Katarzyna Beilin

(2001), los efectos de casi medio siglo de dictadura franquista, que no ha podido resolverse en una sensación de libertad pese al retorno de la democracia. Las características de los protagonistas de DMP, en este sentido, se corresponden con las del sujeto español que aún no encuentra satisfacción en el presente de la sociedad posfranquista: Álvaro aparece ante el círculo literario madrileño como un autor mediocre que opta por colocar la literatura al servicio de la economía, y Luz está de baja por depresión, aparece llorando en numerosas ocasiones y finalmente muere a causa de una enfermedad que la había “vuelto transparente”.

En su entrevista con Beilin, Millás afirma que una de las obsesiones que impulsaron sus primeras ficciones fue el modo como se crean los modelos de comportamiento, aquellos a partir de los cuales “(...) se establece una lucha entre el deseo propio y el deseo ajeno, y una lucha por saber si es realmente posible tener un deseo propio. En la realidad tan hostil que vivía nuestra generación no había modelos de comportamiento medianamente dignos” (Millás, 2011: 122). La preocupación por los modelos se traduce en las novelas a partir de las nociones de calco y de esquema, un “esquema previamente trazado y clausurado en todos sus aspectos”. Tal como se define en *Visión del ahogado* (1977), la presión del calco representa el peso del

modelo que Millás encuentra tan insatisfactorio, y seguir sus líneas imitando los gestos que ya han sido programados para cada quien según su posición en la sociedad, “integrarse al medio”, significa para los personajes “caer en la no historia”. Esta presión es la que sufren Álvaro y María José, él al verse obligado a producir otra novela que legitime la fama alcanzada por la primera y ella al tener que responder la imperiosa pregunta de sus padres sobre “qué quería hacer”. A diferencia de María José, la primera opción de Álvaro es actuar de acuerdo con este esquema “por miedo a quedarse fuera”, lo cual lo convierte temporalmente en una de las figuras reiteradas de Millás: el autómatas, el robot, el maniquí, que no se mueve por propia voluntad sino sólo a partir de un comando exterior, y cuyo mayor exponente es Jesús en *Tonto, muerto, bastardo e invisible* (1999).

El esquema de Millás se corresponde con la noción foucaultiana de norma o micropenalidad, que compara todos los actos y conductas según el campo de diferenciación de lo “normal”. Respecto de este campo, los personajes de Millás son socialmente inadaptados, experimentan un “desajuste”, se expresan “en un idioma distinto al de sus compañeros” o tienen “dificultades de comunicación con la realidad”. Álvaro sufre esta inadaptación como un “náufrago” en la fiesta del editor,

mientras que para el periodista se trata de una insensibilidad y una discapacidad para los vínculos afectivos que degradan sus relaciones familiares. Si retomamos nuestra propuesta inicial, veremos que la opción de Millás por presentar la disconformidad individual de un personaje frente a sus vivencias particulares no anula la crítica social implícita, sino que admite la posibilidad de trasponer esta experiencia única al colectivo de la sociedad española. De acuerdo con la hipótesis de Jean Baudrillard en *Cultura y simulacro* (1978), aquello que se nos presenta como real tiene por función reducir todas las cosas a la normalidad asociada con una única "realidad", sometiéndonos a la presión de las convenciones y los esquemas. Baudrillard define como "universo total de la norma" al microcosmos pensado para reducir todo aspecto imaginario y todo sentido alternativo a un único trayecto preestablecido, en el que nada puede ser dejado al azar; así, toda transversalidad, contradicción, ruptura, complejidad o finalidad individual son disuadidas y fijadas, anulándose desde el momento de su surgimiento. La consecuencia de esta disuasión es el contexto contemporáneo del consenso, aquel que Jacques Rancière define en *El espectador emancipado* (original de 2008) como "(...) el acuerdo entre sentido y sentido, es decir, entre un modo de presentación sensible y un régimen de interpretación de sus datos.

Significa que, cualesquiera sean nuestras divergencias de ideas y aspiraciones, percibimos las mismas cosas y les damos la misma significación" (Rancière, 2010: 69).

En un campo trastornado por la simulación y el consenso, los modelos preceden al más mínimo de los hechos: en las novelas de Millás, entonces, la "realidad" es ficticia, en tanto los personajes sólo pueden desempeñar en ella el rol de actores, término del cual recuperamos el vínculo con la representación —en sentido teatral— o el fingimiento de la acción. De acuerdo con un guion preestablecido, los movimientos de las figuras que Millás construye estarán estrictamente limitados a los que soporte el papel que se les ha asignado socialmente, por lo cual sufrirán la conciencia de sentirse a sí mismas ficciones moldeadas de acuerdo con una estructura de base que las trasciende y que, en principio, no saben cómo combatir. Sin embargo, frente a esta *realidad ficticia* no es solo una la experiencia de los personajes millasianos, sino tres. En primer lugar, la noción de deuda, que se instaura a partir de que los actores sienten, como Álvaro, que "la vida les debe algo que no les da", y que no se pagaría con el éxito "ni en un uno por ciento": "¿Cómo no voy a tener la sensación de que el mundo me debe algo? Me debe unos padres verdaderos y una mujer con la que pueda relacionarme sin buscarte en ella" (Millás, 2002: 192), sostiene Álvaro en su carta a la

madre. En segundo lugar, la situación de inercia y espera que se repite al inicio de todas las novelas de Millás, y que Gonzalo Sobejano define como “acomodación del individuo al grupo”. Como anhelo de restitución al lugar correcto de la vida, uno que finalmente pueda sentirse como propio, o de una señal o acción que no haya sido iniciada por uno mismo y trace el camino por seguir, la espera en Millás es un estado pasivo: mientras esperan, los personajes de Millás asumen la postura inmóvil de quien no conoce el modo de modificar su situación presente, y es precisamente esta inercia la que aqueja a Álvaro en la fiesta del editor. En tercer y último lugar, la *realidad ficticia* obliga a una oposición en los personajes entre apariencia y realidad, entre exterior e interior. Tal como lo afirmaba Millás en su entrevista con Beilin, es la contradicción entre los propios deseos y aquellos que las convenciones sociales implantan en el sujeto haciéndolos pasar por propios, entre el propio ser y “el resto de las cosas”.

Una de las características centrales de la *realidad ficticia* que Millás construye es su despliegue dentro de una cultura dual, que otorga la mayor importancia a las oposiciones (derecha-izquierda, arriba-abajo, adelante-detrás). El mundo occidental, según afirma Millás en una entrevista de 2010 con Iván Humanaes Bespín, se ha ubicado en “la zona mala de la realidad” a partir de su fascinación

por la copia y los simulacros, quedando incapacitado para reconocer el “hilo interno”—esta imagen es reiterada en la obra del escritor valenciano— que conduce al sentido perdido. Y en las ficciones millasianas, la consecuencia de esta hemiplejía —tanto de la sociedad como de la identidad— es la división del mundo en dos lados: el diestro y el zurdo. El lado derecho de la vida es el que corresponde a nuestro concepto de *realidad ficticia*, en tanto es fragmentario y recuerda a la “realidad” de la televisión, al *reality show*; de acuerdo con la tesis de DMP, el mundo está “hecho por diestros”, y por tanto pensado para que los individuos se muevan en él según unos patrones estándar, unos esquemas preestablecidos. En términos de Jacques Rancière no existe lo real en sí, sino sólo manifestaciones de aquello que consideramos “nuestro real” y que es objeto de nuestras percepciones, pensamientos e intervenciones: lo real para Rancière es siempre objeto de una ficción consensual, que oculta su carácter de ficción e intenta instaurarse como lo real en sí; en otros términos, es una *realidad ficticia*.

2.c La opción por el poder

La *realidad ficticia*, sin embargo, es solo el primero de los estadios o instancias que presenta el mundo millasiano; como toda la poética de Millás, este mundo será necesariamente ambivalente. Una vez que los

actores asuman su inclusión en un mundo de esquemas falsos, se iniciará en ellos una crisis que determinará el pasaje de la inercia a la acción, en tanto el estado de confusión e incluso de sufrimiento que suelen enlazarse con la espera en la obra de Millas pueden leerse —siguiendo la tesis doctoral de Sel Gie Koh (2011)— como la ocasión necesaria para encontrar la verdadera identidad. La posibilidad de conocerse a sí mismo dependerá, entonces, de la transgresión de las normas que definen, por un lado, la seguridad del esquema, y por otro, la homogeneización de toda individualidad; esta es la postura de María José, exponente en DMP del cambio de una identidad por otra luego de un punto de inflexión y del proyecto de constitución de una nueva identidad individual.

Una vez que los personajes millasianos se reconocen como meros actores en una *realidad ficticia* y se enfrentan a las exigencias del mundo diestro, son dos las opciones que podemos identificar a lo largo de las novelas: en términos de Elena en *La soledad era esto* (1990), es el propio debate “(...) entre acoplarse a lo que llaman realidad o levantar una realidad propia en la que retirarse a vivir” (Millás, 1990: 131). Optar por la primera alternativa, seguir el esquema, supone el recurso de la máscara y el disimulo, con el objetivo de fingir las acciones de la “gente normal” y posponer así una inevitable

soledad. Pese a tratarse de un modo de evasión cercano a la inercia, el fingimiento no deja por ello de impactar sobre los otros y generar efectos sobre el contexto; así, Álvaro sigue siendo ovacionado por su primera novela cuando decide asistir a la fiesta del editor “para no quedarse fuera”, si bien reconoce que ha entrado en una etapa improductiva y que la escritura ha asumido para él la forma de la prostitución a partir de su vínculo con lo económico. Sin embargo, optar por la máscara implicará siempre actuar y pensarse conscientemente como “personajes” o “actores” en lugar de como sujetos: una “vida real” que siga el esquema deviene entonces la más irreal de las prótesis. Pero es la segunda alternativa de los personajes la que buscamos destacar es decir, la decisión de escapar a la repetición mecánica de una vida calcada a partir de la ruptura de las reglas e imposiciones de lo social y de la rebelión contra lo que los demás esperan de uno, desde un afán de originalidad que incluya la reconfiguración del modo de interpretar el mundo. Esta segunda opción supone autodiseñarse otro papel, uno que confirme la propia identidad a partir del rechazo del pasado y que sea capaz de dinamitar la memoria; en palabras de Esther Cuadrat, “Se trata de abandonar unas señas de identidad impuestas y encontrar las señas propias, reales; descubrir que la clave no reside en la imagen que el espejo

devuelve, sino en la elección del espejo” (Cuadrat, 1995: 212).

Pero, si seguimos nuestra hipótesis, no todas las figuras que Millás construye tienen el poder de idear un nuevo rol para sí mismos, sino solo aquellas que se vinculan con la palabra a través de la escritura o la narración de ficción. Cuando consideramos que la obra de Millás responde a la apertura, entre otras, cultural de España luego del franquismo, tematizar la inconformidad de los sujetos con respecto al espacio que hasta entonces les ha permitido ocupar la estructura social y su ansiedad por experimentar una nueva organización de la realidad se vincula de modo necesario con el surgimiento de nuevos campos de acción para que exploren los escritores. Para Millás, el modo de escapar de la realidad hostil del franquismo fue para su generación la creación de modelos de comportamiento “absolutamente irreales”, basados en los modelos literarios, en el cine y en la canción; en sus novelas, es el rol de escritor/narrador el que funciona como terreno apto para trascender esquemas y convenciones. Así, la escritura ayuda a soportar lo monótono de la existencia, en tanto da sentido, redime y es un espacio de legitimación y reconocimiento.

El escritor/narrador de ficción tiene el poder para hacer existir peripecias y personajes y hacerlos desaparecer mediante los mismos mecanismos, al tiempo que configura nuevos

papeles para sí mismo; en términos de Knickerbocker, “(...) crear un personaje literario es un proceso que implica una lucha con un otro interior, proceso mediante el cual el escritor elabora simultáneamente su propia identidad” (Knickerbocker, 2000: 683). Y esta es la justificación del enlace que Millás propone en *Cuentos de adúlteros desorientados* (2003) como juego retórico entre “sugestión” y “su-gestión”: una vez que los personajes escritores, como el periodista en DMP, han gestionado una trama que integra a los otros como actores funcionales, comienzan a sugestionarse hasta convertirse a sí mismos en personajes de la propia ficción. Así, el periodista llegará a creer en la existencia de un gemelo del cual ha sido separado a partir de fantasear con la idea de un hijo ilegítimo y de permitir que el tema de la adopción trascienda el reportaje, convirtiéndose en el hilo conductor de su vida. Al mismo tiempo, la opción por el poder de la ficción impactará sobre la creación misma, en tanto la fantasía y el delirio contribuirán en la construcción de una dimensión paralela en la cual los “personajes” de la *realidad ficticia* pueden finalmente dejar de actuar y adquirir el estatuto de sujetos, construyendo un universo autónomo —el concepto es de Millás— que no compita con la realidad exterior, pero que cuente con su mismo grado de verosimilitud. A continuación veremos de qué modo.

2.d Un discurso con poder

Una de las propuestas centrales de la poética millasiana es que la belleza de la “maquinaria” que es un texto no basta —por sí misma— para legitimarlo, sino que debe enlazarse con la “obligación” de ser eficaz. La belleza, en este contexto, es “un efecto secundario” cuyo origen radica en la eficacia para cumplir un propósito, funcionando a la vez como instrumento de creación: la postura de María José es “No quiero ser guapa. Quiero ser eficaz” (Millás, 2002: 61). Esta perspectiva nos permite fundamentar desde la misma poética millasiana la posibilidad de pensar la relación de la palabra con un poder productor, en tanto Millás equipara su acto creador con el trabajo de un artesano: “Mi imagen [del escritor] no es la de Dios, porque no construyo un mundo, construyo un artefacto que espero que funcione bien, no tengo más ambición que esa. Prefiero imaginarme más como un artesano que como un dios.” (Millás, 2010). Asimismo, Millás señala en su entrevista con Beilin la influencia central que el pensamiento foucaultiano ha tenido sobre su obra, en tanto Foucault fue un “personaje fundamental” en la formación del escritor; la finalidad que perseguimos al trabajar con Foucault para leer la obra de Millás es recuperar su visión de una analítica del poder, consistente en utilizar las estrategias de resistencia contra las diferentes formas de poder como medios para descubrir qué

relaciones de poder expresan, luego situarlas, y reconocer finalmente sus puntos de aplicación y sus métodos.

De acuerdo con el pensamiento foucaultiano, los hombres desconocen que, cuando creen emplear el lenguaje para transmitir directamente sus pensamientos, en verdad están sometiéndose a sus exigencias: en lugar de pensar que hablamos por medio del lenguaje y de pretender que este obedezca a nuestros propósitos, Foucault nos insta a reconocer que es el lenguaje el que nos habla. Y esta es la idea que retoma Millás al señalar en su poética el pacto que el texto literario supone entre “lo que quieres decir tú y lo que quiere decir el lenguaje”, junto con la noción —expresada en *El mundo*— de que “(...) el lenguaje nos utiliza y nos moldea hasta el punto de que, más que hablar, somos hablados por él” (Millás, 2007: 25). Es este el sentido que podemos leer en la referencia que Foucault realiza, en *Las palabras y las cosas* (1966), a la “materialidad temible” del lenguaje, debida a que las cosas llegan a la existencia solo en cuanto pueden conformar un sistema signifiante. Tanto en el pensamiento foucaultiano como en la obra de Millás, la realidad aparece como una construcción cuyo sentido solo está dado por el lenguaje y el discurso, por la palabra que, en su estatuto de objeto, es a la vez la significación que posibilita la existencia y el sistema semiótico para su interpretación. A

partir del discurso de las narradoras Luz y María José en DMP, los cuatro personajes centrales comenzarán a “recordar” situaciones cuya posibilidad depende exclusivamente de la palabra, y a organizar su vida en torno a un *collage* de frases para el que todos aportarán ideas. La tarea no será definir la veracidad de la historia, sino reconocer cómo la compatibilidad de todos los materiales los ha llevado a convertirse en cómplices del entramado *verbal* de lo real.

Es necesario ahora diferenciar, antes de avanzar, las dos concepciones que Foucault desarrolló respecto del poder. Hasta *El orden del discurso* (1970), el filósofo francés había aceptado una concepción puramente negativa del poder, la concepción tradicional o jurídica. Según esta representación jurídico-discursiva, el poder solo está habilitado para decir “no”, trazando fronteras y elidiendo elementos: sus efectos toman la forma del límite y la carencia, en tanto implican pronunciar la regla que “ordena” trazando binarismos (lícito/ilícito, permitido/prohibido), aquellos mismos binarismos que los personajes de DMP reconocen en el mundo diestro. Desde los 70 en adelante, sin embargo, Foucault encontrará que esta concepción jurídico-discursiva del poder es insuficiente, y propondrá una percepción bi-direccional que reconozca el intercambio producido en el interior de sistemas complejos de relación. Esta nueva manera de

conceptualizar el poder supone reconocer su aspecto productivo más allá de sus prohibiciones, en tanto los nuevos procedimientos que desarrolló ya no funcionan por derecho, ley y castigo sino, respectivamente, por técnica, normalización y control. Para Foucault, este nuevo poder tiene que comprenderse como una realidad positiva que produce individualidad: en lugar de ser una construcción acabada sobre la cual puede ejercerse unilateralmente el poder, el individuo, en su evolución, recepta y emite poder.

En tanto el poder produce ámbitos de objetos definidos por las relaciones sociales que los generan en el interior de sus discursos, de acuerdo con ciertas reglas, produce asimismo regímenes de verdad, determinando el conocimiento que se podrá tener de los individuos. Y este cambio de perspectiva enlaza el poder con el discurso a partir de la transformación producida en el interior del pensamiento propio del siglo XIX: desde la modernidad, el pensamiento es “(...) a la vez saber y modificación de aquello que se sabe, reflexión y transformación del modo de ser de aquello sobre lo cual se reflexiona” (Foucault, 2014: 318). Y en tanto “hace moverse” lo que toca, es un modo de acción que altera el ser del hombre: ya no es teoría, sino que acerca o aleja, rompe, disocia, anuda o reanuda, libera y sojuzga. Así el pensamiento, al expresarse mediante el

lenguaje, dota al discurso del mismo poder; dado que tiene un lenguaje, el hombre puede construirse todo un universo simbólico en cuyo interior se relacione con su pasado, con las cosas y con los otros.

El ejercicio del poder, sin embargo, no solo exige sujetos sino sujetos libres, los únicos que dispondrán de un campo de acciones posibles sobre el que operarán las relaciones de poder, aquellas que desempeñan un papel productor en tanto se encadenan permanentemente con las estrategias de lucha. Los personajes de DMP podrán desplegar estas estrategias, entonces, una vez convertidos en sujetos: por un lado, definiendo a los demás como personajes e incluyendo sus acciones aparentemente libres dentro de una trama que los trasciende; por otro, creando nuevas identidades para los cuatro. Y es necesario destacar que ese último caso es un ejemplo de que el poder no supone por sí mismo consentimiento ni violencia, sino interacción de fuerzas: no se trata de que María José imponga mediante su discurso una única forma de poder "desde arriba", sino de que se produce una combinación de estrategias que ejerce poder sobre las acciones de los demás, recibe las resistencias consecuentes, y los convierte a los cuatro en co-autores cómplices de un texto vital común.

Para Foucault, "(...) el objetivo central hoy no es descubrir qué somos, sino rechazar lo que

no somos. Debemos imaginar y estructurar lo que podríamos ser a fin de liberarnos de esta suerte de 'doble atadura' política, que son la individualización y la totalización simultáneas" (Foucault, 1982: 6). Y el modo de lograrlo es rechazar el tipo de subjetividad que se nos impone desde el Estado y los mecanismos de poder que nos sujetan: se trata de promover nuevas formas de subjetividad, y los personajes de DMP cumplen este objetivo relacionándose con el lenguaje de modo que despliegan un proceso de resemantización del sujeto por el propio sujeto, a través de discursos estructurados sobre una ambigüedad permanente entre ficción y realidad, hecho y fantasía. Así, reconocen la voluntad de poder que atraviesa la palabra convencional pero la refutan, en tanto entienden que un discurso no es un conjunto de significaciones previas que sólo hay que descifrar sino "(...) una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso una práctica que les imponemos" (Foucault, 2005: 53). Foucault asegura que el camino a seguir es instaurar, luego de imaginarlos y hacerlos sentir, nuevos esquemas de politización, nuevas estrategias que permitan modificar las relaciones de fuerza hegemónicas hasta el momento. Y el tipo de discurso que puede cumplir este cometido es la ficción, específicamente "(...) hacer funcionar la ficción en la verdad; inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal

suerte que el discurso de verdad suscite, 'fabrique' algo que no existe todavía, es decir, ficción" (Foucault, 1992: 162).

2.e La productividad del bisturí eléctrico

Señalábamos en la introducción que uno de los mecanismos principales mediante los cuales la poética millasiana expone el poder actuante de la ficción es la metaficción. Desde la perspectiva de Catalina Gaspar (1998), la metaficción —como autoconciencia del "contar"— se remonta a los orígenes de la historia literaria de Occidente y supone una anacronía, dado que impugna la cronología del relato. En DMP, de hecho, la metaficción determina que los acontecimientos se relacionen de acuerdo con el modo en que las diferentes versiones de una misma historia son recopiladas por el narrador, en una técnica anti-cronológica que no vincula los hechos de forma causal sino a partir de la heterogeneidad de sus referencias —memorias, palabras ajenas, micro-relatos de creación propia, lecturas de textos ajenos— y del fragmentarismo que da a lo narrado el carácter de sucesión de escenas. A partir de la línea de sentido que instauro Álvaro al afirmar, ya en la tercera página, que "Yo no estoy seguro de que las cosas sucedan unas detrás de otras" (Millás, 2002: 9), nos encontraremos con narraciones que se repiten desde otra perspectiva —es el caso de la sospecha de Álvaro sobre su adopción, que

primero aparecerá relatada en tercera persona como parte del argumento del libro "Dos mujeres en Praga" y luego explicada con su propia voz en un encuentro con el periodista— y con observaciones del narrador sobre el orden en que fue recibiendo y luego exponiendo la información que conocemos, generalmente a modo de visión retrospectiva: "Naturalmente, esto lo supe mucho después, pero creo que debo decirlo ahora" (Millás, 2002: 65); "Más tarde, al reconstruir el caso, comprendí que Álvaro Abril estaba ocupado en asuntos más apremiantes" (Millás, 2002: 103).

Ahora bien, la razón de nuestra inclusión de la teoría de Gaspar a la hora de reunir los elementos teóricos propicios para analizar DMP es que su noción de *génesis de la ficción* coincide en numerosos puntos con la poética millasiana. Gaspar sostiene (1996) que la introducción de un microrelato que funcione como "reflejo" —no como "espejo", en tanto no se trata de una mimesis directa— de la historia principal origina para el lector una *ficción* a partir de la *elisión* del relato de la realidad que, recordemos, es igualmente ficticio; se trata de una "Proliferación de signos, duplicación de la ficción: *mentira novelesca*, que muestra el *poder del discurso* (...); ficción que se teje para otro, para la mirada del lector que desea (...) descifrar el enigma (Gaspar, 1996: 124)II. La condición para elidir el relato de la realidad es, como

analizamos a propósito de la *realidad ficticia* de Millás, la existencia de una tensión entre la vida real y la vida aparente, cuyo reconocimiento permitirá que la escritura y la narración funcionen del modo que Gaspar reconoce en la metaficción como génesis de la ficción: “En el inicio mismo del engendramiento de la escritura se encuentra el ocultamiento, el escamoteo, la sustitución, el enmascaramiento: el descentramiento del relato” (Gaspar, 1996: 124).

La escritura, en tanto oculta la realidad al mismo tiempo que señala su ausencia, “(...) dibuja la herida, el corte, la fractura, como condición de generación del discurso, signa la pérdida del referente de realidad y ficciona el complejísimo mecanismo de producción de un relato” (Gaspar, 1996: 124). Esta imagen de herida o fractura como inicio de una forma de escritura/narración se reitera en la mayoría de las novelas de Millás, y permite lo que Gaspar define como *pasaje a la diferencia*. En el caso de DMP, se trata del pasaje hacia una “dimensión ajena” o una “instancia paralela” a las que puede accederse a partir de las grietas que definen lo clandestino y lo oculto —en el caso del periodista al recordar su amorío con Antonia— o, como le ocurre a Álvaro, mediante una acción definitoria que cambia la percepción del mundo:

Estaba sudando. De súbito, percibió un extraño vacío acústico a su alrededor. El ruido de los automóviles al deslizarse por la M-30 llegaba ahora atenuado, como si se filtrara a través de los

tabiques de una dimensión ajena a la suya. (...) Esto es porque he atravesado la frontera de algo, se dijo, he dado un paso al frente y ahora me encuentro en un lugar distinto al que me encontraba antes de llamar a esa viuda madura (Millás, 2002: 39).

De acuerdo con la perspectiva de Gaspar, entonces, la producción de un relato desde la metaficción supone un “sistema de sustituciones y desplazamientos” que recubre la ausencia de centro de la narración. Y esta *negatividad* —falta de centro, de referente, de identidad, de definición, de frontera entre verdadero y falso— se transforma para los sujetos de Millás en *impulso creativo*, en el poder productivo que tanto para Foucault como para Rancière es propio de la ficción. A partir del poder que reconocen en la escritura y la narración de una metahistoria, los sujetos de Millás podrán crear, finalmente, el segundo estadio o instancia de experiencia del mundo millasiano, que definiremos como *ficción instaurada como verdad literaria*. Según la exposición de Gaspar,

Se ficciona a partir de lo que falta, de lo que ha sido elidido, de una negatividad que se transforma en impulso creativo: en la alteridad realidad/ficción, el corte, la separación, el ocultamiento, son el impulso generador de la ficción como constitución de lo imaginario, como verdad cuyo único ámbito es el de la invención (Gaspar, 1996: 125).

En tanto refiere la pérdida de centro, este espacio de la escritura permite que en el discurso que es DMP se multipliquen los

centros de enunciación, hasta el punto de obtener cuatro protagonistas. Las múltiples historias de Luz, María José, Álvaro y el narrador muestran cómo la misma indefinición y cualidad de caos que giran en torno a la frontera entre realidad y ficción hacen posible la productividad de la ficción; descentrando su propia verosimilitud, la escritura y la narración exponen las posibilidades de la "verdad ficticia" para cubrir el vacío de realidad: "Descentramiento de la referencialidad del relato, en el cual, desde una aparente verosimilitud, una voz narra una historia, pero ella se torna a la vez ficción de otro: la supuesta realidad se cancela y la ficción se apodera del relato y del sujeto que la creó" (Gaspar, 1998: 279).

La forma de verdad que los sujetos de DMP crean a partir de la escritura y la narración no tendrá, pese a ser una verdad puramente ficcional, las mismas carencias y sinsentidos que los simulacros de la *realidad ficticia*. En cambio, les otorgará a las experiencias de los sujetos el nivel de sentido que hasta entonces no encontraban, la "lógica" propia de una novela; este es el sentido de la afirmación del narrador en DMP: "Sentí que todas las grietas de mi vida que yo había ido taponando desesperadamente con harapos de realidad, como se tapa una herida de combate, se vaciaban para llenarse ahora de girones de irrealidad, y comprendí lo imaginario que había sido todo" (Millás, 2002: 213). Seguir la

propuesta de Gaspar sobre la creación de ficciones desde la metaficción nos permitirá, finalmente, interpretar de un modo doble la lógica de novela que reconocen los personajes de Millás. Por un lado, tal como lo señalamos, producir una realidad mediante la escritura y la narración parece el modo propicio para dotar de sentido a la existencia y controlar su azar hasta un cierto punto, subsumiéndolo a la lógica de la narración; por otro, Gaspar sostiene que este caos que se niega es incorporado al texto metafictional, determinando una herida que permite la transformación del sistema. El relato dramatiza la alteridad realidad/ficción y descentra su propia verosimilitud para afirmarse como diferencia, como corte y negación de la realidad. Y en el centro de lo que Gaspar definiría como laberinto de la ficción, en el eje de DMP, se encuentran María José y Luz como verdaderas narradoras, como "artífices de otra voz y otra mirada para enunciar la ficción".

En síntesis, la *metaficción productiva* habla, al mismo tiempo, de la herida que la engendró y de la que ella opera en la realidad y en el sujeto con el fin de producir la ficción: el corte en la realidad que propicia la metaficción se convierte en el motor para la creación de la obra, duplicándose como un corte "en la subjetividad creadora" y "en la ficción misma". Es en este sentido que nos resulta propicio recurrir a Gaspar para leer la

poética millasiana, en tanto el acceso a la condición de sujetos desde el rol de personajes que experimentan los protagonistas de DMP supone, en principio, una ruptura con el estado de comodidad — de inercia y espera— precedente, y le otorga a sus escrituras y narraciones de ficción una doble valencia: construyen una forma de realidad que supone una trama que puede compartirse con otros y, al mismo tiempo, son la evidencia de que la “realidad” de fondo ha sido desintegrada, se ha perdido. Después de corroborar la fragmentación del mundo y del sujeto, la escritura y la narración permiten bosquejar una nueva forma de sentido; sin embargo, a partir de que lo escrito o lo narrado es leído por otro sujeto, queda sometido a un juicio ajeno que podrá reconocerlo nuevamente como ficción y anular sus certezas; a su vez, este otro que lee elaborará una respuesta en forma de escritura o narración si ha accedido al estatuto de sujeto, ejerciendo poder y, al mismo tiempo, recomenzando el ciclo al quedar vulnerable frente a otras lecturas. Se trata de la misma (in)estabilidad cíclica que define a la escritura millasiana en la figura del bisturí eléctrico, presentada en *El mundo*: “Cuando escribo a mano, sobre un cuaderno, como ahora, creo que me parezco un poco a mi padre en el acto de probar el bisturí eléctrico, pues la escritura abre y cauteriza la herida al mismo tiempo” (Millás, 2007: 8).

3. Conclusiones

A partir de lo expuesto a lo largo del presente trabajo respecto del estilo y la poética millasianos, estamos en condiciones de reafirmar la inserción de la obra de Millás dentro de la narrativa española posmoderna, en tanto supera las dicotomías asociadas con el realismo y con la modernidad mediante la estrategia de no pensarlas como contradicción sino como complemento, como múltiples visiones del mundo posibles. La instauración de una ficción como *verdad literaria* supone, desde nuestra lectura, una búsqueda de opciones por fuera del paradigma modernista que aún imperaba en la España en que Millás empezó a escribir, a partir de que el proceso histórico que debía conducirla hacia la posmodernidad fue truncado y retrasado por la dictadura. Desde esta perspectiva, lo que puede leerse como alienación en los protagonistas de DMP constituye para nosotros una forma de inconformidad respecto de la posición permitida por la sociedad —respecto de las capacidades asociadas al sujeto que debe ocupar dicha posición—, y es esta inconformidad el paso necesario para reconocer la *realidad ficticia* y rebelarse contra ella.

Los personajes propuestos por Millás deben resolver su proceso de subjetivación a partir de una búsqueda que los remite a un pasado colectivo y, al mismo tiempo, los insta a

revalorizar la experiencia personal. Y lo central en la obra de Millás es que la asunción por parte de los personajes de su condición de sujetos se enlaza, como analizamos, con su descubrimiento del discurso ficcional como estrategia para el ejercicio de poder, como medio para establecer, mantener o redefinir la propia posición dentro del juego de relaciones sociales en el que están insertos. Como Millás, los escritores y narradores de DMP son sujetos posmodernos, y por tanto su oficio no puede ser ya reflejar miméticamente lo “real”; en cambio, deberán explorar los claroscuros que les revela una mirada zurda y bastarda y una opción emocional por lo que tiene de verídica la fantasía. La modalidad enunciativa —el concepto es de Foucault— que Millás define para DMP, el sujeto del enunciado *Dos mujeres en Praga*, supone cuestionarse por las “evidencias” del mundo exterior desde una base diferente a la del esquema diestro: desde una perspectiva zurda, bastarda y, en última instancia, ambidiestra.

En DMP, evadir la negación de todo sentido alcanza una nueva escala: la *negatividad* se transforma, como descubrimos siguiendo a Gaspar, en *impulso productivo*. Pero para los protagonistas de esta novela, el objetivo no es crear juntos una realidad “nueva” o “más real” que el calco del mundo diestro, incluso a pesar de que sufran los dolores y recuerdos del mundo “falso” como más significativos

que los del “verdadero”. De acuerdo con la propuesta de Millás, en cambio, debe *partirse* de la inversión, pero no para proponerla como nueva realidad, sino para cuestionar el modo de percepción del mundo en donde las oposiciones realidad/apariencia o verdad/ficción aún son válidas. Del mismo modo, se *partirá* de la vivencia histórica que comparten las generaciones de posguerra y de transición, pero ni para impugnarlas ni para referirlas de modo directo; en cambio, Millás ofrecerá una relectura crítica de la experiencia *colectiva* a través del impacto que tiene en el desenvolvimiento personal de cuatro *individuos*. La fantasía que escriben y narran los protagonistas de DMP lleva implícita una nueva posibilidad de existencia que cumple con los propios deseos y que permite redescubrir un sentido en la existencia, en la trama vital, a partir de que sostiene al cuerpo y a la identidad en lo que tienen de material. Pero lo que desean los sujetos de DMP no es una “vida real”, sino una *ficción instaurada como verdad literaria*: la posibilidad de que se convierta en real, el final de DMP, depende de que el texto creado por escritores y narradores es compartido, de que todos contribuyen para definir sus líneas argumentales. El resultado será, si se aplica para nosotros el mismo sistema de lectura que promueve Millás, que nos veremos interpelados por alguna de estas perspectivas individuales y, como lectores-padres,

accederemos a un estadio de identificación con los sujetos millasianos que nos acercará a un nuevo modo de percibir la historia de la España de transición.

4. Notas

- I. A partir de ahora la obra será referida mediante las siglas DMP.
- II. Destacado en el original.

5. Bibliografía

- Baudrillard, Jean (1978). *Cultura y simulacro*. Barcelona: Kairós.
- Cuadrat, Esther (1995). "Una aproximación al mundo novelístico de Juan José Millás", *Cuadernos hispanoamericanos*, Núm. 541-542, 207-216.
- Foucault, Michael (1982). "Le sujet et le pouvoir", en *Dits et écrits II, 1976-1988*. Traducción: Dr. Ricardo L. Costa. París: Galimard.
- (1992). "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos"; "Poderes y estrategias"; "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*. Buenos Aires: Ediciones La Piqueta.
- (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Fábula.
- (2014). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Hybris.
- Gaspar, Catalina (1996). "Metaficción y postmodernidad: la pasión deconstructiva", *Estudios*, Año 4, Núm. 8, 113-133
- (1998). "Los umbrales de la travesía textual en la metaficción productiva", *Thesaurus* Tomo LIII, Núm. 2, 271-293.

Gie Koh, Sel (2011). "El juego de la identidad en la obra narrativa de Juan José Millás". Tesis. Universidad Autónoma de Madrid.

Knickerbocker, Dale (2000). "Escritura, obsesión e identidad en la obra de Juan José Millás", *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*, Tomo II, 681-686.

(2007). "Dos mujeres en Praga, de Juan José Millás: novela onto-epistemológica. O: el ser como víctima/verdugo", *Texturas*, N° 7, 53-70.

Lozano Mijares, María del Pilar (2007). *La novela española posmoderna*. Madrid: Arco/Libros.

Millás, Juan José (1977). *Visión del ahogado*. Madrid: Alfaguara.

(1990). *La soledad era esto*. Barcelona: Ediciones Destino.

(1994). *Ella imagina y otras obsesiones de Vicente Holgado*. Madrid: Alfaguara.

(1995) *Tonto, muerto, bastardo e invisible*. Madrid: Alfaguara.

(1999). *No mires debajo de la cama*. Madrid: Alfaguara.

[1987] (2001). *El desorden de tu nombre*. Madrid: Punto de lectura.

(2001b). "Vivir de la huída: entrevista con Juan José Millás"; entr. Beilin, Katarzyna Olga, *Confluencia*, Vol. 17, N° 1, 117-128.

(2002). *Dos mujeres en Praga*. Barcelona: Espasa.

(2003). *Cuentos de adúlteros desorientados*. Barcelona: Lumen.

(2003b). "Juan José Millás: hablando de literatura". Entr. Pérez Morales, Fernando. Consultado en: <http://www.terra.com.ar/canales/libros/60/60482.html>. Fecha de última consulta: 18/08/15.

(2007). *El mundo*. Barcelona: Planeta.

(2010). "Cuando no está claro de dónde procede la voz narradora, a quién pertenece, es muy difícil que la novela se salve del naufragio". Entr. Humanaes Bespín, Iván. Consultado en: <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/reale/jjmillas.pdf> [Fecha de consulta 24 de junio de 2014]

Oleza, Joan (1993). "La disyuntiva estética de la posmodernidad y el realismo", *Compás de letras*, N° 3, 113-126.

Pozuelo Yvancos, José María (2004). *Ventanas de la ficción. Narrativa hispánica, siglos XX y XXI*. Barcelona: Península.

Prósperi, Germán (2013). *Juan José Millás. Escenas de metaficción*. Santa Fe: Ediciones UNL.

Rancière, Jacques (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.

Sobejano, Gonzalo (1987). "Juan José Millás: fábulas de la extrañeza", en Villanueva, Darío (comp.) (1992). *Los nuevos nombres: 1975-1990*. Barcelona; Crítica.

Villanueva, Darío (comp.) (1992). *Los nuevos nombres: 1975-1990*. Barcelona; Crítica. [Rico, Francisco (ed. gral.). *Historia y crítica de la literatura española*. Vol. IX]

Lestat, el vampiro: tensión entre lo heroico y lo monstruoso en dos novelas de Anne Rice

Andrés Mazzoni

andresmazzoni@outlook.com

Licenciatura en Letras modernas. Director de TFL: Dr. Ernesto Pablo Molina Ahumada
Recibido: 31/05/17 / Aceptado con modificaciones: 09/09/17

Resumen

En este trabajo se reflexiona en torno a la figura del vampiro y su relación con los conceptos de lo heroico y lo monstruoso en dos novelas modernas. Se utilizan los conceptos de héroe y monstruo en términos relacionales y arbitrarios. Para ello se marcan las diferencias entre las figuras tradicionales y las modernas de héroe y monstruo. Las novelas que se trabajan son: *Entrevista con el vampiro* y *Lestat, el vampiro* de la escritora estadounidense Anne Rice. Estas novelas no son creaciones aisladas sino que se enmarcan en la cadena discursiva de la literatura sobre vampiros. En el trabajo se demarcan las relaciones que tienen las categorías de vampiro-monstruo y vampiro-humanizado, así como la posibilidad del vampiro-heroico. El trabajo se construye explicitando el origen de los distintos tipos de vampiros presentados en las novelas y se analizan las etiquetas puestas sobre un personaje (Lestat) que se desplaza desde una posición monstruosa (en *Entrevista con el vampiro*) hacia una posición heroica (en *Lestat, el vampiro*). De esta forma la figura de Lestat pone en tensión las categorías de héroe y de monstruo.

Palabras clave: Vampiro, Lestat, Monstruo

1. Introducción

La figura del vampiro ha sido representada en la literatura occidental a partir del siglo XIX con la publicación de *El vampiro* (1819) de Polidori y *Drácula* (1897) de Stoker. A lo largo de su existencia, el vampiro ha adquirido distintas formas y representaciones. El modo literario que más se ha ocupado de describirlo es el fantástico.

Tradicionalmente, los vampiros han sido incluidos en la categoría general de los monstruos (Cohen, 1996). Sin embargo, obras más actuales permiten pensar en la inclusión del vampiro como un personaje heroico (Ventura, 2012).

En ese sentido, trabajaremos con Anne Rice (Nueva Orleans, 1941) quien fue precursora de uno de los cambios más importantes en la forma de mostrar la figura del vampiro.

Con la publicación de *Entrevista con el vampiro* (1976) apareció representado por primera vez

el vampiro existencialista (Roas, 2012). Además, es una de las obras centrales de dos nuevos adjetivos para esta figura otrora monstruosa: el vampiro humanizado y el vampiro narrador (Campra, 2008). Aunque el ser narrador humaniza al vampiro, estas categorías no son necesariamente sinónimas.

Dentro de este marco general, nos planteamos el siguiente interrogante: ¿Cuál es la posición del vampiro Lestat en *Entrevista con el vampiro* (1976) y en *Lestat, el vampiro* (1985) y de qué manera afecta la posición en su caracterización? Con esta pregunta pretendemos analizar las consecuencias del desplazamiento del personaje desde un lugar periférico a uno protagónico, cuestionando las categorías de héroe y monstruo.

Nuestros objetivos son: definir las posiciones de héroe/monstruo; describir los procesos que permitieron la aparición de vampiros narradores y analizar las posibilidades de presentar a un vampiro heroico. Como



hipótesis, afirmamos que el personaje Lestat pone en tensión la dicotomía entre lo heroico y lo monstruoso, al desplazarse desde una posición periférica y monstruosa en *Entrevista con el vampiro* a un lugar protagónico y heroico en *Lestat, el vampiro*.

Como ya dijimos, Anne Rice es una de las precursoras de una nueva forma de presentar al vampiro más humanizado. *Entrevista con el vampiro* se construye como una obra que se encuentra entre dos formas de concebir al vampiro: por un lado responde a la cadena discursiva del vampiro, con lo cual se mantienen figuras y temas comunes a ese tipo de obra; por el otro, crea una nueva forma de ver al vampiro, establece innovaciones que luego servirán como base para nuevas obras.

Hemos seleccionado las dos primeras obras de las *Crónicas vampíricas* porque poseen la característica de poner en escena dos perspectivas diferentes con respecto a los vampiros en general y a Lestat en particular. Dentro de la misma figura hay continuidades y rupturas que nos interesa remarcar.

Las novelas están escritas como ficciones autobiográficas y la perspectiva de quien narra hace que el mismo personaje, que posee rasgos similares en ambas novelas, adquiera valores positivos o negativos de acuerdo con los valores del narrador. Convirtiéndolo en héroe o monstruo.

2. Desarrollo

2. a. Para este trabajo tenemos en cuenta dos grandes conceptos: el del Héroe y el de Monstruo. Pero antes de definir a estas figuras nos detenemos en la forma que son asignadas a los distintos personajes dentro de una obra. En los apartados siguientes haremos una exposición mayor de cada uno en particular.

Consideramos que en las novelas modernas, los conceptos de héroe y de monstruo son relativos y relacionales. Relativos en el sentido que son asignados de acuerdo con la perspectiva valorativa dentro de cada novela.

Al depender de su contexto inmediato, se comprende que no son absolutos.

En cuanto al carácter relacional, lo afirmamos porque por definición son opuestos, el héroe encarna los valores positivos dentro de una obra y el monstruo encarna los valores negativos. Estos roles que en obras más tradicionales son invariables se vuelven más flexibles en la literatura más actual.

El concepto de héroe, en términos generales, es definido por Villegas como: "...el personaje protagonista, generalmente, que representa el sistema de valores propuestos intrínsecamente en la novela. (...) es representativo del sistema de valores considerados positivos dentro de la novela, no desde la perspectiva del lector." (1978: 66). En una línea similar, Bajtín (1986) plantea que el héroe ofrece una perspectiva valorativa sobre el mundo que lo rodea.

En oposición al héroe, el monstruo es considerado como una alteridad para autores como Cohen (1996) o Bossi (2010). Para Cohen el monstruo es creado por una sociedad para fomentar la cohesión y castigar socialmente las transgresiones. Bossi, por su parte, plantea la idea de que el monstruo pertenece simultáneamente a dos naturalezas en constante tensión y conflicto. Una de éstas es más cercana al lector, más humana. La otra parte del monstruo es su naturaleza monstruosa, animal, irracional y todo lo que se considera como no-humano.

A partir de esas definiciones afirmamos nuevamente que los conceptos de Héroe y Monstruo están vinculados con los valores positivos (propios, iguales) y negativos (otros, diferentes) dentro de un texto.

En este trabajo utilizamos algunos aspectos de la teoría de Bajtín (1986, 2013) para determinar el punto de vista que designa las posiciones de héroes y monstruos. Bajtín (2013) afirma que la obra de creación verbal se produce como resultado de un diálogo entre dos consciencias: la consciencia autoral y la consciencia heroica (o las consciencias heroicas). Esta relación es por definición asimétrica, ya que "La consciencia del personaje, su modo de sentir y de desear al

mundo (su orientación emocional y volitiva) están encerrados como por un anillo por la consciencia abarcadora que posee el autor con respecto a su personaje y su mundo" (Bajtín, 2013: 20).

La consciencia autoral es una creación literaria que organiza y crea la obra, pero no es el autor como sujeto extratextual. Esta consciencia, como afirma Bajtín, puede otorgar una mayor o menor libertad a su contrapartida heroica de acuerdo a cuánto intervenga para concluir y condicionar a los personajes.

La literatura, entonces se mueve entre dos extremos de la libertad que puede poseer la consciencia heroica. La novela monológica, por definición es aquella en la que la consciencia autoral tiene todo el peso valorativo y el héroe es un personaje completamente pasivo. Por el contrario, en la novela polifónica los personajes adquieren el máximo de libertad y sus consciencias sólo están limitadas por las de otros personajes (Bajtín, 1986).

Esos dos tipos de novelas son casos extremos, mientras que gran parte de las producciones literarias se encuentran en un punto intermedio. Describiremos las principales características de cada una de las categorías y agregaremos una intermedia que es la más usual dentro de la literatura fantástica en términos clásicos como los planteados por Todorov (2006) y a la que responden muchas novelas sobre vampiros.

En la novela monológica existe una voz autorizada (el narrador) que otorga valores absolutos. La consciencia autoral es fuerte, tiene la función de construir a la narración y de concluir a los personajes. Determina de manera externa quiénes poseen valores positivos y negativos. Como resultado se tiene a un héroe y un lector pasivos, que reciben toda la definición y la valoración por una voz autorizada que no se puede cuestionar.

En este tipo de novelas, hay un personaje principal, un héroe, que carga con el mayor peso valorativo. "Todos los objetos tienen una correlación con el aspecto del héroe, con sus fronteras tanto interiores como exteriores (...) el mundo objectual dentro de una obra

literaria cobra sentido y se correlaciona con el héroe como su entorno" (Bajtín, 2013: 91). El Entorno se define como esa relación "mediada" de los elementos de la novela que son conocidos por su relación con el personaje. Se diferencia de otro concepto de Bajtín, el Horizonte, que es el mundo no mediado, el mundo como posibilidad y no como relación con el héroe.

En el polo opuesto de la gama se encuentra la novela polifónica, tema que interesó particularmente a Bajtín (1986) y que vio representada en la novelística de Dostoievski. En esta categoría no hay una voz autorizada sino que coexiste una multiplicidad de voces, haciendo que los valores sean relativos. La consciencia autoral tiene una presencia mínima, se limita a construir la arquitectónica de la novela, pero no emite juicios y les otorga libertad a los personajes. En este tipo de obras las únicas limitaciones que tienen los personajes son las consciencias de otros personajes. Como se puede deducir, los héroes son activos ya que construyen su propio sistema valorativo e intentan justificar su papel heroico. De la misma forma, el lector es obligado a asumir una posición pero esa posición no está determinada como en la novela monológica. La oposición entre la novela monológica y la polifónica se ve claramente en la siguiente cita: "Dostoievski (...) no crea esclavos carentes de voz propia (como hace Zeus) sino personas libres, capaces de enfrentarse a su creador, de no estar de acuerdo con él y hasta de oponérsele." (Bajtín, 1986: 16) En ella vemos la diferencia en cuanto a la libertad de los héroes en el primer caso serían esclavos de la consciencia autoral mientras que en el segundo hasta podrían contradecirlo.

Entre ambos extremos se encuentra una posición que podríamos designar como el texto fantástico tradicional (aunque también incorporarse otro tipo de literatura). Primero definimos la estructura de este tipo de texto según Todorov (2006). Este autor plantea que en la literatura fantástica hay un suceso

extraordinario en un mundo narrativo ordinario.

Este suceso debe tener dos posibles explicaciones, una explicación realista, pero inverosímil, y una explicación verosímil pero que rompe con las leyes de la realidad. Uno de los principales elementos que generan esta vacilación es la forma de presentar a los hechos, y particularmente la voz narradora. Quien narra no puede ser una voz autorizada como en la novela monológica, puesto que si fuera así debería haber una sola explicación. El narrador es un personaje, el héroe, que cuenta los hechos desde su perspectiva y que él mismo duda de lo que le ha ocurrido o presenciado.

Existen otros personajes que fortifican una de las dos explicaciones. El esquema de un personaje que carga con la voz valorativa, está separado de la consciencia autoral y permite a otras voces, pero subsumiéndolas a la suya propia es una constante en la literatura de vampiros, tanto en las más tradicionales como en las modernas, como señaló Campra (2008). En ese sentido podemos definir a los personajes que rodean al héroe como personajes de entorno. La diferencia con la categoría de entorno de la novela monológica es que en ese caso la relación estaba justificada de manera externa (la voz de la consciencia autoral) mientras que en el fantástico el personaje está mediado por la perspectiva del héroe, posibilitando una incipiente polifonía.

Volviendo a nuestra clasificación de las novelas en función de la forma en que designan los valores, podemos ver que el texto descripto por Todorov se encuentra en el medio. Mantiene la idea de una voz organizadora (como en el texto monológico) pero esa voz es la de una consciencia heroica y por lo tanto no puede ser absoluta. La consciencia autoral se presenta debilitada, en el sentido que no puede concluir ni definir externamente al héroe. Y existe una inclusión de voces de otros personajes, definidos por el héroe pero con un margen de libertad que no les permitía la novela monológica. En este tipo de novelas tanto el héroe como el lector son activos.

Para concluir este apartado, diremos que las novelas con las que trabajamos pertenecen al último grupo presentado, y por lo tanto la perspectiva valorativa está dada en primera instancia por la voz del héroe, aunque su voz no sea absoluta. El héroe/narrador se considera a sí mismo como portador de los valores positivos mientras que presenta a quienes tengan valores diferentes como monstruosos. Volvemos a afirmar, junto con Bajtín (2013) que la obra de creación verbal es un diálogo entre la consciencia autoral y la heroica, y eso se mantiene por más que una de las dos tenga una mayor fuerza.

2. b. En este apartado analizamos con una mayor profundidad el concepto de monstruo. Nombramos los principales cambios que modificaron la valoración de esta figura, que comienza siendo definida principalmente como opuesta y luego se asocia con una idea de complementariedad.

Como adelantamos en la sección anterior, Cohen (1996) considera al monstruo principalmente como una alteridad cultural. Para este autor, los monstruos son contruidos para exteriorizar un tipo particular de transgresión, la primera de las tesis sobre los monstruos es que el cuerpo del monstruo es un cuerpo cultural. El monstruo tiene que mostrar los riesgos de las transgresiones.

Cohen establece dos tipos de monstruos de acuerdo con su nivel de alteridad. El monstruo más cercano tiene un aspecto seductor, invita a transgredir las normas y al mismo tiempo muestra el castigo por hacerlo. Este tipo de monstruo marcaría los límites culturalmente aceptables del comportamiento. El otro tipo de monstruos serían absolutos, se denominaría con este término peyorativo a la sociedad enemiga para convertir a los guerreros que luchan contra ella en héroes.

En sintonía con esta posición encontramos la idea de lo demoníaco de Jackson (1986). Esta autora coincide en la creación cultural de estos seres en los que se conjugan tres características esenciales, la diferencia, la alteridad y el mal. Foucault (2007) destaca el

carácter más bien jurídico del monstruo, en el que se combinan lo imposible (ya que rompe con las leyes de la naturaleza) con lo prohibido (porque rompe con las leyes humanas). El monstruo evidencia las normas al romperlas, con lo cual sirve como elemento de inteligibilidad. En sus palabras: "Es el límite, el punto de derrumbe de la ley, y al mismo tiempo, la excepción que solo se encuentra, precisamente, en casos extremos. Digamos que el monstruo es lo que combina lo imposible con lo prohibido" (Foucault, 2007: 61)

Hubo dos cambios socioculturales que modificaron la concepción tradicional del monstruo que acabamos de describir. En primer lugar aparecieron dos fenómenos íntimamente ligados que analiza profundamente Jackson (1986) la secularización de la cultura y la internalización del otro. La autora sostiene que con el abandono de una concepción metafísica de la cultura, el otro dejó de ser un ser sobrenatural para ser parte de la cultura. El lugar de la otredad y del mal dejó de ser en el plano metafísico como una entidad completamente separada del mundo cotidiano (los demonios). En su lugar, devino en un aspecto interno y por lo tanto, una parte de la personalidad. Lo demoníaco en las nuevas sociedades es un aspecto de lo humano, y por ese motivo pierde en parte su carácter del mal para vincularse con un aspecto más neutral, como lo instintivo, lo irracional. No se convierte en positivo sino que se acentúa el aspecto diferencial.

El segundo de los cambios socioculturales es el rechazo del etnocentrismo. Como afirma Campa; "...a partir de los años '70, a una revisión de las posiciones etnocéntricas que impedían aceptar –y hasta simplemente tomar en consideración- los valores y los sistemas del otro." (2008, 147). Este cambio tiene importantes repercusiones ya que el saber de las alteridades culturales deja de ser visto como algo negativo e incluso se puede tomar como otro punto de vista válido. La forma en la que esta aceptación del otro como interlocutor válido repercute en la literatura fantástica (Campa, 2008); la autora argumenta que ese

es el principal motivo por el cual aparecen en esa misma década las primeras novelas cuyos narradores son vampiros. Se rompe "...el silencio de la criatura fantástica. (...) ese ser perteneciente al otro lado de la realidad y cuya presencia (cierta o dudosa) es la razón misma de la existencia del texto." (Campa, 2008: 141). En resumen, hay una característica que permanece a través del tiempo como propia del monstruo y es su diferencia, su alteridad cultural. Describimos al monstruo tradicional principalmente como transgresor, un ser que con su propia existencia rompe todas las leyes humanas y naturales y que era un ser maligno que debía ser destruido.

Con la internalización del otro, descrita por Jackson (1986) se elimina el carácter negativo y externo del monstruo. Deja la categoría del "mal" para adquirir la categoría de "irracional", es decir una fuerza que no se puede comprender desde la lógica y que habita en el interior de todas las personas.

Con el rechazo del etnocentrismo fundamentado por Campa (2008) se da un paso más allá. La perspectiva del monstruo comienza a ser tenida en cuenta como una visión válida del mundo, y éste se convierte en un interlocutor del humano, en lugar de su enemigo.

2. c. En este apartado profundizamos el concepto de héroe; principalmente el héroe mítico tanto en su vertiente tradicional como en la forma que se presenta en novelas más modernas. Para ello tomamos los aportes de Villegas (1978) y de Molina Ahumada (2015). También describimos la importancia del viaje y la forma en que éste caracteriza al héroe. Villegas (1978) argumenta que el héroe mítico es una construcción propia de la humanidad. Como tal, es incorrecto pensar en él como una figura del pasado. Así como la sociedad ha ido modificándose con el paso del tiempo, el héroe mutó de formas, pero sigue existiendo en la sociedad moderna.

En ese sentido distingue una oposición entre un héroe dentro de la literatura de una sociedad tradicional, con una fuerte cohesión

interna y un deseo de pertenecer, con un héroe en la sociedad moderna, más individualista, cuyos valores no están en la pertenencia a un grupo sino en la búsqueda de una identidad o de un grupo al cual pertenecer. Villegas (1978) destaca el viaje heroico como un elemento central en la construcción de la figura heroica. El viaje implica el contacto con una cultura diferente, y por eso, siguiendo nuestro análisis podríamos definir como monstruosa.

En términos generales, Villegas describe al héroe mítico tradicional como un ser superior al resto de la sociedad por tener un origen especial. Este personaje es capaz de lograr hazañas extraordinarias, que ninguno de sus pares podría igualar. Afirma que "...el ideal clásico, tradicional, del héroe: aquel personaje, superior al común de los mortales, cuya función es liberar a los seres humanos de su inferior condición, de sus infortunios y desgracias. Es un ente poderoso, semidivino, grandioso (...) los personajes, las hazañas, las dificultades, los mitemas, pertenecen a un plano excepcional (Villegas, 1978: 71) Este personaje es en última instancia altruista y realiza un viaje para salvar a su comunidad de algún peligro, se ve forzado al viaje por circunstancias externas.

En la sociedad moderna, el héroe es construido como un ser que no tiene diferencias en cuanto a sus capacidades con respecto al resto de la sociedad a la que pertenece. Se lo distingue sólo porque carga con los valores positivos en una obra determinada. Las acciones que realiza tampoco son imposibles para otros personajes, y hay una mayor importancia de los aspectos psicológicos. Finalmente se opone al héroe tradicional porque su viaje es egoísta (lo hace para conocerse, para encontrar un lugar de pertenencia o para huir de la sociedad de partida) las causas del viaje son internas generalmente y su viaje no suele tener como objetivo el beneficio de su comunidad.

El viaje tiene una gran importancia en la conformación del héroe (como mencionamos arriba), pero ese viaje tiene unas características particulares. Villegas (1978) enumera

abundantes motivos del viaje, pero por la extensión de este trabajo describiremos solo la división tripartita de éste. La primera parte es la salida de lo conocido, que puede darse por una causa exterior o interior. En esta parte hay un deseo de salir de los límites conocidos para explorar un territorio incógnito. La segunda parte son las pruebas y el viaje del héroe por las tierras dominadas por una comunidad con valores diferentes a la sociedad de partida. En este punto el héroe adquiere un conocimiento superior, posee el conocimiento de dos culturas, la propia y la extraña. Finalmente se produce el tercer momento, que es el regreso. En el viaje del héroe tradicional el regreso implica compartir el conocimiento adquirido durante el viaje para mejorar su comunidad. En el caso del héroe moderno existe la variante del rechazo a regresar, la adopción de la nueva cultura como la propia y si se presenta el regreso se lo caracteriza como un fracaso del viaje y no como el triunfo. "...el héroe pocas veces vuelve al mundo abandonado, y cuando ello sucede se piensa como un fracaso..." (Villegas, 1978: 76)

El viaje es un elemento que afecta simultáneamente al héroe y a la sociedad de la que parte. A partir de los planteos de Molina Ahumada (2015) se desprende que el héroe es un elemento excepcional y necesario para la sociedad: "...podríamos interpretar la práctica de viaje del héroe (...) como signo de un proceso cultural: las sociedades requieren periódicamente del 'impulso de vida errante' para garantizar su dinamismo y renovación." (Molina Ahumada, 2015: 47)

En primer lugar, la sociedad tiende a osificar y cristalizar su cosmovisión, ese estancamiento sólo puede ser superado mediante el viaje heroico, en el cual el héroe revitaliza (consciente o inconscientemente) a la cultura e incorpora elementos novedosos. Gracias a este aporte del héroe, la sociedad amplía sus fronteras (metafóricamente hablando, ya que incorpora elementos culturales exóticos). Como consecuencia de su viaje, el héroe se transforma en un individuo excepcional, que tiene una doble cultura, la original de su

sociedad y una nueva adquirida en su viaje. Este aspecto hace referencia a una característica fundamental del héroe que menciona Campbell (1959) el conocimiento de los dos mundos.

Considerado desde esta perspectiva, el héroe tiene características similares a la del monstruo en su concepción más moderna. Principalmente en el hecho de ser un personaje dual, que conlleva dentro suyo características propias y extrañas, lo que lo hace común al resto de su sociedad y lo que lo diferencia por haber vivido un viaje por el espacio dominado por la alteridad. Como afirma Molina Ahumada: el héroe se vuelve (luego del viaje) "...un elemento conocido y desconocido a la vez, fijo y móvil, previsible e imprevisible en cuanto a su significado, controlado y expansivo en cuanto a su capacidad figurativa." (2015: 53-54).

2. d. En las secciones precedentes hemos definido tanto al monstruo como al héroe, sus relaciones y la forma en la cual dichas posiciones son asignadas. En este apartado, caracterizamos la figura del vampiro en la literatura occidental. En primer lugar hacemos una periodización con algunos momentos centrales dentro de la literatura sobre vampiros y las distintas formas en las cuales fue caracterizado. Terminamos planteando las posibilidades que tiene esa figura originalmente monstruosa para convertirse en héroe.

El vampiro se define y se construye como una figura literaria (ya que existía previamente como una figura mítica) en el siglo XIX. Este tipo de personaje encarna el miedo de la incipiente sociedad industrial hacia la nobleza en decadencia, como apunta Morales Lomas (2013).

En este período el vampiro es completamente monstruoso, representa una alteridad absoluta pero tiene la capacidad de convertir a los humanos en otros vampiros, privándoles de toda humanidad. En las obras de esta época se produce un enfrentamiento entre la cultura humana y la vampírica. Los humanos son

poseedores de los valores positivos y por lo tanto asumen la posición heroica. Por su parte, los vampiros son monstruos que deben ser destruidos por ser los portadores de los valores negativos. Las obras más significativas de esta etapa son *El vampiro* (1819) y *Drácula* (1897). Por ese motivo afirmamos que el tipo de vampiro representado en esta etapa es el del vampiro monstruoso.

A partir de la década de 1970, como explicamos anteriormente, se produce un cambio en el pensamiento occidental con respecto a las alteridades culturales. El abandono del etnocentrismo (Campra, 2008) repercutió en la forma de representar a la figura del vampiro. Es a mediados de la década que empiezan a aparecer vampiros narradores. Con la adquisición de voz propia, el vampiro se vuelve más próximo al lector y a los humanos.

En esta etapa, la figura del vampiro adquiere una mayor riqueza en términos de variaciones. Junto al clásico vampiro monstruoso de la etapa anterior, aparece una figura diametralmente opuesta: el vampiro humanizado.

Como ya había señalado Bossi (2010) los monstruos poseen una doble naturaleza, coexisten dentro suyo lo monstruoso puro con lo humano. En el vampiro humanizado ese conflicto se convierte en central, ya que el personaje mantiene una lucha interna entre el monstruo a quien combate y al mismo tiempo es parte de su nueva identidad.

Se mantiene en el personaje el eje valorativo clásico, en el que los valores marcados como positivos son los humanos, con la diferencia que quien los porta es un ser monstruoso. El objetivo de los vampiros humanizados es, por lo general, recuperar su humanidad perdida.

La toma de posición por parte del vampiro humanizado puede verse internamente como lo hemos descripto pero también puede exteriorizarse en un deseo de destrucción de los demás vampiros, vistos como seres monstruosos que reflejan su propia alteridad.

Una de las primeras obras que caracterizan tanto al vampiro narrador como al vampiro

humanizado es *Entrevista con el vampiro* (1976).

Queremos remarcar que tanto la categoría de vampiro humanizado como la perspectiva vampírica (el vampiro narrador) son sólo nuevas posibilidades. No quiere decir que se abandona a las figuras tradicionales sino que las nuevas categorías se suman a las existentes, dando lugar a nuevas dinámicas.

En la actualidad no hay una sola forma de representar al vampiro. Roas (2012) distingue tres tipos diferentes (el vampiro depredador, el vampiro humanizado y el vampiro naturalizado), pero aclara que dentro de cada categoría hay variaciones.

Consideramos que en los textos actuales, las categorías de vampiro monstruoso y humanizado son extremos que sirven para comparar a los distintos vampiros, pero que raras veces existen en estado puro.

Otro aspecto de particular importancia es la asignación de los valores positivos y negativos dentro de las obras. En la primera etapa, es decir en la que construye al vampiro monstruoso (Siglo XIX) los valores positivos estaban siempre del lado de los humanos. Pero gracias a los procesos que describimos con respecto a la segunda etapa (vampiros narradores), el eje valorativo se ha modificado, y existen obras en las que los vampiros y su cultura son poseedores de los valores positivos.

Un último punto que presentaremos es la posibilidad de la figura del vampiro de ser considerado un héroe. Al reflexionar sobre las propuestas de Gómez Ponce (2015) y Morales Lomas (2013) se puede concebir a un vampiro heroico como aquel que lucha por recuperar su humanidad o que, traicionando a su raza monstruosa, se alía con los humanos en el conflicto. Este tipo de héroe tendría la característica de mantener sus valores humanos como positivos.

Por otro lado, Ventura (2012) plantea otro camino, para la autora el vampiro se vuelve heroico al realizar un viaje al infierno (literal o metafórico) para recuperar su libre voluntad. De esta forma, el vampiro puede conservar

tanto sus valores vampíricos como su carácter heroico.

2. e. La primera obra de la que nos ocupamos en este trabajo es *Entrevista con el vampiro* (1976). En este apartado describimos en primer lugar a Louis. Aunque nuestro trabajo está enfocado en la figura de Lestat, en *Entrevista con el vampiro* Lestat es un personaje de entorno y su perspectiva está mediada por la voz de Louis, el narrador. Todo lo que sabemos de Lestat en la primera novela está diferido, por lo tanto es importante describir al vampiro que asigna los valores y que considera a Lestat como un personaje monstruoso que contrapone a su humanidad.

En un nivel estructural, la novela respeta en términos generales a la tradición de la literatura de vampiros. Los valores positivos son los humanos. Los vampiros pueden ser considerados positivos siempre y cuando rechacen sus valores vampíricos. Los personajes que consideran como positivo al vampirismo son presentados de manera monstruosa.

El aspecto original es que está narrado por un vampiro. En este caso hay una mayor presencia de la consciencia narradora que limita en cierto modo a la libertad de su protagonista. Como mencionamos, la aparición de este libro marca un cambio por la presencia de un vampiro narrador, pero este vampiro no asume plenamente los valores propios sino que mantiene los valores de una humanidad perdida.

La intención del narrador (Louis) es mostrar a un humano que no todos los vampiros son iguales y mostrar que a pesar de su monstruosidad, sigue conservando parte de su humanidad. En otras palabras, quiere afirmarse como un vampiro humanizado.

Hay diversos elementos con los cuales Louis se construye como un vampiro humanizado. En primer lugar, considera a los humanos como interlocutores válidos, ya que desde el título se presenta una relación la "entrevista" es entre Louis y un humano. Expresa también su deseo de ser comprendido por su antigua raza y

eliminar los prejuicios que se tienen por su condición.

Un segundo punto para humanizarse es la proclamación de la inocencia, una estrategia citada por Campra (2009). Con ella Louis afirma que fue convertido en vampiro a la fuerza y que se alimenta de humanos para sobrevivir y no por placer.

Otro alejamiento de la figura clásica del vampiro es el rechazo de la inmortalidad como un don (Roas, 2012). En el texto se plantea el vampirismo como una maldición. Incluso, mediante la voz del vampiro más antiguo, se afirma que la principal causa de muerte de los vampiros es el suicidio causado por el dolor de permanecer inmutable en un mundo en constante movimiento. Esta visión negativa de la inmortalidad y del vampirismo hace que Louis busque las causas, los motivos de existencia de los vampiros.

Se niega a aceptar su nueva identidad y esta búsqueda lo define como existencialista en el estudio de Roas (2012).

Finalmente, un rasgo decisivo para marcar los valores humanos de Louis, considerados por él mismo como los más positivos, es la distinción de los diferentes tipos de vampiros. En *Entrevista con el vampiro*, los vampiros no son un todo homogéneo, sino que hay distintos modelos de vampiros.

Louis se construye como un vampiro "bueno" o "heroico" al marcar la distancia que lo separa de los vampiros "malos" y "monstruosos". En términos generales podemos distinguir en la novela tres tipos de vampiros: los vampiros de Europa del este, los vampiros de París (entre los que se encuentra Lestat) y Louis.

Los vampiros de Europa del este son bestias privadas de razón. Estos seres encarnan la alteridad absoluta, no puede haber comunicación e incluso son marcados físicamente. Un segundo grupo lo presentan vampiros que poseen una parte humana y otra monstruosa, pero reniegan de su humanidad, adoptando valores vampíricos que sólo ven en los humanos el alimento. Finalmente Louis se define como no sólo poseedor de una parte

humana sino que conserva los valores humanos.

La principal oposición que utiliza Louis para definirse como humanizado es con Lestat, su creador. Es importante que quien narra sea un vampiro porque permite conocer la interioridad de su mente, adivinar sus motivaciones. Desde una mirada externa, pocas diferencias hay entre la actuación de los distintos vampiros. La perspectiva de Louis, su interioridad, le permite separarse de Lestat y considerarlo como un vampiro monstruoso.

Los rasgos que hacen de Lestat un vampiro monstruoso podrían resumirse en la idea de que para él los humanos no son más que comida, carecen de valor espiritual. Lestat mata humanos por diversión, sin ninguna contemplación por sus víctimas, sean inocentes o culpables, y mata mucho más de lo que necesita estrictamente para continuar su existencia. Otro rasgo que define al vampiro monstruoso y está presente en la novela es su narcisismo, su egocentrismo que lo separa del mundo en general, en los humanos no ve sino alimento, y en los demás vampiros ve competidores o sus esclavos.

A medida que Louis va perdiendo su humanidad, al conocer más sobre el mundo, comprende la forma de ser de Lestat y se compadece por su falta de libertad. En efecto, Lestat necesita de mediadores para relacionarse con un mundo que ya no lo ve como propio. La última imagen es de una verdadera muerte en vida del vampiro más viejo, incapaz de adaptarse a los nuevos tiempos.

A pesar de mantener el eje valorativo positivo (humano) y negativo (vampiro) creemos que la obra presenta tres grandes innovaciones al género de la narrativa con vampiros: la aparición de un vampiro narrador y humanizado; la búsqueda de la identidad como tema y la ruptura de la homogeneidad dentro de las representaciones de los vampiros.

El primero, la aparición del vampiro narrador y humanizado, es reconocido por la crítica (Roas, Campra). En la obra se mantienen también los

vampiros cuya voz es mediada por la del narrador (como Lestat) y los vampiros que ni siquiera tienen voz y están más allá de cualquier rasgo humano (los vampiros de Europa del este).

Unido a este cambio, hay una aparición de una temática nueva. Como en los relatos tradicionales, existe un enfrentamiento entre el bien identificado con los humanos y el mal con los vampiros. Louis lucha y hasta asesina a otros vampiros que son nocivos para la humanidad. Pero junto con ese tema clásico, aparece uno nuevo: la búsqueda del vampiro por encontrar su lugar en el orden metafísico del mundo.

Finalmente, la tercera innovación es la ruptura con la homogeneidad de los vampiros. Louis rompe con la visión externa de los vampiros, al introducir su voz y presenta diferentes tipos de vampiros, aunque su principal objetivo es mostrarse a sí mismo y al entrevistador humano que todavía conserva valores positivos y que no todos los vampiros son igualmente monstruosos.

2. f. La segunda obra que analizamos es *Lestat, el vampiro* (1985). Esta novela se separa más de la tradición, y toma como predecesora a *Entrevista con el vampiro*. Incluso dentro de la propia novela se responde a una biografía ficticia titulada "confesiones de un vampiro" que sería el resultado de la entrevista que es narrada en la primera novela.

El primer punto a destacar es que en esta novela el héroe, Lestat, tiene valores que lo separan de la humanidad, la consciencia autoral le otorga una mayor libertad al héroe que en *Entrevista con el vampiro*. Por ello consideramos que es una obra más polifónica en dos niveles, interno y externo. En el nivel externo, la novela responde a la novela anterior, el personaje presenta una nueva perspectiva sobre hechos ya narrados desde la visión de Louis. Internamente, dentro de la narración del héroe se incluyen las autobiografías de otros dos vampiros: Armand y Marius. El héroe sigue siendo la única voz que el lector puede leer (las otras voces son

mediadas por este personaje) pero tiene menos prejuicios hacia los demás vampiros, por lo que les transmite una mayor libertad a los discursos de esos personajes.

Lestat construye una imagen de sí mismo que pertenecería en rasgos generales a la del vampiro monstruoso (a pesar de tener algunos rasgos humanizados). En ese sentido no rompe con la caracterización de Louis en *Entrevista con el vampiro*.

En primer lugar, Lestat considera a los humanos como simples presas, y son los otros vampiros los únicos interlocutores válidos. Un segundo punto es que no rechaza su naturaleza vampírica sino que la adopta. No intenta recuperar su humanidad perdida sino que busca una definición del ser vampírico a través de una investigación genealógica, para llegar a la fuente. Retoma también el tema clásico del vampiro como noble en decadencia, mencionado por Morales Lomas (2013).

La diferencia fundamental entre las caracterizaciones de ambas novelas es la perspectiva, el punto en el que se definen los valores. En *Entrevista con el vampiro* hemos descrito que Louis considera como positivos a los valores humanos y que por ello odiaba a Lestat, a quien consideraba enemigo de la humanidad. En *Lestat, el vampiro*, al asumirse como narrador, Lestat remarca como valores positivos a los vampíricos y por ello sus acciones dejan de ser monstruosas para ser heroicas.

En la novela Lestat no solo construye una imagen positiva de sí mismo sino que adquiere las propiedades heroicas tradicionales, como las definió Villegas (1978): es un ser superior, excepcional; por eso mismo, logra una proeza extraordinaria; finalmente, su viaje beneficia a toda la comunidad de la que partió.

En la obra, la superioridad de Lestat es garantizada desde su pasaje al mundo de la noche. Su creador era un ser de increíble poder y por ello transmitió parte de su fuerza al nuevo discípulo. Al hacerlo violó una de las normas vampíricas. Además, al no haber recibido una educación en las normas sociales y culturales de los vampiros de París, no

comparte sus prejuicios y conserva cierto estado de inocencia que les es negado a los demás. Esa inocencia es la característica más sobresaliente del personaje y que lo separa y eleva simultáneamente.

El viaje que realiza (un viaje egoísta, pero que termina beneficiando a todos los vampiros) no es hacia afuera de la comunidad, sino que intenta llegar hasta lo más profundo de su especie. Gracias a su inocencia es capaz de conocer a los vampiros primigenios y descubrir verdad sobre los vampiros.

El tercer aspecto, el beneficio que otorga a su comunidad (los vampiros) es liberarlos de las viejas creencias y limitaciones. Son un accidente, no son enviados del demonio, ni dioses para los hombres, simplemente son arrojados al mundo sin más brújula moral que la de los humanos.

Siguiendo el análisis del héroe viajero que hemos realizado más arriba, se pueden ver las instancias presentes en la novela. En primer lugar la necesidad de la sociedad de un elemento nómada que permita la renovación por el agotamiento interno, (la sociedad vampírica que seguía aferrándose a normas dictadas durante la Edad media en el contexto de la revolución francesa). Un segundo punto era que el héroe ampliaba las fronteras de la sociedad (gracias a Lestat, descubren que pueden entrar en las iglesias, convivir con los humanos, etc.) y el último elemento que mencionamos fue la diferencia y excepcionalidad del héroe. En términos clásicos eso implicaría el conocimiento de dos mundos, la idea que el héroe pertenece tanto a la cultura de partida como a la cultura diferente por la que realizó el viaje. En este caso, sin embargo, esa excepcionalidad está dada por la presencia de este vampiro que es joven pero poderoso y desafía a los vampiros a ejercer su libertad.

Podemos definir a Lestat como un héroe vampírico monstruoso, siguiendo nuestro esquema de las posibilidades heroicas de los vampiros. Es decir que se considera parte de la comunidad de los vampiros. Por ese sentimiento de pertenencia intenta mejorar la

sociedad vampírica y no destruirla como ocurriría con un vampiro humanizado. En esta obra se acentúa incluso más que en la anterior la temática de la búsqueda de identidad y desaparece el conflicto entre vampiros y humanos, tema clásico de los relatos de vampiros.

3. Conclusiones

La pregunta que buscamos responder con este trabajo es sobre la posición de Lestat en *Entrevista con el vampiro* (1976) y *Lestat, el vampiro* (1985) y cómo afecta eso en su caracterización. Para responderla analizamos las consecuencias del desplazamiento de este personaje desde un lugar periférico a uno protagónico y los cambios que complejizaron las posiciones héroe/monstruo en la actualidad.

El primer paso para responder a la pregunta fue establecer, apoyándonos en la teoría de Bajtín, la relación entre la consciencia del héroe y la consciencia autoral en la construcción de una obra literaria. Del diálogo entre esas consciencias surge la asignación de los valores positivos (heroicos) y negativos (monstruosos) dentro de una novela.

Luego de definir ese marco, nos enfocamos en describir la construcción de la figura del monstruo como alteridad cultural. También nombramos dos cambios importantes que modificaron la construcción de esta figura: la secularización de la cultura occidental que permitió la internalización del monstruo (el monstruo no es más un ser externo y malvado sino un aspecto irracional dentro del propio hombre) y la apertura cultural con la que se comienza a considerar a los conocimientos de otras culturas como puntos de vista válidos.

Otra figura que consideramos relevante para nuestro análisis fue la del héroe. El trabajo se enfocó principalmente en el tipo particular de viaje que realiza el héroe y las relaciones que establece con su comunidad. A partir del texto de Villegas planteamos la existencia de dos modelos de héroes, uno tradicional y otro

moderno, que conservan muchas de las características en común. El primero es definido por su altruismo y su excepcionalidad y el segundo por el egoísmo y la mundanidad. Una última categoría que trabajamos fue la del vampiro (que vinculamos con las anteriores). Describimos la aparición del vampiro monstruoso en el siglo XIX, las características de alteridad y el rol de antagonista, sin posibilidad de defenderse ante un discurso que consideraba a las diferencias culturales como algo negativo. A partir de la década de 1970 aparece una nueva figura, la del vampiro humanizado. Este tipo de vampiro resalta su similitud con el humano más que su diferencia, adopta valores humanos y adquiere protagonismo. El vampiro humanizado surge en una sociedad más abierta que piensa en las alteridades culturales como interlocutores válidos portadores de un conocimiento diferente pero no inferior al propio. Finalmente analizamos las posibilidades de un vampiro heroico y definimos dos posibilidades: el vampiro que conserva los valores humanos se convierte en héroe al traicionar a su nueva raza (a la que considera monstruosa). Por otro lado, el vampiro que expande las fronteras de la comunidad "monstruosa" (en detrimento o no de la comunidad humana) también adquiere la categoría de héroe, solo que es considerado uno sólo desde la perspectiva de su propia comunidad vampírica.

Finalmente, para responder a la pregunta que nos planteamos al comenzar el trabajo, podemos afirmar que *Lestat* genera una tensión entre lo heroico y lo monstruoso en dos aspectos. El primero es que, sin cambiar los valores que sostiene, se desplaza de una posición de monstruo en *Entrevista con el vampiro* a una posición heroica en *Lestat, el vampiro*. Este desplazamiento tiene una explicación en el lugar que ocupa en cada novela. En la primera era un personaje de entorno, con libertad limitada y cuya voz era mediada por la de un vampiro que mantenía sus valores humanos. En la última novela, por el contrario, era el personaje principal y ocupaba además el rol del narrador, lo que le

otorgaba libertad y voz que utiliza para responder a la caracterización que se hizo de él en *Entrevista con el vampiro*.

El segundo punto en tensión es relativo a *Lestat, el vampiro*. En esa novela, el personaje es simultáneamente héroe para los vampiros aunque por sus características debería ser un vampiro monstruoso por considerar a los valores vampíricos como los positivos. Dicho de otro modo, dentro de la obra es un héroe pero para el lector es (o debería ser) un monstruo. Este punto se comprende por la mayor libertad que otorga la sociedad occidental a las alteridades culturales. Bajtín y Villegas afirman que el héroe es quien carga con los valores positivos dentro de una obra, y en la actualidad puede existir un héroe que es opuesto a los valores de los humanos.

4. Bibliografía

- Arán de Meriles, Pampa Olga (1998) *La estilística de la novela en M. M. Bajtín*. Córdoba, Narvaja editor.
- Arán de Meriles, Pampa Olga (1999) *El fantástico literario*. Córdoba, Narvaja editor.
- Arán de Meriles, Pampa Olga (2006) *Nuevo diccionario de la teoría de Mijail Bajtín*. Córdoba, Ferreyra editor.
- Arrizabalaga, María Ines (2011) "Palabras para cantar a un héroe" en Arrizabalaga, M. I., Leunda, A. I. y Molina Ahumada, E. P. (comp.) *Bajo el cielo de la saga: hacia una neoépica argentina*. Córdoba, Facultad de lenguas, U.N.C., pp. 13-26.
- Bajtín, Mijail (1986) *Problemas de la poética de Dostoievski*. México. Fondo de Cultura Económica.
- Bajtín, Mijaíl (2013) *Estética de la creación verbal*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno editores.
- Bossi, Elena (2010) "De mulánimas, hombres lobo, vampiros, y otros monstruos. La retórica de la deformidad" en *Los otros*. Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral.
- Campbell, Joseph (1959) *El héroe de las mil caras*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Campra, Rosalba (2008) *Territorios de la ficción, lo fantástico*. Salamanca, Editorial Renacimiento.
- Cohen, Jeffrey Jerome (1996) "Monster Culture (Seven Theses)" en *Monster Theory: Reading Culture*. University of Minnesota Press, pp. 3-25.
- Foucault, Michel (2007) "Clase del 22 de enero de 1975", "Clase del 29 de enero" y "Clase del 5 de febrero de 1975", en *Los anormales*, Buenos Aires, FCE, pp. 29-64.

García, Miguel "El hambre del 'otro' o la sombra del vampiro" en *Paradigma*. Málaga, Universidad de Málaga, Pp. 8-14. Disponible online: <http://www.biblioteca.uma.es/bbldoc/paradigma/17479976.pdf>.

Genette, Gerard (1972) *Figures III*. París, Editions du Seuil.

Giorgi, Gabriel (2009) "Política del monstruo" en *Revista Iberoamericana* N° 227. Nueva York, New York University, Pp. 323-329.

Gómez Ponce, Ariel (2012) "Vestigios de lo humano y lo mortal. Frontera de la alteridad en las sagas vampíricas contemporáneas." en *Digilenguas* N° 10, pp. 77- 85.

Gómez Ponce, Ariel (2015) "Más allá de la heroicidad y la monstruosidad. Nuevas metáforas del vampiro en series televisivas contemporáneas" en *Rétor* 5 (1), pp. 113-134.

Jackson, Rosmary (1986) *Fantasy: literatura y subversión*. Buenos Aires, Catálogo Editora.

Lacal, Santiago Lucendo (2004) "Vampirismo y grand tour" en *Seminario 2004*. Madrid, Universidad complutense de Madrid. Disponible online: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/varte/actividades/seminarios2004/slucendosd04.pdf>.

Molina Ahumada, Ernesto Pablo (2011) "Constelación mítica y cielo de la saga. Acerca de la relación mito/saga contemporánea" en Arrizabalaga, M. I., Leunda, A. I. y Molina Ahumada, P. E. (comp.) *Bajo el cielo de la saga: hacia una neoépica argentina*. Córdoba, Facultad de lenguas, U.N.C., pp. 29-53.

Molina Ahumada, Ernesto Pablo (2015) "El héroe como tropo cultural y sistema de paso. Lecturas a partir de textos artísticos en clave de saga" en *Rétor* 5 (1), pp. 38-64.

Morales Lomas, Francisco (2013) "El recurso al vampirismo en la narrativa actual. De Polidori a Stephenie Meyer. Claves y fundamentos" en *AnMal Electrónica* 34., pp. 123-160.

Ragnarsdóttir, Ingunn Anna (2011) "The Vampires of Anne Rice: From Byron to Lestat", Thesis. Iceland,

University of Iceland. Disponible online: <http://skemman.is/stream/get/1946/8354/22231/1/IngunnAnnaBA.pdf>.

Revol, E. L. (1969) "Los monstruos y el mito" en *Beckford, W. Shelley, M. Polidori, J. Lord Byron: Vampiros y otros monstruos*. Buenos Aires, Rodolfo Alonso Editor, pp. 7-27.

Rice, Anne (1999) *Entrevista con el vampiro*. Chile, Ediciones B.

Rice, Anne (2000) *Lestat, el vampiro*. España, Suma de letras.

Roas, David (2012) "Mutaciones posmodernas: del vampiro depredador a la naturalización del monstruo" en *R. Let. & Let, Uberlandia-MG* v.28 n.2, pp. 441-455.

Terrón Barbosa, Lourdes (1998) "Vampiros y succionadores de sangre. A propósito de Léa" en *Les chemins du texte*, pp. 417-428.

Todorov, Tzvetan (2006) *Introducción a la literatura fantástica*. Buenos Aires, Paidós.

Vax, Louis (1971) *Arte y literatura fantásticas*. Buenos Aires, EUDEBA.

Ventura Virginia (2012) "La redención de los no-muertos. La reconstrucción del mito del vampiro y el nacimiento de un nuevo héroe en las figuras góticas de Lestat, Spike y Damon." En *Digilenguas* n° 10, pp. 171-178.

Villegas, Juan (1978) *La estructura mítica del héroe en la novela del siglo XX*. Barcelona, Editorial Planeta.